

РОССИЙСКАЯ
АКАДЕМИЯ НАУК

Институт восточных рукописей

Выпускается
под руководством Отделения
историко-филологических наук

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА

1₍₂₀₎
весна — лето
2014

Журнал основан в 2004 году
Выходит 2 раза в год

В НОМЕРЕ:

ПУБЛИКАЦИИ

- «Послание Петра Филиппу» (*NHC VIII.2. 132.10–140.27; CodTch 1.1–9.17*). Введение, перевод с коптского языка, комментарий *А.Л. Хосроева* 5
- Наказ Тодзю*. «Беседы со старцем». Предисловие, перевод фрагментов с японского языка, комментарий *К.Г. Маранджян* 31
- Т.А. Пан*. Маньчжуро-монгольский диплом, выданный жене монгольского аристократа (из коллекции ИВР РАН) 38

ИССЛЕДОВАНИЯ

- Н.В. Козырева*. «Знатные и великие». Богатые семьи города Ларсы в XIX–XVIII вв. до н.э. 45
- Б.Б. Лаикарбеков**. Рефлексы древнеиранского *gātu-/*gādu- ‘место, время’ в памирских языках и некоторых таджикских говорах 58
- И.В. Герасимов, Абд ал-Азиз Хасан, Сумейя*. Жилища и дома суданцев в «Табакат» Ибн Дайфаллаха 64
- В.М. Рыбаков*. Танские законы о насильственных видах присвоения чужого имущества 75
- И.С. Гуревич*. Грамматическая стилистика текстов *тинхуа* (на материале «Заново составленного *тинхуа* по истории Пяти династий») 89
- С.Л. Невелева*. Древнеиндийская эпическая мифология: основные характеристики 100

ИСТОРИОГРАФИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

- С.М. Прозоров*. Духовные ценности суфиев в надписях на личных вещах (по материалам арабской рукописи сочинения по суфизму ‘Азизи Шайзалы, ум. в 494/1100 г.) 114
- Ю.А. Иоаннесян*. Комментарий Баба на суру «ал-Каусар» 126
- О.М. Чунакова*. Среднеперсидские манихейские фрагменты из Туяк-Мазара 143
- М.В. Фионин*. История изучения новозаветных лекционариев (краткий обзор) 148



Наука — Восточная литература
2014

<i>Е.П. Островская.</i> О значении термина bhagavān в составе религиозного титула Будда Бхагаван	160
<i>С.Л. Бурмистров.</i> Культ и мифология Ганеши (по рукописным материалам из Индийского фонда ИВР РАН)	168

КОЛЛЕКЦИИ И АРХИВЫ

<i>К.К. Курдоев.</i> Краткий историко-этнографический очерк о курдах заза. Предисловие и публикация текста <i>З.А. Юсуповой</i>	180
<i>С.С. Сабрукова.</i> Памятник буддийской архитектуры — Эркетеневский хурул (по материалам АВ ИВР РАН)	201
<i>К.В. Алексеев, А.А. Туранская, Н.В. Ямпольская.</i> Фрагменты монгольского Золотого Ганджура в собрании ИВР РАН	206
<i>И.Г. Алимбарашвили.</i> Из взаимоотношений Мари Броссе и Дмитрия Мегвинетухуцесишвили	225
<i>Е.О. Шухман.</i> Еврейские палеотипы в коллекции ИВР РАН (краткий обзор)	231

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

<i>О.А. Воднева.</i> Ежегодная (годовая) научная сессия ИВР РАН «Письменное наследие Востока как основа классического востоковедения». К 195-летию (1818–2013) Азиатского музея — Института восточных рукописей РАН (СПб., 2–4.12.2013)	243
<i>М.М. Юнусов.</i> Петербургский институт нудайки. Третья ежегодная конференция по нудайке и востоковедению (СПб., 17.12.2013)	252
<i>И.В. Кульганек, Т.А. Пан.</i> Шестая научно-практическая конференция «Путешествия на Восток — 2013» (СПб., 26.03.2014)	257
<i>С.Х. Шомахмадов.</i> Открытый теоретический семинар сектора Южной Азии Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН. Первое заседание: доклад М.И. Воробьевой-Десятковской «Буддийские рукописи из коллекции М. Скоена (Martin Schøyen)» (СПб., 16.04.2014)	260
<i>Н.О. Чехович.</i> Конференция «Администрация и бюрократия на Древнем Востоке (к 125-летию со дня рождения Василия Васильевича Струве)» (СПб., 22–23.04.2014)	262
<i>Е.П. Островская.</i> Открытый теоретический семинар сектора Южной Азии Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН. Второе и третье заседания: доклад Т.В. Ермаковой «Собиратели рукописей индийского фонда Азиатского музея — ИВР РАН» (СПб., 12 и 21.05.2014)	265

РЕЦЕНЗИИ

На четвертой стороне обложки: Маньчжуро-китайский диплом из маньчжурской коллекции ИВР РАН, шифр С 30 mss (к статье Т.А. Пан)	
Над номером работали: Г.О. Ковтунович А.А. Ковалев О.В. Мажидова О.В. Волкова А.Е. Танчарова Е.А. Пронина	
<i>The Journal and Official Correspondence of Bernard Jean Bettelheim. 1845–1854. Part I (1845–1851) / Ed. A.P. Jenkins. — Naha: Okinawa Prefectural Board of Education, 2005. — xxx+640 pp. and The Journal and Official Correspondence of Bernard Jean Bettelheim. 1845–1854. Part II (1852–1854) / Ed. by A.P. Jenkins. — Naha: Okinawa Prefectural Board of Education, 2012. — x+732 pp. (К.Г. Маранджян)</i>	267
<i>Пэн Сян-цян 彭向前. Си Ся вэнь Мэн-цзы чжэнли яньзюо 西夏文《孟子》整理研究 (Комплексное исследование тангутского перевода «Мэн-цзы»). — Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ, 2012. — 295 с. (Тан Цзюнь, Ю.С. Мильникова)</i>	269
<i>Дмитрий Цолин.</i> Арамейский язык библейских тестов и Таргума Онкелоса. Учебное пособие. — Черкассы: Коллоквиум, 2013. — 359 с. (В. Голенец)	274
<i>Ю.В. Болтач.</i> Ханмун. Вводный курс. — СПб.: Гиперион, 2013. — 335 с. (И.С. Гуревич, К.Г. Маранджян)	275
«Второй» и «Третий» альбомы о. Иакинфа (Н.Я. Бичурина). Вступит. ст. академика В.С. Мясникова и О.В. Васильевой. Подг. к изд. О.В. Васильевой. — СПб.: Российская национальная библиотека, 2012 (И.Ф. Попова)	276
© Российская академия наук, 2014 © Институт восточных рукописей РАН, 2014	

RUSSIAN ACADEMY
OF SCIENCES

The Institute of Oriental
Manuscripts

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

WRITTEN MONUMENTS OF THE ORIENT

1
(20)
spring – summer
2014

Founded in 2004
Issued biannually

IN THIS ISSUE:

PUBLICATIONS

- “Letter of Peter to Philip” (NHC VIII.2. 132.10–140.27;
CodTch 1.1–9.17). Introduction, Translation, Comments *A.L. Khosroyev* 5
- Nakae Toju. “Dialogues with an Old Man”. Preface, Translation
of Japanese Passages and Commentary by *K.G. Marandjan* 31
- T.A. Pang*. A Manchu-Mongolian Diploma Given to a Wife
of a Mongolian Nobleman 38

RESEARCH WORKS

- N.V. Kozyreva*. “The Noble and the Great”. Rich Families of the City
of Larsa in the 19th–18th Centuries B.C. 45
- B. Lashkarbekov*. The Reflexes of the Old Iranian *gātu-/*gā ū-
‘Place; Time’ in Pamiri Languages and Tadjik Dialects 58
- I.V. Gerasimov*. *Abd al-Aziz Hasan, Sumeya*. Sudanese Dwellings
as Presented in the *Tabaqat* by Ibn Dayfallah 64
- V.M. Rybakov*. The Tang Dynasty Punitive Laws for Embezzlement
with Violence 75
- I.S. Gurevich*. The Grammatical Stylistics of the *Pinghua* Texts (Based on
the “*Pinghua* of the History of the Five Dynasties”) 89
- S.L. Neveleva*. The Old Indian Epic Mythology: Main Characteristics 100

HISTORY AND HISTORIOGRAPHY

- S.M. Prozorov*. Sufi Spiritual Values in the Inscriptions on
Personal Belongings (Based on an Arab Manuscript of a Sufi Work
by ‘Azizi Shaydhala, d. 494/1100) 114
- Y.A. Ioannesyan*. The Bab’s Commentary on the “al-Kawsar” Surah 126
- O.M. Chunakova*. Middle Persian Manichaean Fragments from
Toyuq-Mazar 143
- M.V. Fionin*. The History of the New Testament Lectionary Studies
(a Short Survey) 148



Nauka
Vostochnaya Literatura
2014

<i>E.P. Ostrovskaya. On the Meaning of the Term “Bhagavān” in the Religious Title “Buddha Bhagavān”</i>	160
<i>S.L. Burmistrov. The Cult and Mythology of Gaṇeśa (Based on the Manuscripts of the Indian Collection of IOM RAS)</i>	168
COLLECTIONS AND ARCHIVES	
<i>K.K. Kurdoyev. A Brief Historical and Ethnographical Essay on the Zaza Kurds. Preface and Publication by Z.A. Yusupova</i>	180
<i>S.S. Sabrukova. The Erketenevskiy Khurul as an Example of Buddhist Architecture (from Materials in the Archives of Orientalists of the Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences)</i>	201
<i>K.V. Alekseev, A.A. Turanskaya, N.V. Yampolskaya. The Mongolian Golden Kanjur's Fragments in the Collection of the Institute of Oriental Manuscripts, St. Petersburg</i>	206
<i>I.G. Alimbarashvili. Some Aspects of the Relations between Marie Brosset and Dimitri Megvinetukhutsesishvili</i>	225
<i>E.O. Shukhman. Hebrew Palaeotypes in the Collection of the St. Petersburg Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences (A Brief Review)</i>	231
ACADEMIC LIFE	
<i>O.A. Vodneva. The Annual Academic Conference of the Institute of Oriental Manuscripts, RAS (St. Petersburg, December 2–4, 2013)</i>	243
<i>M.M. Yunusov. The 3rd Academic Conference on the Jewish and Eastern Studies. Institute for Jewish Studies (St. Petersburg, 17 December 2013)</i>	252
<i>I.V. Kulganek, T.A. Pang. The Sith Scholarly-Practical Conference “Travelling to the Orient — 2013” (St. Petersburg, March 26, 2014)</i>	257
<i>S.Kh. Shomakhmadov. The Open Theoretical Seminar of the Section of South Asia, Department of Central and South Asia IOM RAS. The first meeting: M.I. Vorobiova-Desyatovskaya “Buddhist Manuscripts from the Collection of Martin Schøyen” (St. Petersburg, April 16, 2014)</i>	260
<i>N.O. Chekhovich. Conference “Administration and Beaucrocity in the Acient Orient (Dedicated to the 125th Anniversary of Vasilii Vasilievich Struve)” (St. Petersburg, April 22–23, 2014)</i>	262
<i>E.P. Ostrovskaya. The Open Theoretical Seminar of the Section of South Asia, Department of Central and South Asia IOM RAS. The second and third meetings: T.V. Yermakova “Collectors of the manuscripts kept at the Indian collection of the Asiatic Museum — IOM RAS” (St. Petersburg, May 12 and 21, 2014)</i>	265
REVIEWS	
<i>The Journal and Official Correspondence of Bernard Jean Bettelheim. 1845–1854. Part I (1845–1851) / Ed. by A.P. Jenkins. — Naha: Okinawa Prefectural Board of Education, 2005: — xxx+640 pp. and The Journal and Official Correspondence of Bernard Jean Bettelheim. 1845–1854. Part II (1852–1854) / Ed. by A.P. Jenkins. — Naha: Okinawa Prefectural Board of Education, 2012. — x+732 pp. (K.G. Marandjan)</i>	267
<i>Peng Xiang-qian 彭向前. Xia xi wen Meng-zi zhengli yanjiu 西夏文《孟子》整理研究 (The Complex Study of the Tangut Translation of the Meng-zi). — Shanghai: Shanghai Guji Chubanshe, 2012. — 295 pp. (Tang Jun, Yu.S. Mylnikova)</i>	269
<i>Dmitrij Tsolin. The Aramaic Language of the Biblical Texts and of the Targum Onqelos. A Manual. — Cherkassy: Kollokvium, 2013.— 359 pp. (V. Golenets)</i>	274
<i>Yu.V. Boltach. Hanmun. Introductory course. — St. Petersburg: Giperion, 2013. — 335 pp. (I.S. Gurevich, K.G. Marandjan)</i>	275
<i>The “Second” and “Third” Albums of Fr. Hyacinthus (N. Ya. Bichurin). Introduced by Academician V.S. Myasnikov and O.V. Vasilyeva. Prepared by O.V. Vasiyeva. — St. Petersburg: Russian National Library, 2012 (I.F. Popova.)</i>	276

«Послание Петра Филиппу» (*NHC VIII.2. 132.10–140.27; CodTch 1.1–9.17*)

Введение, перевод с коптского языка, комментарий *А.Л. Хосроева*

В статье вводится в научный оборот снабженный подробным комментарием перевод одного из интереснейших гностических текстов, а именно «Послания Петра Филиппу», дошедшего в составе кодекса VIII (коптские рукописи из Наг Хаммади). После опубликования в 2007 г. так называемого Кодекса Чакас (а теперь и фотографий новых фрагментов текста, размещенных в интернете) мы располагаем двумя списками этого сочинения, содержащими два, по всей видимости, независимых перевода не дошедшего до нас греческого оригинала. Колляция двух версий позволяет делать важные наблюдения как о технике перевода с греческого языка на коптский, так и об истории бытования древнего текста вообще.

Ключевые слова: раннее христианство, гностицизм, коптские тексты из Наг Хаммади, кодекс Чакас.

Предлагаемый коптский текст (далее: *ПослПетр*), занимающий заключительные восемь с половиной страниц кодекса VIII из Наг Хаммади (далее: *NHC*)¹, следует за трактатом «Зостриан»², но не имеет с ним ничего общего ни по содержанию, ни по своей богословской направленности³. Текст, до 1945 г. неизвестный даже по упоминаниям у раннехристианских авторов, дошел в исправном состоянии, если не считать незначительных лакун⁴.

Язык *ПослПетр* в кодексе VIII — это саидский диалект коптского языка, далекий, правда, от того нормативного диалекта, который донесли до нас рукописи, например,

¹ О коптских текстах, случайно обнаруженных в 1945 г. в Верхнем Египте (современный район Наг Хаммади), — а это тринадцать папирусных рукописей-кодексов (вторая половина IV в.), которые и составляют теперь так называемую «библиотеку из Наг Хаммади», — см. подробно: Хосроев, 1997. Кодекс VIII по своим техническим характеристикам (один и тот же переписчик, сходство переплетов, общее происхождение документов картонажа, особенности языка) вместе с кодексами IV и V составляли так называемое «малое» собрание, одно из трех, которые уже в древности были объединены в «библиотеку»; см.: *ibid.*, 16, 27–28, 54–55, 221–222.

² *ζωστριανός* (*NHC VIII.1. 132.6*), самый большой текст собрания (132 страницы рукописи), дошел в плачевном состоянии. Это гностическое (философско-мифологическое) сочинение, в котором христианские реалии далеко не очевидны, повествует о восхождении пророка Зостриана на небеса в сопровождении «ангела знания (*γνῶσις*)»; здесь он получает *откровения* от различных ангелов, а по возвращении на землю записывает увиденное на табличках и оставляет их как «знание» для потомков, «живых избранных». Издание текста и всесторонний комментарий см.: Varry et al., 2000.

³ Очевидно, правы те исследователи, которые считают, что оставшиеся чистыми после завершения копирования «Зостриана» страницы рукописи переписчик был вынужден заполнить подходящим по размеру (а не по содержанию) текстом, и, следовательно, *ПослПетр* оказалось в составе кодекса более или менее случайно; см.: Meyer–Wisse, 1991, 227.

⁴ На странице находится от 26 (с. 135) до 30 (с. 137 и 139) строк; на с. 132, содержащей заглавие сочинения (строки 10–11), — 22 строки.

канонических новозаветных сочинений. Отступления от классического саидского в нашем тексте (оставляя в стороне особенности орфографии) касаются прежде всего форм и грамматических оборотов, которые характерны по большей части для северных диалектов, а именно: бохайрского, фаюмского и среднеегипетского, но иногда встречаются и формы ликополитанского (субахимского) диалекта⁵.

Несколько лет назад в научный оборот был введен другой коптский список *ПослПетр*, дошедший до нас в составе кодекса Чакас (далее: *CodTch 1*)⁶, который помимо *ПослПетр* содержит еще три сочинения различной гностической направленности⁷. Хотя этот текст, как и остальные в рукописи, основательно поврежден⁸, все же сопоставление двух версий сочинения⁹ дает нам крайне интересный материал для понимания того, как бытовал текст в древности и какие он мог претерпевать изменения.

⁵ Бентли Лейтон, назвав язык обоих сочинений кодекса «а Sahidic (Crypto-Bohairic)», подчеркнул, правда, не приводя примеров, что «the syntax and to the lesser degree the lexicon are often non-Sahidic, coinciding with Bohairic» (Layton в книге: Sieber, 1991, 4). Вольф-Петер Функ в своей языковой классификации текстов из Наг Хаммади, отметив, что текст слишком мал для надежных выводов, пришел к заключению, что «северность» (northernness) его языка не столь явно выражена, как в предшествующем ему *Зостр*, хотя «индивидуальные особенности напоминают (соседствующие с бохайрским) фаюмский и среднеегипетский диалекты» (Funk, 1995, 136); ср. также: Quecke, 1979 (правда, не называя эти особенности бохайрскими). О языке сочинения см. также: Meyer, 1980, 102 сл.; Хосроев, 1997, 55. Принимая во внимание эти отклонения от нормы, можно допустить, что *ПослПетр* было переведено в бохайрской языковой среде, но в ходе дальнейшей рукописной передачи, переходя из одной диалектной среды в другую (продвигаясь на юг вплоть до саидской языковой зоны, где он и претерпел окончательную «саидизацию»), текст аккумулятивно в себе различные диалектные варианты, часть из которых сохранилась в дошедшей версии (подробнее см.: Хосроев, 1997, 44–100). Языковые особенности *ПослПетр* отмечаются в примечаниях к переводу.

⁶ О кодексе Чакас, который был обнаружен предположительно около 1978 г. в Среднем Египте (примерно в 300 км к северу от места находки рукописей из Наг Хаммади) и который датируют первой половиной IV в., подробнее см.: Хосроев, 2014.

⁷ Второе сочинение кодекса: «Апокалипсис Иакова» (*CodTch 2*: 10–30); поскольку в *NHC V* рядом находятся два сочинения с одинаковым названием ΤΑΠΟΚΑΛΥΨΙΣ ΠΑΚΩΒΟΥΣ (3 и 4), то условным обозначением для них стало: «1-й Апокалипсис Иакова» и «2-й Апокалипсис Иакова»; текст нашей рукописи является списком *1АпокИак*; теперь часть текста *NHC V.3* может быть восстановлена на основе текста из *CodTch 2*, хотя текст этих двух списков далеко не всегда идентичен; издание: Kasser et al., 2007, 119–161; Brankaer–Bethge, 2007, 81–254. Третье сочинение: «Евангелие Иуды» (*CodTch 3*:33–58); издание: Kasser et al., 2007, 177–235; русский перевод и комментарий: Хосроев, 2014. Четвертое сочинение: «Книга Аллогена» (*CodTch 4*:59–66; название условно); издание: Kasser et al., 2007, 259–275; Brankaer–Bethge, 2007, 373–417. Таким образом, *CodTch* дал нам в руки два новых списка сочинений, которые были известны по рукописям из Наг Хаммади.

⁸ Текст занимает страницы 1–9 рукописи; нижняя половина страниц 1/2, 3/4, 5/6, 7/8 отсутствует, а на верхней сохранились лишь 9/10 строк. В этом виде, но с воспроизведением хороших фотографий страниц 3/4 (строки 14–27), сделанных еще тогда, когда рукопись была в более исправном состоянии, текст был издан с факсимиле (далее: ф. 1), правда, уменьшенным по сравнению с оригиналом: Kasser et al., 2007; теперь в интернете размещены фотографии (с. 1 стк. 9–26; с. 2 стк. 10–26; с. 5 стк. 10–28; с. 6 стк. 11–27; с. 7 стк. 10–28; с. 8 стк. 10–27), которые были недоступны издателям и которые, хотя и донесли текст, также избыточный лакунами, существенно дополняют текст уцелевшей рукописи: http://www.kthf.uni-augsburg.de/prof_do/hist_theol (wurst...); далее: ф. 2.

⁹ Ранее наличие двух или более списков разной степени сохранности одного и того же сочинения (колляция чтений которых зачастую помогала реконструкции того или иного разрушенного места в одной из версий) было ограничено только рукописями из Наг Хаммади и Берлинским гностическим кодексом:

«*Апокриф Иоанна*» известен сейчас в четырех списках, причем две рукописи содержат его пространную версию (*NHC II.1* и *IV.1*), а другие две — краткую (*NHC III.1* и *BG 2*); о том, что *BG 2*, *III.2* и *NHC II.1/IV.1* были выполнены тремя переводчиками, которые «were incompetent», и что там, где «the subject matter becomes more philosophical and complex», переводчики не справлялись со своей задачей, часто не понимая греческого текста, см.: Waldstein–Wisse, 1995, 6–7 (синоптическое издание четырех версий);

«*Евангелие египтян(ам)*» дошло в двух списках (*NHC III.2* и *IV.2*), прототипом которых был, вероятно, один и тот же перевод с греческого, расхождения же (так, например, в *IV.2* многие греческие слова заме-

Язык *ПослПетр* в *CodTch* — это саидский диалект, хотя далекий, как и *NHC* VIII.2, от нормативного, с неустоявшейся орфографией и с вкраплениями форм других диалектов, прежде всего среднеегипетского¹⁰.

На коптский язык сочинение было переведено с ныне утерянного греческого оригинала¹¹, причем речь идет, по всей видимости, о независимых переводах (о чем свидетельствуют разные грамматические конструкции и лексика) двух версий греческого текста¹², но в вопросе о том, когда и где возник этот оригинал, мы, как и в случае с подавляющей частью христианских анонимных апокрифических сочинений, не можем идти дальше предположений: вторая половина II — первая половина III в. кажется наиболее приемлемой датировкой, установить же место его возникновения не представляется возможным¹³.

Вопреки своему названию (ⲧⲉⲡⲓⲥⲧⲟⲗⲛ ⲛⲓⲡⲉⲧⲣⲟⲥ...: 132.10) *ПослПетр* не является *посланием* в прямом смысле этого понятия¹⁴, а композицией, включающей в себя элементы многих жанров раннехристианской литературы, причем основная часть

нены на коптские) возникли, можно думать, на коптской почве в ходе рукописной передачи (издатели, напротив, считают, что речь идет об «independent translations from the Greek»: Böhlig–Wisse, 1975, 8);

трактат «Блаженный Евгност» также сохранился в двух списках (*NHC* III.3 и V.1; ср. ниже: прим. 14), содержащих независимые друг от друга переводы, сделанные с двух различных греческих оригиналов, причем оригинал версии III.3 был, вероятно, древнее; см.: Parrott, 1991, 16–17;

«Премудрость Иисуса Христа», также дошедшая в двух списках (*NHC* III.4 и *BG* 3), является переработкой *БлЕвг* (см. пред. прим.) еще на греческой почве, в результате чего христианские реалии, имплицитно присутствующие в *БлЕвг*, выходят на поверхность, но к какой версии греческого оригинала восходят переводы (крайне близкие друг к другу, хотя *BG* 3 предпочитает использовать коптские эквиваленты там, где в III.4 стоят греческие слова), сохраненные в этих двух списках, предстоит еще выяснить; не забудем при этом, что мы располагаем и достаточно большим фрагментом греческого текста *ПремИХ* (*P. Oxy.* 1081, начало IV в.), который позволяет установить правильность понимания коптскими переводчиками своего греческого оригинала и выявить особенности их перевода. К большому сожалению, подобного «проверочного» материала для других гностических текстов у нас нет.

¹⁰ Очерк диалектных особенностей языка сочинений всего кодекса см.: Kasser et al., 2007, 35–78; *Родольф Кассер* считает, что особенности языка выдают в переписчике рукописи носителя одного из поддиалектов среднеегипетского диалекта («...un subdialecte mésokémique très proche de *M<ésokémique>*»: *ibid.*, 65) и что, по всей видимости, рукопись была переписана в тех же краях, где и была найдена, т.е. в Среднем Египте (см. выше: прим. 6). *Петер Нагель* характеризует язык текста «Евангелия Иуды» как «ein vorklassisches Sahidisch mit mittel-und unterägyptischen Einsprengseln», который «еще далек от прозрачности и легкости языка более поздних переводов сочинений того же жанра» (Nagel, 2007, 217), но эта характеристика в равной степени относится и к языку *ПослПетр*; *Натали Боссон*, сравнивая язык *ЕвИуд* с языком других сочинений *CodTch*, указывает на следы влияния не только среднеегипетского и бохайрского, но и фаюмского и ликополитанского (субахимского) диалектов (Bosson, 2008, 6).

¹¹ Греческими были оригиналы всех без исключения текстов, составивших «библиотеку из Наг Хаммади» (см. выше: прим. 1), и текстов, вошедших в Кодекс Чакоз (см. выше: прим. 7).

¹² Примеры расхождения текста уже на греческой почве см. в примечаниях к переводу.

¹³ За неимением в самом тексте никаких прочных оснований для надежной датировки исследователи не идут далее приблизительной; см., например: «Dating perhaps from the late second or the third century C.E. ...» (Wisse, 1984, 394), «...vom Ende des zweiten bis zur Mitte des dritten Jahrhunderts» (Bethge, 1990, 277); ср.: Kasser et al., 2007, 86, где к этой датировке издатели добавляют: «The place of composition is unknown; Syria or Alexandria in Egypt are logical choices for the origin of Gnostic texts»; о невозможности установить место (Рим, Сирия или Египет) происхождения *ПослПетр* см. также: Brankaer–Bethge, 2007, 9.

¹⁴ К сочинениям, которые заявляют о себе как о «послании», но таковыми не являются, можно отнести несколько из собрания Наг Хаммади: «Блаженный Евгност», дошедший в двух списках (*NHC* III.3 и V.1; см. выше: прим. 9), представляет собой богословский с явно выраженным полемическим акцентом трактат об устройстве высшего мира, но своими начальными словами подчеркивает, что речь идет о *послании*; другое сочинение, которое и начинается и заканчивается как *послание*, отправленное Иаковом (*NHC* I.2; имя адресата утеряно), в основной своей части содержит «тайную книгу» (ⲁⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠ) с изложением учения, которое Спаситель преподал апостолам Иакову и Петру (отсюда и современное название: *Epistula Jacobi Arosurpha*); еще одно, а именно: «Слово о воскресении» (*NHC* I.4), хотя и претендует своим названием (ⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠⲠ) на трактат или проповедь, имеет форму *послания*, обращенного учителем к ученику.

сочинения, содержащая ответ вознесшегося Иисуса (а точнее, голоса Иисуса¹⁵) на вопросы учеников¹⁶, в котором он излагает им основы гностического понимания устройства высшего мира, напоминает (по крайней мере внешне) *диалог*¹⁷; собственно же *посланием* может быть названа лишь незначительная часть сочинения (132.10–133.8), которая служит преамбулой (правда, не особенно мотивированной¹⁸) к дальнейшим богословским рассуждениям. Центральным персонажем рассказа и, можно сказать, инициатором всего, что происходит, является Петр¹⁹.

¹⁵ См.: 134.13–14; 135.3–4; 137.17–19; 138.21–22 и комм. ad loc.

¹⁶ Беседы воскресшего (вознесшегося) Иисуса с апостолами и учениками находим тут и там в раннехристианской литературе разных толков, начиная с новозаветных сочинений: *Лк* 24.13 сл., *Мк* 16.12 сл. У гностиков мотив беседы Иисуса или с одним учеником, или со многими также не раз встречается в сочинениях, не принадлежащих по жанру к собственно диалогу; например, с Иоанном (*АнИн* 21.3 сл. /*BG* 2/ и пар.); с двенадцатью (*ПремИХ* 77.9 сл. /*BG* 3/) и т.п.; см. след. прим.

¹⁷ Однако и собственно *диалогом*, предполагающим прямых и равноправных его участников, *ПослПетр* назвать нельзя; мы можем говорить только о той разновидности этого жанра, который называют *ερωτοαποκρισις* (ερωτοαποκρισεις), т.е. вопрос (учеников) — ответ (учителя), и в котором о равноправии участников диалога нет и речи (смертные ученики — непрекаемый небесный учитель), как нет речи и о том, чтобы мнение участников как-то изменялось в ходе беседы. Среди текстов из Наг Хаммади *ερωτοαποκρισις* представлен несколькими сочинениями: это прежде всего «Диалог Спасителя» (ΠΛΙΛΛΟΓΟΣ ΠΙΠΣΩΤΗΡ *ННС* III.5), в котором ученики (Матфей, Иуда /Фома?/ и Мария) задают краткий вопрос и получают на него (иногда пространный) ответ; похожую структуру имеет и «Книга Фомы Атлета» (*ННС* II.7): Фома спрашивает и сразу получает ответ Спасителя. *ПослПетр* и здесь имеет свои особенности: с одной стороны, потому что апостолы, вознеся сначала две *молитвы* (одну, обращенную к Отцу: 133.21–134.1; другую — к Сыну: 134.3–9) и увидев «великий свет», а затем услышав еще и «голос с небес», задают этим свету и голосу, которые отождествляют себя с Иисусом Христом (134.17–18), сразу *всю серию* вопросов (134.20–135.2 и пар. в *CodTch* 1) и получают на них подробный ответ (135.5–138.4); с другой стороны, потому что после собственно *ερωτοαποκρισις* сочинение продолжается рассказом о возвращении апостолов с Масличной горы (133.14–15) в Иерусалим (138.9–10; 139.5–6), где они «учили о спасении» и «многих излечили» (139.6–9); завершается сочинение «исповеданием веры», вложенным в уста Петра (139.9–140.7), и сообщением о том, что апостолы, напутствуемые явившимся Иисусом и исполнившись святого Духа, отправляются в мир на проповедь (140.7–27).

¹⁸ Заметим, что Филипп упоминается лишь в этой части сочинения (132.11, 133.9) и в дальнейшем рассказе не появляется ни разу. Высказывалось предположение (на мой взгляд, чисто умозрительное и не находящее в самом тексте подтверждения), что *ПослПетр* в нынешнем виде было составлено из двух первоначально независимых сочинений: собственно *послания*, заимствованного из апокрифических деяний апостолов, и какого-то гностического *трактата* (Ménard, 1977, 4–6; id., 1978b, 104–107); ср.: Bethge, 1990, 277 о том, что речь идет «um eine Komposition aus mehreren Bestandteilen bzw. Quellen bzw. Traditionen» и что, возможно, *послание* сначала находилось в апокрифических деяниях Филиппа; ср. Bethge, 1997, 4: «...in der vorliegenden Gestalt vermutlich das Resultat eines längeren und wohl mehrstufigen Entwicklungsprozesses».

¹⁹ Петр пишет Филиппу письмо (132.10 сл.), он собирает апостолов, чтобы отправиться на Масличную гору (133.12 сл.), провозглашает необходимость для апостолов принять мученическую смерть (138.17–20), произносит «исповедание веры» (139.9 сл.). Вспомним при этом, что далеко не все *гностики* высоко ставили авторитет Петра. Так, например, Ириней свидетельствует о валентинианах: «Согласно их учению, Петр был несовершенным, как были несовершенными и другие апостолы» (*Adv. haer.* III.12.7: Imperfectus igitur secundum hos Petrus, imperfecti autem et reliqui apostoli). Также и в целом ряде гностических сочинений Петр далек от того, чтобы быть первоверховным апостолом: он или играет равную с другими апостолами роль (так, например, в *АнИак* 1.8–12 /*ННС* I.2/ тайное учение /ΔΠΟΚΡΥΦΟΝ/ Господь открывает Иакову вместе с Петром), или даже вовсе не упоминается по имени (как, например, в *ПремИХ* 90.15–18 /*ННС* III.4/, где говорится о «двенадцати учениках и семи женщинах», оставшихся верными Господу после его воскресения, но собеседниками Иисуса выступают Филипп, Матфей, Мария и Варфоломей, а о Петре нет и речи). Подробнее см.: Vaumeister, 1985. Более того, Петр иногда выступает как просто не понимающий того, что происходит: так, в *ЕвФом* (34.32–33; log. 13 /*ННС* II.2/) на вопрос Иисуса, с кем бы его могли сравнить ученики, Петр дает неправильный ответ: «Ты подобен некоему праведному ангелу (ΟΥΔΓΓΕΛΟΣ ΠΛΙΚΙΟΣ)», — и только Фома понимает истинную природу Иисуса. Подробнее о негативной оценке Петра в гностических текстах см.: Smith, 1985, 103–117, где автор справедливо замечает: «Prior to the Nag Hammadi discovery, very little evidence was available to suggest that some Gnostic groups may have

Установить принадлежность *ПослПетр* к той или иной гностической школе невозможно (сочинение не содержит никаких прямых указаний, позволяющих это сделать), и можно лишь утверждать, что мы имеем дело с продуктом *христианского гностицизма*, который в целом ряде ключевых положений противостоял *христианству церковному*²⁰.

Автор сочинения хорошо знал новозаветную традицию (прежде всего отраженную в *Лк–Деян* и, возможно, *1 и 2Петр*), но толковал ее по-своему. Его *богословие*, вложенное в уста Иисуса, сводится к следующему: существует непостижимый, безначальный и совершенный Бог, отделенный от *этого мира* и непричастный к его созданию²¹; (мужеженская) целостность и совершенство *высшего мира* нарушается из-за «непослушания и неразумия Матери», которая решилась действовать «без позволения величия Отца» (135.8–14)²², и в результате за пределами *высшего мира* является «недостаток»²³; этот «недостаток» приводит к появлению несовершенного Надмен-

had a favourable view of Peter» (ibid., 117). Рукописи из Наг Хаммади открыли нам ранее не известную гностическую литературу, в которой Петру отведено главенствующее место: помимо нашего сочинения, это «Апокалипсис Петра» (*NHC VII.3*) и «Деяния Петра и 12 апостолов» (*NHC VI.1*).

²⁰ Я категорически не разделяю высказываний вроде следующих: «...the author of the Letter of Peter to Philip makes use of Christian traditions» или что в этот «диалог» «are included Gnostic materials which are non-Christian or only marginally Christian» (Meyer–Wisse, 1991, 229, 232). Автор *ПослПетр* был убежденным христианином (и никем другим!), но его христианство было отличным от того, которое нашло свое выражение в новозаветных и родственных им сочинениях; пользуясь общей для всех ранних христиан традицией, но помимо этого располагая и материалом, который *церковные* христиане отвергали, этот автор, по-своему понимая и толкуя свои источники, попытался составить из них некое подобие системы.

²¹ Апофатическое учение о Боге, присутствующее во многих гностических сочинениях разных толков (*АнИн* 20.19 сл. */BG 2/* и пар.; *БлЕвг* 71.13 сл. */NHC III.3/*; *ТрехТр* */NHC I.5/* и т.д.), остается, однако, за пределами изложения. Автор несколько не сомневался в том, что его читатели, как и он сам, верили в существование *высшего* Бога, не имеющего никаких отношений с *нижним* (земным) миром, поэтому даже не останавливается на этой теме, хотя в дальнейшем рассказе не раз вскользь отсылает к ней как очевидной для всех; так, еще до получения разъяснений от Иисуса, апостолы молятся, обращаясь к «Отцу света», обладающему «нетлениями» (133.21–23), сам Иисус в своем откровении лишь упоминает «величие Отца» (135.13–14) и «Отца, который существует от начала» (136.1–2), не давая себе труда объяснить, что именно скрывается за этими определениями. Таким образом, объяснение требуется лишь для второй ступени мифа, повествующего «о недостатке эонов», и именно с этого апостолы начинают свои вопросы (134.20–22).

²² В разных вариантах гностического мифа эта «Мать», являющаяся, как правило, последним из многочисленных эонов, произведенных Отцом, выступает то (у собственно *гностиков*) как «Премудрость (σοφία) и Пруник», которая задумала творение «без благоволения Отца» (sine bona voluntate Patris impetum fecerat: Iren., *Adv. haer.* I.29.4), то (у *валентиниан*) как Премудрость-Ахамоф, рожденная без участия мужского начала и в результате недозволенной страсти оказавшаяся вне Плеромы (ibid. I.11.1). Библейская Ева в понимании гностиков является своего рода проекцией *потусторонних* событий на события *посюсторонние*.

²³ $\psi\omega\omega\tau$ (греч. ὑστέρησις), «недостаток, ущербность» или т.п., выступает как одно из ключевых понятий гностической мифологии разных толков. Так, например, Валентин учил, что Ахамоф (см. пред. прим.), рожденная без участия мужского начала, «стала ущербной» (ὑστέρησασα: Iren., *Adv. haer.* I.11.1). Это понятие не раз засвидетельствовано и в подлинных гностических текстах, как валентинианских (см., например, *ЕвИст* 24.28–32 */NHC I.3/*, пассаж, который предполагает знание мифа о «недостатке»: «...недостаток» / $\psi\tau\lambda$ = $\psi\omega\omega\tau$ = ὑστέρησις/ возник из-за незнания Отца, но, если познают Отца, с того момента не будет больше «недостатка»), так и за его пределами: например, в таком трактате мифологического гностицизма, как *АнИн*, не раз говорится о «недостатке» ($\psi\tau\lambda$) Матери (45.2; 64.9 */BG 2/* и пар.); в другом списке сочинения это понятие оставлено без перевода: $\gamma\upsilon\sigma\tau\epsilon\rho\eta\mu\alpha$ (32.19 */NHC III.1/*; ср.: «и после этого явилась ошибка (ὑστέρησις) женского начала (γῆνῆς ἑρμῆς)» (*БлЕвг* 84.17 сл. */NHC III.3/*); в другой версии трактата ὑστέρησις передается коптским эквивалентом $\psi\tau\lambda$ (13.7 */NHC V.1/*). Подробнее о термине см. Booth, 1976; в отличие от этого исследователя, который считал, что понятие *terminus technicus* использовалось только валентинианами (в то время как «non-technical use» было широко распространено: ibid., 202), я уверен, что оно выполняло функцию технического термина не только у валентиниан и его появлению в различных гностических текстах (без того, чтобы при этом подробно излагать миф) предполагает

ного (135.16–17)²⁴; тот, находясь вне высшего мира, порождает себе несовершенных помощников²⁵, которые, как и он, «не знают Отца, существующего от начала» (136.1–2), и с их помощью приступает к творению смертного человека, который окажется лишь жалким подобием «бессмертного» образца (136.11–15) и «мертвым творением» (136.19–20)²⁶, но в котором, тем не менее, сохраняется частица света, оставленная Матерью (135.17–18)²⁷.

знание этого мифа у гностиков различных толков. С термином «недостаток» у читателя возникал целый комплекс ассоциаций и прежде всего представление о потере первоначальной мужеженской целостности (т.е. совершенного состояния, которое присуще всем зонам Плеромы), отпадении (не участи в творении) мужского начала и переходе в «недостаточное, или ущербное» состояние «женскости».

²⁴ Этот персонаж в других вариантах гностического мифа выступает то как злой архонт-творец Иалдабаоф (у собственно *гностиков*), то как Демиург (у *валентиниан*), а «надменный», собственно говоря, является лишь эпитетом (см.: 135.16–17 и комм. ad loc.). Так, например, Ахамоф в своем «недостатке», не зная об истинном Боге, создала Демиурга, «отца и бога того, что находится вне Плеромы» (Πατέρα <...> καὶ Θεὸν λέγουσιν αὐτὸν γεγόνενα τῶν ἐκτὸς τοῦ Πληρώματος: Iren., *Adv. haer.* I.5.2); в другом месте читаем, что валентиниане, говоря вслух одно, в своем сокровенном учении «утверждают, что творец всего является плодом недостатка, или падения» (ὕστερήματος καρπὸν = defectionis sive labis fructum в лат. переводе: *ibid.* IV.33.3). Эпитет ἀθάδης обязан «незнанию», которое характеризует Демиурга-Иалдабаофа; так, согласно мифу *гностиков*, Пруник (см. выше: прим. 22) порождает Первого архонта, «несовершенного и отвратительного по своему виду» (ἄπῃ περσεῖνε: (*АнИн* 37.14–15 /BG 2 и пар./)), в котором было «незнание и надменность» (in quo erat ignorantia et audacia: Iren., *Adv. haer.* I.29.4 = ἐν ᾧ ἦν ἀγνοία καὶ ἀθάδεια: Theod., *Haer. fab.* 13); ср.: παγῥαλλης <...> ηαρο гар Ἰατσοοῦν, «Надменный <...> был незнающим» (*АнИн* 13.27–28 /NHC II.1/); παγῥαλλης [Ἰαρ]χων (*ИнАрх* 90.29 /NHC II.4/). Эта мифологема в гностических текстах разных толков выглядит примерно одинаково: Демиург, не знающий о существовании высшего Бога, хвастливо утверждает: «Я — Бог, и нет другого (Бога), кроме меня» (*ПрМир* 103.12–14 /NHC II.5/; ср. *АнИн* 13.8–9 /NHC II.1/; *2СлСиф* 53.30–31; 64.18–26 /NHC VII.2/ и т.д.; ср.: *Исаия* 43.10; 45.5), тем самым молчаливо признавая, что «существует еще и другой Бог» (οὐκ ἐκνοῦτε φροῦν). Это «незнание» часто подчеркивается другим эпитетом Демиурга, а именно: «слепой»; ср., например: «Самая, т.е. слепой бог» (*ПрМир* 103.18 /NHC II.5/); «его мысли были слепыми» (*ИнАрх* 87.4 /NHC II.4/); поэтому слепо и его творение: «и все творение было создано слепым, чтобы не смогли они познать Бога, который выше их всех» (*АнИн* 28.26–29 /NHC II.1/); ср. также ниже: 136.7–8 и комм. ad loc. по поводу понятия «ревнитель».

²⁵ О том, что Демиург, будучи «плодом недостатка», может произвести только «недостаток», т.е. несовершенное творение, учили, например, последователи гностика Марка: «он произведен из недостатка (scil. Ахамоф), который, в свою очередь, произведен другим недостатком (scil. София, одержимая страстью), так что его произведение является третьим недостатком» (ἐξ ὑστερήματος καὶ αὐτοῦ ἐξ ἄλλου ὑστερήματος γεγόνετος προβεβλήσθαι λέγοντες, ὅστε <...> εἶναι αὐτὸν προβολὴν τρίτου ὑστερήματος: *ibid.* I.16.3).

²⁶ Этот короткий рассказ о создании человека следует основному гностическому мифу, подробно изложенному в *АнИн*: Архонт Иалдабаоф и его силы, задумав создать человека «в образе Бога и подобии» (εἰπὼν ἐκκῶν Ἰπποῦτε ἀγῶν Ἰππὶ πνε = κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν: ср. *Быт* 1.26) «вылепили» (πλάσσω; ср.: *Быт* 2.7; по поводу глагола см.: Хосроев, 1991, 109–114) человека «из самих себя» (48.10–17 /BG 2 и пар./), т.е. не зная «подлинного образа», а имея лишь смутное представление о том, каким он должен был быть; также и душу создали они, которая была всего лишь подражанием (κατὰ μίμησιν: 49.4–6) божественному прообразу человека, т.е. небесному «Совершенному Человеку»; в результате тело (σῶμα) оказалось «бездеятельным» (ἀργόν: *ibid.* 50.15 = «мертвым» в нашем тексте) — таким образом, они потерпели такую же полную неудачу, какую ранее потерпела сама София при создании Иалдабаофа (37.16–18 /BG 2/). Ср. также рассказ о создании Адама и Евы в *ЕвИуд* 52.14 сл.; подробнее см.: Хосроев, 2014.

²⁷ Наш автор невразумительно говорит о «какой-то части, оставленной Матерью», которую (scil. часть) Надменный затем «посеял» (135.21–26), но, очевидно, мы имеем здесь отголосок мифологема, известной нам из других гностических источников; так, например, Саторнил, по свидетельству Иринея, учил: после того как ангелы сотворили человека «по образу и подобию» (см. пред. прим.) и он «из-за слабости этих ангелов» (διὰ τὸ ἀδρανὲς τῶν ἀγγέλων = propter imbecillitatem angelorum в латинском переводе) не мог стоять прямо, но ползал, как червяк, то сжалилась над ним «высшая Сила» (ἡ δυνάμις ἄνω) и послала в него «искру жизни» (σπινθήρα ζωῆς); искра же эта после смерти человека возвращается туда, откуда была послана (Iren., *Adv. haer.* I.24.1), но искра эта есть только у тех, кто верует в Христа (*ibid.* I.24.2); другие

Христология автора, которая вложена в уста Петра (138.18; 139.10–140.7), отстаивающего необходимость «мученической» смерти за веру (138.19–20)²⁸, представляется на первый взгляд достаточно ортодоксальной: ведь Иисус, явившись в «теле» (139.11–12), «принял страдание за нас» (138.19–20), «понес терновый венец» (139.16–17), «был распят и погребен во гробе» (139.18–20), но «восстал из мертвых»²⁹. Но, завершая это «исповедание», Петр тут же неожиданно добавляет: «...не причастен Иисус этому страданию» (139.21–22), перечеркивая этими словами церковную традицию о том, что Иисус подлинно «пострадал», и провозглашая тем самым чисто *докетическую* христологию³⁰. При этом Иисус остается и «начальником нашей жизни» (139.27–28), и «начальником нашего (будущего) покоя» (140.4)³¹, показывая ученикам не путь избавления от *греха* в собственном смысле слова (это *этическое* поня-

места из гностических текстов и ересиологов см.: Tardieu, 1975, 227–242. Думаю, что *μέρος* (*μέλος*; см.: 135.17–18 и комм. ad loc.) нашего текста имеет то же смысловое содержание, что и *σπινθήρ ζωής*, и об этой «части» более внятно говорится в гностическом трактате *Прот* (*ННС XIII.1*) устами *Протеннои* (*πρωτεννοια*, которую следует отождествить с одной из ипостасей Софии; см. выше: прим. 22), обращающейся не ко всем, а лишь к тем, «кто попирает (*πατέω*) материю (*ὄλη*)»: «Я иду в мир (*κόσμος*) смертных ради моей части (*μέρος*), которая пребывает в этом месте с того дня, когда была побеждена София, не имеющая зла...» (40.12–15); далее она продолжает: «Я первая, которая (в тексте м.р.) сошла (в этот мир) ради моей оставленной (в нем) части (*μέρος*), т.е. духа (*πνεῦμα*), пребывающего в душе (*ψυχή*)...» (41.20–22).

²⁸ Отношение гностиков разных толков к необходимости принимать мученичество за веру было неодинаковым. Одни считали его совершенно ненужным: «Глупцы те, кто думают в своем сердце, что, если они исповедуют (*ὁμολογέω*): „Мы христиане“ (*χρηστιανός*) только на словах, а не на деле, предаваясь (при этом) незнанию (*ἠπίστατος* = *ἄγνοια*) и смерти и не зная, куда они идут, не зная, кто Христос, думая, что они будут жить, тогда как (на самом-то деле) они заблуждаются (*πλανώμεθα*), — они спешат к начальствам (*ἀρχή*) и властям (*ἐξουσία*); и попадают они в их руки из-за своего незнания» (*СвИст* 31.22–32.8 / *ННС XI.3*). Против такого отношения резко высказывался Климент: «Некоторые еретики <...> нечестиво и малодушно привязаны к (этой) жизни (*φιλοζωοῦσι*), говоря, что истинным свидетельством (*μαρτυρία*) является познание (*γνώσιν*) подлинно сущего Бога (что, впрочем, исповедуем и мы), того же, кто исповедовал (Бога) через смерть, они называют самоубийцей» (*Strom.* IV.16.3). Другие, по свидетельству Климента, придерживались противоположных взглядов: «...есть некоторые не наши, имеющие с нами лишь общее имя (т.е. христиане. — *А.Х.*), которые спешат предать себя смерти из-за ненависти к Демииургу; несчастные <...> они, не познав сущего Бога, отдают себя напрасной смерти» (*Strom.* IV.17.1–2).

²⁹ Приведя «исповедание веры» Петра, *Клаус Кошорке* справедливо подчеркнул: «Diesen Worten hätte ein orthodoxer Christ Punkt für Punkt freudig zustimmen können» (*Koschorke*, 1978, 194).

³⁰ Эта христология (от греч. *δοκῆσις*, «видимость», «мнимость»), с которой боролись раннецерковные авторы уже на рубеже I–II вв., представлена позднее почти во всех гностических сочинениях II–III вв., и классической можно признать формулировку, вложенную в уста Христа во *2СлСиф* 55.18 сл. (*ННС VII.2*): «Не умер я в действительности, но только мнимо (*ὅτι πετόυον* = *δοκῆσαι*) <...> ибо (они думают; scil. церковные оппоненты автора), что моя смерть произошла на самом деле, но (думают так) в своем заблуждении (*πλάνη*) и слепоте...»; ср. с христологией Василида, согласно которой невыразимый Отец послал в мир свой первородный ум, называемый Христом, «он явился на землю как человек» (*apparuisse eum in terra hominem*), чтобы «освободить верующих в него от власти создателей мира» (*Iren.*, *Adv. haer.* I.24.4; ср. *Ps-Tert.*, *Adv. omn. haer.* I /215.10–11/: *venisse in phantasmate, sine substantia carnis fuisse*); во время казни пострадал не Иисус, а Симон из Кирены (см.: *Мк* 15.21 и пар.), «преображенный так, что его принимали за Иисуса» (*transfiguratum ab eo, ut putaretur ipse esse Iesus*), поэтому не почитающие распятого «свободны от архонтов, творцов мира», а делающие это «находятся под властью тех, которые создали тела» (*Iren.*, *ibid.*). Автор *ПослПетр*, очевидно, вполне разделял подобные убеждения, хотя и не считал нужным подробно на них остановиться.

³¹ Ни эта, ни прочая титулатура Иисуса в *ПослПетр* не находит параллелей в Новом Завете: «блаженный Христос» (133.16–17); «сын жизни, сын бессмертия» (134.4–5), «Христос бессмертия, наш избавитель» (134.6–7), «сын неизмеримой славы Отца» (139.26–28). Исключением является вполне новозаветное сочетание «Господь и Спаситель всего мира» (132.18–19 и комм. ad loc.; ср.: *Ин* 4.42), которое, однако, явно противоречит убеждению гностиков в том, что спасения могут достичь лишь «избранные» (ср. 137.23–25 и чтение *CodTch* 1).

тие ни разу не встречается в *ПослПетр*), а путь окончательного освобождения от уз «мертвого тела»³², в котором все же еще сохраняется «частица» света³³; одним словом, путь победы *духовного* начала над *плотским*...

Перевод и комментарий³⁴

(132) (10) Послание (ἐπιστολή) Петра, которое он послал Филиппу³⁵:

[1] «Петр, апостол (ἀπόστολος) Иисуса Христа³⁶, Филиппу³⁷, нашему возлюбленному брату и нашему товарищу по апостольству (ἀπόστολος)³⁸, (15) и братьям, кото-

³² Для этого *небесный* Христос и вошел в тело *земного* Иисуса, которое подобно телу любого смертного говорит: «Я — это тот, который был послан в тело (σῶμα) из-за семени, которое погибло; и вошел я в их мертвое творение...» (136.16–22); этим он указал путь, и тот, кто пойдет по этому пути, «сняв с себя тленное», станет «светилом среди мертвых людей» (137.6–8).

³³ Именно с этой «частицей» (см. выше: прим. 27), или «внутренним человеком» (137.22 и комм. ad loc.), и ведут архонты, «вылепившие мертвые тела» (136.12–13), неустанное сражение. Миссия *небесного* Христа состоит в том, чтобы помочь человеку «снять с себя тленное» (137.6–7) и обрести *знание* о своем подлинном предназначении. Понятие «внутренний человек» не раз встречается в посланиях Павла; см., например, *Римл* 7.22 сл., где апостол противопоставляет ὁ ἔσω ἄνθρωπος «членам» тела, которые подчинены «другому закону», и всей душой желает избавиться от «тела смерти» (ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου); ср.: *Ефес* 3.16; не раз появляется этот образ и у гностиков разных толков; так, у маркосиан «обретение знания — это искупление внутреннего человека» (ὥστ' εἶναι τὴν γνῶσιν ἀπολύτρωσιν τοῦ ἔνδον ἀνθρώπου), «ибо через знание искупается внутренний, духовный человек...» (λυτρωσθαι γὰρ διὰ γνῶσεως τὸν ἔσω ἄνθρωπον τὸν πνευματικόν...: Iren., *Adv. haer.* 1.21.4); ср. ἔσω ἄνθρωπος у Василида (Hippol., *Ref.* VII.27.6).

³⁴ Перевод сделан по тексту *NHC VIII.2 (Facsimile VIII)* с учетом разночтений по тексту *CodTch 1* (Kasser et al., 2007, 92–107 = ф. 1; фотографии, размещенные в интернете, = ф. 2; см. выше: прим. 8). Конечно, были учтены и все предшествующие издания сочинения (*NHC VIII.2*): Ménard, 1977; Meyer–Wisse, 1991; Bethge, 1997; (*CodTch 1*): Brankaer–Bethge, 2007, снабженные переводом и разной степени подробности комментарием. Весьма полезными были и статьи, посвященные отдельным проблемам *ПослПетр*: Lutikhuisen, 1978; Koschorke, 1979. Объем статьи не позволяет мне сделать такие подробные комментарии, какими я хотел бы их видеть, но в книге «„Другое благовестие“. Христианские гностики II–III вв.», которая, надеюсь, в недалеком будущем увидит свет, эти комментарии будут расширены. В круглых скобках жирным шрифтом указаны страницы кодекса VIII, обычным шрифтом — номера строк; в квадратных скобках жирным шрифтом — страницы *CodTch*; в примечаниях цифра, приподнятая над строкой, указывает номер строки рукописи. Следуя устоявшейся практике перевода коптских текстов на современные языки, в скобках я указываю греческие слова, оставленные в коптском тексте без перевода.

³⁵ [τ]ἐπιστολῆν πῶς τῶν ἐταχῶς χροῦς φιλίππος; в *CodTch 1* название сочинения стоит в конце текста: [τ]ἐπιστολῆν πῶς τῶν ἐταχῶς χροῦς φιλίππος, «Послание Петра Филиппу» (9.14–16). В коптских переводах новозаветных посланий заглавие сохраняет греч. форму τῆ (scil. ἐπιστολῆν) πῶς τῶν ἐταχῶς χροῦς и т.п. (= /ῆ ἐπιστολῆ/ πῶς τῶν ἐταχῶς χροῦς), и предлог φῶς (= πῶς) никогда не появляется. Вспомним также, что среди канонических посланий нет ни одного, в которых бы один из апостолов обращался к другому.

³⁶ ¹² πῶς τῶν ἐταχῶς χροῦς φιλίππος — Так начинаются и канонические послания Петра (*1Петр* 1.1 и *2Петр* 1.1: Πέτρος ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ...), где в бож. переводе род. падеж, как и в нашем случае, вводится частицей πῶς- (ср. саид. π-; конструкцию ...πῶς находим и в *CodTch* 1.1.1); ср. иной порядок в начале посланий Павла: ..ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ (*2Кор* 1.1; *Ефес* 1.1 и т.д.).

³⁷ *CodTch 1* начинается словами: ¹πῶς τῶν ἐταχῶς χροῦς φιλίππος, т.е. «[Петр,] апостол Иисуса [Христа, пишет] Филиппу». Реконструкция издателей (Kasser et al., 2007, 93) подтверждается теперь ф. 2, где отчетливо читается]ϣϣϣϣ, «пишет». Ср. παῦλος πῶς τῶν ἐταχῶς χροῦς φιλίππος (*1Тим* 1.1–2; *2Тим* 1.1–2), где в Παῦλος ἀπόστολος <...> τῶν ἐταχῶς χροῦς оригинала в саид. переводе добавлено ϣϣϣϣ, «пишет» (в бож., как и в греч., дательный падеж без глагола).

³⁸ ¹³ ...πῶς τῶν ἐταχῶς χροῦς φιλίππος — последнее слово в *CodTch 1* имеет форму: ³...πῶς τῶν ἐταχῶς χροῦς φιλίππος, «моему товарищу-апостолу». φιλίππος ἀπόστολος передает греч. συναπόστολος, букв. «соапостол»; слово, не засвидетельствованное в *НЗ* (ср., однако, πῶς τῶν ἐταχῶς χροῦς φιλίππος, «его соученики»: *Ин* 11.16), не раз встречается в апокрифических деяниях апостолов: так, Иоанн обращается к Филиппу «брат мой и товарищ по апостольству» (ἀδελφεῖ μου καὶ συναπόστολε: *Act. Phil.* 32 /Bonnet, 16.22/), а Фома называет Петра ὁ συναπόστολος ἡμῶν (*Act. Thom.* 86 /Bonnet, 202.13/); ср. слова Павла «мои товарищи по апостольству» (πῶς τῶν ἐταχῶς χροῦς φιλίππος: *АпокПавл* 22.14 /*NHC V.2*/).

рые с тобой³⁹, здрав[ствуй] (χαίρει)⁴⁰. Хочу же (δέ) я, чтобы ты знал, наш брат, что мы получили заповеди (ἐντολή) от нашего Господа и Спасителя (σωτήρ)⁴¹ всего мира (κόσμος)⁴², что (сначала) мы должны сойтись в одном месте⁴³, (20) чтобы (затем) наставлять и благовествовать во спасение⁴⁴, которое было нам обещано (133) нашим господом Иисусом Христом. Ты же (δέ) ушел от нас⁴⁵ и не пожелал, чтобы мы сошлись и поняли, каким образом нам следует разделиться⁴⁶, (5) чтобы нести благую

³⁹ 15 ἑτῆσιν αὐτῶν, «которые с тобой», в *CodTch* 1 отсутствует.

⁴⁰ Такое начало письма встречается повсюду в (не только новозаветных) письмах этой эпохи; см., например, *1Тим* 1.1–2: «Павел, апостол Иисуса Христа <...> Тимофею, истинному сыну в вере...»; *Филм* 1.1: «Павел <...> Филимону, возлюбленному и сотруднику нашему...» (Φιλήμονι τῷ ἀγαπητῷ καὶ συνεργῷ ἡμῶν = φίλιμονι πνεύματι ἀγαπῶντι ἡμῶν); ср. начало бытового послания III в.: Ψευδοῦρι πρεσβυτέρῳ (sic вместо ἵερο) Ἀπόλλωνι πρεσβυτέρῳ ἀγαπητῷ ἀδελφῷ ἐν κυρίῳ χαίρειν (Naldini, 1968, 133/N. 21/ etc.).

⁴¹ 17 ἀντι ἡμεῶν (ἀντι) [ἡ] 18 πνεύματι καὶ σωτήρι... Сочетание τῆσιν αὐτῶν (ἀντι) πνεύματι καὶ σωτήρι (ср. греч.: ἐντολή τοῦ κυρίου καὶ σωτήρος) находим и во *2Петр* 3.2.

⁴² 18 πνεύματι καὶ σωτήρι (ср. греч.: ἐντολή τοῦ κυρίου καὶ σωτήρος) находим и во *2Петр* 3.2. ⁴³ 18 πνεύματι καὶ σωτήρι (ср. греч.: ἐντολή τοῦ κυρίου καὶ σωτήρος) находим и во *2Петр* 3.2. ⁴⁴ 18 πνεύματι καὶ σωτήρι (ср. греч.: ἐντολή τοῦ κυρίου καὶ σωτήρος) находим и во *2Петр* 3.2. ⁴⁵ 18 πνεύματι καὶ σωτήρι (ср. греч.: ἐντολή τοῦ κυρίου καὶ σωτήρος) находим и во *2Петр* 3.2. ⁴⁶ 18 πνεύματι καὶ σωτήρι (ср. греч.: ἐντολή τοῦ κυρίου καὶ σωτήρος) находим и во *2Петр* 3.2.

⁴³ Письменное обращение Петра предполагает, что Филипп и «братья, которые с ним», находятся где-то за пределами Иерусалима и, очевидно, даже не знают о том, что Иисус наказал апостолам «сойтись в одном месте» (^{19–20} ἕνεκεν ἐν ἑνὶ τόπῳ; ср. ниже πῶς ἐν ἑνὶ τόπῳ в 133.3), т.е. в Иерусалиме. Слова Петра, конечно, отсылают нас к засвидетельствованному канонической традицией наказу Иисуса апостолам «не удаляться из Иерусалима» (ἀπὸ Ἱερουσόλων μὴ ἀποχωρίζεσθαι) до тех пор, пока не сойдет на них Святой Дух (*Деян* 1.4–8); они это и делают, пребывая «все вместе» (ἦσαν πάντες ὁμοῦ: *ibid.* 2.1; ср.: *Лк* 24.49): перечень находящихся накануне Пятидесятницы в Иерусалиме одиннадцати апостолов (уже без Иуды) включает и Филиппа (*ibid.* 1.13). Это расхождение с каноническим текстом можно объяснить лишь путаницей имен, рано возникшей в рассказах о Филиппе, в которых апостол Филипп часто смешивался со своим тезкой, одним из семи диаконов (*Деян* 6.5; ср. *ibid.* 21.8: Φίλιππος ὁ εὐαγγελιστής), ушедшим — после того как началось «великое гонение на церковь в Иерусалиме» и «все, кроме апостолов (πλὴν τῶν ἀποστόλων), рассеялись по разным местам Иудеи и Самарии» (*ibid.* 8.1), — проповедовать в Самарии (*ibid.* 8.5); смешение этих двух персонажей характерно не только для нашего текста, но и для весьма пространных и компилятивных апокрифических «Деяний Филиппа» (см. подробно: Santos Otero, 1989, 425).

⁴⁴ 20–21 τὰς εὐαγγελίσεις περὶ τῆς σωτηρίας «несу (проповедую) благую весть о спасении» (ср.: *Деян* 8.12 о диаконе Филиппе и след. прим.); ср. также ниже: 133.5 и комм. ad loc.

⁴⁵ 1 ἵπτοκ λέγει ἡμεῖς ἕνα ἑαυτῶν, букв.: «а ты обычно отделялся (обособлялся) от нас»; для *CodTch* 1 ф. 2 помочь не может: после 12... ἵπτοκ[κ] λέγει строка разрушена и формант глагола не читается. Сочетание ἕνα ἑαυτῶν (ἕνα ἑαυτῶν), где частица претерита ἕ- добавляется к настоящему обыкновения, передает повторяющееся действие в прошлом и, хотя и встречается в саид. текстах, характерно скорее для текстов бохайрских: см., например, πῶς λέγει ἕνα ἑαυτῶν ἡμεῖς... (*Лк* 5.16), соответствующее греч. αὐτὸς δὲ ἦν ὑποχωρῶν..., «он обычно удалялся...», что в саид. передается имперфектом ἕνα ἑαυτῶν; ср. бох. *Лк* 2.41, где словами «каждый год» подчеркивается обычность действия: ἕνα ἑαυτῶν (ἐπορεύοντο) πῶς ἕνα ἑαυτῶν..., и саид. имперфект: ἕνα ἑαυτῶν λέγει ἕνα ἑαυτῶν... (см.: Stern, § 378). О том, что Филипп проповедовал отдельно от апостолов, см. выше: прим. 43.

⁴⁶ 4... ἕνα ἑαυτῶν ἵπτοκ λέγει, «каким образом мы разделимся». Зд. возвратная глагольная форма τῶν передает, очевидно, греч. глагол μερίζομαι, ἀφορίζομαι «разделяться» и т.п., т.е. поделить между собой области будущей проповеди (ср.; верно: «...wie wir uns verteilen sollen» (Bethge–Brankaer, 2012, 1200)), что подкрепляется словами в конце текста «и (апостола) разделились, чтобы нести благую весть...» (140. 11–12 и комм. ad loc.; 140. 24). Впрочем, переводы, исходящие из другого значения глагола (= ὀρίζω и т.п.), также допустимы: «...how we should organize ourselves» (Meyer–Wisse, 1991, 235), «...de quelle façon nous répartir» (Ménard, 1977, 15).

весть⁴⁷. Итак (οὖν), не было бы тебе угодно, наш брат, поступать по (κατά) заповедям (ἐντολή)⁴⁸ нашего Бога Иисуса?»⁴⁹.

Когда Филипп получил эти (строки) и прочитал (10) их, отправился он к Петру с радостью и ликованием⁵⁰. Тогда (τότε) Петр собрал остальных, (и) пришли они на гору, которую называют (15) «Масличная»⁵¹, место, в котором они обыкновенно собирались с блаженным (μακάριος) Христом⁵², [2] когда (ὅταν) был он (еще) в теле (σώμα)⁵³. Тогда (τότε) апостолы, сойдясь вместе⁵⁴ и бросившись на (20) колени, стали молиться⁵⁵, говоря так:

⁴⁷ 5 ...ⲡⲓ ⲱⲙⲛⲟⲩⲥⲉ — глагольное сочетание, характерное для бох. диалекта, передает греч. εὐαγγελίζομαι, в классическом же саидском греч. глагол либо остается без перевода (*IKop* 15.2), либо для него используется τὰϣⲉ ⲟⲉⲓⲱ (*Деян* 8.4); см. выше: прим. к 132.20–21, а также ниже: 140.12, 26. В параллельном тексте *CodTch* на ф. 2 я различаю остаток слова ...ⲧⲁϣⲉ. Ср. *Римл* 1.1, где Παῦλος <...> ἀφορισμένος εἰς εὐαγγέλιον, т.е. «Павел <...> выделенный (из числа остальных) для благовестия», в саид. передано как παῦλος <...> πενταϣπορχῆ ἐπευαγγελῶν, а в бох. как παῦλος <...> φη εταῦθαϣῶ (= -τοϣη в пред. прим.) εϣη ρη ⲱⲙⲛⲟⲩⲥⲉ.

⁴⁸ 7 ⲉⲕⲉⲉⲓ ⲕⲁⲧⲁ ⲛⲉⲛⲧⲟⲗⲛ..., букв. «ходить по заповедям», соответствует греч. περιπατέω κατὰ τὰς ἐντολάς (*2Ин* 6) или πορεύομαι ἐν ταῖς ἐντολαῖς (*Лк* 1.6); в коптском переводе эти два разных глагола переданы не глаголом εἶ, как в нашем случае, а глаголом ηοοϣⲉ.

⁴⁹ 7 ...ⲕⲁⲧⲁ ⲛⲉⲛⲧⲟⲗⲛ ⲡⲓⲧⲉ ⲛⲉⲛⲟⲩⲧⲉ ⲓⲚ. Прямое утверждение, что Иисус является Богом, встречается в *НЗ* лишь однажды в исповедании Фомы, обращенном к Иисусу («Господь мой и Бог мой»: *Ин* 20.28), но не раз появляется в апокрифических деяниях Фомы: Ἰησοῦ θεῆ ἐκ θεοῦ, «Иисусе, Бог от Бога» (*Act. Thom.* 44 /Bonnet, 34.22); ὁ κύριός μου καὶ θεὸς Ἰησοῦς Χριστός (ibid. /87.16–17/) и т.д. Часто использует это обозначение и, например, Игнатий: ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός... (*Ad Rom.* 3.3); δοξάζω Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν θεόν... (*Ad Smyrn.* 1.1); ср. слова Марии, матери Иисуса, обращенные к нему: πατρὶνⲉ ⲕⲁⲧⲁ πⲓⲐⲥⲛⲟⲥ ⲛⲁⲛⲟⲩⲧⲉ δῶϣ παρσῶτηρ, «мой сын по миру (scil. по плоти), мой Бог и мой Спаситель» (*ПисмСоф* 59 /*CodAsc*). В *CodTch* 1 (ф. 2) отчетливо читаю: ¹⁸...[ⲕⲁ]ⲧⲁ ⲛⲉⲛⲧⲟⲗⲛ ⲡⲓⲚ, «по заповедям Иисуса», после чего следует едва различимая фраза: «Когда Филипп...»; никаких следов того, что переведено: «gemäß den Anweisungen unseres Gottes Jesus!» (Bethge–Brankaer, 2012, 1200), на фотографии я не вижу. Является ли пенноϣⲉ глоссой переводчика (переписчика) *НЗС* VIII.2 или это сочетание находилось уже в греческом оригинале, решить при отсутствии последнего не представляется возможным.

⁵⁰ 2ⲓ ⲟⲩⲣⲁϣⲉ ⲉϣⲧⲉⲁⲛⲗ букв. «в радости ликуя» — сочетание передает греч. χαρὰ <...> καὶ ἀγαλλίασις (*Лк* 1.14; «радость и веселие» в слав. переводе, у Иеронима лучше: gaudium <...> et exultatio, где последнее слово безусловно передает оттенок «ликования»); ср. *1Петр* 1.8.

⁵¹ 13 ...ⲁⲅⲱⲱⲕ ⲉϣⲛⲓ ¹⁴ⲡⲧⲟⲟϣ ⲉⲧⲉ ⲱⲁⲅⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ ¹⁵ϣⲉ ⲛⲁⲛϣⲟⲉⲓⲧ — оборот, весьма близкий к саид. переводу *Деян* 1.12: ...ⲡⲧⲟⲟϣ ⲉϣⲱⲁⲅⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ ϣⲉ ⲡⲧⲟⲟϣ ⲡⲓⲛϣⲟⲉⲓⲧ, передающему греч. (ἀπό) ὄρος καλουμένου Ἐλαιῶνος. В *CodTch* 1 (ф. 2) я читаю ²⁴...ⲁⲅⲱⲱⲕ[ⲕ] ⲱ[ⲁ] ⲡⲧⲟⲟϣ ⲛⲓⲛⲓⲱⲉⲓⲧ, т.е. «они пришли к горе оливы», что по форме близко чтению некоторых греч. рукописей *Мф* 21.1: ἦλθον <...> πρὸς (= ⲱⲁ) τὸ ὄρος τῶν ἔλαιῶν. Согласно канонической традиции, на „Масличной“ горе апостолы стали свидетелями вознесения Иисуса, но в ней говорится не о том, как и когда они туда отправились, но только о том, что после вознесения «они возвратились в Иерусалим с горы, называемой „Масличная“» (*Деян* 1.12; ср.: *Лк* 24.50–52).

⁵² 16 ⲡⲓⲛⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ ¹⁷ⲡⲓϣⲥ в *CodTch* 1 (ф. 2) имеет форму ²⁷ⲡⲓⲛⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ ⲡⲉϣⲥ. Эпитет μακάριος применительно к Христу не встречается в *НЗ* и крайне редок в других гностических сочинениях; см.: ⲡⲓⲛⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ ησῶτηρ, «блаженный Спаситель» (*ПремИХ* 126.17–18 /*BG* 3/; ср.: *ЕвМар* 8.12 /*BG* 1/).

⁵³ 17 ρⲟⲧⲁⲛ ⲉϣⲣⲓ ⲟⲩⲛⲁ. Молчаливое свидетельство того, что автор не признает «телесного» воскресения Христа. О том, что апостолы часто ходили с Иисусом на «Масличную» гору, см.: *Мф* 21.1; 24.3; 26.30 и пар. Автор *ПремИХ* также говорит о том, что Спаситель учил их «на горе, называемой „Масличная“», но по незнанию помещает эту гору не «на расстоянии субботнего пути от Иерусалима» (ср.: *Деян* 1.12), а «в Галилее»: ⲡⲧⲟⲟϣ ⲉϣⲱⲁⲅⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ ϣⲉ ⲛⲁ ⲡⲓϣⲟⲉⲓⲧ ρⲓⲡⲓ ⲧⲉⲗⲁⲓⲁⲓⲁ (91.19–20 /*НЗС* III.4/ = 79.7–9 /*BG* 3/).

⁵⁴ 18 ...ⲡⲓⲧⲉⲣⲟϥⲉⲓ ⲉϣⲛⲁ ⲡⲓⲛⲁⲡⲟⲥⲧⲓⲟⲗⲟⲥ... Ср. иную грамматическую конструкцию, но с тем же значением в *CodTch* 1: ²...ⲁⲅⲱⲱⲕ ⲉϣⲣⲟⲩⲛ ρⲓⲓⲟϣⲟⲡ ⲡⲓⲛⲁⲡⲟⲥⲧⲓⲟⲗⲟⲥ] (ф. 2); для реконструкции ср. ниже: 6.4–5 и комм. ad loc. ⲉϣⲛⲁ, букв. «в одно место», передающее греч. ὁμοῦ, «вместе», характерно, скорее, для бох., а не для саид., в котором для этого используется ρⲓⲟϣⲟⲡ (ср., например, *Ин* 21.2).

⁵⁵ 19 ...ⲁⲅⲱⲱⲕⲟϣ ⲉϣⲛⲓ ²⁰ⲛⲉϣⲡⲁⲧ ⲁϣⲱⲛⲗ, букв. «они бросились на свои колени, они помолились». Сочетание ⲛⲟϣⲉ ⲉϣⲛⲓ ⲡⲁⲧ «бросаться на колени» в коптском, кажется, нигде более не засвидетельствовано, хотя, совершенно очевидно, оно передает греч. κατακλίνω εἰς γόνατα или т.п., «падаю (бросаюсь) на колени»; в *CodTch* 1 это передано более привычным оборотом: ⁴...ⲁⲅⲱⲱⲕⲁϣ ⲡⲁⲧ ⲁⲓϣⲱⲛⲗ, т.е. «они пре-

«Отче, Отче, Отче света⁵⁶, тот, кто обладает нетлениями (ἀφθαρσία)⁵⁷, послушай⁵⁸ нас, как (κατά) ты (25) [соблаговолил] в твоём святом чаде, Иисусе Христе⁵⁹. Ибо (γάρ) стал он для нас светочем (φωστήρ) (134) во тьме⁶⁰. Вот, послушай нас».

И стали они молиться в другой раз, говоря:

«Сын жизни, сын (5) бессмертия⁶¹, тот, который пребывает в свете, сын, Христос бессмертия, наш избавитель⁶², дай нам силу, поскольку (ἐπειδή) нас ищут, чтобы убить нас»⁶³.

Тогда (τότε) (10) явился великий свет, так что (ὥστε) гора осветилась от вида того, который явился⁶⁴. И голос воззвал к ним, говорящий⁶⁵:

клонили колени (и) [помолились]», который мы находим, например, в *Лк* 22.41: ἀρκῆς η̅ε̅ϣπατ ἀϣφανα для греч. θεῖς τὰ γόνατα προσήχετο, «преклонив колени, он молился»; ср.: *Деян* 9.40.

⁵⁶ ²¹...πῶτ ἴτε ποῦεи. — Отметим бох. форму ἴτε для род. пад.; ср. *CodTch* 1 ⁶...πῶτ ἴ[ου]εи. Сочетание «Отец света» (= *ὁ πατήρ τοῦ φωτός) не встречается в *НЗ* (ср., однако, *Иак* 1.17: ὁ πατήρ τῶν φῶτων, «Отец светов» и ὁ μέγιστος πατήρ τῶν φῶτων, «великий Отец светов» в раннехристианской / манихейской?/ молитве; подробнее см.: Khosroyev, 2000; id., 2007, 268–289) и не часто появляется в гностической литературе; см., например, пространную молитву-благословение, с которой следует обращаться к Отцу, начинающуюся словами: «πῶτ [ἴ]εωτ нн ποῦеи», «Отче всех отцов света» (*Тракт* 22 / *CodBruce*) и продолжающуюся обыгрыванием с разными эпитетами слова «свет», в том числе и «свет нетленный» (παφῶартос ποῦеи: *ibid.*); см. след. прим.

⁵⁷ ²²...παῖ ε̅τ̅ε̅γῆτ̅α̅ϣ̅ π̅на̅φ̅ар̅са̅. Как атрибут высшего Бога ἀφθαρσία, «нетление», часто встречается в раннехристианских текстах (в *НЗ*, правда, только в павловых посланиях), но никогда во мн.ч.; отметим опред. артикль мн.ч. нн- вместо нормативного н-, а также всю бохайрскую конструкцию в целом. *CodTch* 1 передает этот пассаж, следуя норме саид. диалекта: ⁶...πε̅]̅т̅ε̅ оу̅н̅та̅ϣ̅ π̅на̅[γ̅ π̅н̅н̅п̅т̅]̅⁸α̅т̅χ̅ω̅з̅п̅ (реконструкция издателей: Kasser et al., 2007, 95); для сочетания ὅς ἔχει + прямое дополнение хорошую параллель см.: *Ин* 3.17 в бох. и саид. переводах.

⁵⁸ Зд. посередине стк. 8 обрывается с. 2 кодекса Чако, но дальнейший текст, хотя и с лакунами, читается на ф. 2.

⁵⁹ ²⁴...κατα θε̅ε̅τα̅[.]̅²⁵η̅т̅ω̅[.]̅γ̅ з̅п̅ πε̅κα̅ло̅у̅ ε̅т̅²⁶ο̅υ̅α̅α̅в̅ [ἴ]̅ε̅. — В *CodTch* 1 (ф. 1 и ф. 2) эти строки полностью разрушены. *Менар* оставил лакуну незаполненной (Ménard, 1977, 14), но *Бемге*, вслед за *Гансом Квеке* (Quescke, 1979, 125), увидел здесь средн.-егип. форму от глагола ηατ̅ε̅, несколько раз встречающуюся в текстах на этом диалекте, и восстановил: ε̅та̅[κ]̅ η̅т̅ω̅[ο]̅γ̅; в этом случае вся фраза, очевидно, передавала греч. καθὼς εὐδοκῆσας ἐν τῷ παιδί σου Ἰησοῦ Χριστῷ (Bethge, 1997, 68, где ошибочно: Χριστῷ). α̅ло̅у̅ (лишь однажды в тексте), передающее, как правило, греч. παῖς и характерное преимущественно для бох., перевожу словом «чадо», которое включает в себя значение и «сын» и «дитя»; см., например, *Деян* 3.13, где παῖς передано в бох. переводе как α̅ло̅у̅, а в саид. как φ̅н̅ре̅, т.е. «сын».

⁶⁰ ²⁷α̅ϣ̅φ̅ω̅πε̅ н̅н̅ π̅ο̅у̅φ̅ω̅ст̅н̅р̅ (134) з̅п̅ п̅ка̅же̅ в *CodTch* 1 (ф. 2) передано как ¹⁰...α̅ϣ̅φ̅ω̅πε̅ н̅н̅ π̅ο̅у̅о̅и̅н̅ з̅п̅ п̅[κ̅α]̅¹¹ке̅ с заменой греч. φωστήρ, «светило, светоч», на простое копт. «свет»; ср. ниже: 139.15 и комм. ad loc. Противопоставление «свет–тьма» не играет никакой роли у автора *Лк–Деян*, но занимает центральное место в «Евангелии от Иоанна»; ср.: *Ин* 1.5: τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει...; *ibid.* 12.46 и т.д.

⁶¹ ³...φ̅н̅⁴ре̅ п̅т̅ε̅ п̅ω̅н̅² φ̅н̅ре̅ п̅т̅ε̅ †⁵н̅п̅т̅ат̅но̅у̅. Можно думать, что «жизнь» и «бессмертие» используются здесь как синонимы: вечная жизнь — это и есть бессмертие.

⁶² ⁶...πε̅⁷ε̅⁸ п̅т̅ε̅ †⁷н̅п̅т̅ат̅но̅у̅-п̅ε̅н̅ре̅ϣ̅ω̅т̅ε̅, «...Христос бессмертия, наш избавитель»; в *CodTch* 1 (ф. 1 и 2) — лакуна. Слово, соответствующее греч. λυτρωτής, встречается лишь однажды в *НЗ*, но здесь речь идет не о Христе, а о Моисее (*Деян* 7.35); ср. также ρε̅ϣ̅ω̅т̅ε̅ об Иакове (устаи Христа) в *2АпокИак* 55.15, 18 (*ННС* V.4). Применительно к Христу сочетание с̅ω̅т̅н̅р̅ α̅γ̅ω̅ п̅ре̅ϣ̅ω̅т̅ε̅, «спаситель и избавитель», находим в *ТрехТр* 87.7 (*ННС* I.5).

⁶³ ⁸...ε̅π̅λ̅н̅ с̅ε̅⁹к̅ω̅т̅ε̅ п̅с̅ω̅н̅ ε̅з̅о̅т̅в̅п̅ — в *CodTch* 1 фраза имеет форму: ε̅п̅(λ̅н̅) с̅ε̅ω̅н̅ε̅ н̅с̅[λ̅]¹⁶з̅о̅т̅в̅п̅; глаголы к̅ω̅т̅ε̅ п̅с̅а̅- (характерно для бох.) и φ̅н̅ε̅ п̅с̅а̅ (саид.) являются синонимами для передачи греч. ζητέω; см., например, *Мф* 2.13 в бох. и саид. переводах. Это опасение апостолов, очевидно, отсылает нас к традиции, отраженной в *Деян* 8.1, где говорится о «великом гонении на церковь», в результате которого «все, кроме апостолов, рассеялись по разным местам».

⁶⁴ Фраза ¹¹з̅ω̅ст̅ε̅ п̅т̅ε̅п̅т̅о̅о̅у̅ ρ̅ο̅у̅е̅и̅¹²ε̅во̅л̅ з̅п̅ п̅ω̅р̅² п̅т̅ε̅ п̅н̅ ε̅т̅α̅ϣ̅ο̅у̅¹³ω̅н̅² ε̅во̅л̅ в *CodTch* 1 (ф. 2) передана иными грамматическими и лексическими средствами: ¹⁸з̅ω̅ст̅ε̅ ε̅т̅р̅ε̅п̅т̅о̅о̅у̅ ρ̅[ο̅у̅]¹⁹о̅и̅н̅ ε̅во̅л̅ з̅п̅ п̅β̅ω̅л̅п̅ ε̅во̅л̅²⁰п̅ε̅т̅α̅ο̅у̅ω̅н̅² ε̅во̅л̅: — п̅ω̅р̅² (от глагола, передающего греч. βλέπω, ὀράω, т.е. «смотрю, вижу») и п̅β̅ω̅л̅п̅ ε̅во̅л̅ (от глагола, соответствующего ἀποκαλύπτω, т.е. «открываю» и в конечном счете «делаю видимым»; ср. ὀπτασία = οὐκωλп̅ ε̅во̅л̅ в *Лк* 1.22), которые являются здесь синонимами; о том, что греч. союз ὥστε, часто сохраняемый в коптском, может в придаточном следствия управлять либо

(15) «Послушайте мои слова⁶⁶, которые скажу вам. Почему вы просите меня⁶⁷? Я — Иисус Христос, который пребывает с вами вовеки»⁶⁸.

[3] Тогда (τότε) апостолы (ἀπόστολος) поклонились (ему)⁶⁹. (20) И говорили они (так): «Господи, вот мы хотим знать о недостатке эонов

конъюнктивом, либо каузативным инфинитивом, см.: Еланская, 2010, § 1119 (например: Римл 7.6, где в саид. переводе союз употреблен с кауз. инфинитивом, а в бох. с конъюнктивом); ср. ниже: 136.26–27 и комм. ad loc. Отметим и вполне бох. конструкцию πη ἑταροφωνη...; см., например, бох. *φη ἑταροφωνη*...

⁶⁵ 13...αἰσιν ἄσωψ ¹⁴εὐολ ψαροοῦ ἐσχω ἦνος — тот же вид фразы имеет и в *CodTch 1* (ф. 2) стк. 21–22. Мотив «гласа с небес» (φωνή ἐκ τῶν οὐρανῶν: *Мф* 3.17 и пар.), сопровождаемого «светом», часто встречается в новозаветной литературе: см., например, голос Иисуса с небес, обращенный к Савлу (*Деян* 9.3 сл.; 22.6 сл.; ср. *ibid.* 10.13 сл., а также: *Откр* 1.10); весь пассаж переосмысливает, совершенно очевидно, рассказ о преображении Иисуса (*Мф* 17.1 сл. и пар.); см. также ниже: 135.3–4.

⁶⁶ 15...χι σην ἐναψαχε, букв. «прими голос моих слов». В *CodTch 1* (ф. 2): ²²...σωτ[π] ἐναψαχε — и то и другое передает греч. ἀκούω; ср. саид. χι σην ἐ... и бох. σωτ[π] ἐ... в *Деян* 15.12.

⁶⁷ 16...ετρε ου теттпине п̄ноε — глагол π̄νε̄ (т.е. с прямым местоименным дополнением) может означать и «искать» (ζητέω), и «спрашивать» (ἐρωτάω, πυνθάνομαι); видимо, здесь нужно предпочесть второе значение, что подтверждается чтением *CodTch 1*, где после слов «скажу вам» следует не вопрос, а придаточное причины: ²⁵εαтеттпине п̄ноί, «потому что вы просили меня», т.е. «я отвечаю, потому что вы спросили». Следует заметить, что в саид. более обычным для глагола ἐρωτάω является χноӯ п̄ноε (или χноӯε), а π̄не̄ п̄ноε характерно скорее для бохайрского; см., например, вопрос Иисуса: τί με ἐρωτᾷς; «что ты меня спрашиваешь?» (*Ин* 18.21), который в саид. передан как ε̄ррок к̄хноӯ п̄ноί, а в бох. как ε̄εε οῡ κ̄п̄п̄ п̄ноί. См. также выше: 134.8–9 и комм. ad loc.

⁶⁸ 17...ἀнок пе̄ ῑс̄ пе̄χ̄с̄ ет̄ω[о] ¹⁸оп̄ н̄п̄ т̄п̄т̄п̄ ψа̄ ε̄не̄ε — в *CodTch 1* фразы имеет вид: ²⁵...αἰω ²⁶ἀнок пе̄ ῑс̄ пе̄χ̄с̄ пе̄т̄ω ²⁷оп̄ нент̄т̄п̄ п̄ψа̄ ε̄не̄ε, «И я — Иисус Христос, тот, который пребывает с вами вовеки». Очевидно, что высказывание отсылает нас к традиции, которая засвидетельствована в *Мф* 28.20, где Иисус говорит: ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμι <...> ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος.

⁶⁹ Во фразе ¹⁸тот[ε] ¹⁹ἀнап̄στολος̄ αἰοῦωψ[.] ²⁰αἰω̄ наγ̄χω̄ ἦνος̄ поврежденный глагол ¹⁹...οῦωψ[.] издатели восстановили как οὔωψ[в], «отвечать» (Ménard, 1977, 17; Meyer–Wisse, 1991, 238), что не вызывало особого сомнения, исходя как из контекста (апостолы отвечают на слова Иисуса), так и из самой фразы («ответили и начали говорить»). Но сочетание, в котором после αἰοῦωψ[в] глагол χω̄ «говорить» присоединяется союзом αἰω̄, кажется, совершенно не характерно для коптского, где обычным является бессоюзное αἰοῦωψ̄ εγ̄χω̄ ἦνος̄ (πεχ̄αγ̄) «ответили, говоря (сказав): ...». В греческом же, наряду с такими обычными оборотами, как ἀποκριθέντες εἶπον..., «они, ответив, сказали...» (*Деян* 4.19 = саид. αἰοῦωψ̄ πεχ̄αγ̄..., «ответили–сказали...») или ἀπεκρίθησαν <...> λέγοντες..., «ответили, говоря» (*Мф* 12.38 = саид. αἰοῦωψ̄ <...> εγ̄χω̄ ἦνος̄) соединение двух глаголов союзом καί в такой конструкции встречается, хотя и редко: ἡ <...> ἀπεκρίθη καὶ λέγει «ответила она и говорит: ...» (*Мк* 7.28), что в саид. все равно передано как бессоюзное αἰοῦωψ̄ εс̄χω̄ ἦνος̄ «ответила, говоря: ...»; в разбираемом сочетании вызывает недоумение еще и необычная смена времени: αἰοῦωψ̄ (perf. I) αἰω̄ наγ̄χω̄ ἦνος̄ (imperf., причем в бох. /наγ-/ , а не в саид. /неγ-/ форме), которая в таких оборотах не засвидетельствована. Предложить более надежную реконструкцию помогает следующий ниже пассаж 137.13–15, на который издатели не обратили внимания: τότε ἀναп̄с̄т̄о̄лос̄ оὔωψ̄т̄ *ӣк̄ε̄с̄оп̄* εγ̄χω̄ ἦνος̄, «тогда апостолы поклонились (пали ниц и т.п.) *еще раз*, говоря...». Это указание на то, что ранее они уже «поклонялись», отсылает как раз к разбираемому пассажи (другой подходящей кандидатуры нет), в котором вместо οὔωψ̄[в] следует восстановить οὔωψ̄[т̄] «поклоняться»; в этом случае фраза будет состоять из двух предложений, говорящих о двух независимых действиях: «...поклонились. И начали они говорить...», что в греч., очевидно, имело вид: *τότε οἱ ἀπόστολοι προσεκύνησαν καὶ ἔλεγον...; зд. imperf. ἔλεγον, как и наγ̄χω̄, подчеркивает или длительность, или начало действия (de sonatu; см.: Blass–Debrunner, § 326–327), как, например, в *Мк* 4.21, 24 и т.п.: καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς = αἰω̄ не̄ε̄с̄хо̄ ἦνος̄ наγ̄ (ср. неверное «сказал» в *СП*). Теперь *CodTch 1*, давая несколько отличную от *NHC VIII.2* версию фразы, надежно это подтверждает, показывая при этом, сколь ненадежной может быть реконструкция даже одной (казалось бы, очевидной) буквы: τότε νᾱп̄с̄т̄о̄лос̄ αἰοῦω̄ψ̄т̄ εγ̄χω̄ ἦνος̄... «Тогда апостолы поклонились, говоря: ...» (3.1–2); ср. ту же фразу в 6.21–23, где повторность действия выражается наречием οἱ = *ӣк̄ε̄с̄оп̄* в *NHC*. Заметим, что глагол προσκυνέω, «поклоняюсь, почитаю и т.п.», как правило, требует после себя дополнения (кому или кого: αὐτῷ или αὐτόν, что в копт. передается соответственно через на̄с̄ или ἦнос̄), но в обеих версиях нашего сочинения глагол употреблен без какого бы то ни было пояснения, что, впрочем, также засвидетельствовано текстами (см., например, *Откр* 5.14: ...προσεκύνησαν = αἰοῦωψ̄т̄); ср.: Brankaer–Bethge, 2007, 51.

(5) «Вы сами являетесь свидетелями того, что я (уже) рассказал вам все это⁷⁷. Но (ἀλλά) из-за вашего неверия⁷⁸ скажу вам еще раз.

О [недостатке] (+μέν) эонов (αἰών)⁷⁹: вот (10) недостаток, т.е. непослушание (+δέ) и неразумие Матери⁸⁰, которая явилась без позволения величия Отца⁸¹ (и) захотела (15) воздвигнуть эоны (αἰών)⁸². И когда она сказала, явился Надменный (αὐθάδης)⁸³. Когда же (δέ) она оставила некую часть (μέρος)⁸⁴, Надменный (αὐθάδης) схватил ее (scil. эту часть), и он стал (20) недостатком⁸⁵. Это есть [4] недостаток эонов (αἰών).

случилось через свет, говорящее...»; о слове ἀπόφασις, встречающемся еще раз в *CodTch* в *EvIud* 33.1–2, см. подробно: Хосроев, 2014.

⁷⁷ 4. ...πῆ⁴τωτῆ οὐρατῆ τῆ εἰρη⁶ τρε⁶ χε⁶ λειχε⁶ να⁶ τηροῦ⁶ νητῆ. Ср. слова Иоанна Крестителя в *Ин* 3.28: αὐτοὶ ὑμεῖς μοι μαρτυρεῖτε ὅτι εἶπον..., т.е. «вы сами являетесь для меня свидетелями (в том), что я сказал...», но в саид. переводе этого пассажа: πῆ⁴τωτῆ τε⁶τῆ ρῆ⁶ νητῆ τρε⁶ χε⁶ λειχοο⁶... отсутствует местоимение μοι, как отсутствует оно и в ряде древних греческих рукописей (Metzger, 1975, ad loc.), но есть в бох. переводе; в *CodTch* 1 (ф. 2), хотя строки разрушены, находим сочетание ¹⁵...ρῆ⁶ νητῆ τρε⁶ νηοῖ⁶ ¹⁴χε⁶ λει⁶χε⁶..., где νηοῖ⁶ соответствует греч. μοι (= бох. ннн).

⁷⁸ 7. ...ε⁶τβε⁶ τε⁶νη⁶π⁶α⁶τ⁶η⁶α⁶ρ⁶ε⁶ (= *διὰ τὴν ἀπιστίαν ὑμῶν), «из-за вашего неверия...»; ср. *Мф* 17.20, где Иисус говорит ученикам: «...из-за маловерия вашего» (διὰ τὴν ὀλιγοπιστίαν ὑμῶν, что в ряде рукописей имеет чтение διὰ τὴν ἀπιστίαν...); ср.: *Мк* 16.11 о том, что ученики сначала не поверили (ἀγῆρατ-η⁶α⁶ρ⁶ε⁶ = ἠλίστησαν) в воскресение Иисуса. Ср. *АпокИак* 29.20–23 (*NHC* V.3; см. выше: прим. 7 о *CodTch* 2, где этот пассаж разрушен) Иисус, обращаясь к Иакову, говорит: «Я открою тебе все не только из-за тебя одного, но из-за неверия (εἶτε[ε τῆ⁶π⁶α⁶τ⁶η⁶α⁶ρ⁶ε⁶] людей).

⁷⁹ 8. ...ε⁶τβε⁶ [π⁶ω⁶φ⁶ω⁶τ⁶ нен⁶ н⁶те⁶ не⁶ω⁶н]. Слово φω⁶ω⁶τ⁶ надежно восстанавливается на основе как предыдущего вопроса апостолов (134.21–22), так и следующего далее ответа Христа (135.8–20). В *CodTch* 1 читаем: ¹⁹[ε⁶τβε⁶]π⁶ω⁶χ⁶β⁶ нен⁶ π⁶η⁶ω⁶н; ср. выше: прим. 23.

⁸⁰ 9. ...π⁶αι⁶ [πε⁶] π⁶ω⁶φ⁶ω⁶τ⁶ ε⁶τ⁶α⁶τ⁶η⁶π⁶α⁶τ⁶η⁶α⁶ρ⁶ε⁶τῆ⁶ δε⁶ н⁶π⁶ η⁶π⁶α⁶τ⁶η⁶α⁶ρ⁶ε⁶τῆ⁶ τ⁶η⁶α⁶α⁶υ⁶ Все издатели исправили чтение ε⁶τε на ε⁶τ⁶α⁶, сделав таким образом из придаточного определительного временное придаточное перфекта Π с переводом: «Quand donc (δέ) la <dés> obéissance...» (Ménard, 1977, 19 и комм. ad loc. на с. 32 о том, что форма ε⁶τα часто встречается в тексте); «When (+δέ) the disobedience...» (Meyer-Wisse, 1991, 239); «<Als> aber der Ungeh[orsam...» (Bethge, 1997, 23). Как показывает чтение *CodTch* 1 (¹⁷π⁶αι⁶ πε⁶ π⁶ω⁶χ⁶β⁶ ε⁶τε η⁶π⁶α⁶τ⁶η⁶α⁶ρ⁶ε⁶τῆ⁶ пе:), такое исправление вовсе не обязательно; скорее, следовало бы исправить избыточную частицу δε (δέ) на πε, и тогда фраза получает стандартную форму определительного предложения-приложения (об этой конструкции см.: Еланская, 2010, § 1199 сл.). То, что сделала Мать, будет в конце сочинения будет названо «проступком (или преступлением) Матери» (139.23 и комм. ad loc.).

⁸¹ 12. ...ε⁶τα⁶σοῦ⁶νη⁶ ε⁶ω⁶λ⁶ ε⁶χ⁶π⁶ ποῦ⁶α⁶ρ⁶ε⁶ σα⁶ρ⁶не⁶ π⁶те⁶ η⁶π⁶η⁶нос⁶ π⁶те⁶ π⁶ω⁶т. — В *CodTch* 1 фраза имеет вид: ¹⁸...α⁶υ⁶ τ⁶η⁶ε⁶ου⁶ η⁶α⁶τ⁶ρε⁶ϰ⁶η⁶ σο⁶η⁶ε⁶ α⁶σοῦ⁶νη⁶ α⁶σοῦ⁶η⁶ τ⁶κε⁶λε⁶υ⁶σι⁶с⁶ π⁶η⁶нос, т.е.: «И неразумная мать явилась без приказа (κέλευσις) Великого»; громоздкое сочетание α⁶τ⁶ρε⁶ϰ⁶η⁶ σο⁶η⁶ε⁶ (букв. «не имеющая /хорошего/ советника» или т.п.) соответствует н⁶π⁶α⁶τ⁶η⁶α⁶ρ⁶ε⁶τῆ⁶ «неразумие» (см. пред. прим.); отметим также сред.-ег. формы не⁶ου⁶ и α⁶χ⁶π⁶ в этом пассаже.

⁸² 14. ...α⁶σοῦ⁶ω⁶ ε⁶15⁶τοῦ⁶нос⁶ π⁶ρε⁶νε⁶ω⁶н, «она захотела воздвигнуть эоны». — В *CodTch* 1 читаем: ²⁰...π⁶αι⁶ [α⁶]σοῦ⁶ω⁶ε⁶ χ⁶η⁶ π⁶ω⁶ρ⁶ε⁶ ε⁶τοῦ⁶нос⁶ ρ⁶η⁶ω⁶н, «он захотел первым делом воздвигнуть эоны», но смена подлежащего с «она» на «он» обязано разным грамматическим конструкциям всей фразы в этих версиях (см. пред. прим.), и «он» относится, очевидно, не к «Отцу», как считает *Bemze* («Dieser /d.h. der Große/ wollte...»); Bethge, 2012, 2002), а к π⁶ω⁶χ⁶β⁶, «недостаток», т.е. «недостаток захотел...».

⁸³ 16. ...α⁶σοῦ⁶ω⁶ ε⁶ω⁶λ⁶ π⁶αι⁶ π⁶α⁶υ⁶θα⁶λ⁶нс. — οὔ⁶ω⁶ρ⁶, «последовал», уже первые издатели исправляли на οὔ⁶ω⁶η⁶ρ⁶, «явился» (Ménard, 1977, 18), что теперь подтверждается чтением *CodTch* 1: ²⁴...α⁶σοῦ⁶ω⁶η⁶ρ⁶ ε⁶ω⁶λ⁶ π⁶αι⁶ [π⁶χ⁶α⁶σι⁶]ρ⁶η⁶т. αὐθάδης = χα⁶σι⁶ρ⁶η⁶т, «самоуверенный, надменный» или т.п., является обычным эпитетом архонта-творца, или Демиурга; см. выше: прим. 24.

⁸⁴ Фраза ¹⁷...ε⁶τα⁶σοῦ⁶ω⁶ε⁶τῆ⁶ δε⁶ ноῦ⁶ μέρος, «когда же она оставила некую часть», в *CodTch* 1 имеет вид: ²⁴...α⁶σοῦ⁶ω⁶ε⁶τῆ⁶ δε⁶ π⁶αι⁶ οὔ⁶νη⁶ε⁶λος (μέλος) η⁶ρ⁶η⁶т⁶, «но какой-то член ее оставил (ее)». Глаголы φω⁶χ⁶π⁶ (σω⁶χ⁶π⁶) и сε⁶(ε)πε⁶ являются синонимами и передают греч. καταλείπω или т.п.; μέρος — μέλος возникло, вероятно, уже на греческой почве, и не может быть ошибкой одного из коптских переписчиков, потому что разночтение повторяется и ниже. Никакого объяснения тому, что же это была за «часть» или «член», в тексте нет; по поводу «оставленной части» ср. *Прот* 41.21 (*NHC* XIII.1): ...ε⁶τβε⁶ π⁶αι⁶ μέρος ε⁶τ⁶σο⁶η⁶π⁶, «...из-за оставленной части». Подробнее см. выше: прим. 27.

⁸⁵ 19. ...α⁶σοῦ⁶ω⁶ε⁶τῆ⁶ οὔ⁶ω⁶φ⁶ω⁶т — 3 л. м.р. α⁶с⁶ грамматически зд. может относиться как к αὐθάδης, так и к μέρος; *CodTch* 1 более точен: ²⁶...α⁶υ⁶ω⁶ α⁶υ⁶β⁶ω⁶χ⁶β⁶ ω⁶φ⁶ω⁶ε⁶, «и возник недостаток».

Теперь, когда Надменный (αὐθάδης) получил некую часть (μέρος)⁸⁶, он посеял ее⁸⁷ и поставил над ней силы и власти (ἐξουσία). (25) И заключил он ее в эоны (αἰών), которые мертвы⁸⁸. И возрадовались все силы мира (κόσμος), что они рождены. Они (136) же (δέ) не знают Отца, который существует от начала⁸⁹, поскольку (ἐπειδή) чужды они ему. Но (ἀλλά) он — это тот, которому была дана сила⁹⁰, и они служили ему, (5) его восхваляя. А (δέ) он, Надменный (αὐθάδης), возгордился⁹¹ из-за похвалы этих сил. Возревновал он⁹² и пожелал создать образ (εἰκόν) вместо [об-

⁸⁶ В тексте ²²...οὐμερος (с неопред. артиклем), хотя ожидалось бы πιμερος, «эту часть», поскольку о ней только что была речь. Перевод *CodTch*, в котором вместо μέρος находим μέλος (см. выше: прим. 84), более точен: здесь ²...πιμελος.

⁸⁷ ²²...αϛϛοϛι, «он посеял ее» — глагол ϛο (= σπείρω) предполагает, что эта «некая часть» ассоциировалась у автора с «семенем».

⁸⁸ ²⁵[α]ϛολϛι εϛροϛι ενεϛωϛι ²⁶ετϛο[ο]ϛτ — в *CodTch* 1 (ф. 2) эти строки испорчены. О том, что эоны, произведенные Демиургом, несовершенно, а по сути дела «мертвы», поскольку в их создании не принимали участия «высшие» силы, см. трактат *Прот* 40.4–7 (*NHC* XIII.1): «И начал великий Демон (δαίμων) создавать эоны (αἰών) по подобию эонов, которые (вечно) существуют, но создавал он их только своей силой».

⁸⁹ πτοοϛ ¹δε ηςεϛοοϛι δη ηϛι[ωτ ετϛι]²ϛϛϛι ωοοϛ — реконструкция издателей π[ωτ...], Отца» (Ménard, 1977, 21 и прим. ad loc. на с. 33; Meyer–Wisse, 1991, 241), вполне очевидна, поскольку сочетание, передающее греч. ὁ (ὄν) ἀπ' ἀρχῆς, «сущий от начала», не раз засвидетельствовано; ср. *Ин* 2.13, 14: ...ἐγνώκατε τὸν ἀπ' ἀρχῆς (имеется в виду τὸν πατέρα) = ατετπσοϛι πετϛοοϛι χιη πϛοϛϛι (scil. πειωτ); в *CodTch* 1 сочетание имеет схожую форму: ⁷[ητο]⁸οϛ δε ηςεϛοοϛι δη ηϛι[ωτ ετϛι]⁹ϛοοϛι χιη πϛοϛϛι (4.7–9); не раз встречается это сочетание и в гностических текстах: πειωτ ετϛοοϛι χιη πϛοϛϛι, «Отец, сущий от начала» (*InApx* 96.20 */NHC* II.4); или без упоминания «Отца»: πετϛοοϛι χιη πϛοϛϛι «Тот, кто существует от начала» (*AnIn* 19.31–32 */NHC* II.1).

⁹⁰ ³...αλλα παῖ π[ε]τεα[γ] ⁴ϛι ϛοη ηαϛ — в *CodTch* 1 (ф. 2) фраза имеет вид: ¹⁰...α[λλα παῖ] ¹¹πεπταϛι ηεγϛοη, т.е. означает: «но он тот, который дал их силу» с учетом особенности написания πεπταϛι- вместо нормативного πεπταϛι-.

⁹¹ ⁵...πτοϛ δε ηαϛϛεαλϛε αϛϛιϛε πϛηη — в *CodTch* 1 фраза наполовину разрушена, но часть ее распознается и на основе параллельного текста восстанавливается: ¹³πϛαϛιϛηη[...αϛϛιϛε] ηϛηη, т.е. тавтологическое «надменный надмился».

⁹² ⁷...αϛ[ϛ]ϛε η⁸οϛρεϛϛωϛι, букв. «он стал ревнителем/ревнивцем; ср. *CodTch* 1: ¹⁴...[α]ϛ¹⁵[ϛωϛι]ε πρεϛϛωϛι. — ϛεϛϛωϛι передает, как правило, греч. ζηλωτής (которое, в свою очередь, соответствует евр. רָצַח — корень, имеющий значение как «ревность», так и «зависть»), и обладатель этого качества может быть и хорошим (ср. ζηλωτής /= ϛεϛϛωϛι/ τὸν καλῶν ἔργων, «ревностный к добрым делам»: *Тим* 2.14) и плохим (ср. однородные члены: φονέω καὶ ζηλόω /= κωϛι/, «убиваю и завидую»: *Иак* 4.2; также и амбивалентность слова «ревнивый» в русск. яз.). Развитие значения ζηλόω от «ревностно к чему-то стремлюсь» к «сильно досаую на то, что не я этим обладаю», или просто: «завидую», очевидно. Вспомним, что древние различали собственно «зависть» (φθόνος, всегда оставляемое в копт. *H3* без перевода) и родственную ей «ревность» (ζήλος), но, по крайней мере, уже в раннехристианских текстах значение этих слов сблизились в сторону отрицательного значения последнего; ср., например, ἔρις καὶ ζήλος /= κωϛι/, «раздоры и зависть» (*Римл* 13.13) и ἔρις καὶ φθόνος с тем же значением (*Филп* 1.15). — Гностики, отталкиваясь от стиха *Исх* 20.5 (ἐγὼ <...> θεὸς ζηλωτής /= ϛαῖν/, «я — Бог-ревнитель», т.е. Бог, ревностно следящий за соблюдением Закона) и исходя из своего богословия, состоящего в том, что этот бог всего лишь ущербный архонт, который не знает о существовании Высшего Бога (см. выше: прим. 24), переосмыслили ветхозаветное высказывание и вложили в понятие ζηλωτής, которое в исходном тексте не несло никаких отрицательных коннотаций, сугубо отрицательное значение. В результате в гностических текстах ζήλος и другие родственные пороки оказываются уже неотъемлемыми атрибутами этого низшего бога, порождающего лишь «зло, ревность и зависть» и т.п. (kakian, zelum et phthonon: *Iren.*, *Adv. haer.* I.29.4), и ζηλωτής становится синонимом φθονερός, т.е. «завистник». Это отчетливо видно на примере вопроса-рассуждения анонимного автора об этом боге: «Какой же он, этот бог? Позавидовал (φθονέω) он Адаму (и не захотел.) чтобы он ел с древа познания (γνώσις), <...> не имел же этот бог предведения (πρόγνωσις). <...> А если он оказался злым (βάσκανος) завистником (ϛεϛιφθονεῖ = φθονερός), то какой же он бог? <...> Сказал он: „Я — бог ревнитель (ϛεϛϛωϛι = ζηλωτής)...“» (*Селст* 47.14 сл. */NHC* IX.3/); в другом трактате читаем о том, что архонт Иалдабаоф сначала «позавидовал» (αϛϛωϛι) своему сыну Саваофу (*ПрМир* 106.20 сл. */NHC* II.5/) и т.д. (подробнее см.: Unnik, 1972). Как не вспомнить здесь по контрасту Платона с его описанием Демиурга: «был он благ, а у благого никогда и ни в чем не бывает зависти» (ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος: *Тим*. 29E).

раза)⁹³ (10) и форму (μορφή) вместо формы (μορφή). И своей властью (ἐξουσία) приказал он силам, чтобы вылепили (πλάσσω) они мертвые тела (σώμα)⁹⁴, и возникли они из непохожести⁹⁵, (15) из образа (ἰδέα), который существовал⁹⁶.

А (δέ) (теперь) об исполнении (πλήρωμα)⁹⁷: Я — тот, который был послан в тело (σώμα) из-за семени (σπέρμα), которое погибло⁹⁸. И вошел я в их мертвое творение (πλάσμα)⁹⁹, (20) но (δέ) они не узнали меня¹⁰⁰, думая обо мне, что я смертный чело-

⁹³ ⁸ ...αὐτὸ ἀφο[γ]ῶψ [ε]τᾶ⁹μο πῖπουρικων ἐπι[α] νοουρικων] — реконструкцию издателей (Ménard, 1977, 20; Meyer–Wisse, 1991, 240) теперь подтверждает *CodTch* 1 (ф. 2), где пассаж читается: ¹⁵...αὐτὸ ἀφο[γ]ῶψ¹⁶ψε νοουρικων ἀιτ̄ (ἀντί) οὐρικων, «он пожелал образ вместо образа», где глагол «создавать», вероятно, случайно пропущен переписчиком.

⁹⁴ ¹¹ ...αὐτὸψ δε πῖκον ρραῖ ρῖ¹²τεφεζουσια χε ευεπλασσα πρε[η]¹³σωνα ευνοουτ, «И своей властью...», где квалитатив нооут передает, как и обычно, греч. νεκρός (ср., однако, ниже: 136.22 и прим. ad loc.) — В *CodTch* 1 эта фраза передается иными грамматическими средствами: [αϰ]¹⁸ρελεγε (κελεύω) πῖκον ρη τεφεζου¹⁹σια ερπλασσε ηρῖσωνα πρεϰ²⁰ноу, т.е. «Своей властью приказал он силам вылепить смертные тела», где, впрочем, ρεϰноу может означать и θνητός, и νεκρός; см. также ниже: 136.19–20, 22; 137.7–9 и комм. ad loc.

⁹⁵ ¹³αὐτὸψ¹⁴πε εβολ ρη ουνῖταεине букв. «и (тела) произошли (возникли) из непохожести» (ср., например, ετσοоп εβολ ρη тгенеа аткин, «которые происходят из неколебимого рода»: *АпИп* 25.22–23 /*ННС* II.1/ и т.п.). Очевидно, что за прозрачным словом мῖταεине (гапакс) стояло греч. субстантивированное ἀνόμοιος или ἀνομοιότης «несхожесть» или т.п., и первоначальный смысл фразы, затемненный неуклюжей коптской конструкцией, заключался в том, что «смертные тела», слепленные архонтом и его силами, оказались «непохожими» на «бессмертный» образец, т.е. на «праобраз»; в *CodTch* 1 смысл греч. фразы передан, кажется, удачнее: ²⁰...αϰψοπε нбῖ οϰα[...]²¹ниа, где лауну в 2–3 буквы, очевидно, следует заполнить как οϰα[ηρο]ниа, т.е. видеть за этим испорченным словом оставленное без перевода греч. ἀνόμοια (средн. род. мн.ч. от ἀνόμοιος, что точно соответствует мῖταεине), хотя и в дефектном написании с выпадением второго о (ср. загадочное ἀηρομοιον в трактате *Мысль* 40.7 /*ННС* VI.4/, где буква ρ, передающая зд. густое греч. придыхание, была вторично вставлена над строкой). — Реконструкция οϰα[ηο]ниа с переводом «something unlawful» (Kasser et al., 2007, 99) и οϰα[ηη]ниа с переводом «eine Schande» (Brankaer–Bethge, 2007, 20–21) представляются мне (с учетом параллели в *ННС* VIII.2) не очень убедительными.

⁹⁶ ¹⁴...εβολ¹⁵ρῖ τελεεα ετεαϰψοπε. — В *CodTch* 1 фраза имеет вид: ²¹...εβολ ρῖ πῖне πῖταψοπε с заменой греч. ἰδέα на копт. эквивалент (ε)ине и с характерной для *CodTch* формой перфекта πῖта- вместо нормативного саид. πῖтаϰ-. — Об этой мифологеме см. выше: прим. 26.

⁹⁷ ¹⁶ετβε ππληρωμα — В *CodTch* 1 читаем: ²²ετβε жωк, т.е. «к полноте (исполнении и т.п.); ср. ноуэ (а не πλήρωμα) в *CodTch* 1: 3.3. Думаю, что πλήρωμα в обоих случаях используется не как terminus technicus валентинианской мифологии, а в значении «исполнение», т.е. Иисус имеет в виду исправление, т.е. конечное упразднение, «недостатка» (см. выше: прим. 23). Ср., например, *Римл* 13.10: πλήρωμα οὐν νόμου ἢ ἀγάπῃ, «итак, любовь есть исполнение закона», и в саид., и в бох. переводах πλήρωμα передано через жωк; или *Гал* 4.4: τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου, что в саид. передано через жωк, а в бох. моэ (= ноуэ); этот и след. стих говорят о том, что «когда пришла полнота времени (scil. когда подошел срок), Бог послал Сына своего <...> чтобы выкупить (искупить) тех, кто находится под законом». — *Кошорке* доказывал, что следующий далее кусок текста (136.16–137.4) является прямым отголоском 1-й главы «Евангелия от Иоанна» (Koschorke, 1979), проблема, на которой здесь не место подробно останавливаться.

⁹⁸ ¹⁶...αἰнок πετε¹⁷αυτῖноуτ ερра ρῖ псωνα ε¹⁸тве писперна ετεαϰρε εβολ. — Непереходный глагол ρε εβολ может передавать греч. πίπτω, «падаю», но чаще ἀπόλλυμαι, «гибну»; в *CodTch* 1 конец фразы передан как ...]²⁴сперна πῖтаσврῖ: глагол σврῖ передает или греч. πλανάω «заблуждаюсь» (тогда: «семя, которое оказалось в заблуждении»; ср.: «[for the] seed that had gone astray»: Kasser et al., 2007, 99; «[wegen des] Samens, der sich verrirt hatte»: Bethge, 2012, 1203), или чаще: ἀπόλλυμαι; принимаемая во внимание приоритет значения «гибну», а также, например, *Лк* 19.10, которое весьма созвучно нашему пассажи («Ибо пришел Сын Человеческий <...> спасти погибшее»), где τὸ ἀπολωλός, «погибшее», передано в саид. и бох. глаголом σврῖ, я склоняюсь к значению ἀπόλλυμαι. — σπέρμα является здесь синонимом μέρος — μέρος; см. выше: прим. 27, а также: 135.17 и 22 и комм. ad loc.

⁹⁹ ¹⁹αὐτὸ ἀιεῖ ερραῖ επεϣπλασма εт²⁰моуτ — в *CodTch* 1 издатели читают эту фразу как ²⁴...εαϰε[ε] [ε(πε)γ]²⁵πласма пноу, беря при этом в скобки (πε), чтобы избавиться от притяжательного местоимения «их» (πεγ-), тем самым делая εϣπλασма существительным с неопред. артиклем: «...because it (scil. семя) had come [to a] mortal model» (Kasser et al., 2007, 99; также и: Brankaer–Bethge, 2007, 20). Между тем, на ф. 2 я отчетливо вижу εα уε[ε] (со следами разветвления от ножки буквы γ), и в этом случае

век¹⁰¹. И поговорил я с тем, [5] который принадлежит мне, а (δέ) он внял мне¹⁰² также, как (κατά) и вы (25) вняли сегодня. И дал я ему права (ἐξουσία), чтобы он смог вступить в наследство (κληρονομία) своего отцовства¹⁰³. И я взял (137) [то, что принадлежит мне, и зоны] (снова) стали полными¹⁰⁴ через его спасение¹⁰⁵. Поскольку (ἐπειδή) [же] ([δέ]) был недостаток, то поэтому он (снова) стал полнотой (πλήρωμα)¹⁰⁶. Потому (5) вас удерживают, что вы являетесь моими¹⁰⁷. Если вы снимете с себя тленное¹⁰⁸,

речь идет не о ед.ч., а о мн.ч.: «...потому что они пошли...»; это «они» относится к предшествующему существительному, которое также должно стоять во мн.ч., и тогда реконструкцию издателей π[ι]σπ[ε]ρ[ι]α (см. пред. прим.) следует исправить на π[ι]σπ[ε]ρ[ι]α, т.е. «семена». Ср. выше: прим. 94 по поводу ηοο[υ]τ/ηο[υ].

¹⁰⁰ 20 ...π[ι]σπ[ε]ρ[ι]α δε π[ι]σπ[ε]ρ[ι]α²⁰η[ι]τ = *CodTch* 1 (4.25–26). Фраза вполне созвучна *Ин* 1.10: «...и мир его не узнал» (καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω); см.: Koschorke, 1979, 385.

¹⁰¹ 20 ...π[ι]σπ[ε]ρ[ι]α δε π[ι]σπ[ε]ρ[ι]α²¹η[ι]τ η[ε]υ[η]ε[ε]υ[ε] ε[ρ]ο[ε]ι χ[ε] λη[ο]κ²² ο[υ]ρ[ω]νε ε[ρ]ι[μ]ο[υ]τ — зд., очевидно, сочетание означает не «мертвый» (см. выше: 136.11–12 и комм. ad loc.), а просто «смертный человек»; ср. в *CodTch* 1: ²⁷...ο[υ]ρ[ε]ρ[ι]μ[ο]υ, «смертный». Эти «они» относятся, вероятно, к тем (включая и несовершенные «силы» Архонта), кто, отдавая Иисуса на казнь, думали, что они и в самом деле могут его убить; подробнее см. выше: прим. 30.

¹⁰² 22 ...λι[ψ]α²³ χ[ε] η[ι] π[ε]τ[ε] π[ω]ί π[ι]σπ[ε]ρ[ι]α δε α[ρ]σ[ω]τ[ι] π[ι] λη[ο]κ — Кто этот персонаж (ед.ч.), с которым говорил Иисус и который его послушался, я не знаю. Идет ли здесь речь о собирательном образе, за которым скрываются все те, в ком есть «частица»/«семья» (жизни, света), или речь идет о земном Иисусе, в тело которого был послан небесный Христос, или о том, что оба этих образа были соединены в одном, утверждать не берусь.

¹⁰³ Фраза ²⁶...χ[ε] ²⁷ε[ρ]ο[ε]ι ε[ρ]ο[υ]η ε[τ] κληρονομια ²⁸π[ε]τ[ε]ρ[ι]μ[ι]τ[ε]ω[τ] в *CodTch* 1 передана иными грамматическими и лексическими средствами: ⁵...ε[τ]ρ[ε]ρ[ε]ωκ ε[ρ]ο[υ]η ε[τ]ε κληρονομια π[ε]ρ[ε]ρ[ε]ω[τ], «...чтобы он вошел в наследство своего отца»; ср. бок. † и π[ε]τ[ε] в первом случае; и та (χ[ε] + fut. III), и другая (каузативный инфинитив ε[τ]ρ[ε]ρ[ε]) конструкция передают греч. придаточное цели с союзом ἵνα; см., например: *Мф* 27.26, где в саид. переводе стоит fut. III, а в бок. кауз. инф.; ср. выше: 134.11–13 и комм. ad loc. Весь пассаж является радикально переосмысленным отголоском традиции, отраженной в *Ин* 1.10–12: «...и мир его не узнал; пришел к своим, и не принял его свои; тем же, которые его приняли, дал власть стать детьми Бога (ἐδόκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι)»; см.: Koschorke, 1979, 385.

¹⁰⁴ В *NHC* VIII.2 читается лишь ¹...α[γ]η[ι]ο[υ]ρ[ε] ε[ρ]ο[υ]α, «стал[и] полными», начало стк. 2 также отсутствует; Meyer–Wisse, 1991, 242 и Bethge, 1997, 22 не восстанавливают лакуну; *Menar* предложил: α[γ]ω α[ι]ρ[ι] (137) [τ[ε] ε[ρ]ο[υ]α ε[ρ]ο[υ]η π[ω]ω[τ] α[γ]η[ι]ο[υ]ρ[ε] ε[ρ]ο[υ]α ²[ε[ι]ο[υ]α[ρ]ε]... с переводом: «Et je la fis passer ¹[de Déficience à Plénitude], ²[l'«établiissant»...]» (Menard, 1977, 22–23 и 34–35 комм. ad loc.) — реконструкция не подтверждается чтением *CodTch* 1 (ф. 1 и ф. 2), которое гласит: ⁷[α]ε[ι]ρ[ι] π[ε]τ[ε]ρ[ε] π[ω]ε[ι] π[ε] α[γ]ω α[γ]η⁸ωκ ε[ρ]ο[υ]α π[ε]ι λη[ο]κ... т.е. «я взял то (или: того), что (или: который) принадлежит мне, и зоны исполнились...» (этим чтением я и заполнил лакуну в переводе); подлежащим глагола α[γ]η⁸ωκ ε[ρ]ο[υ]α (= α[γ]η[ι]ο[υ]ρ[ε] ε[ρ]ο[υ]α в *NHC* VIII.2) являются «зоны».

¹⁰⁵ 2 ...ρ[α]ί ρ[η] π[ε]ρ[ε]ρ[ε]ωκ — на ф. 2 *CodTch* 1 различаю: ⁸...ρ[η] π[ε]ρ[ε]ρ[ε]ωκ... — ο[υ]ρ[ω]α является обычным эквивалентом греч. σωτήρια, σωτήριον.

¹⁰⁶ 2 ...ε[ρ]ι[μ]α ³[λ[ε]] χ[ε] η[ι] ο[υ]ρ[ω]ωκ π[ε] ε[τ]ερ[ε] π[α]ί α[ρ]σ[ω]τ[ε] [π]ο[υ]τ[ι]α ρ[ω]μα — Если понимать πλήρωμα как terminus technicus валентинианской мифологии, то окажется, что фраза построена вопреки логике мифа, и следовало бы ожидать: «Поскольку была Плерома, то и возник недостаток», ведь «Плерома» существует изначально, а «недостаток» — это следствие отпадения от Плеромы (*CodTch* 1 не проливает света на этот вопрос, т.к. этот пассаж там полностью разрушен; см. ф. 2). Очевидно, что речь здесь идет не об зонах Плеромы, а об зонах тварного мира, несовершенство которых было исправлено миссией Иисуса.

¹⁰⁷ Т.е. удерживают силы и не дают подняться к Отцу.

¹⁰⁸ Фраза ⁶...ε[ρ]ω[π]ε ε[τ]ετ[ι]ακ[α]κ[τ]η[ι]νε κ[α]ρ[η]ν[η] η[ι]π[α]ί ε[τ]τ[α]κ[η]ο[υ]τ, «если вы снимете с себя тленное», является, очевидно, аллюзией к теме, отраженной в *Кол* 3.9 и *Еф* 4.22, где апостол говорит о необходимости «совлечь с себя ветхого человека, подверженного тлению», и облечься в «человека нового» (глагол κ[α]κ[τ]η[ι]νε κ[α]ρ[η]ν[η] = ἀλεκδ[ό]μα, π[α]ί ε[τ]τ[α]κ[η]ο[υ]τ = ἄνθρωπος/ὁ φθειρ[ό]μενος). — Отметим необычную форму κ[α]κ[τ]η[ι]νε κ[α]ρ[η]ν[η] вместо ожидаемых или κ[α]κ[τ]η[ι]νε κ[α]ρ[η]ν[η], или κ[α](λ)κ[τ]η[ι]νε κ[α]ρ[η]ν[η]; суффикс личного местоимения 2 л. мн.ч. –т[η]νε, характерный для копт. диалекта (вместо саид. –т[η]и), и бок. форму квалиатива т[α]κ[η]ο[υ]т (вместо саид. –т[α]κ[η]т). В *CodTch* 1 (ф. 2) фраза (хотя и частично разрушенная, но реконструкция не вызывает сомнения) имеет вид: ¹³...ε[τ]ε[τ]η[ι]ωκ κ[ω] π[ι]νω[τ] [η] ¹⁴κ[α]ρ[η]ν[η] π[ι]τ[ε]ι[σ]α ρ[α]ξ, «если вы снимете с себя плоть (σάρξ)» (ср. тот же грамматический оборот в *Мф* 27.31: κ[ω] π[ι]νω[τ] κ[α]ρ[η]ν[η] π[ι]π[ρ]αμ[ο]с прямого дополнения); было ли различие «тленное» — «плоть» уже в тех версиях греческого оригинала, с которых делались переводы, или оно возникло только на коптской почве, сказать невозможно. О том,

тогда (τότε) станете вы светилами (φωστήρ) среди мертвых людей¹⁰⁹. (10) А (δέ) (для) этого вы (должны) будете сражаться с силами, потому что нет у них покоя по отношению ([κο]τά) к вам, поскольку (ἐπειδή) не хотят они, чтобы (ἵνα) вы спаслись¹¹⁰.

Тогда (τότε) апостолы (ἀπόστολος) поклонились еще раз, говоря¹¹¹: (15) «Господи, расскажи нам¹¹²: как мы будем сражаться с архонтами (ἄρχων), поскольку (ἐπειδή) [эти] архонты (ἄρχων) выше нас!»

Тогда (τότε) голос воззвал к ним из того, которое им являлось¹¹³, [6] говоря: (20) «Вы же (δέ) будете сражаться с ними таким образом: архонты (ἄρχων) ведь (γάρ) сражаются с внутренним человеком¹¹⁴, а (δέ) вы должны сражаться с ними таким образом: ступайте вместе и учите по миру (κόσμος) (25) о спасении в обетовании¹¹⁵.

что «несущий плоть» (-Фори /φορέω/ ΠΤΣΑΡΞ, scil. «плотское начало») не может увидеть «чистый свет», см., например: *ДуалСнас* 132.10–12 (*ННС* III.5); так же и *АпокИак* 27.5–6 (*ННС* V.3; см. выше: прим. 7): Бога можно постичь, лишь отбросив «узы плоти».

¹⁰⁹ 7...τοῦτε ἐτετνασῶπε πρενφωστρη⁹ρη тинте πρεнрвоне εγнвоут — Ср.: *Филл* 2.15, где чистые и непорочные верующие уподоблены «светилам в мире» (ὡς φωστῆρες ἐν κόσμῳ). — В *CodTch* 1 вместо ρεнрвоне εγнвоут, «мертвых людей» (= греч. νεκρός; в НЗ повсюду), читаем ¹⁶...ρεнрвоне εψαγнвоу, «смертных людей» (= θνητός; ср. то же копт. сочетание для ἀποθνήσκοντες ἄνθρωποι, букв. «умирающие люди», т.е. «смертные», в *Евр* 7.8).

¹¹⁰ 10πн Δ[ε] χε πтwtп etна† нп нсон ¹¹χε π[т]оуу пнптау поуптон ка¹²[та] тетпρε· епнл псеоушп ан ¹³[р]иηа птетпноуэп — Цепь придаточных требует какого-то слова, от которого они зависят: «значит» и т.п.; ср.: «And (δέ), this (is the reason) that you...» (Meyer–Wisse, 1991, 243). *Менар* понял первую часть предложения как вопрос: «Autre point (δέ): Pourquoi devez-vous combattre les Puissances?» (Ménard, 1977, 23). Форму etна† нп... следует, очевидно, исправить либо на <т>etна† (fut. 1), либо на et(εт)на† (fut. 2), «вы будете сражаться с...». — В *CodTch* 1 (ф. 2) предложение грамматически более прозрачно: ¹⁶...τοῦτε [π]тwtп тетна† εэп λγ¹⁸ηη[и]с χε πтооу нптау п¹⁹ηа [π]танапaγс:с пте [...] псеоушп еп etре²⁰тпоуха[и], «...тогда (τότε) вы будете сражаться против сил (δύναμις), потому что нет у них места упокоения (ἀνάπαυσις) [...] не хотят они, чтобы вы спаслись». — Отметим иную лексику в этом пассаже: обилие греческих слов, которые отсутствуют в *ННС* VIII.2, и глагол οуха[и] для передачи греч. σῶζομαι вместо ноуэп с тем же значением в *ННС* VIII.2 (ср. *Мф* 9.22, где в саид. переводе в первой половине стиха стоит ноуэп, а во второй — οуха[и], оба для передачи σῶζομαι); ср. также † нп- и † εэп- в значении «сражаться» (см. выше: 134.8–9 и комм. ad loc.) и конструкцию греч. союз ἵνα с последующим конъюнктивом, характерную только для бох. диалекта; в саид. в этих случаях употребляется, как правило, союз χε или χεκααс или каузативный инфинитив (как в *CodTch*); ср. *Мф* 26.59, где ἐξήρουν <...> ὅπως αὐτὸν θανατώσωσιν передано в бох. как ηαγкω† пе ηса <...> эпη (= ὅπως) псеэоηεс.

¹¹¹ См. выше: 134.18–20 и комм. ad loc.

¹¹² Обращение ¹⁵...пхоεис ηατaηон..., «Господи, расскажи нам...», где глагол тaηо передает греч. ἀπαγγέλλω, γνωρίζω или т.п., в *CodTch* 1 (ф. 2) гласит: ²³...пшнре ηαтсаηан, «Сыне, научи нас» (отметим нестандартную форму тсаηан вместо нормативной тсаηон); ср. *Лк* 11.1, где для Κύριε, δίδαξον ἡμᾶς... в саид. переводе находим пхоεис ηαтсаηон...

¹¹³ 17...тотε ¹⁸[ау]нн асшп евол шарооу евол ¹⁹[э]пн ете нецоушп^э евол. — Имперфект нес- подчеркивает, что этот кто-то «являлся» не один раз, но кого или что имел в виду автор, говоря: пн ете нецоушп^э евол (букв. «тот, который являлся» или «то, которое являлось»), из этого пассажа неясно; см. ниже: 138.5–7 и комм. ad loc. — В *CodTch* 1 (ф. 2) читаем: ²⁶...тотε [Δ]теснн ²⁷[ω]п евол эп петоу[ω]н^э евал, «тогда голос воззвал из явления», что кажется мне более понятным, поскольку зд. петоушп^э евал является субстантивированным определением и синонимом понятия поушп^э евол, которое означает не что иное, как ἐπιφάνεια, т.е. «явление» (божества); ср., например: *1Тим* 6.14; *2Тим* 1.10, где ἐπιφάνεια <...> Христу передано в саид. как поушп^э евол ппeхс.

¹¹⁴ 21...ηαρχων гар еγт²²пп првнн етсаэоун. — В *CodTch* 1 (ф. 2) фраза имеет вид: ²...ηαρχων гар егншпе нп првнне етэ[р]оун, «ибо архонты воюют с внутренним человеком». По поводу синонимов † нп- и ншпе см. выше 135.2 и комм. ad loc.; отметим также форму етсаэоун, характерную для бох., и саид. етэ[р]оун (*Римл* 7.22; *1Кор* 5.12); об образе «внутренний человек» см. выше: прим. 33.

¹¹⁵ 23...ηн²⁴етп²⁵ еγнa ашп † сшп эп пкос²⁵нос пппоуха[и] эп оуернт. — «...в обетовании», или «по обетованию», т.е. проповедовать спасение, которое было обещано; (оу)ернт передает греч. ἐπαγγελία, ἐπαγγελμα; ср., например, *Деян* 13.23, где говорится о том, что Бог, как и обещал (κατ' ἐπαγγελίαν = κατὰ οуернт) дал Израилю «Спасителя Иисуса». — В *CodTch* 1 фраза имеет иной вид: ⁴...ηωк⁵εэоун эпоусоп ашп птетп† †⁶сшп ппeшхe[и] ппк[о]снoс (реконструкция: Kasser et al., 2007, 103; ср. выше

И вы препояштесь силой моего Отца и явите вашу молитву¹¹⁶, и сам Отец поможет (βοηθέω) вам, как (ὡς) помог (βοηθέω) он вам, когда послал меня. **(138)** Не [будьте слабыми, я с вами веками]¹¹⁷ как (κατά) и говорил вам с начала, когда (ὅταν) я был (еще) в теле (σῶμα)¹¹⁸».

Тогда (τότε) случилась молния и (5) гром с неба¹¹⁹, и тот, кто явился им в том месте, был взят на небо¹²⁰. Тогда (τότε) апостолы (ἀπόστολος) возблагодарили Господа всяким благословением¹²¹. И (10) вернулись они в Иерусалим¹²². Идя же (δέ) (в город), говорили они по дороге друг с другом о свете, который явился. И было (у них) слово о Господе; говорили они: (15) «Если сам Господь наш пострадал, то насколько больше (должны пострадать) мы»¹²³. Ответил [7] Петр, говоря: «Пострадал он из-за [нас]¹²⁴, и нам самим надлежит (20) пострадать из-за нашей малости¹²⁵».

2.2–3), т.е. «[отправляйтесь] вместе и учи[те] о спасении мира», об «обетовании» нет речи; отметим еще одно различие («учить по миру о спасении» и «учить о спасении мира», которое, можно думать, восходит еще к греческому оригиналу. — Мотив «спасения мира» в *CodTch* 1 едва ли хорошо согласуется с гностицистическим представлением о спасении лишь «избранных».

¹¹⁶ 26πρωτῆ ῥωκτῆ τῆ πρῶτῆ ῥῶτῆ 27πτε πα[ε]ιωτ λυω ουωνη π²⁸πετῆτωβ²⁹ εβολ — В *CodTch* 1 (стк. 7–10) эта фраза передана с незначительными грамматическими вариантами. — Возвратная форма глагола ῥωκκ передает, как правило, греч. ὀπλίζομαι, «вооружаюсь», а нечастое τῶβ²⁹ передает греч. ἐντευξίς, «просительная молитва»; ср. *1Тим* 2.1, где перечисляются четыре вида молитв: δεήσεις, προσευχαί, ἐντευξίς (= ῥεντῶβ²⁹), εὐχαριστία (= ῥενωπῆ²⁹NOT; ср. ниже: 138.8 и комм. ad loc.). — Ср. также *Ефес* 6.10 сл., где находим тот же образный ряд.

¹¹⁷ 1πῆρ[ρδ]δ²ε³ε⁴ε⁵ε⁶ε⁷ε⁸ε⁹ε¹⁰ε¹¹ε¹²ε¹³ε¹⁴ε¹⁵ε¹⁶ε¹⁷ε¹⁸ε¹⁹ε²⁰ε²¹ε²²ε²³ε²⁴ε²⁵ε²⁶ε²⁷ε²⁸ε²⁹ε³⁰ε³¹ε³²ε³³ε³⁴ε³⁵ε³⁶ε³⁷ε³⁸ε³⁹ε⁴⁰ε⁴¹ε⁴²ε⁴³ε⁴⁴ε⁴⁵ε⁴⁶ε⁴⁷ε⁴⁸ε⁴⁹ε⁵⁰ε⁵¹ε⁵²ε⁵³ε⁵⁴ε⁵⁵ε⁵⁶ε⁵⁷ε⁵⁸ε⁵⁹ε⁶⁰ε⁶¹ε⁶²ε⁶³ε⁶⁴ε⁶⁵ε⁶⁶ε⁶⁷ε⁶⁸ε⁶⁹ε⁷⁰ε⁷¹ε⁷²ε⁷³ε⁷⁴ε⁷⁵ε⁷⁶ε⁷⁷ε⁷⁸ε⁷⁹ε⁸⁰ε⁸¹ε⁸²ε⁸³ε⁸⁴ε⁸⁵ε⁸⁶ε⁸⁷ε⁸⁸ε⁸⁹ε⁹⁰ε⁹¹ε⁹²ε⁹³ε⁹⁴ε⁹⁵ε⁹⁶ε⁹⁷ε⁹⁸ε⁹⁹ε¹⁰⁰ε¹⁰¹ε¹⁰²ε¹⁰³ε¹⁰⁴ε¹⁰⁵ε¹⁰⁶ε¹⁰⁷ε¹⁰⁸ε¹⁰⁹ε¹¹⁰ε¹¹¹ε¹¹²ε¹¹³ε¹¹⁴ε¹¹⁵ε¹¹⁶ε¹¹⁷ε¹¹⁸ε¹¹⁹ε¹²⁰ε¹²¹ε¹²²ε¹²³ε¹²⁴ε¹²⁵ε¹²⁶ε¹²⁷ε¹²⁸ε¹²⁹ε¹³⁰ε¹³¹ε¹³²ε¹³³ε¹³⁴ε¹³⁵ε¹³⁶ε¹³⁷ε¹³⁸ε¹³⁹ε¹⁴⁰ε¹⁴¹ε¹⁴²ε¹⁴³ε¹⁴⁴ε¹⁴⁵ε¹⁴⁶ε¹⁴⁷ε¹⁴⁸ε¹⁴⁹ε¹⁵⁰ε¹⁵¹ε¹⁵²ε¹⁵³ε¹⁵⁴ε¹⁵⁵ε¹⁵⁶ε¹⁵⁷ε¹⁵⁸ε¹⁵⁹ε¹⁶⁰ε¹⁶¹ε¹⁶²ε¹⁶³ε¹⁶⁴ε¹⁶⁵ε¹⁶⁶ε¹⁶⁷ε¹⁶⁸ε¹⁶⁹ε¹⁷⁰ε¹⁷¹ε¹⁷²ε¹⁷³ε¹⁷⁴ε¹⁷⁵ε¹⁷⁶ε¹⁷⁷ε¹⁷⁸ε¹⁷⁹ε¹⁸⁰ε¹⁸¹ε¹⁸²ε¹⁸³ε¹⁸⁴ε¹⁸⁵ε¹⁸⁶ε¹⁸⁷ε¹⁸⁸ε¹⁸⁹ε¹⁹⁰ε¹⁹¹ε¹⁹²ε¹⁹³ε¹⁹⁴ε¹⁹⁵ε¹⁹⁶ε¹⁹⁷ε¹⁹⁸ε¹⁹⁹ε²⁰⁰ε²⁰¹ε²⁰²ε²⁰³ε²⁰⁴ε²⁰⁵ε²⁰⁶ε²⁰⁷ε²⁰⁸ε²⁰⁹ε²¹⁰ε²¹¹ε²¹²ε²¹³ε²¹⁴ε²¹⁵ε²¹⁶ε²¹⁷ε²¹⁸ε²¹⁹ε²²⁰ε²²¹ε²²²ε²²³ε²²⁴ε²²⁵ε²²⁶ε²²⁷ε²²⁸ε²²⁹ε²³⁰ε²³¹ε²³²ε²³³ε²³⁴ε²³⁵ε²³⁶ε²³⁷ε²³⁸ε²³⁹ε²⁴⁰ε²⁴¹ε²⁴²ε²⁴³ε²⁴⁴ε²⁴⁵ε²⁴⁶ε²⁴⁷ε²⁴⁸ε²⁴⁹ε²⁵⁰ε²⁵¹ε²⁵²ε²⁵³ε²⁵⁴ε²⁵⁵ε²⁵⁶ε²⁵⁷ε²⁵⁸ε²⁵⁹ε²⁶⁰ε²⁶¹ε²⁶²ε²⁶³ε²⁶⁴ε²⁶⁵ε²⁶⁶ε²⁶⁷ε²⁶⁸ε²⁶⁹ε²⁷⁰ε²⁷¹ε²⁷²ε²⁷³ε²⁷⁴ε²⁷⁵ε²⁷⁶ε²⁷⁷ε²⁷⁸ε²⁷⁹ε²⁸⁰ε²⁸¹ε²⁸²ε²⁸³ε²⁸⁴ε²⁸⁵ε²⁸⁶ε²⁸⁷ε²⁸⁸ε²⁸⁹ε²⁹⁰ε²⁹¹ε²⁹²ε²⁹³ε²⁹⁴ε²⁹⁵ε²⁹⁶ε²⁹⁷ε²⁹⁸ε²⁹⁹ε³⁰⁰ε³⁰¹ε³⁰²ε³⁰³ε³⁰⁴ε³⁰⁵ε³⁰⁶ε³⁰⁷ε³⁰⁸ε³⁰⁹ε³¹⁰ε³¹¹ε³¹²ε³¹³ε³¹⁴ε³¹⁵ε³¹⁶ε³¹⁷ε³¹⁸ε³¹⁹ε³²⁰ε³²¹ε³²²ε³²³ε³²⁴ε³²⁵ε³²⁶ε³²⁷ε³²⁸ε³²⁹ε³³⁰ε³³¹ε³³²ε³³³ε³³⁴ε³³⁵ε³³⁶ε³³⁷ε³³⁸ε³³⁹ε³⁴⁰ε³⁴¹ε³⁴²ε³⁴³ε³⁴⁴ε³⁴⁵ε³⁴⁶ε³⁴⁷ε³⁴⁸ε³⁴⁹ε³⁵⁰ε³⁵¹ε³⁵²ε³⁵³ε³⁵⁴ε³⁵⁵ε³⁵⁶ε³⁵⁷ε³⁵⁸ε³⁵⁹ε³⁶⁰ε³⁶¹ε³⁶²ε³⁶³ε³⁶⁴ε³⁶⁵ε³⁶⁶ε³⁶⁷ε³⁶⁸ε³⁶⁹ε³⁷⁰ε³⁷¹ε³⁷²ε³⁷³ε³⁷⁴ε³⁷⁵ε³⁷⁶ε³⁷⁷ε³⁷⁸ε³⁷⁹ε³⁸⁰ε³⁸¹ε³⁸²ε³⁸³ε³⁸⁴ε³⁸⁵ε³⁸⁶ε³⁸⁷ε³⁸⁸ε³⁸⁹ε³⁹⁰ε³⁹¹ε³⁹²ε³⁹³ε³⁹⁴ε³⁹⁵ε³⁹⁶ε³⁹⁷ε³⁹⁸ε³⁹⁹ε⁴⁰⁰ε⁴⁰¹ε⁴⁰²ε⁴⁰³ε⁴⁰⁴ε⁴⁰⁵ε⁴⁰⁶ε⁴⁰⁷ε⁴⁰⁸ε⁴⁰⁹ε⁴¹⁰ε⁴¹¹ε⁴¹²ε⁴¹³ε⁴¹⁴ε⁴¹⁵ε⁴¹⁶ε⁴¹⁷ε⁴¹⁸ε⁴¹⁹ε⁴²⁰ε⁴²¹ε⁴²²ε⁴²³ε⁴²⁴ε⁴²⁵ε⁴²⁶ε⁴²⁷ε⁴²⁸ε⁴²⁹ε⁴³⁰ε⁴³¹ε⁴³²ε⁴³³ε⁴³⁴ε⁴³⁵ε⁴³⁶ε⁴³⁷ε⁴³⁸ε⁴³⁹ε⁴⁴⁰ε⁴⁴¹ε⁴⁴²ε⁴⁴³ε⁴⁴⁴ε⁴⁴⁵ε⁴⁴⁶ε⁴⁴⁷ε⁴⁴⁸ε⁴⁴⁹ε⁴⁵⁰ε⁴⁵¹ε⁴⁵²ε⁴⁵³ε⁴⁵⁴ε⁴⁵⁵ε⁴⁵⁶ε⁴⁵⁷ε⁴⁵⁸ε⁴⁵⁹ε⁴⁶⁰ε⁴⁶¹ε⁴⁶²ε⁴⁶³ε⁴⁶⁴ε⁴⁶⁵ε⁴⁶⁶ε⁴⁶⁷ε⁴⁶⁸ε⁴⁶⁹ε⁴⁷⁰ε⁴⁷¹ε⁴⁷²ε⁴⁷³ε⁴⁷⁴ε⁴⁷⁵ε⁴⁷⁶ε⁴⁷⁷ε⁴⁷⁸ε⁴⁷⁹ε⁴⁸⁰ε⁴⁸¹ε⁴⁸²ε⁴⁸³ε⁴⁸⁴ε⁴⁸⁵ε⁴⁸⁶ε⁴⁸⁷ε⁴⁸⁸ε⁴⁸⁹ε⁴⁹⁰ε⁴⁹¹ε⁴⁹²ε⁴⁹³ε⁴⁹⁴ε⁴⁹⁵ε⁴⁹⁶ε⁴⁹⁷ε⁴⁹⁸ε⁴⁹⁹ε⁵⁰⁰ε⁵⁰¹ε⁵⁰²ε⁵⁰³ε⁵⁰⁴ε⁵⁰⁵ε⁵⁰⁶ε⁵⁰⁷ε⁵⁰⁸ε⁵⁰⁹ε⁵¹⁰ε⁵¹¹ε⁵¹²ε⁵¹³ε⁵¹⁴ε⁵¹⁵ε⁵¹⁶ε⁵¹⁷ε⁵¹⁸ε⁵¹⁹ε⁵²⁰ε⁵²¹ε⁵²²ε⁵²³ε⁵²⁴ε⁵²⁵ε⁵²⁶ε⁵²⁷ε⁵²⁸ε⁵²⁹ε⁵³⁰ε⁵³¹ε⁵³²ε⁵³³ε⁵³⁴ε⁵³⁵ε⁵³⁶ε⁵³⁷ε⁵³⁸ε⁵³⁹ε⁵⁴⁰ε⁵⁴¹ε⁵⁴²ε⁵⁴³ε⁵⁴⁴ε⁵⁴⁵ε⁵⁴⁶ε⁵⁴⁷ε⁵⁴⁸ε⁵⁴⁹ε⁵⁵⁰ε⁵⁵¹ε⁵⁵²ε⁵⁵³ε⁵⁵⁴ε⁵⁵⁵ε⁵⁵⁶ε⁵⁵⁷ε⁵⁵⁸ε⁵⁵⁹ε⁵⁶⁰ε⁵⁶¹ε⁵⁶²ε⁵⁶³ε⁵⁶⁴ε⁵⁶⁵ε⁵⁶⁶ε⁵⁶⁷ε⁵⁶⁸ε⁵⁶⁹ε⁵⁷⁰ε⁵⁷¹ε⁵⁷²ε⁵⁷³ε⁵⁷⁴ε⁵⁷⁵ε⁵⁷⁶ε⁵⁷⁷ε⁵⁷⁸ε⁵⁷⁹ε⁵⁸⁰ε⁵⁸¹ε⁵⁸²ε⁵⁸³ε⁵⁸⁴ε⁵⁸⁵ε⁵⁸⁶ε⁵⁸⁷ε⁵⁸⁸ε⁵⁸⁹ε⁵⁹⁰ε⁵⁹¹ε⁵⁹²ε⁵⁹³ε⁵⁹⁴ε⁵⁹⁵ε⁵⁹⁶ε⁵⁹⁷ε⁵⁹⁸ε⁵⁹⁹ε⁶⁰⁰ε⁶⁰¹ε⁶⁰²ε⁶⁰³ε⁶⁰⁴ε⁶⁰⁵ε⁶⁰⁶ε⁶⁰⁷ε⁶⁰⁸ε⁶⁰⁹ε⁶¹⁰ε⁶¹¹ε⁶¹²ε⁶¹³ε⁶¹⁴ε⁶¹⁵ε⁶¹⁶ε⁶¹⁷ε⁶¹⁸ε⁶¹⁹ε⁶²⁰ε⁶²¹ε⁶²²ε⁶²³ε⁶²⁴ε⁶²⁵ε⁶²⁶ε⁶²⁷ε⁶²⁸ε⁶²⁹ε⁶³⁰ε⁶³¹ε⁶³²ε⁶³³ε⁶³⁴ε⁶³⁵ε⁶³⁶ε⁶³⁷ε⁶³⁸ε⁶³⁹ε⁶⁴⁰ε⁶⁴¹ε⁶⁴²ε⁶⁴³ε⁶⁴⁴ε⁶⁴⁵ε⁶⁴⁶ε⁶⁴⁷ε⁶⁴⁸ε⁶⁴⁹ε⁶⁵⁰ε⁶⁵¹ε⁶⁵²ε⁶⁵³ε⁶⁵⁴ε⁶⁵⁵ε⁶⁵⁶ε⁶⁵⁷ε⁶⁵⁸ε⁶⁵⁹ε⁶⁶⁰ε⁶⁶¹ε⁶⁶²ε⁶⁶³ε⁶⁶⁴ε⁶⁶⁵ε⁶⁶⁶ε⁶⁶⁷ε⁶⁶⁸ε⁶⁶⁹ε⁶⁷⁰ε⁶⁷¹ε⁶⁷²ε⁶⁷³ε⁶⁷⁴ε⁶⁷⁵ε⁶⁷⁶ε⁶⁷⁷ε⁶⁷⁸ε⁶⁷⁹ε⁶⁸⁰ε⁶⁸¹ε⁶⁸²ε⁶⁸³ε⁶⁸⁴ε⁶⁸⁵ε⁶⁸⁶ε⁶⁸⁷ε⁶⁸⁸ε⁶⁸⁹ε⁶⁹⁰ε⁶⁹¹ε⁶⁹²ε⁶⁹³ε⁶⁹⁴ε⁶⁹⁵ε⁶⁹⁶ε⁶⁹⁷ε⁶⁹⁸ε⁶⁹⁹ε⁷⁰⁰ε⁷⁰¹ε⁷⁰²ε⁷⁰³ε⁷⁰⁴ε⁷⁰⁵ε⁷⁰⁶ε⁷⁰⁷ε⁷⁰⁸ε⁷⁰⁹ε⁷¹⁰ε⁷¹¹ε⁷¹²ε⁷¹³ε⁷¹⁴ε⁷¹⁵ε⁷¹⁶ε⁷¹⁷ε⁷¹⁸ε⁷¹⁹ε⁷²⁰ε⁷²¹ε⁷²²ε⁷²³ε⁷²⁴ε⁷²⁵ε⁷²⁶ε⁷²⁷ε⁷²⁸ε⁷²⁹ε⁷³⁰ε⁷³¹ε⁷³²ε⁷³³ε⁷³⁴ε⁷³⁵ε⁷³⁶ε⁷³⁷ε⁷³⁸ε⁷³⁹ε⁷⁴⁰ε⁷⁴¹ε⁷⁴²ε⁷⁴³ε⁷⁴⁴ε⁷⁴⁵ε⁷⁴⁶ε⁷⁴⁷ε⁷⁴⁸ε⁷⁴⁹ε⁷⁵⁰ε⁷⁵¹ε⁷⁵²ε⁷⁵³ε⁷⁵⁴ε⁷⁵⁵ε⁷⁵⁶ε⁷⁵⁷ε⁷⁵⁸ε⁷⁵⁹ε⁷⁶⁰ε⁷⁶¹ε⁷⁶²ε⁷⁶³ε⁷⁶⁴ε⁷⁶⁵ε⁷⁶⁶ε⁷⁶⁷ε⁷⁶⁸ε⁷⁶⁹ε⁷⁷⁰ε⁷⁷¹ε⁷⁷²ε⁷⁷³ε⁷⁷⁴ε⁷⁷⁵ε⁷⁷⁶ε⁷⁷⁷ε⁷⁷⁸ε⁷⁷⁹ε⁷⁸⁰ε⁷⁸¹ε⁷⁸²ε⁷⁸³ε⁷⁸⁴ε⁷⁸⁵ε⁷⁸⁶ε⁷⁸⁷ε⁷⁸⁸ε⁷⁸⁹ε⁷⁹⁰ε⁷⁹¹ε⁷⁹²ε⁷⁹³ε⁷⁹⁴ε⁷⁹⁵ε⁷⁹⁶ε⁷⁹⁷ε⁷⁹⁸ε⁷⁹⁹ε⁸⁰⁰ε⁸⁰¹ε⁸⁰²ε⁸⁰³ε⁸⁰⁴ε⁸⁰⁵ε⁸⁰⁶ε⁸⁰⁷ε⁸⁰⁸ε⁸⁰⁹ε⁸¹⁰ε⁸¹¹ε⁸¹²ε⁸¹³ε⁸¹⁴ε⁸¹⁵ε⁸¹⁶ε⁸¹⁷ε⁸¹⁸ε⁸¹⁹ε⁸²⁰ε⁸²¹ε⁸²²ε⁸²³ε⁸²⁴ε⁸²⁵ε⁸²⁶ε⁸²⁷ε⁸²⁸ε⁸²⁹ε⁸³⁰ε⁸³¹ε⁸³²ε⁸³³ε⁸³⁴ε⁸³⁵ε⁸³⁶ε⁸³⁷ε⁸³⁸ε⁸³⁹ε⁸⁴⁰ε⁸⁴¹ε⁸⁴²ε⁸⁴³ε⁸⁴⁴ε⁸⁴⁵ε⁸⁴⁶ε⁸⁴⁷ε⁸⁴⁸ε⁸⁴⁹ε⁸⁵⁰ε⁸⁵¹ε⁸⁵²ε⁸⁵³ε⁸⁵⁴ε⁸⁵⁵ε⁸⁵⁶ε⁸⁵⁷ε⁸⁵⁸ε⁸⁵⁹ε⁸⁶⁰ε⁸⁶¹ε⁸⁶²ε⁸⁶³ε⁸⁶⁴ε⁸⁶⁵ε⁸⁶⁶ε⁸⁶⁷ε⁸⁶⁸ε⁸⁶⁹ε⁸⁷⁰ε⁸⁷¹ε⁸⁷²ε⁸⁷³ε⁸⁷⁴ε⁸⁷⁵ε⁸⁷⁶ε⁸⁷⁷ε⁸⁷⁸ε⁸⁷⁹ε⁸⁸⁰ε⁸⁸¹ε⁸⁸²ε⁸⁸³ε⁸⁸⁴ε⁸⁸⁵ε⁸⁸⁶ε⁸⁸⁷ε⁸⁸⁸ε⁸⁸⁹ε⁸⁹⁰ε⁸⁹¹ε⁸⁹²ε⁸⁹³ε⁸⁹⁴ε⁸⁹⁵ε⁸⁹⁶ε⁸⁹⁷ε⁸⁹⁸ε⁸⁹⁹ε⁹⁰⁰ε⁹⁰¹ε⁹⁰²ε⁹⁰³ε⁹⁰⁴ε⁹⁰⁵ε⁹⁰⁶ε⁹⁰⁷ε⁹⁰⁸ε⁹⁰⁹ε⁹¹⁰ε⁹¹¹ε⁹¹²ε⁹¹³ε⁹¹⁴ε⁹¹⁵ε⁹¹⁶ε⁹¹⁷ε⁹¹⁸ε⁹¹⁹ε⁹²⁰ε⁹²¹ε⁹²²ε⁹²³ε⁹²⁴ε⁹²⁵ε⁹²⁶ε⁹²⁷ε⁹²⁸ε⁹²⁹ε⁹³⁰ε⁹³¹ε⁹³²ε⁹³³ε⁹³⁴ε⁹³⁵ε⁹³⁶ε⁹³⁷ε⁹³⁸ε⁹³⁹ε⁹⁴⁰ε⁹⁴¹ε⁹⁴²ε⁹⁴³ε⁹⁴⁴ε⁹⁴⁵ε⁹⁴⁶ε⁹⁴⁷ε⁹⁴⁸ε⁹⁴⁹ε⁹⁵⁰ε⁹⁵¹ε⁹⁵²ε⁹⁵³ε⁹⁵⁴ε⁹⁵⁵ε⁹⁵⁶ε⁹⁵⁷ε⁹⁵⁸ε⁹⁵⁹ε⁹⁶⁰ε⁹⁶¹ε⁹⁶²ε⁹⁶³ε⁹⁶⁴ε⁹⁶⁵ε⁹⁶⁶ε⁹⁶⁷ε⁹⁶⁸ε⁹⁶⁹ε⁹⁷⁰ε⁹⁷¹ε⁹⁷²ε⁹⁷³ε⁹⁷⁴ε⁹⁷⁵ε⁹⁷⁶ε⁹⁷⁷ε⁹⁷⁸ε⁹⁷⁹ε⁹⁸⁰ε⁹⁸¹ε⁹⁸²ε⁹⁸³ε⁹⁸⁴ε⁹⁸⁵ε⁹⁸⁶ε⁹⁸⁷ε⁹⁸⁸ε⁹⁸⁹ε⁹⁹⁰ε⁹⁹¹ε⁹⁹²ε⁹⁹³ε⁹⁹⁴ε⁹⁹⁵ε⁹⁹⁶ε⁹⁹⁷ε⁹⁹⁸ε⁹⁹⁹ε¹⁰⁰⁰ε¹⁰⁰¹ε¹⁰⁰²ε¹⁰⁰³ε¹⁰⁰⁴ε¹⁰⁰⁵ε¹⁰⁰⁶ε¹⁰⁰⁷ε¹⁰⁰⁸ε¹⁰⁰⁹ε¹⁰¹⁰ε¹⁰¹¹ε¹⁰¹²ε¹⁰¹³ε¹⁰¹⁴ε¹⁰¹⁵ε¹⁰¹⁶ε¹⁰¹⁷ε¹⁰¹⁸ε¹⁰¹⁹ε¹⁰²⁰ε¹⁰²¹ε¹⁰²²ε¹⁰²³ε¹⁰²⁴ε¹⁰²⁵ε¹⁰²⁶ε¹⁰²⁷ε¹⁰²⁸ε¹⁰²⁹ε¹⁰³⁰ε¹⁰³¹ε¹⁰³²ε¹⁰³³ε¹⁰³⁴ε¹⁰³⁵ε¹⁰³⁶ε¹⁰³⁷ε¹⁰³⁸ε¹⁰³⁹ε¹⁰⁴⁰ε¹⁰⁴¹ε¹⁰⁴²ε¹⁰⁴³ε¹⁰⁴⁴ε¹⁰⁴⁵ε¹⁰⁴⁶ε¹⁰⁴⁷ε¹⁰⁴⁸ε¹⁰⁴⁹ε¹⁰⁵⁰ε¹⁰⁵¹ε¹⁰⁵²ε¹⁰⁵³ε¹⁰⁵⁴ε¹⁰⁵⁵ε¹⁰⁵⁶ε¹⁰⁵⁷ε¹⁰⁵⁸ε¹⁰⁵⁹ε¹⁰⁶⁰ε¹⁰⁶¹ε¹⁰⁶²ε¹⁰⁶³ε¹⁰⁶⁴ε¹⁰⁶⁵ε¹⁰⁶⁶ε¹⁰⁶⁷ε¹⁰⁶⁸ε¹⁰⁶⁹ε¹⁰⁷⁰ε¹⁰⁷¹ε¹⁰⁷²ε¹⁰⁷³ε¹⁰⁷⁴ε¹⁰⁷⁵ε¹⁰⁷⁶ε¹⁰⁷⁷ε¹⁰⁷⁸ε¹⁰⁷⁹ε¹⁰⁸⁰ε¹⁰⁸¹ε¹⁰⁸²ε¹⁰⁸³ε¹⁰⁸⁴ε¹⁰⁸⁵ε¹⁰⁸⁶ε¹⁰⁸⁷ε¹⁰⁸⁸ε¹⁰⁸⁹ε¹⁰⁹⁰ε¹⁰⁹¹ε¹⁰⁹²ε¹⁰⁹³ε¹⁰⁹⁴ε¹⁰⁹⁵ε¹⁰⁹⁶ε¹⁰⁹⁷ε¹⁰⁹⁸ε¹⁰⁹⁹ε¹¹⁰⁰ε¹¹⁰¹ε¹¹⁰²ε¹¹⁰³ε¹¹⁰⁴ε¹¹⁰⁵ε¹¹⁰⁶ε¹¹⁰⁷ε¹¹⁰⁸ε¹¹⁰⁹ε¹¹¹⁰ε¹¹¹¹ε¹¹¹²ε¹¹¹³ε¹¹¹⁴ε¹¹¹⁵ε¹¹¹⁶ε¹¹¹⁷ε¹¹¹⁸ε¹¹¹⁹ε¹¹²⁰ε¹¹²¹ε¹¹²²ε¹¹²³ε¹¹²⁴ε¹¹²⁵ε¹¹²⁶ε¹¹²⁷ε¹¹²⁸ε¹¹²⁹ε¹¹³⁰

пришел он¹³⁶. Братья мои, послушайте мой голос». И исполнился он духом (πνεύμα) святым¹³⁷ (15) (и) сказал так: «Наш светоч (φωστήρ) Иисус пришел¹³⁸ и был распят, и понес (φορέω) он терновый венец и надел на себя багряницу (στολή), и повесили его на древе, и погребли его во (20) гробе, и [8] восстал он из мертвых¹³⁹. Братья мои, не причастен Иисус этому страданию¹⁴⁰, но (ἀλλά) мы — это те, кто пострадали из-за проступка (παράβασις) Матери¹⁴¹. И поэтому он сделал все (25) по (κατά) подобию нам. Ибо (γάρ) Господь Иисус, Сын неизмеримой славы Отца, начальник (ἀρχηγός) нашей жизни¹⁴². Так вот (οὖν), братья мои, не станем слушаться этих незаконных

«...» храм [...] во имя Иисуса [Христа. Он] научил нас всему». — Не остается места ни для слов «излечили многих», ни для «открыл же уста Петр...», хотя окончание фразы: «...послушайте мой голос» свидетельствует о том, что говорит именно Петр. — Различие глаголов ἵνα εἶπεν (σημαίνω и т.п.) и τὰμο (ἀπαγγέλλω, γνωρίζω) — стилистическое; ср., например, обе версии *1АпокИак*: τὰμο (24.18; *ННС* V.3) и ἵνα εἶπεν (10.7; *CodTch* 2).

¹³⁶ ¹²...ἵτοϋ γαρ ¹³[αϰ]εἰ εἰρηαῖ — Глагол εἰ εἰρηαῖ обычно имеет значение «иду вверх, расту» (ἀναβαίνω), но иногда и нейтральное «иду»; такие переводы, как «...est descendu» (Ménard, 1977, 27), «...he came down» (Meyer–Wisse, 1991, 247), «...[kam] herab» (Bethge, 1997, 29), возможны лишь из контекста. — *CodTch* 1 более прозрачен: ¹⁹...ἵτοϋ γαρ ηἰταϰεἰ ²⁰εἰρεσнт, «ибо он сошел вниз», т.е. Иисус уже научил апостолов всему, когда сошел в этот мир.

¹³⁷ ¹⁴...αϰηοϋϋ εἶολ ϋἵ οϋπἱα εϰουααα. — Отметим неопред. артикль перед «дух святой» (так же и ниже: 140.9–10), ср. *CodTch* 1 (ф. 2): ²¹...αϰηοϋϋ ηἱααα εϰουααα, где «дух» вообще не имеет артикля (так же и 8.21 / ф. 2/), — обе особенности отражают отсутствие артикля в греч. оригинале; см., например: Πέτρος πλησθεῖς πνεύματος ἁγίου..., «Петр, исполнившись Святого Духа...» (*Деян* 4.8), что в саид. переводе передано тем же, что и в *ННС* VIII.2 оборотом но с опред. артиклем перед «дух»: αϰηοϋϋ εἶολ ϋἵ ηἱπἱα ετοααα.

¹³⁸ ¹⁵[πε]χαϰ ηἱϋε χε πενφωστηρ ις ¹⁶[αϰ]εἰ εἰρηαῖ. — В *CodTch* 1 (ф. 2) читаем: ²³...ις πεноϋοἱη αϰεἰ αϋ²⁴[...].οϋ ηἱνοϰ, «...Иисус, наш свет, пришел [...]».

¹³⁹ ¹⁶...αϣαϣτῆ·αϣω αϰρῆφο¹⁷[ρι ηἱο]γκλον ηἱφοηἱτε· αϣω αϰτ ϋ¹⁸[ωωϰ] ηἱνοϣτολη ηἱχνε αϣω αϣ¹⁹[αϣ]τῆ εχἱ οϣϣε αϣω αϣтонсῆ ϋ²⁰ο[γ]ηηαοϣ αϣω αϣτωνἱ εἶολ ϋἵ ηετ²¹η[οο]γт: — В *CodTch* 1 (ф. 2) текст имеет несколько иной вид, разница касается лексики: αϣαϣτῆ, «был распят», и ²⁴...αϣ[стаγ]οϋ ηἱноϰ с тем же значением, но с употреблением греческого слова σταυρόω (реконструкция не вызывает сомнения на основе параллельного текста); отметим, что глагол εἰϣε (зд. αϣτῆ) в значении «распинать» характерен для бох., саид. же предпочитает оставлять σταυρόω (см., например: *Мф* 5.19; *Гал* 5.24); αϰτ ϋ[ωωϰ], «он надел...», и ²⁶...αϣ[δ]ο[ο]εϰ, «надели на него...» — оба коптских глагола передают греч. ἐνδύω, «надеваю». — В обеих версиях находим сочетание στολη ηἱχνε, букв. «пурпурная одежда», которое не встречается в Новом завете; см. πορφύρα, переведенное в саид. как χαλκήϣ ηἱχνε (*Мк* 15.17), или просто как χνε (*Лк* 16.19); κλον ηἱφонтε (ἀκάνθινος στέφανος), «терновый венец», см.: *Мк* 15.17 и пар.; сочетание αϣ[αϣ]τῆ εχἱ οϣϣε (κρεμάσαντες ἐπὶ ξύλου), «повесили на древе», соответствует бох. εαρεтенαϣῆ εχεν οϣϣε (*Деян* 5.30); в *CodTch* 1: ²⁷...εϣтῆ εϣϣε соответствует саид. переводу; αϣтонсῆ ϋἵ οϣἱηαοϣ (*ἐτάφη ἐν μνημείω), «погребли его во гробе» ср.: *Лк* 23.53 и пар.; αϣτωνἱ εἶολ ϋἵ ηετἱη[οο]γт (= *CodTch* 1.1–2), «восстал из мертвых», ср. *Мк* 9.9; *Деян* 3.15 и т.д. По поводу этого «исповедания» Петра см. выше: прим. 29.

¹⁴⁰ ²¹...οϣῆηно ηἱαεἱη ηἱκαϋ ηε ις, букв. «чужд этому страданию Иисус». — В *CodTch* 1: ²...ις οϣῆηно ³εἱноϣ ηε, «Иисус чужд смерти»; о разночтении: «страдание»/«смерть» см. выше: 138.15 сл. и комм. ad loc. — Зд., очевидно, подводится итог, всему, сказанному выше: хотя *телесный* Иисус и прошел через все страдания, которые описываются в канонических евангелиях, *небесный* Христос остался этим страданиям не причастен, «он сделал это все, по подобию нам» (см. ниже: 139.24–25 и комм. ad loc.), и, следовательно, все это была лишь *видимость*.

¹⁴¹ ²²...ααα αηон ηεηε²³αηηη ηἱκαϋ ϋἵ ηπαραβасηс ηἱηααϣ. — В *CodTch* 1 (ф. 2): ³...ααα αηон ηεηη⁴ηαηοϣ ϋἵ ηπαρ[αβасηс] ⁵ηηенηααϣ (ρῆ ηπαραβасηс ошибочно дважды написано), «но мы — это те, кто умер из-за проступка (преступления) нашей Матери»; имеется в виду нахождение в несовершенном и порочном теле, которое ассоциируется со «страданием» или «смертью». О содержании этого «проступка Матери» см. выше: 135.8 сл. и комм. ad loc.

¹⁴² ²⁷...ηαῖ ηε ηαρχηγος ²⁸ηἱηε ηеншнῆ. — В *CodTch* 1 (ф. 2) от этой фразы читаются лишь отдельные буквы; сочетание ἀρχηγός τῆς ζωῆς применительно к Иисусу см.: *Деян* 3.15; ср. *2Clem.* 20.5: ἀρχηγός τῆς ἀφθαρσίας, «начальник нетления».

(ἄνομος) и (30) давайте отправимся в¹⁴³ (140) [...]... [Πε]τρ [собрал ...]¹⁴⁴ говоря: «[Господь наш] Иисус Христос, начальник (ἀρχηγός) [нашего] покоя¹⁴⁵, (5) дай нам дух (πνεῦμα) знания (ἐπιστήμη)¹⁴⁶, чтобы (ἵνα) и мы могли совершать чудеса!»

Тогда (τότε) Петр и другие апостолы (ἀπόστολος) увидели [его]¹⁴⁷ и исполнились духом (πνεῦμα) (10) святым, и совершил каждый исцеления¹⁴⁸. И разделились они, чтобы проповедывать Господа Иисуса¹⁴⁹. И сошлись они друг с другом и приветствовали (ἀσπάζω) один другого, (15) говоря: [9] «Аминь».

Тогда (τότε) явился Иисус, говоря им: «Мир (εἰρήνη) вам всем и каждому¹⁵⁰, кто верит в имя мое. Когда же (δέ) вы пойдете, да (20) будет вам радость, благодать и сила¹⁵¹. Не будьте же (δέ) слабыми, вот, с вами я вовеки¹⁵²».

Тогда (τότε) апостолы (ἀπόστολος) разделились на (25) четыре (слова?)¹⁵³, чтобы проповедывать, и отправились они в силе Иисуса в мире (εἰρή[ν]η).

¹⁴³ 28 ...насннῦ πῖρ²⁹ τρεнсωτῖ οὔν π̄са неἰα³⁰нос π̄т̄п̄нооϕε ρραῖ ρ̄π̄...; возможно, упоминание этих «беззаконные» переключается со словами Петра в *Деян* 2.23, где апостол говорит об Иисусе, убитом «рукой беззаконных». — В *CodTch* 1 (ф. 2), на сильно разрушенных строках строках, где должен был быть параллельный текст, читаются лишь отдельные слова: ¹³...свω..., «учение», ¹⁴...[π]ετροс [...н]εϕδιχ, «Петр [...] его руки», и это показывает, что речь здесь шла о том, что Петр произносил какое-то «учение», поднимая (или накладывая на кого-то) «свои руки».

¹⁴⁴ Верхние три строки почти не читаются: в начале 2-й строки различаем πε]τροс и остаток какого-то слова, которое издатели восстанавливают как αϕ[с]ω[γ]ρ..., «собрал»; *CodTch* 1 никак не помогает в реконструкции, потому что и там эти строки не читаются.

¹⁴⁵ 4...αρχηγος π̄[τ]ε π̄[ε]η̄π̄το[н] — реконструкция издателей (Ménard, 1977, 28; Meyer–Wisse, 1991, 248). — *CodTch* 1 (ф. 2): ¹⁶...]αρχ[ηγος π̄т̄εη̄αη̄α]¹⁷π̄αγ̄сис, «начальник [нашего] покоя (ἀνάπαυσις)». — Представление о том, что «покоя» (ἀνάπαυσις = π̄т̄он) можно достичь только обретая знание (ср. след. прим.), хорошо известно раннехристианской литературе разных толков; см., например, *ЕвИст* 22.9–12 (*НHC* 1.3): «Имеющий знание <...> обретает покой» (εϕсδαγ̄иε <...> ψαϕχ̄и π̄т̄αη̄); для Климента знание и покой как результат достижения знания неразрывно связаны: «Там, где вера, там обетование, а исполнение обетования — это покой; так что знание — в просвещении, а венец знания — покой» (οὗ δὲ ἡ πίστις, ἐνταῦθα ἡ ἐπαγγελία, τελείωσις δὲ ἐπαγγελίας ἡ ἀνάπαυσις. ὥστε ἡ μὲν γνῶσις ἐν τῷ φωτίσματι, τὸ δὲ πέρας τῆς γνώσεως ἡ ἀνάπαυσις: *Paed.* 1.29.3); ср. также слова Спасителя о человеке, который обрел истину: «Когда он нашел ее, он упокоился (π̄т̄он) в ней вовеки» (*ФомАмт* 140.42 сл. *НHC* II.7). Об этом термине с многочисленными примерами см.: Heldergrann, 1984.

¹⁴⁶ 5...ματ̄ нан π̄ογ̄π̄α π̄те оуεπ[с]т̄ннн. — В *CodTch* 1: ¹⁷...ματ̄ нен [...] ¹⁸ноуεπ[с]т̄ннн; ср. нен вместо нормативного нан. — Вызывает удивление ἐπιστήμη (скорее, «научное знание») в обеих версиях вместо характерного для гностических текстов γνῶσις.

¹⁴⁷ 7...τοτε απετ[ροс] ⁸п̄п̄ никεап̄στοлос аγ̄ηαγ̄ ε[ροϕ]. — В *CodTch* 1 (ф. 2) читаем: ¹⁹...τοτε πετροс ²⁰аγ̄ηω η̄ап̄στοлос аγ̄ηω π̄т̄с, «тогда Петр и апостолы сказали Иисусу». Возможно, различие «увидели»–«сказали» возникло еще на греческой почве, когда переписчик случайно переписал одну букву: εἶδον — εἶπον.

¹⁴⁸ 10...αγ̄ηω ᾱπογ̄α πογ̄α ¹¹εἰρε π̄ρεη̄ταααко. — В *CodTch* 1: ²²αγ̄ηω ᾱπογ̄α πογ̄α π̄нооϕ ²³π̄αρ̄ρε, «и каждый из них совершил исцеления». — Таαко передает греч. ἴασις, а π̄αρ̄ρε, как правило, θεραπεύω; об «исцелении» апостолами всех ср.: *Деян* 5.16.

¹⁴⁹ 11...αγ̄ηω π̄ωρх ¹²εвоλ хε еγ̄εταϕε οεἰω π̄п̄χο¹³εис π̄с. — *CodTch* 1 (ф. 2) имеет несколько иной вид: ²³...αγ̄ηω π̄ωρх ε[ρωλ] ²⁴π̄неγ̄ερнῦ εταϕε οε[ι]ω ²⁵π̄ηακ̄каριос π̄с, «и они отделились друг от друга, чтобы проповедывать блаженного (μακάριος) Иисуса».

¹⁵⁰ 17...φρ̄ннн нн̄т̄п̄ [тнр] ¹⁸т̄п̄ н̄п̄ оуон ннн. — В *CodTch* 1: ²...φρ̄н̄н̄т̄п̄̄ аγ̄ηω π̄εооϕ, «мир вам и слава». Ср. слова Иисуса в *Лк* 24.36: εἰρήνη ὑμῖν, а также приветствие, которым начинаются оба новозаветных послания Петра: χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη... (*1Петр* 1.2; *2Петр* 1.2).

¹⁵¹ 20...ογ̄ηαϕε н̄п̄ ²¹ογ̄ηот н̄п̄ оγ̄δαν. — В *CodTch* 1 эти «радость, благодать и сила» имеют вид: ⁵...ογ̄ηαϕε <...> ⁶...αγ̄ηω ογ̄ηαριс ⁷н̄п̄ оγ̄δон; ср.: *Деян* 4.33 («сила» и «благодать»).

¹⁵² Об этой фразе см. выше: 138.1 и комм. ad loc.

¹⁵³ 23...τοτε η̄η(α)п̄στο²⁴лос аγ̄ηωρх π̄нооϕ εвоλ ²⁵ερ̄раῖ еп̄ϕтооϕ π̄αη̄αε — последние слова, означающие букв. «...на четыре слова», вызывают затруднение; не помогает и *CodTch* 1 (ф. 1), где текст поврежден, и издатели восстанавливают: ⁸...т̄[о]̄[т]ε η̄ап̄στοлос аγ̄ηωρх [...] ¹⁰[...т̄п̄]нооϕсоϕ ετᾱ¹¹[ϕε οεἰω...] с переводом: «Then the apostles parted [...] [...] sent them to [preach...]» (Kasser et al., 2007, 109); ср.: аγ̄ηωρх [εвоλ π̄т̄αροϕт̄п̄]нооϕсоϕ ετᾱ¹¹[ϕε οεἰω...] с переводом: «[Dann] trennten

Сокращения

(кроме общепринятых для библейских и раннехристианских текстов)

бох. — бохайрский диалект (перевод)
 ликоп. — ликополитанский (субхамимский) диалект
 саид. — саидский диалект (перевод)
 НЗ — Новый Завет

Папирусы

BG — Берлинский гностический папирус 8502
 CodAsc — Кодекс Эскью
 CodBruc — Кодекс Брюса
 CodTch — Кодекс Чакас
 NHC — Рукописи из Наг Хаммади

Гностические тексты

АпИн — «Апокриф Иоанна» (NHC II.1; III.1; BG 2)
 1АпокИак — «(1-й) Апокалипсис Иакова» (NHC V.3)
 2АпокИак — «(2-й) Апокалипсис Иакова» (NHC V.4)
 АпокПавл — «Апокалипсис Павла» (NHC V.2)
 БлЕвг — «Блаженный Евгност» (NHC III.4 и V.1)
 ДиалСпас — «Диалог Спасителя» (NHC III.5)
 ЕвЕг — «Евангелие египтян(ам)» (NHC III.2 и IV.2)
 ЕвИст — «Евангелие истины» (NHC I.3)
 ЕвИуд — «Евангелие Иуды» (CodTch 3)
 ЕвМар — «Евангелие от Марии» (BG 1)
 ИнАрх — «Ипостась архонтов» (NHC II.4)
 КнАллог — «Книга Аллогена» (CodTch 4)
 ПистСоф — «Пистис София» (CodAsc)
 ПремИХ — «Премудрость Иисуса Христа» (NHC III.4; BG 3)
 ПрМир — «Происхождение мира» (NHC II.5)
 Прот — «Трехобразная Протенная» (NHC XIII.1)
 СвИст — «Свидетельство истины» (NHC IX.3)
 2СлСиф — «Второе слово великого Сифа» (NHC VII.2)
 Тракт — «Трактат без названия» (CodBruc)
 ТрехТр — «Трехчастный трактат» (NHC I.5)

(sich) die Apostel, [nachdem] sie gesandt [worden waren]» (Brankaer–Bethge, 2007, 30–31). Реконструкция ...тї]ϳοοϳϳοϳ, т.е. «посылать их», вызывает у меня сомнение, т.к. на ф. 1 отчетливо видно, что никаких следов ϳ здесь нет и ...]οοϳ вплотную примыкает к дыре; что касается ϳοϳ, то нижняя половина строки, содержащая эти буквы, разрушена, и можно лишь допустить чтение ϳϳϳ. Вместе с тем можно предположить, что ...]οοϳ является остатком числительного ϳτοοϳ, «четыре», но следующие далее следы букв ϳϳϳ исключают возможность нормативного примыкания исчисляемого слова к числительному при помощи форманта π̄- (см.: πϳτοοϳ π̄ϳαχϳ в NHC VIII.2); если же допускать здесь конструктивную форму примыкания к существительному (без π̄-), то числительное при нормативной орфографии должно было бы иметь форму ϳτοϳ-. По поводу сочетания «четыре слова» в NHC VIII.2 было предложено два решения: это может быть испорченным чтением первоначального ϳπϳτοοϳ π̄ϳα χϳ... т.е. «на четыре стороны (света), чтобы...», со ссылкой на Iren., Adv. haer. III.11.8, где ересиолог обосновывает число канонических евангелий тем, что есть только «четыре стороны света» (τέσσαρα κλίματα τοῦ κόσμου) (Bethge, 1997, 149–150); это могло означать просто «четыре евангелия» (...«could have been understood as the four gospels»: Meyer–Wisse, 1991, 230; ср. ibid 250–251 прим.). Первое представляется мне более очевидным.

Периодические и серийные издания

BCNH — Bibliothèque copte de Nag Hammadi

NH(M)S — Nag Hammadi (and Manichaean) Studies

TU — Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur

VC — Vigiliae christianae

Литература

- Еланская А.И.* Грамматика коптского языка. Саидский диалект / Под ред. А.Л. Хосроева. СПб.: Нестор-История, 2010.
- Хосроев А.Л.* Александрийское христианство по данным текстов из Наг Хаммади (II,6; VI,3; VII,4; IX,3). М.: Наука, ГРВЛ, 1991.
- Хосроев А.Л.* Из истории раннего христианства в Египте. На материале коптской библиотеки из Наг Хаммади. М.: Присцельс, 1997.
- Хосроев А.Л.* История Манихейства (Prolegomena). СПб.: Изд. Филологический ф-т СПб. Гос. университета, 2007.
- Хосроев А.Л.* Другое благовестие: «Евангелие Иуды» (Исследование, перевод и комментарий). СПб.: Нестор-История, 2014.
- Acta apostolorum apocrypha. Pt 2. Vol. 2 / Ed. M. Bonnet. Lipsiae: Apud Hermannum Mendelssohn, 1903.*
- The Apocryphon of John. Synopsis of Nag Hammadi Codices II,1; III,1; and IV.1 with BG 8502, 2 / Ed. by M. Waldstein and Fr. Wisse. Leiden et al.: Brill, 1995 (NHS, 33).*
- Baumeister Th.* Die Rolle des Petrus in gnostischen Texten // Acts of the Second Intern. Congress of Coptic Studies (Roma, 22–26 September 1980) // Ed. by T. Orlandi and Fr. Wisse. Roma: C.I.M., 1985.
- Bethge H.-G.* Der Brief des Petrus an Philippus // Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung / Hrsg. von W. Schneemelcher. Bd 1: Evangelien. 6. Aufl. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1990.
- Bethge H.-G., Brankaer J.* Der Brief des Petrus an Philippus (NHC VIII,2/CT 1). — Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. I. Bd, Teilbd 2: Evangelien u. Verwandtes / Hrsg. von C. Marksches u. J. Schröter. Tübingen: Mohr Siebeck, 2012.
- Blass F., Debrunner A.* Grammatik des neutestamentlichen Griechisch / Bearb von R. Rehkopf. 17. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990.
- Booth K.N.* ‘Deficiency’: a Gnostic Technical Term // *Studia Patristica*. Vol. XIV. Pt 3 / Ed. E. Livingstone. B.: Akad.-Verl., 1976, 191–202 (TU, 117).
- Bosson N.* L’Évangile de Judas. Notes linguistiques et stylistiques // *The Gospel of Judas in Context. Proceedings of the First International Conference on the Gospel of Judas. Paris, Sorbonne, October 27th–28th, 2006 / Ed. by M. Scopello. Leiden–Boston: Brill, 2008, 3–22 (NHMS, 62).*
- Der Brief des Petrus an Philippus. Ein neutestamentliches Apokryphon aus dem Fund von Nag Hammadi (NHC VIII,2) / Hrsg., übers. u. Kommentiert von H.-G. Bethge. B.: Akad.-Verlag., 1997 (TU, 141).*
- Codex Tchacos. Texte und Analysen / Hrsg. von J. Brankaer und H.-G. Bethge. B.–N. Y.: Walter de Gruyter, 2007 (TU, 161).*
- Crum W.E.* A Coptic Dictionary. Oxf.: Clarendon Press, 1939.
- The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices. Codex VIII. Leiden: Brill, 1976.*
- Funk W.-P.* The Linguistic Aspect of Classifying the Nag Hammadi Codices // *Les textes de Nag Hammadi et le problème de leur classification / Éd. par L. Painchaud et A. Pasquier. Québec: Les Presses de l’univ. Laval, 1995, 107–147 (BCNH. Section «Études», 3).*
- The Gospel of Judas together with the Letter of Peter to Philip, James, and the Book of Allogenes from Codex Tchacos. Critical Edition / Coptic text edited by R. Kasser and G. Wurst. Introductions, Translations, and Notes by R. Kasser, M. Meyer, G. Wurst and Fr. Gaudard. Washington: National Geographic, 2007.*

- Heldermann J.* Die Anapausis im Evangelium Veritatis: eine vergleichende Untersuchung des valentinianisch-gnostischen Heilsgutes. Der Ruhe im Evangelium Veritatis und anderen Schriften der Nag Hammadi Bibliothek. Leiden: Brill, 1984 (NHS, 18).
- Khosroyev A.L.* Once more about Πατήρ τῶν φῶτων (Jm 1.17) // *Hyperboreus* 6, 2000, fasc.1, 198–203.
- Koschorke K.* Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum. Leiden: Brill, 1978 (NHS, 12).
- Koschorke K.* Eine gnostische Paraphrase des johanneischen Prologs: zur Interpretation von „Epistula Petri ad Philippum“ (NHC VIII,2) 136,16–137,4 // *VC*, 33, 1979.
- La lettre de Pierre à Philippe (NH VIII,2) / Texte établi et présenté par J.É. Ménard. Québec: Les Presses de l'univ. Laval, 1977.
- Letter of Peter to Philip (NHC VIII.2) / Text, Translation and Commentary by M.W. Meyer (Ph. Diss. 1979). Ann Arbor Univ. Microfilms International, 1980.
- Letter of Peter to Philippe (VIII.2) / Introduced and translated by F. Wisse // *The Nag Hammadi Library in English* / Ed. by J.M. Robinson. 2nd ed. Leiden: Brill, 1984.
- Letter of Peter to Philip (NHC VIII.2) / Introd. by M.W. Meyer. Text, Transl. and Notes by F. Wisse. Sieber, 1991.
- Luttikhuisen G.P.* The Letter of Peter to Philip and the New Testament // *Nag Hammadi and Gnosis* / Ed. by R. McL. Wilson. Leiden: Brill, 1978, 96–102 (NHS, 14).
- Ménard J.É.* La lettre de Pierre à Philippe // *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas* / Hrsg. von B. Aland. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978a.
- Ménard J.É.* La lettre de Pierre à Philippe: sa structure // *Nag Hammadi and Gnosis* / Ed. by R. McL. Wilson. Leiden: Brill, 1978b, 103–107 (NHS, 14).
- Metzger B.* A Textual Commentary on the Greek New Testament. 3rd ed. Stuttgart: United Bible Societies, 1975.
- Nag Hammadi Codices III,2 and IV,2. The Gospel of the Egyptians (The Holy Book of the Great Invisible Spirit) / Ed. with Translation and Comment. by A. Böhlig and Fr. Wisse in Coop. with P. Labib. Leiden: Brill, 1975 (NHS, 4).
- Nag Hammadi Codices III,3–4 and V,1 with Pap. Berol. 8502, 3 and Pap. Oxy 1081: Eugnostos and The Sophia of Jesus Christ / Ed. by D.M. Parrott. Leiden et al.: Brill, 1991 (NHS, 27).
- Nag Hammadi Codex VIII / Contributors B. Layton, M. Meyer, J.H. Sieber, F. Wisse. Vol. ed. J.H. Sieber. Leiden et al.: Brill, 1991 (NHS, 31).
- Naldini M.* Il Cristianismo in Egitto. Lettere private nei papyri dei secoli II–IV. Firenze: Le Monnier, 1968.
- Polotsky H.J.* Grundlagen des koptischen Satzbaus. Decatur: Scholars Press, 1987.
- Quecke H.* [Рец.:] *Ménard J.É.* La lettre de Pierre à Philippe... Québec: Les Presses de l'univ. Laval, 1977 // *Biblica*, 60, 1979.
- Santos Otero A. De.* Jüngere Apostelakten // *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung* / Hrsg. von W. Schneemelcher. Bd 2: Apostolisches: Apokalypsen und Verwandtes. 5. Aufl. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1989.
- Smith T.V.* Petrine Controversies in Early Christianity. Attitudes towards Peter in Christian Writings of the First Two Centuries. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1985.
- Stern L.* Koptische Grammatik. Lpz.: T.O. Weigel, 1880.
- Tardieu M.* ΨΥΧΑΙΟΣ ΣΠΙΝΤΗΡ. Histoire d'une métaphore dans la tradition platonicienne jusqu'à Eckhart // *Revue des études augustiniennes*, 21, 1975.
- Ummik W.C. van.* Der Neid in der Paradiesgeschichte nach einigen gnostischen Texten // *Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of Alexander Böhlig* / Ed. by M. Krause. Leiden: Brill, 1972, 120–132 (NHS, 3).
- Zostrien (NH VIII, 1) par C. Barry, W.-P. Funk, P.-H. Poirier, J.D. Turner. Québec: Les Presses de l'univ. Laval, 2000 (BCNH. Section «Textes», 24).

Summary

“Letter of Peter to Philip” (NHC VIII.2 132.10–140.27; CodTch 1.1–9.17).

Introduction, Translation, Comments *A.L. Khosroyev*

The article is devoted to the translation of one of the most interesting gnostic texts, namely “The Letter of Peter to Philip” that has survived as a part of Codex VIII (the Coptic manuscripts from Nag Hammadi). Introduced into academic use, the translation is thoroughly annotated. Since the so-called Codex Tchacos was published in 2007 (additionally, there are photos of the new text items put on the Internet), we have had two versions of this work; the versions apparently contain two independent translations of a Greek original that has not survived. The collation of two versions allows us to get valuable findings of translation techniques from Greek into Coptic and also of the way ancient texts existed in general.

Накаэ Тодзю

«Беседы со старцем»

Предисловие, перевод фрагментов с японского языка,
комментарий К.Г. Маранджян

В публикации дается комментированный перевод нескольких фрагментов из сочинения конфуцианского мыслителя Накаэ Тодзю «Диалоги со старцем», посвященных проблеме «знания». Предназначенный для широкой аудитории текст написан простым и доступным языком и затрагивает важнейшие эпистемологические проблемы, приобщая читателей к конфуцианскому взгляду на мир.

Ключевые слова: знание, Накаэ Тодзю, чтение, ученость, грамотность, «воинственность» и «культура», самураи, совершенномудрые.

Из конфуцианского трактата Накаэ Тодзю «Беседы со старцем»

Накаэ Тодзю (1606–1648), известный также как «Совершенномудрый из Оми», относится к числу японских конфуцианских ученых начала эпохи Эдо (1603–1868), открывших свою собственную школу в провинциальной деревне. Двери этой школы были открыты для всех желающих, преимущественно из низшего слоя самурайского сословия. Сам Накаэ Тодзю, начинавший как служивый самурай, предпочел скромную жизнь торговца сакэ, совмещая это занятие с преподаванием и интерпретацией конфуцианских идей.

Одним из самых известных сочинений Накаэ Тодзю были «Диалоги со старцем» (Окина мондо 翁問答, 1640), написанные в обычном для учебных текстов такого круга формате «вопросов и ответов». В отличие от многих конфуцианских сочинений той эпохи, текст написан по-японски. Он был широко востребован в эпоху Эдо, выдержал не одно ксилографическое издание. Для того чтобы понять, что именно принесло этому трактату широкую популярность, какие именно идеи нашли отклик в душе его современников, следует прежде всего представить заинтересованному читателю перевод поучительного диалога между умудренным старцем и неопытным юнцом, задающим порой то наивные, то каверзные вопросы. Написанный живым и простым языком текст не перегружен нудными и тяжеловесными цитатами из классических китайских сочинений (хотя эти сочинения бесспорно служат одним из важнейших источников этого сочинения), не содержит заумных рассуждений, малопонятных не сведущему в конфуцианстве человеку, а напротив, рассчитан на неискушенного читателя, которого надо заинтересовать и, главное, убедить в правоте конфуцианского взгляда на мир. Потому читать этот текст интересно, хотя и не всегда увлекательно современному западному человеку, не только находящемуся на большой исторической дистанции, но и принадлежащему к совершенно другой культурной традиции.

Приведенные фрагменты текста формально посвящены обоснованию значимости книжной учености, которая, по утверждению Накаэ Тодзю, не только не противоречит занятиям воинским мастерством, а, напротив, совершенно необходима самураям. Повторимся, что текст рассчитан на тех, кто только вступает в мир конфуцианской мысли, и потому доводы и резоны Учителя должны быть понятны даже совсем малообразованным ученикам. На первый взгляд, проблема соотношения «воинского мастерства» с занятиями «изящными искусствами» находится в русле официальной идеологии: в первом пункте свода законов «Букэ сёхатто» («Закон о военных домах»), составленного в 1615 г. монахом Судэном, провозглашается: «Воинам надлежит изучать изящную словесность и практиковать воинские искусства, такие как стрельба из лука и верховая езда»¹. Но это только первый, внешний слой, который легко считается в трактате Накаэ Тодзю. Однако есть еще и второй слой, который считается только при достаточном знании истории конфуцианской мысли, одной из ключевых тем которой была проблема знания. Является ли знание внешним по отношению к человеку, откуда его получает человек — извне или изнутри, каков предмет знания — направлено ли оно на объект или на субъект. И главное, в чем проявляется обретение знания человеком? Что означает обладание знанием?

Эта проблематика на терминологическом уровне связана с категорией «гакумон» (досл. «наука, ученость»). Практически все конфуцианские ученые затрагивали эту тему, и Накаэ Тодзю здесь не исключение. Она обсуждается в тех вопросах и ответах, которые предложены сегодня читателю. Это лишь небольшой фрагмент, дающий представление о том, каков контекст обсуждения темы, как эта философская проблема увязывается с чисто житейскими вопросами, как она адаптируется для обычных людей, обучающихся конфуцианской мудрости.

Поражает, что японский ученый говорит просто об очень сложных эпистемологических проблемах, — он находит правильную интонацию, позволяющую ему приобщить своих учеников (и шире — потенциальных читателей) к осмыслению этих тем, безусловно имеющих малую практическую ценность для большинства учащихся в его школе. Тем не менее, апеллируя к здравому смыслу и китайским прецедентам, он вовлекает свою аудиторию в обсуждение новых тем, позволяющих выйти на философский уровень осмысления мира.

Достаточно, к примеру, внимательно вчитаться в его рассуждения о том, что можно обладать знанием, будучи неграмотными людьми, — ведь здесь речь идет не об апологии неграмотности, а о том, что источник знания находится внутри человека, а не извне, не в книгах (даже тех, что выделены в классический конфуцианский канон). Конечно, это доступно не всем, а только совершенномудрым, но, тем не менее, эти рассуждения дают повод читателям задуматься о роли чтения и важности книг для обретения знания.

Вдумаемся и в то, что автор неоднократно подчеркивает: обладание знанием проявляется в том, что «сердце очищено, а поведение правильно», — фактически, здесь Накаэ прививает своим ученикам мысль о том, что знание носит этико-нравственный характер. Оно дает человеку цельность, формируя его представления и влияя на его модель поведения.

Казалось бы, Накаэ Тодзю обращается к малограмотным самураям, не прибегая к сложной терминологии и не перегружая текст длинными и малопонятными большинству читателей пассажами из китайских трактатов, тем не менее он предлагает им совершенно новый для них способ осмысления ключевых для человека проблем, в каком-то смысле «перестраивая» их сознание.

¹ В оригинале: 文武弓馬ノ道、専ラ相嗜ムベキ事。 В «Лунь-юе» речь идет о 文武之道.

Как мне кажется, ценность этого текста как раз и заключается в том, что написанный для неискущенного человека, он в доступной форме, снова и снова, с разных сторон подходит к интерпретации важнейших конфуцианских (а можно сказать и шире — философских) тем, адаптируя их для понимания теми, кто мало задумывался над этими вопросами и скорее пришел в конфуцианскую школу в надежде сделать себе карьеру в обществе, где от самураев стало требоваться не только воинское мастерство, но и образованность, приобщающая его к культуре.

Насколько мне известно, существует полный перевод этого памятника на английский язык, выполненный австралийской исследовательницей (Bieda W.A., 1979). К сожалению, познакомиться с этой работой мне не удалось.

На русский язык текст не переводился. Данный перевод выполнен по тексту из серии «Нихон сисо тайкэй» (Серия «Японская мысль». Т. 29. Токио, 1974). Приведенные фрагменты взяты из второго маки сочинения, нумерация вопросов соответствует их нумерации в тексте.

Наказ Тодзю

«Беседы со старцем»

Маки 2. Часть первая

49. Тайдзю² спросил: Обычно говорят, что «учение»³ — занятие читающих книги монахов и ушедших из мира [людей], а не дело для воинов. Еще поговаривают, что любящие науки — нерешительны и не подходят для воинского дела. А ежели среди самураев встречаются такие, что любят учение, то их порицают. Не объясните ли Вы, из каких заблуждений проистекают эти ошибочные представления?

Наставник ответил: Когда процветает только ложная «наука», нравы плохи, человеческие сердца замутнены и полны грязи, а под учением понимают только чтение книг, тогда появляются ошибочные суждения. В учении главное — очистить замутненное сердце и сделать лучше поведение человека⁴. В далекой старине, когда еще не было письменности, изначально не было книг для чтения, учились, взяв за образец слова и деяния совершенных мудрецов. Беспокоясь, что к концу эпохи будет утрачена суть «учения», записали книги и было определено зеркало учения, и тогда чтение книг стали считать «вратами» в учение. Поэтому те, кто думает о том, чтобы сердца были чисты, а поведение правильно, те, не читая книг и даже не умея различать иероглифы, все равно обладают учением. А те, кто не думает о чистоте сердца и правильном поведении, хоть днем и ночью, не выпуская из рук Четверокнижие и Пятикнижие, читают, все равно не являются людьми, занимающимися учением. Если не понимать истинных принципов Дао, то подобные заблуждения будут оставаться столь же абсурдными. Когда сердца замутнены, поведение недостойно, из уст обычных людей раздаются брань и сквернословие и не имеют они склонности к подлинному учению — такие люди не являются настоящими сынами человеческими, и нужно стыдиться этого. Если же, обращаясь к тем, кто считает, что отсутствие учения это благо, ругать их, говоря, что они подобны собакам и прочим зверям, то это может

² Имя вымышленного ученика, задающего вопросы старцу.

³ Здесь и далее этим термином передается понятие «学問» (гакумон), спектр значений которого включает в себя и процесс обучения и его результат — образованность.

⁴ 身をおさめる (Ми-о осамэру) — цитата из «Да сюэ», в переводе А.И. Кобзева (Конфуцианское «Четверокнижие», с. 93): «усовершенствовать свою личность». В данном контексте нам кажется более правильным иной перевод этого сочетания.

вызвать их гнев, который приведет к схватке, в которой погибнут обе стороны. А ежели хвалить их, называя благородными мужами, у которых и сердце чисто, и манеры безукоризненны, то это вызовет радость, сопровождающуюся улыбками. Значит, утверждение, что «учение» не нужно, не является их глубинным убеждением. Они просто заблуждаются, не понимая сущности «учения», принимая за него одно только чтение книг. Слова о том, что учение не дело для самураев, — глупость и самое большое заблуждение из всех. Потому что подлинным учением считается стремление к тому, чтобы сердце было чисто, поведение правильно, а воинское искусство совмещалось с культурой. Поэтому, когда все люди поймут, что те, у кого незамутнены сердца, манеры безукоризненны, а воинские искусства сочетаются с культурой, и есть настоящие самураи, тогда, очевидно, они перестанут говорить, что это, мол, недопустимо и прочее. Те же, кто повторяют, что занимающиеся учением нерешительны и не подходят для военного дела, не только заблуждаются, не уяснив сущности учения, но и сами невежественны, завидуют образованности других и идут на всякие уловки, чтобы скрыть, как они стыдятся своей неграмотности. На самом деле это примитивная ошибка! К примеру, нет у человека желания к учению, и если он просто так тратит время на литературу, это вовсе не станет помехой его воинской доблести. К примеру, Минамото Ёсицунэ и Бэнкэй, оба, и господин и слуга, превосходили своих современников образованностью, ни разу не потерпели поражения, и до скончания времен даже малые дети в качестве образцов беспримерной храбрости будут приводить их имена. А если самураи, что кичатся своим невежеством, хоть в малейшей степени — хоть на кончик мизинца — будут действовать, подражая Ёсицунэ и Бэнкэю, одно это будет делать им честь. Хотя трудно назвать хорошим воином того, кто бахвалится только своей безграмотностью! Если бы все неграмотные отличались в воинском мастерстве, то деревенщины, косящие траву да возделывающие поля, бедняки, что собирают хворост в горах, да нищие, что бродяжничают, — они же первые по своему невежеству. Разве они все искусны в военных умениях? Конечно, эти примеры звучат некоторым преувеличением, однако ныне подобные заблуждения очень глубоки, а пробуждение от душевной слепоты в большинстве случаев затруднено, я [стараюсь] пробудить их, немного преувеличивая. Как уже было сказано при рассуждениях о том, кто хорош в воинских искусствах, кто плох, все это заблуждения, проистекают либо из необоснованных и однобоких оценок, либо из тупости, как в случае с [крестьянином], что стерег пень⁵. Среди образованных людей встречаются и искусные воины, как, к примеру, Минамото Ёсицунэ и Бэнкэй, а могут оказаться и трусы. Среди неграмотных попадают трусы, и попадают отважные люди. Следует помнить, что отважные хороши в воинском искусстве. Размышляя над сегодняшними и древними примерами, можно ошибочно заключить, что учение является препятствием для воинского мастерства. Повторю, что если глубоко познать истинное учение, то станет понятным могущество гуманности и долга, и будет отточено воинское умение. Следует серьезно разобраться в том, как действуют учитель и учение. «Чжун юн» гласит: «Там, где другой прилагает одно усилие, ты прилагай сто. Там, где другой прилагает десять усилий, ты прилагай тысячу. В результате осилишь это Дао. Если был глупым, станешь умным. Если был слабым, станешь сильным»⁶.

⁵ Намек на историю из «Хань Фэй-цзы», где рассказывалось, как некий житель царства Сун пахал поле, а среди поля стоял пень. Бежал откуда-то заяц, наскочил на пень, сломал себе шею и сдох. Увидев это, пахарь оставил соху и встал у пня в надежде заполучить еще одного зайца. Второго зайца он, конечно, не заполучил, а сам сделался посмешищем всего Сунского царства (Хань Фэй-цзы, главы 49).

⁶ Цит. по: Конфуцианское «Четверокнижие», с. 140.

Смысл этого замысла в том, что если побуждать стремление к способам высветления светлой благодати⁷ и к серьезному намерению к божественному пути⁸ Неба и Земли, то непременно наступит просветление и у тех, кто от рождения недалек и чьи заблуждения глубоки, прояснится врожденное знание подлинного сердца⁹. Даже у нерешительных и недалеких от природы проявятся мужество подлинного сердца, человеколюбия и долга и честь искусных воинов. В «Лунь юе» говорится: «Обладающий человеколюбием непременно обладает и мужеством, но мужественный не обязательно человеколюбив»¹⁰. Смысл этого наставления в том, что если изучать Дао Конфуция и достичь уровня человеколюбивого, то человеческие желания полностью исчезнут, возобладают принципы Неба, и даже при встрече с какими бы то ни было ужасными злыми духами и волками и тиграми в их сердцах не возникнет ни капли удивления, ни страха, как при встрече с кошками и собаками. Изначально при встрече с многотысячным противником, даже ринувшись в самое пекло или в гущу схватки на мечях, состояние духа ни на йоту не отличалось от обычного, и не было у них ни малейшего страха или испуга. И конечно, их мужество и отвага были беспримечны. Тех, у кого не высветлена светлая благодать, но есть данное Небом мужество, именуют мужественными. Они изначально не боятся смерти, и хотя своим бесстрашием они напоминают мужество человеколюбивых, но поскольку они погрязли в человеческих желаниях, а врожденное знание светлой благодати затемнено, они словно скотина, не знающая ни Дао, ни долга, утратили человеколюбие дарованной Небом благодати. Те, кто наделен отвагой от рождения, изучали подлинное конфуцианское учение, и их мужество становилось мужеством человеколюбия и долга, а те, кто не наделен отвагой, изучая подлинное конфуцианское учение, учатся для того, чтобы высветлить мужество человеколюбия и долга, которые коренятся в истинном сердце. Воины, которые, усвоив эти наставления, хотят заниматься воинскими искусствами, должны обладать решимостью. Если искони военные законы, военные доблести, обязательные для самураев навыки воинского мастерства, правила поведения воинов — все они разновидности конфуцианского Дао и являются принципами Неба, установленными совершенными мудрецами, то когда самураи ругают конфуцианское Дао или говорят, что изучать конфуцианство не воинское дело, то это поистине полное непонимание истины! Стыдно должно быть!

50. Тайдзю спросил: Если называть тех, кто думает о том, чтобы очистить свое сердце и сделать правильным поведение, людьми, «обладающими учением»¹¹, даже если они и неграмотны, то будут ли верны слова «понимать „Лунь-юй“, не читая его»?

Наставник ответил: В этом тоже очень важно разобраться. «Понимать „Лунь-юй“, не читая его» — дело совершенных мудрецов. Поскольку, хотя Конфуций не читал „Лунь-юй“, весь текст от начала до конца — это его высказывания, то на самом деле, «не читая „Лунь юй“», понимал его именно Конфуций. Те же, кто по своему статусу находятся ниже уровня совершенномудрых, из-за привычек, обусловленных данной им природой, не читая книг, затрудняются «достичь внутренних по-

⁷ Высветление светлой благодати — одна из составляющих пути великого учения («Да сюэ», ст. 1).

⁸ Яп. 神道 — досл. «путь богов».

⁹ Здесь используется термин 良知 (лян чжи) — в учении Ван Ян-мина, чье влияние на доктрину Накаэ Тодзю очень велико, эта категория, переводимая исследователями как «благомыслие», означает «врожденное знание», данное человеку от природы.

¹⁰ «Лунь юй», 14, 4. Цит. по: классическое конфуцианство, с. 168.

¹¹ В оригинале 学問する (гакумон-суру). Это выражение означает человека, постигающего учение, или, говоря современным языком, «обучающегося».

коев»¹² Дао и Дэ. И хоть нет причин, по которым надо было бы говорить о тех, кто по своему уровню находится ниже наделенных большой мудростью, в мире полно людей, прочитавших «Лунь юй», но не понявших его. Надо понимать, что эти слова всего лишь выражение, предостерегающее от такого чтения «Лунь юя». А выражение «те, кто думает о том, чтобы очистить свое сердце и сделать правильным поведение, обладают учением, даже если они и неграмотны» — фигура речи, чтобы высветлить подлинный смысл «обучения» и отклонить «лжеученость». Если принять эти слова за значимый афоризм, то обладающие сердцами, замутненными природой человека, не станут думать о том, чтобы очистить свои сердца и сделать правильным свое поведение, тогда их понимание учения совершенномудрых будет заблуждением «на тысячу ли»¹³. Воины, что стремятся очистить свои сердца и сделать правильным поведение, что желают совмещать занятия изящными искусствами с воинским мастерством, даже и не читая книг, должны следовать примеру своих конфуцианских предшественников, ясно осознавать истину изначального сердца, смывать загрязнение человеческой природы и обратить свои взоры на новые приемы и методы.

51. Тайдзю спросил: Что означают слова «Стеречь пенек»?

Наставник ответил: Это аллегорическое обозначение тех, кто не понимает настоящую истину и по глупости ставит себе только лежащие на поверхности сиюминутные цели. В давние времена на возделываемое рисовое поле в горах, где работал один человек, с вершины горы сбежал заяц, ударился носом о пенек, которых было там немало, и умер. Человек увидел это и подумал: вот те на, как удивительно! Он решил, что это необыкновенный пенек для ловли зайцев и что он вернется к нему, чтобы забирать зайцев, и с тех пор, как только выдастся ему свободный час, шел к этому пню, чтобы подобрать зайца, и весь день охранял его. Поскольку в мире много людей, повторяющих ошибку этого человека, составив эту притчу, высмеивают и пристыживают их ошибки. И в особенности такое большое заблуждение, когда если человеку везет, он знатен и богат, то он думает, что все это благодаря его уму, талантам и умениям, а если ему не везет и он беден, то он не винит в этом себя, а сваливает все на родителей, укоряет других и проклинает Небо. Благоволящая судьба и богатство даны от природы, и их не получишь своим умом. И неудачи и бедность тоже данная нам от природы судьба, это не вина родителей и не дело рук других людей, и не изначальная ошибка небесного пути (Тэндо). По причине того, что искушенные или неискушенные в «искусствах»¹⁴, нерешительные или свирепые, те, кто не занимаются воинскими искусствами, и те, кто по складу отважен и должны были бы заниматься воинскими искусствами, но их сердца пребывают во мраке и заблуждении, будут думать, что если искушенный в искусствах занимается воинским мастерством, искусство заключается в воинском искусстве, а если те, кто не владеет искусствами, будут заниматься воинским искусством, они станут полагать, что воинскими искусствами занимаются неграмотные и необразованные люди, если же нерешительные люди будут оттачивать воинское мастерство, тогда начнут судачить, мол, нерешительные на вид люди занимаются воинскими искусствами, а если это будут делать свирепые по виду люди, будут говорить о свирепых по виду людях, что занимаются воин-

¹² Скрытая цитата из «Лунь юй» (11, 15) — «Ю уже взшел по ступеням крыльца. Он только не достиг еще внутренних покоев» (Классическое конфуцианство, с. 148).

¹³ Здесь Тодзю использует поговорку, которую часто цитировал Ван Ян-мин и которую сам Тодзю ошибочно приписывал Конфуцию. Целиком поговорка звучит так: «Если ты отклонишься вначале хоть на ширину волоска, то ты ошибешься на тысячу ли». Подробнее см.: Steben, с. 241.

¹⁴ То есть в воинских или изящных искусствах.

скими искусствами, иным словом, слухи будут ходить самые разные. Если бы было так просто понять, что пень не будет ловить зайцев, все бы всё понимали и не ошибались. Поскольку трудно понять причины богатства и бедности, храбрости и трусости, то знаменитые и достигшие высокого положения только и делают, что ошибаются. Посему создают притчи о том, что легко понять, и ясно предостерегают от заблуждений, которые трудно осознать. В Китае среди воинов на сто человек редко когда один был неграмотным и бескультурным. Поэтому высшие генералы, что совершали большие подвиги, были сильны в воинских искусствах и все имели способности к прикладным искусствам. В Японии среди самураев множество невежественных и неграмотных. Поэтому большинство среди самураев с великолепным воинским мастерством не владеют изящными искусствами. Уже вошло в обычай, что с теми, кто прославились благодаря своим способностям в освоении наук и искусства, из-за того что они не владеют воинскими искусствами, а занимаются исключительно изящными искусствами, обращаются как с читающими книги монахами, ушедшими из мирской жизни, и придворными, полагая, что путь воина не их дело. Ежели следовать только этим нравам и не знать, как обстоят дела в Китае, и если невежественные и неграмотные будут заниматься военным делом, то можно сказать, что слухи о том, что у нас «стерегут пенек», будут правдивыми.

Литература

- Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы шу») / Пер. и коммент. А.И. Кобзева, Л.С. Переломова, П.С. Попова при участии В.М. Майорова. М., 2004.
- Классическое конфуцианство. Т. 1: Конфуций. Лунь юй / Пер., ст., коммент. А.С. Мартынова. СПб.–М., 2000.
- Steben B.D.* Nakae Toju and The Birth of Wang Yang-Ming Learning in Japan // *Monumenta Serica*. 46(1998).
- Bieda W.A.* A Study of the Life of Nakae Toju and a Comparative Analysis of His Thought with the Philosophy of the Chinese Ming Dynasty Thinker Wang Yang-ming; Translation of one of Nakae Toju's Major Writings "Okina mondo" (Dialogue with an Old Man). University of Queensland, 1979.

Summary

Nakae Toju.

Dialogues with an Old Man.

Preface, Translation of Japanese Passages and Commentary by *K.G. Marandjan*

The article contains translated and commented fragments from the "Dialogues with an Old Man" dedicated to the problem of knowledge. Written for a broad audience, the text covers topics related to epistemology in the form readily understandable to the mass reader, thus introducing the Confucian world view to the readers.

Т.А. Пан

**Маньчжуро-монгольский диплом,
выданный жене монгольского аристократа**
(из коллекции ИВР РАН)

В статье публикуется диплом, хранящийся в маньчжурской коллекции Института восточных рукописей РАН. В отличие от обычных цинских дипломов-свитков, написанных на маньчжурском и китайском языках, представленный диплом написан на маньчжурском и монгольском языках. Он был предназначен жене монгольского аристократа и являлся императорским указом о даровании ей титула «*жена бэйсэ*». Анализ текстов на обоих языках позволяет сделать вывод, что первоначально текст был написан на монгольском языке, а затем переведен на маньчжурский язык.

Ключевые слова: династия Цин, маньчжурско-монгольский диплом, Цяньлун, Палата внешних сношений, *бэйсэ*.

В маньчжурской коллекции ИВР РАН хранятся шестнадцать дипломов, или жалованных грамот, выданных различным подданным маньчжурской династии за преданное служение цинскому двору (Pang, 2001, с. 41–61). Как правило, тексты указов написаны на маньчжурском и китайском языках черной (иногда цветной) тушью по разноцветному шелку, наклеенному на плотную бумагу. Дипломы хранятся в форме свернутых горизонтальных свитков. Грамоты обычно состоят из нескольких текстов, в которых перечисляются заслуги того, кому жалуются грамота, его новый ранг, а также те милости, которые распространяются на его сыновей или жён. Среди имеющихся в коллекции грамот выделяется одна, отличающаяся от всех по оформлению и содержанию (там же, с. 44–45, шифр С 30mss). В отличие от других, она не свернута в свиток, а сложена в гармонику и закреплена между двумя картонными обложками, обернутыми в красный шелк. Текст написан на бумаге красной тушью на маньчжурском и монгольском языках внутри рамки с нарисованными в ней серебряной краской драконами, играющими с жемчужиной. В конце каждого текста стоит дата указа (черной тушью), сверху которой поставлена красная квадратная печать с легендой на маньчжурском и китайском языках. Такое необычное оформление жалованной грамоты указывает на необычного адресата, явно приближенного к императорской семье. Сравнение обоих текстов свидетельствует об их идентичности.

Транслитерация маньчжурского текста:

Abkai hesei forgon be aliha./

hûwangdi hese/

wang ni ilhi ofi. wesihun be isibure be dahame. kesi be / selgiyere de jergi bi. dorgi durun be tob obufi. jergi be tuwame / obure be dahame. sain be fungnere de ilgarakû. yargiyani-doroi / miyamigan de acanaci kesi hese be isibure giyan. Kalkai jasad gûsai / beise Sundubdorji-i sirame gaiha sargan sula uksun Yung Šeo-i / sargan jui. sini banin

ginggung olhoba. erdemu nesuken nemgiyen eigen de // aisilame. boode durun ilibufi. dasara teksilere wen yongkiyafi dorgideri / aisilahangge yargiyan-i ambula. tutu simbe beise-i fujin / fungnefi hoošan-i abdangga fungnehen buhe. beise de holbohongge wesi-hun / derengge juru akū / juktere amsun be bolgomime hiyoošun ginggun be / endeci acambi/ wesihun oho seme / ume coktoloro/ kesi be aliha / seme ume dabašara ging-gule.//

Abkai wehiyehe dehi uyuci jorgon biyai juwan uyun.//

Транслитерация монгольского текста:¹

Tngri-yin bošoy-iyar čay-i ejelegsen

Quwangdi-yin jarliγ

Wang-un ded boluγad. erkim-i kūrtegeküi-yin tulada. kesig-i tungγaylaqui-dur jerge bui.

dotuγadu keb-i töb boluγad. jerge-yi inu üjejü boluγaqui-yin tulada. sayin-i ergüm-jileküi-dür ilyaqu ügei. üneger yosutu čimeg-tür neyilelčebesü. kesig jarliγ-i kūrtegeküi jokistai bui. Qalq-a-yin jasaγ qosiγun-u beyise Sondubdorjī-yin qoyitu abuγsan gergei uγsay-a Yüing Šeo-yin ökin. činiü törölki inu kičiyenggüi ayumtaqu. erdem inu dölgen düliyen nöküir-tegen tusalaγu gerte keb bayiyulju jasaqu ba degsileküi soyul-i tegüstüged. dotuγur-iyar tusalaγsan anu üneger yeke bolai. teyin kü čimayi beyise-yin qatun ergüm-jileged. čaγasun-u nabčitu ergümjilel soyurqabai. beyise-dür qolbaγsan anu erkim niγurtai qoyar ügei. takiqu joγoy-i ariγulaγu takimdaqu kičiyenggüi-yi uridtabasu jokimui. erkim bolbai kemen buu omurqaytun. kesig-i kūrtebei kemen buu tasiγuraytun. kičiyenggüile.

Tngri-yin tedkügsen-ü döčün yisüdüger on ebül-ün segül sar-a-yin arban yisün:

Перевод на русский язык:

«Указ императора, по воле Неба получившего указ на правление.

Существует порядок награждения титулом *ван* и поощрений. Сохраняя внутренний порядок и соблюдая правила, мы распространяем нашу милость и отмечаем выдающиеся [поступки]. Если следовать установленному правилу государственной морали, то [она] действительно заслуживает милости императорского указа.

Вторая жена Сундубдорджи (в монгольской версии: Сондубдорджи. — Т.П.), халхасского джасак гусай бэйсэ, дочь из клана Юн Шоу! У тебя от природы почтительный и вежливый характер. Ты помогаешь своему мужу с преданностью, нежностью и добротой. Ты хранишь порядок в доме; ты следишь, наводишь порядок и поддерживаешь хозяйство; ты мягко поддерживаешь [своего мужа].

По этой причине я дарю тебе титул *жена бэйсэ* и награждаю тебя указом на желтой бумаге. Быть замужем за *бэйсэ* почетно и достойно — никто не может сравниться с тобой. Постись и воздерживайся для жертвенной еды, выполняй свои обязанности согласно правилам приличия. Когда чествуют, не зазнавайся! Получив мое благословение, не будь самонадеянной, действуй достойно!

19 день 12-й луны 49-го года правления Абкай вэхехэ (29 января 1785 г.)».

Этот короткий документ достаточно информативен.

Во-первых, он построен по типичной схеме императорских указов *гаомин* 誥命 и императорских эдиктов *чжигао* 制誥. Приказами *гаомин* присваивались почетные титулы выдающимся людям вассальных территорий, включая Монголию (Veit, 2006, с. 247). Указ можно разделить на три части: в первой обычно говорится об обязанно-

¹ Транслитерация монгольского текста была сделана Оливером Каполнашем (Венгрия). Я благодарю его и Мунгцеггэ (Монголия) за консультации при переводе с монгольского языка.

сти императора поощрять своих подданных за верную службу, во второй указываются адресат и его заслуги (в нашем случае — вторая жена Сундубдорджи), а также обозначение награды или нового титула (в нашем случае — титул *жена бэйсэ*); в третьей части указа дается напутствие императора на поддержание верноподданных чувств.

В нашем документе упоминается лишь одно имя — *халхасского джасак гусай бэйсэ* Сундубдорджи, и, возможно, именно это имя объяснит столь необычный вид диплома, т.е. рисунок драконов в рамке, а не ксилографически напечатанная рамка, и форма гармоника, а не свиток-рулон. Действительно, это имя упоминается в сборнике биографий северомонгольских аристократов «Илэдкэль шастир», который был переведен Вероникой Файт на немецкий язык и издан в 1990 г. В нем мы читаем следующее: «Сондубдорджи² был старшим сыном Цэбдэндорджи и в 39-й год правления Цяньлуна (1774) стал шестым преемником титула *джасак хошун бэйсэ*. В 44-м году правления Цяньлуна (1771)³ он был послан представителем к воротам Цянь-цин-мэнь. В том же году сопровождал императора во время охоты в императорских охотничьих угодьях, за что был награжден павлиньим пером с двумя глазками. После этого он служил заместителем командующего и министром. В 46-м году правления Цяньлуна (1781) императорским указом был возведен в ранг *бэйсэ*⁴. В 48-м году правления Цяньлуна Сондубдорджи был назначен командующим» (Veit, 1990, Teil II, S. 68).

Из этой биографии следует, что в 1779 г. Сундубдорджи был монгольским представителем на церемонии у ворот Цянь-цин-мэнь, во время которой император награждал монгольских подданных за верную службу (там же, Teil I, S. 59). В том же году Сундубдорджи сопровождал императора Цяньлуна в ежегодных осенних облавных охотах, устраиваемых в Муране — императорских охотничьих угодьях к северу от Чжэхоль (Жэхэ). За это он был награжден отличительным знаком офицера второго ранга — павлиньим пером с двумя глазками. В 1781 г. он был возведен в ранг *бэйсэ*.

Наш диплом был выдан жене Сундубдорджи в 1785 г. Видимо, поскольку Сундубдорджи был монгольским аристократом, лично представленным императору и лично им награжденным после облавной охоты в Чжэхоле, то диплом его жене был оформлен специально в расписной рамке как знак особого императорского расположения. Интересно строгое напутствие императора жене Сундубдорджи: «Когда чествуют, не зазнавайся! Получив мое благословение, не будь самонадеянной, действуй достойно!» — что может свидетельствовать или об ее юном возрасте, или об ее характере.

Сравнение двух версий диплома наводит на размышление, что первоначально текст был написан на монгольском языке. Это предположение основывается на фразе: *beise de holbohongge wesihun derengge juru akū* — «Быть замужем за *бэйсэ* почетно и достойно — никто не может сравниться с тобой». Маньчжурское слово *juru* — «пара, двойной, четное число», *juru akū* — «не парный, не двойной», тогда фразу *wesihun derengge juru akū* следует перевести как «почет и благородство не удваиваются», что выглядит несколько абсурдно. Однако параллельное монгольское предложение *erkim ni vurtai qoyar ugei* понимается совершенно однозначно, так как согласно «Монгольско-русско-французскому словарю» Осипа Ковалевского словосочетание *qoyar ugei* имеет значение «не иметь равных» (Ковалевский, 1846, т. 2, с. 946). Ни один из дос-

² В маньчжурской версии нашего текста — Сундубдорджи, в монгольской — Сондубдорджи.

³ Здесь Вероникой Файт допущена опечатка, так как 44-й год правления Цяньлуна соответствует 1779 г., а не 1771. Эта опечатка исправлена автором перевода далее в таблицах, где она комментирует, что в 1779 г. Сондубдорджи участвовал в церемониях у ворот Цянь-цин-мэнь и в охоте в Муране (Veit, 1990, Bd 1, S. 144).

⁴ *Бэйсэ* — принц четвертого ранга.

тупных нам словарей маньчжурского языка не дает этого значения. Подобные дипломы для монгольских аристократов составлялись служащими Приказа Внешних сношений (Лифаньюань), среди которых были монголы и маньчжуры, владеющие монгольским, маньчжурским и китайским языками. Основываясь на этом лингвистическом примере, мы делаем предположение, что текст был составлен сначала по-монгольски, а затем переведен на маньчжурский язык.

В специальной литературе описаны различные дипломы (Franke, 1942; Pang, 2013), однако лишь несколько из них были выданы женщинам. Самый ранний известный диплом датируется 1636 г. и принадлежал наложнице-чжуанфэй второго маньчжурского правителя Хун Тайцзи. Этот диплом хранится в Музее Гугун в Шэньяне и был опубликован Ван Пэйхуань в 1998 г. (Wang Peihuan, 1998, с. 145–155). Второй известный диплом также написан на монгольском и маньчжурском языках и был отправлен первой жене *сэчэн вана* Макасука в 1779 г. Этот диплом хранится в Библиотеке академии общественных наук в Хух-хото и издан Вероникой Файт в 2006 г. (Veit, 2006, с. 245–253). Если первый диплом был выдан Бумбутой в маньчжурской столице того времени — Мукдене (Шэньяне), то второй диплом и наш были посланы в Монголию. В «Уложении китайской Палаты внешних сношений» имеется специальный параграф, регулирующий отсылку дипломов женам монгольских аристократов:

«§ 453. Жалованные грамоты и при оных высочайшие письма, следующие монгольским ханшам и княгиням первых двух степеней (*фуцзинь*), княгиням (*фужинь*) 3, 4, 5 и 6-й степени, женам (сархаша) тайцзиев и табунанов, также маньчжурским князьям (геге), выданным в замужество за монгольских князей, нет надобности посылать с нарочными чиновниками; но Палата внешних сношений может отправить оные по почте к корпусным начальникам, которые при первом удобном случае доставят по принадлежности, и о том, сколько каким корпусным начальником получено таких грамот и писем, какого месяца и числа получены и когда отданы, обязаны донести оной Палате обыкновенным порядком. Сии донесения должны храниться на случай справок.

§ 454. Если у кого из ханов и князей шести степеней внутренних и внешних чжа-саков утратятся жалованные грамоты и высочайшие письма, данные им самим или их предкам, от непредвиденных случаев, как то: от наводнения и пожара, или будут похищены ворами, то давать им новые, не производя над ними никакого следствия и не поставляя им сего в преступление» (Липовцов, 1828, т. 1, с. 310).

Императорские дипломы, отсылаемые во Внешние территории, подтверждают, что маньчжурские императоры видели свое государство как объединение, обозначаемое маньчжурским словом *gurun* — «страна, нация, народ, династия, двор». И следует согласиться с американским маньчжуроведом-историком Марком Эллиоттом в том, что «все должностные чиновники были представителями монархии — их власть основывалась на легитимности династии, и наоборот» (Elliott, 2001, p. 164). Это означало, что император заботился и поощрял все усилия своих подданных, служащих на благо всей страны, которая воспринималась как большая семья. Процветание всего *gurun* зависело от индивидуальной преданности «семейному делу», и это в полной мере демонстрируется текстом диплома из коллекции ИВР РАН.

Литература

Ковалевский О. Монгольско-русско-французский словарь, составленный Осипом Ковалевским. Казань, 1844.

Липовцов С. Уложение китайской палаты внешних сношений. Перевёл с маньчжурского Степан Липовцов. Т. 1–2. Санкт-Петербург, 1828.

- Elliott M.* The Manchu Way. The Eight Banners and Ethnic Identity in Late Imperial China. Stanford, 2001.
- Franke W.* Patents for Hereditary Ranks and Honorary Titles during the Ch'ing Dynasty // *Monumenta Serica*. Vol. VII. No 1/2. 1942. P. 39–67.
- Pang T.A.* A Manchu Imperial Patent from the Collection of the Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences // *Unknown Treasures of the Altaic World in Libraries, Archives and Museums*. 53rd Annual Meeting of the Permanent International Altaistic Conference, Institute of Oriental Manuscripts, RAS. St. Petersburg, July 35–30, 2010 / Tatiana Pang, Simone-Christiane Raschmann, Gerd Winkelhane (eds). B., 2013 (Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur der Türkvölker. Bd 13). P. 62–66.
- Pang T.A.* Descriptive Catalogue of Manchu Manuscripts and Blockprints in the St. Petersburg Branch of the Institute of Oriental Studies Russian Academy of Sciences. Issue 2. Wiesbaden, 2001 (Aetas Manjurica, 9).
- Veit V.* A Set of the 17th to 19th century Manchu-Mongolian Patents // *Tumen jalafun jecen akū. Manchu Studies in Honour of Giovanni Stary* / Ed. by A. Pozzi, J.A. Janhunen and M. Wiers. Wiesbaden, 2006 (Tunguso Sibirica, 20). P. 245–253.
- Veit V.* Die Vier Qane von Qalqa. Ein Beitrag zur Kenntnis der politischen Bedeutung der mongolischen Aristokratie in den Regierungsperioden K'ang-hsi bis Ch'ien-lung (1661–1796) anhand des biographischen Handbuchs *Iledkel šastir* aus dem Jahre 1795. Teil I: Untersuchungen (Iledkel šastir. Hefte 45–76). Teil II: Bibliographie. Wiesbaden, 1990 (Asiatische Forschungen, Bd 111).
- Wang Peihuan.* Hong Taiji's Patent Given to his zhuangfei Concubine Bumbutai // *Beiträge zur Geschichte, Sprache und Kultur der Manchuren und Sibe* / Martin Gimm, Giovanni Stary, Michael Weiers (hrsg.) Wiesbaden: Harrassowitz, 1998 (Aetas Manjurica 6). S. 145–155.

Summary

Tatiana A. Pang

A Manchu-Mongolian Diploma Given to a Wife of a Mongolian Nobleman

One of the imperial patents from the collection of the Institute of Oriental manuscripts was written in Manchu and Mongolian languages and given to the wife of a Mongolian nobleman Sunbdubdorji conferring on her the title *wife of beise*. The decoration of the diploma and the accordion type binding show that the owner held a high position. The analysis of the text suggests that it was originally written in Mongolian and then translated into Manchu. The patents for hereditary ranks and titles for the Mongols were issued in Peking by the Board of Colonial Affairs and were sent to Mongolia. Only few of them are known to be given to women, one of them is published in the article.

Н.В. Козырева

**«Знатные и великие».
Богатые семьи города Ларсы
в XIX–XVIII вв. до н.э.**

Клинописные тексты начала II тыс. до н.э. из Южной Месопотамии не содержат прямой информации о социальной структуре городского общества. Отдельные сведения об имущественном положении и правовом статусе городской элиты города Ларсы XIX–XVIII вв. до н.э. можно найти в документах раздела имущества (YOS 8 42, 98; TCL 11 224), судебных актах (VS II(XVIII)101) и письмах (AbB 10 161). Эти сведения в определенной степени подтверждаются и данными археологических раскопок на месте одного из жилых кварталов Ларсы.

Ключевые слова: Южная Месопотамия начала II тыс. до н.э., город Ларса, городская элита, статус и имущество, судьи и торговые агенты.

Вопрос о том, какой была структура городского общества в Южной Месопотамии начала II тыс. до н.э., ставился исследователями неоднократно, но до сих пор он далек от разрешения¹. С достаточной очевидностью можно говорить о том, что в городах Южной Месопотамии существовали привилегированные социальные группы, однако о конкретном социальном статусе и имущественном положении лиц, входивших в их состав, известно очень мало. Некоторые сведения на этот счет содержатся в письменном и археологическом материале из города Ларсы.

Город Ларса был одним из древнейших городов Южной Месопотамии. Впервые его название встречается в списке городов из Урука, составленном в конце IV тыс. до н.э. Город изредка упоминается и в текстах III тыс. до н.э., прежде всего как главный на юге культовый центр бога солнца Уту (аккадского Шамаша). В начале II тыс. до н.э., после распада централизованного государства, объединявшего всю Южную Месопотамию (Ур III), город Ларса стал одним из самых важных политических и хозяйственных центров этой территории. Наивысшего расцвета город достиг в правление царей Варад-Сина и Рим-Сина, сыновей Кудурмабука (1835–1763 гг. до н.э.), под контролем которых находился весь юг и восток Месопотамии.

Город, насчитывавший примерно 15–20 тыс. жителей, располагался на берегу огромного канала, который пересекал Южную Месопотамию с востока на запад и соединял протоки Тигра и Евфрата. В центре города возвышался огромный храмо-

¹ Трудности исследования социальной структуры общества древней Месопотамии во многом связаны с характером информации, которую содержат клинописные источники. Выдающийся ассириолог Л. Оппенгейм сравнивал эту информацию с лучом света, произвольно освещающим то один, то другой предмет в бесконечном мраке тысячелетий (Оппенгейм, 1980). Узкая направленность свойственна, по-видимому, не только клинописной, но и другим видам письменной информации. Это связано, с одной стороны, с тем, что далеко не все стороны жизни древнего общества требовали письменной фиксации, а с другой — что круг грамотных людей был достаточно ограничен и их традиционный, выработанный многими поколениями взгляд на мир, несомненно, влиял на характер и широту письменной информации (Adams, 1981, с. 81). В такой ситуации для исследователя особую важность представляет анализ косвенной информации, которая носит отрывочный характер, будучи рассеяна буквально по крупницам в разных источниках.

вый комплекс бога Шамаша и целый ряд храмов других богов месопотамского пантеона. В Ларсе находилась царская резиденция, и сюда в виде налогов стекались огромные ресурсы юга Месопотамии. В 1763 г. до н.э. город Ларса был завоеван царем Вавилона Хаммурапи и вошел в состав его государства. После 1739 г. до н.э., при подавлении неудачного восстания против Вавилона город получил значительные разрушения и через несколько лет был заброшен жителями.

От времени правления сыновей Кудурмабука сохранилось несколько сот клинописных документов, в основном это административно-хозяйственные записи и частные договоры, также дошло некоторое количество писем.

В одном письме из Ларсы, сохранившемся, к сожалению, только фрагментарно, некто пишет о необходимости рассмотреть дело об убытках, которые понес главный садовник (AbB 10 161). Для этого надо, чтобы «судьи Ларсы и главные люди города вошли в храм и решили дело в соответствии с (царским) указом» (6–10. di.kud.meš ša UD.UNU.ki ù lú.meš qá-aq-qá-da-at uru.ki a-na é dingir li-ru-bu-ma di-n[am]ki-ma ši-im-da-tim li-ša-ḫi-zu-šu). Аккадское слово qaqqadum (букв. «голова») не было официальным титулом или обозначением должности (Stol, 1976, p. 77–78). Оно служило для обозначения человека высокого статуса, стоящего во главе какой-либо важной городской структуры. Так могли назвать, например, главу городской торговой организации, чья должность формально называлась «начальник тамкаров» (ugula dam.gâr). Важное дело, в данном случае, должны решить городские судьи и «главные люди города».

В 1767 г. до н.э. (55-й год правления царя Рим-Сина) «судьи города Ларсы» (di.kud.meš ša UD.UNU.ki) рассматривали имущественный спор, который возник в одной из богатых семей города (VS II(XVIII)1, Козырева, 1982). Рассмотрение дела происходило в присутствии «карума Ура и Ларсы, квартала и начальника квартала», вероятно как представителей истца². В тексте «судьи города Ларсы» — их шестеро — перечисляются поименно. После имени каждого указывается его служебный статус или родственные связи:

- (6–11) Или-иппалсам, служитель санга бога Нергала,
Иддин-Амуру, сын Санума,
Иби-НЕ, начальник пятерки (тамкаров),
Хумбайя, сын Лу-Нинсианна,
Хабил-кинум, брат Ирибам-Сина, начальника тамкаров,
Син-эриш, сын Или-икишама, шакканаккума.

Таким образом, среди городских судей Ларсы были люди самого высокого служебного статуса или представители их семей. В 1767 г. до н.э. в этот круг входили высшие представители городской торговой организации (карума), один из высших служителей культа Нергала, личного бога правящей семьи, чиновник-шакканаккум, управлявший городскими трудовыми ресурсами. К высшим слоям городского общества Ларсы принадлежали, по-видимому, и те лица, которые в письмах и документах обозначены как «знатные и великие» (*kabtu ù rabū*, букв. «тяжелые/мощные и большие/великие»). Эти термины употреблялись как устойчивое словосочетание и не требовали никаких дополнительных разъяснений.

Некоторое представление о возможностях, которыми располагали те, кто входил в эти высшие городские группы, дают гарантийные документы, составлявшиеся при

² О высоком положении участников судебного дела говорит и факт участия в нем родственника царя. Поскольку дело оказалось сложным и в качестве свидетелей пришлось опрашивать жителей поселения Ишкун-Нингирсу, на которых юрисдикция судей города Ларсы, вероятно, не распространялась, к рассмотрению дела подключился сын царя Рим-Сина, Нергал-рим-или, который и опрашивал этих свидетелей.

временной передаче рабов от одного лица другому. В тексте гарантии предусматривались штрафные санкции на случай бегства переданного раба и указывалось (в разной степени детализованности), где тот мог найти безопасное убежище. В этой связи упоминаются следующие лица и структуры: дворец, знатный человек (*kabtu*), высокопоставленный чиновник (*rabû/rābišum*) или «дом женщин» (*é.mí*). Беглого раба, попавшего к этим людям или в эти структуры, вернуть, по-видимому, было невозможно. Поэтому поручители, в случае возникновения такой ситуации, были обязаны выплатить очень большой штраф, размер которого соответствовал полной цене взрослого раба или даже превышал ее. Штраф мог составлять от 20 до 60 сиклей (160–480 г) серебра. Месопотамское законодательство наказывало за укрывательство беглых рабов штрафом в 15 сиклей серебра (ЗЛII 12) и даже смертной казнью (ЗХ 19). Судя по гарантийным документам, на «знатных и великих» это законодательство не распространялось.

Сведения об имущественном положении лиц высокого статуса в данных археологии и письменных источниках

Археологические работы, которые производились на месте Ларсы в 80-е годы прошлого века, в основном коснулись центральной части города, где располагался храмовый комплекс бога Шамаша. Основные жилые кварталы были почти не затронуты раскопками. Археологических данных о характере планировки улиц в Ларсе практически нет. Вероятно, в большинстве жилых кварталов города она не отличалась от той, что была в соседнем Уре, улицы которого были примерно одинаковы по ширине (1,5–3 м). Как в Уре, так и в Ларсе большинство жилых домов стояли вплотную друг к другу и соседей разделяла стена, за сохранность которой они отвечали совместно.

Единственный городской район в Ларсе, на месте которого археологи смогли некоторое время проводить раскопки (пока на территории Ирака не начались военные конфликты), находился в северо-восточной части города. Здесь был обнаружен квартал из 30 больших частных домов площадью от 100 до 300 кв. м. Здания были разбросаны по большой территории на расстоянии в 10 и более метров друг от друга. Дома были построены в начале II тыс. и покинуты, вероятно, в середине XVIII в. до н.э.³ Таким образом, время жизни этого нового квартала было довольно коротким. Не более трех-четырех поколений их обитателей жили здесь в течение примерно 100 лет, с середины XIX по середину XVIII в. до н.э. Хронологически это время как раз совпадает с периодом расцвета Ларсы в правление сыновей Кудурмабука.

Дома этого квартала имели в плане стандартную прямоугольную форму. В центре жилого строения находился открытый двор, и вокруг него располагались комнаты. В каждом доме были один-два больших приемных зала, несколько жилых комнат и подсобных помещений. Возможно, дома были двухэтажными — найдены следы лестницы, которая вела на второй этаж. Здания стояли на прочном фундаменте из необожженных кирпичей. Нижняя часть стен в 1–1,5 м высотой была сделана из обожженного кирпича, верхняя часть стен — из необожженного. Полы — прибитая земля, иногда обожженный кирпич. Под полом одного из самых больших залов на-

³ Два дома были раскопаны полностью, а у третьего был очищен только верхний слой. Площадь обследованных домов: В 54 — общая площадь 177,5 кв. м, жилая 97,6 кв. м; В 27 — общая площадь 534 кв. м, жилая 311,5 кв. м; В 59 — общая площадь 483 кв. м, жилая 282,6 кв. м. Здания были обнаружены сильно поврежденными, содержимое склепов было вынесено еще в древности. Комнаты, вероятно, были разграблены искателями табличек в 30-е годы XX в. Тем не менее обнаруженные предметы и эпиграфика позволили установить, что дома были покинуты в середине XVIII в. (Calvet, 1996).

ходился семейный склеп. Дома, по-видимому, были оборудованы системой канализации, устроенной из керамических труб. К каждому зданию примыкала дворовая территория площадью от 100 до 200 с лишним кв. м.

Кто жил в этих домах? Можно только предполагать, что это были очень богатые семьи, вероятно поселившиеся в Ларсе в XX–XIX вв. до н.э. вместе с аморейскими царями⁴. К сожалению, непосредственно связать данные археологии и сведения документов того же времени не представляется возможным, поскольку большинство доступных документов происходит из «черных» раскопок. Можно, однако, сравнить данные археологии с данными синхронных документов, зафиксировавших разделы имущества в самых богатых семьях города Ларсы, где кроме всего прочего указывалась и площадь домов, подлежащих разделу.

Общее представление о характере имущества, которым владели отдельные семьи города Ларсы, можно составить по документам раздела имущества, которых сохранилось более 20. Раздел имущества документально фиксировали далеко не во всех городских семьях, но, скорее всего, только в самых богатых. Сравнение таких документов показывает, что имущественное положение отдельных семей и внутри этой группы горожан могло значительно различаться, но, тем не менее, именно отдельные документы этой группы дают некоторое представление о составе и масштабах имущества наиболее обеспеченных горожан. В Ларсе документы такого рода составлялись на шумерском языке.

В некоторых случаях имущество по каким-то причинам делили деловые партнеры (YOS 8 98). Однако в большинстве случаев раздел касался семейного имущества, которое в документах называлось «имущество дома отца» (*níg é.ad.da*). Раздел производили, вероятно, после смерти главы дома, и в качестве наследников выступали его сыновья и внуки (TCL 11 224). Дочери упоминаются в разделах редко: их рано выдавали замуж и выделяли их долю имущества в виде приданого⁵.

Разделы имущества в богатых семьях.

Несколько примеров

Документы раздела имущества представляли собой последовательное описание имущества, которое приходилось на долю каждого из делящихся. Если это было семейное имущество, то сначала шло описание доли старшего брата, а затем остальных братьев по старшинству. При этом различные виды семейного имущества внутри каждой доли обычно перечислялись в определенном порядке. Перечень всегда начинался с описания владений в городе. Чаще всего такое владение состояло из жилого дома или его части (*é.dù.a*)⁶. В него входили также и участки городской земли, кото-

⁴ Можно сравнить со сходной ситуацией того же времени в одном из кварталов города Ура (Козырева, 2000). Предки некоего Адад-гугаллима, возможно амореи, поселились на северо-восточной окраине Ура, вероятно, где-то в середине XX в. до н.э. Эта семья занималась торговлей и располагала значительными финансовыми ресурсами, которые позволяли ей расширять свои владения в городе. Сам Адад-гугаллим в 1817 г. до н.э. поделил имущество со своим партнером/родственником (UET 5 108). Помимо 10 рабов и различной домашней утвари они поделили участок заброшенной земли в городе площадью около 500 кв. м и дом площадью 90 кв. м, который располагался около пристани (карум), рядом с домом судьи. Уже после раздела Адад-гугаллим, только по сохранившимся документам, приобрел более 150 кв.м жилых строений, около 9 га садов и около 17 га земли под сады в пригороде, выплатив продавцам не менее 3 кг серебра.

⁵ В состав богатого приданого помимо недвижимости (дома, сада) обычно входили золотые и серебряные украшения, рабы и домашняя утварь. Так, приданое некоей Буртум состояло из серебряных украшений общим весом около 700 г (1¹/₃ мины), золотых украшений весом около 20 г (2 сикля), рабыни, раба и нескольких предметов домашней утвари, а также строения площадью около 36 кв. м (YOS 8 141, 1888 г. до н.э.).

⁶ В строительстве, как и в других областях жизни в городах Южной Месопотамии и, в частности, в городе Ларсе существовали определенные традиции. Это касалось площади дома и отдельных комнат в нем.

рые были заняты заброшенными строениями (é.ki.šub.ba), и незастроенные участки (ki.gal₆). Богатые семьи располагали городскими владениями не только в Ларсе, но и в других городах, например, в Уре. Далее в перечне указывались другие виды имущества, если они были — поля, сады, рабы, скот, серебро.

Один из самых «богатых» разделов имущества был произведен в Ларсе в 1772 г. до н.э. (51 год Рим-Сина). Семеро наследников Син-бэл-аплима поделили имущество «дома отца» (TCL 11 224). Покойный глава семьи, Син-бэл-аплим, владевший таким значительным имуществом, был тамкаром и состоял в торговой организации города Ларсы (Leemans, 1950, p. 50). «Торговая организация» (карум)⁷ была традиционным городским институтом Месопотамии. Это была сложная многоступенчатая бюрократическая структура, которая представляла собой как бы вершину общегородской системы сбора и оборота ресурсов. По существу, карум представлял собой своего рода «кровеносную систему», с помощью которой все институты города взаимодействовали и объединялись в единую структуру, и без которой они не могли успешно функционировать.

Карум, в лице членов этой организации — тамкаров и их помощников-шамаллу-мов, был вовлечен во все процессы, связанные с движением материальных ресурсов внутри городского/государственного хозяйства (кредиты, сборы платежей и обязательств). Через тамкаров финансировались многие государственные расходы (ирригация, строительство), шли поставки привозных товаров для элиты, для городских храмов, для исполнения различных культовых и общественных церемоний⁸.

В руки членов торговой организации, тамкаров, крупные хозяйства передавали значительную часть производимого ими натурального продукта (налоги). Государство реализовывало через них излишки зерна, сезама, шерсти, скота, а также финики, чеснок, рыбу, собранные в качестве налогов⁹, именно через карум поступала в город большая часть наличного серебра¹⁰.

Судя по документам раздела имущества и продажи недвижимости, большинство домов в Ларсе занимали площадь от 50 до 90 кв. м ($1\frac{1}{2}$ сар, $1\frac{2}{3}$ сар, $2\frac{2}{3}$ сар). Комнаты в этих домах были площадью от 12 до 30 кв. м ($\frac{5}{6}$ сар, $\frac{2}{3}$ сар, $\frac{1}{3}$ сар, $\frac{1}{2}$ сар). Это не значит, конечно, что все дома и комнаты, упоминаемые в документах, были на практике точно такой площади. Эти размеры были скорее стандартами, которыми удобно было оперировать при различных действиях с недвижимостью, чтобы иметь возможность более точно оценить ее.

⁷ Слово «карум», которое буквально обозначает «пристань», обычно переводят как «торговая организация». Это, вероятно, не совсем полно отражает характер деятельности этого важнейшего городского института. Транзитная торговля как способ реализации излишков и приобретения необходимых в хозяйстве продуктов, материалов и престижных товаров для элиты была только одной из составляющих деятельности этого института, хотя и наиболее полно отраженной в сохранившихся документах. Фактически карум в городах Южной Месопотамии начала II тыс. до н.э. был своего рода модифицированным вариантом той традиционной системы горизонтальных связей, в том числе взаимобмена, которая существовала здесь на протяжении всего III тысячелетия до н.э.

⁸ Такая широкая сфера деятельности предлагала бесконечные возможности для мошенничества. Что такого рода мошенничество действительно имело место, когда использовали неправильные гири или неправильно подводили баланс, видно из того, что существовали заклинания, в которых просили очистить от таких грехов. Судя по ЗХ, в которых не упоминаются неправильные балансы, но упоминаются неправильные гири, второй вид преступлений был более распространен (Powell, 1979).

⁹ Вопрос о том, как именно происходила реализация продуктов, до сих пор остается не решенным. Если зерном и шерстью можно было, вероятно, торговать со странами Персидского залива, как это было в правление царей III династии Ура в конце III тыс. до н.э., или с городами севера, переправляя груз на баржах, то кому продавали финики, рыбу, чеснок — неясно. Вывозили одежды, ремесленные изделия (печати), различного рода привозные товары (транзитная торговля).

¹⁰ Тесная связь между серебром и тамкарами прослеживается по крайней мере с конца IV тыс. до н.э. Торговые агенты упоминаются в документах конца IV тыс. до н.э. из Урука и середины III тыс. из Шуруппака и Гирсу, чаще всего в связи с зарубежной торговлей. Активная деятельность тамкаров отражена и в документах конца III тыс. до н.э. (Ур III). Судя по этим текстам, они были связаны с государственной администрацией.

Тамкары Ларсы, также как и тамкары других городов Месопотамии, занимались сбором налогов, реализацией части собранных продуктов за серебро и контролем за движением серебра в государственных структурах. В своей деятельности карум Ларсы был тесно связан с храмом главного городского бога Шамаша. Именно тамкары, а также высшие чиновники городской администрации составляли ту часть городского населения Ларсы, которая имела прямой доступ к материальным ресурсам и серебру.

Семья Син-бэл-аплима, по-видимому, постоянно жила в Ларсе, где она владела жилыми домами площадью более 250 кв. м, а также двумя обширными участками земли: один участок около 1500 кв. м с заброшенными (разрушенными) жилыми домами (é.ki.šub.ba), а другой — незастроенный участок (ki.gal₆) площадью более 1 га (около 10 200 кв. м). Здесь же, в Ларсе, у них был небольшой сад площадью около 220 кв. м. Кроме того, у семьи были незастроенные городские участки в Уре, более 1 га, и в городе Меду (uru.ki Medu), также площадью более 1 га. Главным богатством семьи были, вероятно, сады в городе Бад-Тибера площадью более 22 га. Таким образом, недвижимостью семьи (дома, участки городской земли, сады) располагалась в четырех разных городах.

Помимо недвижимости и отдельных предметов домашней обстановки наследники поделили между собой группу мужчин и женщин, более 30 человек (39?), которые в записи раздела перечислены по именам. Обращает на себя внимание, что в этом перечислении перед именами этих лиц отсутствует термин «раб/рабыня» (sag.ir/gim), также после имен нет обычного для лиц рабского статуса выражения «по имени» (mu.ni). Примерно $\frac{2}{3}$ из числа этой группы составляли мужчины, остальные — женщины и три девочки, их дочери, вероятно малолетние, так как они не названы по имени. Одна из этих девочек осталась в той же группе, куда попала ее мать, а две другие были отделены от матерей и зачислены в другие группы. Каждому из делящихся досталось от 4 до 7 человек, но это, вероятно, не были семейные группы.

При именах двух мужчин указаны их профессии: кузнец и цирюльник. Возможно, и другие лица, упомянутые в этом списке, имели профессии, но кузнец и цирюльник были тезками: обоих звали Шамаш-магир, поэтому для их различения и указаны профессии, а при других именах (больше тезок нет) профессии могли и не указать¹¹. Интересным представляется и то, что все теофорные мужские имена включали имя бога Шамаша. Семья была, по-видимому, тесно связана с торговой организацией Ларсы и храмом Шамаша (см. ниже), и возможно, в ее распоряжении находилась группа работников храма.

Трое братьев ко времени раздела еще не были женаты, и помимо доли имущества им полагалась компенсация «вместо жены» (*kima aššatim*). В качестве такой компенсации одному из братьев дали «трех рабынь» (3 gim.ḥi.a). В данном случае социальный статус этих женщин был точно зафиксирован, хотя имена рабынь не были названы. Двум другим братьям выплатили в качестве компенсации по 1 мине серебра, т.е. примерную стоимость трех рабынь в серебре¹².

¹¹ Сходная ситуация отражена в документе из соседнего города Ура (UET 5 120). 22 человека (мужчины), названные только по имени (т.е. без термина «раб»), были поделены между четырьмя лицами, каждый из которых получил свою «долю» (ḥa.la), на четыре группы (4, 6, 5, 7 человек в группе). При некоторых именах были указаны профессии, в том числе среди них были кузнец и стражник (еще два упоминания такого рода не удается определить). Указание на профессию, во всяком случае один раз, было приведено, чтобы различить тезок. В составе 3-й группы были два человека по имени Син-магир. Чтобы их различить, при имени первого указана профессия (кузнец), а при имени второго — отчество (Син-магир, сын Имгур-Сина). Были ли получатели «долей» родственниками или партнерами, делившими общее имущество, неясно.

¹² Два фрагмента текста раздела, содержащие описание долей двух братьев, приведены в приложении.

И наконец, еще одним видом имущества, которым владела данная семья, были права на должности в храме Нанны/Сина (*é d.šeš.ki*) и храме Шамаша (*é d.utu*). В течение примерно 50 дней в году члены семьи исполняли обязанности «входящих в храм» (*lú tu é/erib b̄itim*). Это была одна из высоких номинальных должностей в храмовой иерархии, приносившая, по-видимому, значительный доход¹³.

Раздел имущества наследников Син-бэл-аплима был произведен в присутствии большой группы свидетелей, состоявших, как было принято, из родственников, ближайших соседей и партнеров по службе и бизнесу. Имена и должности свидетелей дают возможность представить ближайшее окружение этого семейства и, в некоторой степени, его социальный статус. Первым и, следовательно, самым значительным по положению свидетелем указан начальник тамкаров (*ugula dam.gàr*), его имя в тексте не сохранилось. Предпоследним в списке свидетелей назван Ипку-илишу, тамкар. Среди остальных свидетелей многие также были членами торговой организации (*карум*) города Ларсы, в том числе Иддин-Амурру, сын Иштар-или, представитель семьи Санума. Один из членов этой семьи входил в состав «судий города Ларсы», как упоминалось выше.

В 4-й месяц 1793 г. до н.э. (28-й год правления царя Рим-Сина) две группы родственников и, вероятно, партнеров (по два человека в каждой группе) поделили общее имущество. Был составлен соответствующий документ (YOS 8 98)¹⁴. Разделу подлежали жилые дома, незастроенные участки городской земли, сады, рабы и рабыни, мелкий рогатый скот, серебро, зерно, различная мебель и утварь.

Недвижимость партнеров (дома и участки городской земли) располагалась в Уре и (большая часть) в Ларсе, также у них были сады в поселении Замарум. В Уре они поделили дом площадью около 60 кв. м с двумя дверями и прилегающий к нему незастроенный участок площадью около 100 кв. м. Недвижимость в городе Ларсе, где они, по-видимому, жили постоянно, была гораздо большей площади. Одна группа получила здесь дом площадью около 130 кв. м (и к нему шесть дверей) и участок около 100 м, а другая — дом площадью около 100 кв. м (тоже с шестью дверями) и участок в 25 кв. м. Также они поделили пополам сады с финиковыми пальмами в поселении Замарум площадью около 1 га.

В состав их движимого имущества входило 14 рабов и 6 рабынь. Первая группа получила 6 рабов и 4 рабынь, а вторая — 8 рабов и 2 рабынь. Кроме того, каждая группа получила по 69 овец, более 4,5 кг (9 мин $6\frac{1}{2}$ сикля) серебра и по 28 500 л (95 гур) ячменя. Помимо этого, в состав каждой доли имущества вошли различные изделия из меди, несколько гирек и тарелок для взвешивания, мерки для измерения сыпучих тел, зернотерки, корзины для хранения одежды и табличек и предметы мебели.

Таким образом, общее имущество, поделенное на две равные доли, состояло из: 280 кв. м (8 сар) жилых строений и 225 кв. м ($6\frac{1}{3}$ сар) участков заброшенной земли в Уре и Ларсе, 14 дверей, 1 га (3 ику) финиковых садов, 14 рабов, 6 рабынь¹⁵, 138 овец, 9 с лишним кг (18 мин 13 сиклей) серебра, 57 000 л (190 гур) зерна, различных мелких предметов и мебели¹⁶.

¹³ Точные функции этой должности неизвестны, но она стоит в начальной части перечня высших храмовых должностей. CAD E, p. 290ff.

¹⁴ Перевод и транслитерация текста см.: Козырева, 1988, с. 202.

¹⁵ В данном случае, в отличие от приведенного выше документа (TCL 11 224), социальный статус этих лиц не вызывает сомнений. Перед именами выписана идеограмма «раб/рабыня» (*ir/gim*), а после каждого имени поставлена указывающая на зависимый статус шумерская формула «по имени» (*mi.ni*). «...один раб Гимил-Гула по имени, один раб Илушу-таппаз по имени... одна рабыня Алат-илиа по имени...».

¹⁶ Среди них два бронзовых зеркала, противовесы для взвешивания, чашки для весов, медные мерки различного объема, столы, табуретки, в том числе медные, корзины для хранения одежды и табличек и другие предметы.

57 000 л (190 гур) зерна — это урожай, который могли собрать с поля площадью около 40 га (т.е. с поля площадью $6\frac{1}{3}$ бур при урожайности 30 гур зерна с 1 бур поля). Документ был составлен в 4-й месяц года, т.е. уже после сбора урожая. Однако поля как часть общего имущества в разделе не упоминаются. Скорее всего, участники раздела получали зерно со своих служебных наделов, которые не входили в состав семейного имущества.

Что касается серебра (*kù*), то партнеры поделили не наличный металл, а некие обязательства, оцененные в серебре. Часть серебра, вероятно, должна была поступать по каким-то договорам (*kù kešda.ta*), а часть, по-видимому, была вложена в торговый оборот (*kù dag.gi.a*). В приписке, следующей сразу после перечня имущества (строки 63–67), упоминается, что в будущем каждая из сторон будет отвечать за свои обязательства самостоятельно, так что тамкар (в данном случае, вероятно, как сборщик налогов) одной стороны не будет предъявлять никаких претензий другой стороне.

Все это говорит о том, что участники этого раздела принадлежали к тому достаточно узкому кругу горожан, которые, как и тамкары, имели доступ к серебру. Среди недвижимого имущества, которым владели эти семьи, упоминаются дома и сады, но нет полей. Это могло быть следствием того, что делящиеся владели служебными наделами, которые хотя и могли фактически передаваться от отца к сыну, но не всегда были индивидуальными и не упоминались в разделах семейного имущества.

В частноправовых документах из Ларсы поля упоминаются гораздо реже, чем другие виды недвижимости — дома, участки городской земли или сады. На сто с лишним случаев продажи недвижимости, известных из Ларсы, приходится лишь десять случаев продажи полей, причем в основном эти поля представляли собой небольшие участки рядом с садами. В соседнем с Ларсой Уре поля не упоминаются ни в договорах продажи, ни при разделе имущества.

Тем не менее из Ларсы известны два случая упоминания полей как части имущества в документах раздела. Оба этих раздела происходили в очень богатых семьях. В 1791 г. до н.э. (32-й год правления царя Рим-Сина) трое братьев поделили имущество, располагавшееся в городе Ларсе, поселении «укрепление Или-ашранни» (*an.za.gàr iġ-ašranni*) и еще в двух других поселениях (YOS 8 88). В Ларсе семья владела жилыми домами общей площадью более 225 кв. м и незастроенными городскими участками площадью около 516 кв. м. Одним из их соседей здесь был тамкар по имени Син-эриш. В поселении Или-ашранни у семьи был дом площадью 144 кв. м и незастроенный участок площадью около 432 кв. м. Там же, в поселении Или-ашранни располагались поля, которыми владели братья, общей площадью около 35 га (5 бур 11 ику). Семья владела также садами площадью около 2,2 га, большая часть их находилась в поселении Или-ашранни. Хотя поля и сады были поделены, крупный и мелкий рогатый скот и рабы остались, по всей вероятности, в общем пользовании всех братьев. Описание каждой из трех долей имущества оканчивалось фразой «рабыни, рабы, крупный рогатый скот и мелкий рогатый скот». При этом никакие цифры не указывались. Это может говорить о том, что, хотя формальный раздел имущества и был произведен, сельские работы в хозяйстве велись по-прежнему совместно.

Еще один случай упоминания полей как части семейного имущества связан с фигурой известного Бальмунамхе, жившего в городе Ларсе в период правления царя Рим-Сина. Он занимал высокое положение в государственной администрации и был управителем крупного государственного хозяйства. На территории, находившейся под его контролем, располагались, по-видимому, и его личные, наследственные владения, которые вместе с подведомственной ему частью государственного хозяйства составляли в совокупности общий источник благосостояния его семейства.

Активная деятельность Бальмунамхе, судя по связанным с ним документам, разворачивалась в городе Ларсе, частично затрагивая и город Ур, в период между 1829 и 1792 гг. до н.э. Семья Бальмунамхе была тесно связана с правящей династией. Его отец, Син-нур-матим, был близок к царю¹⁷. Сам Бальмунамхе занял высокое положение при царе Варад-Сине еще при жизни своего отца. В надписи на своей печати он называет себя «рабом царя Варад-Сина» (YOS 8 71). О богатстве и особом положении этой семьи говорит тот факт, что в 1826 г. до н.э. (9-й год правления царя Варад-Сина) Бальмунамхе вместе со своим отцом заключили сделку, не имевшую аналогий в Ларсе по своему характеру и масштабам (YOS 5 122). Они купили в городе Уре у храма бога Нанны участок заброшенной городской земли площадью около 860 кв. м (24 сар), уплатив за него почти 1 кг серебра (2 мины).

Как частное лицо, Бальмунамхе владел значительным имуществом, а его официальное положение предоставляло, вероятно, самые благоприятные возможности для его увеличения. Будучи главным управителем огромного хозяйства, он имел в своем подчинении большой штат чиновников разного уровня, ведавших непосредственно работами в городских и сельских отделениях хозяйства. Многие из числа самых высших чиновников хозяйства, подчинявшихся, вероятно, непосредственно Бальмунамхе, были его родственниками.

Управление государственным хозяйством на каком-то уровне служебной лестницы переходило, видимо, в систему частноправовых договорных отношений. Это могло вызвать затруднения, если возникала необходимость отделить частное имущество официального лица от того имущества, которым он управлял по службе (например, когда это лицо по какой-то причине прекращало свою служебную деятельность). Именно при такой ситуации был, вероятно, составлен документ YOS 8 42.

В 1800 г. до н.э. (23-й год правления царя Рим-Сина) деятельность Бальмунамхе изменила свой характер. Возможно, ввиду преклонного возраста, а его активная деятельность уже продолжалась к тому времени более трех десятков лет, он удалился (или был смещен) с того поста, который занимал в государственном хозяйстве. В восьмом месяце этого года был составлен отчет о наличии поголовья крупного рогатого скота (YOS 5 150). Бальмунамхе упомянут в тексте как один из контролеров или ответственных лиц (документ поврежден), а в девятом месяце того же года был составлен документ, который, по-видимому, ограждал частное имущество Бальмунамхе от каких-либо претензий. Документ сильно поврежден, и прочитать можно далеко не все (YOS 8 42). Судьи рассмотрели в храме Шамаша претензии к имуществу Бальмунамхе со стороны нескольких лиц. Это были, вероятно, его родственники, служившие чиновниками в хозяйстве, которым он управлял. В результате было вынесено решение, ограждавшее от претензий следующее имущество: сады, располагавшиеся в нескольких селениях, рабынь, рабов, крупный и мелкий рогатый скот и «все остальное, что Бальмунамхе приобрел и дети Бальмунамхе приобретут в будущем», а также имущество «старое» Син-нур-матима (отца Бальмунамхе) и «укрепление Бальмунамхе».

¹⁷ Отец Бальмунамхе Син-нур-матим периодически совершал поездки в город Машкан-шапир, место пребывания отца правящего царя Кудурмабука, и привозил оттуда к царскому двору Ларсы драгоценные одежды. Сохранилось пять квитанций, фиксирующие принесение им одежд, от 1830, 1829 и 1827 гг. до н.э. (5, 6, 8 BC YOS 5 165, 250, 251, 162). В 1829 г. до н.э. он ходил в Машкан-шапир даже два раза, квитанции были составлены в 6-й и 10-й месяцы года. Принесенные им одежды принимали чиновники-шатамму, которые ставили свои печати на квитанциях. В одном случае (в 1830 г. до н.э.) приемщиком одежд выступил сам царь Ларсы Варад-Син, приложивший свою печать к документу. В двух документах упоминается, что одежды (плащи или покрывала) были доставлены для празднования «дня исчезновения луны».

В документе приведено общее описание принадлежащего Бальмунамхе имущества, от претензий к которому отказываются пять лиц, без указания каких-либо цифр. Все имущество делится на три части. В первую входит имущество, приобретенное Бальмунамхе. Это поля и сады в селении Идди-Ураш, сады в селении MAŠ ZI и сады, расположенные в каком-то другом месте (текст поврежден), рабыни, рабы, крупный и мелкий рогатый скот. Это то, что Бальмунамхе, вероятно, либо купил, либо получил в дар от царя. От претензий ограждается и то, что наследники Бальмунамхе могут приобрести в будущем. Вторая часть — это имущество «старое», унаследованное Бальмунамхе от его отца, Син-нур-матима. Что именно входило в это имущество, в документе не раскрывается, так как сомнений по этому поводу (в отличие от вопроса о приобретенном имуществе), видимо, не было. Возможно, существовал и документ раздела имущества Син-нур-матима его наследниками, в котором должна была быть указана и доля Бальмунамхе. Третья часть имущества — это «укрепление» Бальмунамхе, т.е. поселение, носившее его имя.

В конце текста перечислены имена 23 свидетелей помимо трех судей, среди них высокопоставленные лица — начальник тамкаров, начальник жрецов-гадателей. По крайней мере четверо из свидетелей были лицами особо высокого статуса, приближенными к царю. В надписях на печатях, оттиски которых сохранились на документе, они называют себя «рабами (царя) Рим-Сина» (Козырева, 1998).

Заключение

В клинописных документах начала II тыс. до н.э. из Южной Месопотамии иногда упоминается группа городской элиты, которую называют «знатные и великие». Кто именно входил в группу «знатных и великих», с полной определенностью сказать нельзя, но по содержанию документов, в которых используется эта терминология, видно, что люди эти имели большую власть и богатство и по своему социальному статусу стояли выше всего остального населения.

Исследование письменного и археологического материала XIX–XVIII вв. до н.э. из города Ларсы позволяет найти отдельные сведения о статусе тех, кто входил в эту группу в Ларсе, и о характере имущества, которым эти люди располагали. Среди тех, кого называли «знатными и великими», были, по-видимому, «судьи города Ларсы», высшие представители городской торговой организации (карума) и высокопоставленные чиновники, управлявшие крупными государственными структурами. Все эти люди владели большими по площади домами, участками городской земли и обширными садами не только собственно в Ларсе, но и в других городах и поселениях Южной Месопотамии, а также десятками рабов и рабынь. Предположительно, «знатные» были представителями старой городской элиты, которые традиционно занимали высокие должности в городской администрации и, в силу этого, имели право на владение служебными наделами, которые, однако, не входили в состав их семейного имущества. Те, кого называли «великие», были, вероятно, представителями высшей царской администрации. Они переезжали в Ларсу вместе с аморейскими царями. Самые высокопоставленные из них получали от своих царственных покровителей в дар не только недвижимую в городе, но и сельскохозяйственные земли, которые становились частью их семейного имущества.

Социальный статус человека и его имущественное положение были тесно взаимосвязаны. Чем выше был статус индивида, тем большая причиталась ему доля общественного продукта и тем большая часть общественного сектора экономики находилась в его управлении для ее получения. Поэтому в документах начала II тыс. до н.э. из

Южной Месопотамии нельзя обнаружить сведения о богаче, занятом исключительно делами своего личного хозяйства и не имеющем отношения к городским структурам или государственной администрации.

Приложение

Текст TCL 11 224 был записан в 1772 г. до н.э. (51-й год правления царя Рим-Сина). Он состоит примерно из 200 строк, записанных в два ряда на лицевой (R) и оборотной (V) стороне таблички. Документ содержит описание долей имущества шести братьев и список свидетелей. Ниже приводится транслитерация фрагмента текста, содержащего описание долей имущества двух из шести братьев. Одного из них звали Алум, а другого Ибби-Шамаш. Текст записан на смеси шумерского и аккадского языков. Аккадские слова в транслитерации выделены курсивом.

- R.
 58. 5/6 sar é-dù-a da é[.]
 59. 4 sar ki-šub-ba *i-na* kaskal-a[.]
 60. 10 iku 45 sar giš.kiri₆ bàd-[tibira.ki]
 61. ús-sa-du d.EN.ZU-ri-me-ni
 62. 41 sar ki.gal₆ ká ud.unug.ki-ma
 63. ús-sa-du d.EN.ZU-ri-me-ni
 64. 44 sar ki.gal₆ uru.ki *me-du-ú*
 65. ús-sa-du d.EN.ZU-ri-me-ni
 66. 44 sar ki.gal₆ i-na šeš.unug.ki-ma
 67. ús-sa-du d.EN.ZU-ri-me-ni
 68. m. *ì-lí-i-din-nam*
 69. m. *mu-ti-e-ra-aḥ*
 70. m. *a-la-al-a*
 71. m. d. utu-*mu-tab-li*
 72. m. *ištar-dam-qu-mu-ul-lu-ši*
 73. u₄ 8 kam lú tu é d.šeš.ki
 74. ḥa-la *a-lu-ú-um*
 75. 1 sar 11 gín igi.4.[gál é.dù.a]
 76. da é *i-[bi-d.EN.ZU]*
 77. da é d.utu[.]
 78. 10 iku 25 sar giš.kiri₆ bàd-[tibira.ki]
 79. ús-sa-du *a-lu-ú-um*
 80. 41 sar [ki].gal₆ ká ud.unug.ki-ma
 81. ús-sa-du *a-lu-ú-um*
 82. 44 [sar ki].gal₆ uru.ki *me-du-ú*
 83. [ús]-sa-[du] *a-lu-ú-um*
 84. [44] sar ki.gal₆ *i-na* šeš.unug.ki-ma
 85. ús-sa-du *a-lu-ú-um*
 86. m. d. utu-*na-šir*
 87. m. *ḤI.AB.GAL-ša-du-šu*
 88. m. d. utu-*du-um-qi*
 89. m. *ì-lí-um-ma-ti*
 90. 1 na₄-har-zi-bi
 91. ḥa-la *i-bi-d.utu*
 92. u₄ 8 kam lú tu é d.šeš.ki

Перевод

58–74. $\frac{5}{6}$ сар жилого строения возле дома (х), 4 сар заброшенного участка возле дороги (х), 10 ику 45 сар сада [в] городе Бад-Тибира, возле [сада] Син-римени, 41 сар незастроенного участка [у] ворот Ларсы возле [участка] Син-римени, 44 сар незастроенного участка [в] городе Меду возле [участка] Син-римени, 44 сар незастроенного участка [в] городе Уре возле [участка] Син-римени; Или-иддинам, Мути-эрах, Алалла, Шамаш-мутабли, Иштар-дамку-муллуши; 8 дней [должности] «входящий в храм бога Нанны» — [это] доля Алума.

75–92. 1 сар $11\frac{1}{4}$ гин [жилого строения] возле дома Иб[би-Сина] и возле дома Шамаш-(х), 10 ику 25 сар сада [в] городе Бад-Тибира возле [сада] Алума, 41 сар незастроенного участка [у] ворот Ларсы возле [участка] Алума, 44 сар незастроенного участка [в] городе Меду возле [участка] Алума, 44 сар незастроенного участка [в] городе Уре возле [участка] Алума; Шамаш-нацир, (xxx)-шадушу, Шамаш-думки, Или-уммати, 1 мельничный жернов — (это) доля Ибби-Сина. [А также] 8 дней [должности] «входящий в храм бога Нанны».

Сокращения

ЗЛИ — Законы Липит-Иштара

ЗХ — Законы Хаммурапи

AbB 10 — Kraus F.R. Briefe aus kleineren westeuropäischen Sammlungen (Altbabylonische Briefe in Umschrift und Übersetzung. Heft 10). Leiden, 1985

CAD — The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago. Chicago

YOS — Yale Oriental Series, Babylonian Texts. New Haven

TCL — Textes Cunéiformes. Musée du Louvre. Paris

UET — Ur Excavations. Texts. London

VS — Vorderasiatische Schriftdenkmäler der Staatlichen Museen zu Berlin. Berlin

Список литературы

Козырева Н.В. Спор из-за наследства жрицы из Ларсы // Вестник древней истории. 1982. № 2. С. 100–106.

Козырева Н.В. Древняя Ларса. М., 1988.

Козырева Н.В. Надписи на старовавилонских печатях. 2 // Вестник древней истории. 1998. № 4. С. 66–74.

Козырева Н.В. Архив из района CLW города Ура // Вестник древней истории. 2000. № 2. С. 208–213.

Оптенхейм А.Лео. Древняя Месопотамия. М., 1980.

Adams R.M. Heartland of Cities: Surveys of Ancient Settlement and Land Use on the Central Floodplain of the Euphrates. Chicago, 1981.

Calvet Y. Les grandes résidences paléo-babyloniennes de Larsa // *Gasche H., Tanret M., Janssen C.* and *Degraeve A.* (eds). Cinquante-deux réflexions sur le Proche-Orient ancien offertes en hommage à Léon De Meyer. Mesopotamian History and Environment, Occasional Publications II. Leuven, 1994. P. 215–228.

Leemans W.F. Old Babylonian Merchant. Leiden, 1950.

Powell M.A. Ancient Mesopotamian Weight Metrology: Methods, Problems and Perspectives // *Powell M.A., Sack R.H.* (eds). Studies in Honour of Tom B. Jones. Alter Orient und Altes Testament 203. Neukirchen-Vluyn: Butson Bercker & Kevelaer Neukirchener Verlag, 1979. P. 71–109.

Stol M. Studies in Old Babylonian History. Leiden, 1976.

Summary

N.V. Kozyreva

“The Noble and the Great”. Rich Families of the City of Larsa in the 19th–18th Centuries B.C.

Cuneiform texts of the old Babylonian period from South Mesopotamia contain little information about the social structure of urban societies. Some data on the social status and property of Larsa urban elite — called in the texts “the noble and the great” (*kabtu ù rabū*) — can be found in the contracts of property division (YOS 8 42, 98; TCL 11 224), court decisions (VS II(XVIII)101) and letters (AbB 10 161). Archaeological excavations of one residential quarter of Larsa increase and confirm this information.

Б.Б. Лашкарбеков

Рефлексы древнеиранского *gātu-/*gādu- ‘место, время’ в памирских языках и некоторых таджикских говорах

В статье анализируется отражение др.-иран. лексемы *gātu-/*gādu- ‘место, время’ в памирских языках и таджикских говорах. Как правило, в них эта лексема не относится к разряду исконной лексики. Первоисточник ее в разных языках и говорах опознается по способу реализации фонем в каждом конкретном случае, свидетельствуя о восточноиранском генезисе (памирские языки) или западноиранском (таджикские говоры).

Ключевые слова: памирские языки, таджикские говоры, древнеиранские языки, бактрийский язык, согдийский язык.

В Авесте и древнеперсидских текстах *gātu-/*gādu- употребляется в значении ‘место’: ав. gātu- : gātav- 1) ‘место’; 2) ‘место для отдыха, лежания, сидения; ложе, кресло, трон’; др.-перс. gādu- ‘место, трон’, см. тж. др.-инд. gātu- ‘ход, путь, движение’ (ЭСИЯ 3, с. 269–270) (там же список литературы). В старых композитах наподобие ав. dāityō.gātu- ‘находящийся на положенном месте’ (Соколов, 1964, с. 247) конечный *-gātu- в некоторых иранских языках превращается либо в топоформант — см. тадж. čarogoh, букв. ‘место для пастьбы’ (-goh<*gādu-), либо полностью утрачивает свое лексическое значение и сливается с основой, см. вах. Nəmydgyt (название селения) <*nāmāt- gātu- ‘место поклонения’ (Стеблин-Каменский, 1976, с. 184). Во многих иранских языках данная лексема нашла отражение в значении ‘место, время’, а также ‘объект в пространстве’. Так, в среднеперсидском и новоперсидском (современный персидский, дари, таджикский) языках gāh, gah (тадж. gah, goh) употребляется как в значении места — тадж. donišgoh ‘университет’ (букв. ‘место учебы’), так и в значении времени — gahi raftan ‘в момент ухода’, gah dewona gah hušyor (букв. ‘иногда безумный, иногда в своем уме’).

В данной статье мы намерены выявить (помимо общеизвестного таджикского наречия goh) иные рефлексы древнеиранского *gātu-/*gādu- ‘место, время’ в памирских языках и некоторых таджикских говорах. При исследовании данной проблемы нас озадачил тот факт, что в подавляющем большинстве случаев выявленные рефлексы не относятся к разряду исконной лексики тех языков, где они были обнаружены, и поэтому предстоит еще определить, из какого именно языка они были заимствованы. Следует также подчеркнуть, что семантика всех этих лексем сводится исключительно к обозначению времени, а не места, как это было свойственно авестийскому и древнеперсидскому языкам (Bartholomae, 1904, с. 518–520). Если и находятся единичные примеры для употребления *gātu- в локальных значениях, то эти слова представляют собой старые образования, полностью утратившие первичную семантику. Помимо вышеприведенного вах. Nəmydgyt предположительно к *gādu- возводятся хуф. хап-juṭ ‘место для хранения деревянной утвари’, язг. čawgád ‘кладовая под нарами в доме’ (ЭСИЯ 3, с. 270).

С учетом семантики и данных исторической фонетики рефлексy др.-иран. *gātu-/*gādu- ‘место, время’ могут быть обнаружены в следующих примерах.

1. Наречие времени ʔal

Данная лексема распространена почти во всех языках шугнано-рушанской группы (за исключением сарыкольского), а также в язгулямском, ваханском языках и в распространенных на Памире дарвазских и ванджских говорах таджикского языка.

Наречие ʔal (язг. ʔa) в целом передает следующие значения:

момент действия: шуг. ʔal-at nūsč-oʔ, вах. ʔal-ət nuəng-aʔ ‘ты еще сидишь?’;

действие, только что совершившееся: шуг. lūvdowam gal vird lūd-at yu ta yoʔd yo nau dī na fātam ‘мы ему только что сказали, но придет он или нет, это нам не известно’;

ожидаемое действие: шуг. yu ʔal murd na lūvʔj, язг. way ʔa moza na lafta, вах. yaw ʔal mar nə ʔnətk, вандж. uʔ ʔal myra na gʔtaʔ ‘он еще (букв. ‘пока’) мне не сказал’.

В дарвазских и ванджских говорах таджикского языка данное наречие часто сочетается с указательным местоимением am-: вандж. am-ʔal di-m-ʔʂ ‘я только что видел его’; am-ʔal ko gamiʔ ‘куда сейчас идешь?’; n-am: n-am-ʔal ‘вот сейчас, вот только что’. Такое сочетание может осложняться суффиксом -ak для передачи оттенка недавности: вандж. am-ʔalak amanda bi ‘только что он был здесь’.

Ванджцы и дарвазцы (исходя из того, что данное слово в других таджикских говорах не употребляется) иногда шутя, по-свойски, называют друг друга ʔali ʔun букв. ‘дорогой ʔal’ (досл. ‘дорогой нынче, душечка нынче’): ʔali ʔun, čo kypmi ‘дорогой нынче, чем ты занят?’. Поскольку это слово вызывает насмешки у других таджиков, то ванджцы и дарвазцы стараются не употреблять его в присутствии посторонних, но это им не всегда удается. По этому поводу существует такой анекдотический рассказ: будучи за пределами родного края, дарвазец строго-настрога предупреждает своего напарника, чтобы тот в присутствии посторонних не употреблял слово ʔal ‘нынче’. Но на вопрос «Откуда вы прибыли?» тот не задумываясь отвечает: -Am-ʔal ay Darwoz upaʔet букв. ‘Мы нынче из Дарваза приехали’. Второй дарвазец с упреком говорит ему: -Am- ʔal naʔuʔt-ʔt ki diga ʔal na gʔ. букв. ‘Не говорил ли нынче я тебе, чтобы ты больше не говорил «нынче» (ʔal)?’

Данное слово, хотя и имеет хождение в памирских языках и таджикских говорах, распространенных на Севере Памира, тем не менее на почве указанных языков, а также вымершего старованджского языка не поддается этимологизации. То, что ʔal звучит одинаково во всех языках, также говорит о его более позднем проникновении в указанный регион.

Если исходить из семантики слова и допустить, что эта лексема некогда была заимствована из языков с закономерным переходом *-t->*d>l, то тогда мы могли бы возвести ʔal к др.-иран. *gātu-/*gādu- ‘время, место (нахождение в пространстве и во времени)’ (Лашкарбеков, 2008, с. 83). Такие фонетические сдвиги несвойственны памирским (в том числе и старованджскому) языкам, но допустимы в языке пушту, мунджанском и, возможно, в бактрийском языке¹. См. пуш. ʔolay ‘двор’ <*gāt/du-ka- букв. ‘местечко’ (Дыбо, 1974, с. 90; Грюнберг, Эдельман, 1987, с. 21); мундж. uélka, предположительно <*ati-ka- ‘утка’ (Грюнберг, 1987, с. 175). Эти факты дают нам ос-

¹ Поскольку в письменных памятниках бактрийского языка не засвидетельствовано отражение *-t->l, то можно допустить развитие *-t->*d>l (*gātu->*gādu->*ʔal) в ином — незафиксированном — диалекте данного языка. См. тадж. калон ‘старший, большой’, которое И.М. Оранским рассматривается как бактрийское заимствование и сопоставляется с именем бактрийского вождя Katánēs (Оранский, 1970, с. 155–160); ср. тж. шуг. katanak ‘человек, имеющий высокий статус’, тж. шуг. katā, тадж. (говор.) kata ‘большой’ (см. критическое замечание (Стеблин-Каменский, 1981, с. 345)).

нование рассматривать наречие времени *γal* как заимствование из языка данного типа.

Учитывая, что наречие времени *γal* в пушту и мунджанском языке отсутствует, можно полагать, что оно было заимствовано именно из бактрийского языка, имевшего широкое распространение в регионе и, судя по всему, до распространения фарси (/таджикского), языка, выполнявшего роль языка межнационального общения.

О высоком статусе бактрийского языка можно судить по многочисленным заимствованиям с характерным переходом **d/t>-l* в памирских языках. См.: ст.-вандж. *aspalang* <**aspa-dāna-ka* ‘конюшня’ (EVSh, с. 16; ЭСИЯ 2, с. 249), вах. *liw* ‘сумасшедший’ <**daiva-* ‘демон’ (ЭСВЯ, 225–226, там же список литературы), ст.-вандж. *aplox*, руш. *ablox*, шуг. *afloq* ‘на босу ногу’ <**a-pāda-ka-* ‘без обуви, без подстилки’; шуг. *šilīg*, язг. *šəlik*, ст.-вандж. *šilig* ‘вялый, густой’ <**stita-*, ср. ст.-вандж., дарв., карг. *šitik* ‘вялый, густой’, **yštaw-* (СГВЯ-Ф, с. 94).

В ванджские и дарвазские говоры таджикского языка слово *γal*, как и несколько сотен других лексических единиц, могло проникнуть из вымерших старованджского и стародарвазского языков, представляя собой субстратное наследие исчезнувших языков. Подтверждение тому — регулярное сочетание *γal* со старованджским (и стародарвазским) указательным местоимением ближней степени *am-* (ср. шуг. *uam*, вах. *uəm* <**uima-* ‘этот’): *am-γal*, *am-γalak* ‘только что, накануне’, букв. ‘в это время’. Так что наряду с *γal* в таджикские говоры проникли также старованджские композиты *am-γal*, *am-γalak*.

2. Дефектный глагол *γaləu*

В ваханском языке существует своего рода дефектный глагол *γaləu* ‘подждать’, имеющий только форму повелительного наклонения единственного и множественного числа: *γaləu!* ‘подожди!’; *γaləw* ‘подождите!’.

Носители языка иногда шутя выдумывают для этого глагола другие несуществующие временные формы типа:

— *γaləu wuz niv wəzəwəm* ‘подожди, я сейчас приду’;

— *a-lo γaləwk-əm* ‘эй, я-то жду’ (форма *γaləwk-əm*, 1-е лицо, ед. ч., перф., реально не существует).

Как можно заметить, форма *γaləu!* ‘подожди, повремени!’ образована от того же наречия времени *γal+əu*. Суффиксальная часть этой формы, возможно, является аналогом исхода таких глагольных основ, как *wəzəw-* ‘приходить’, *məgəw-* ‘умереть’ (см. иную интерпретацию (ЭСВЯ 1999, с. 181)). Этот же суффиксальный элемент факультативно прибавляется ко всем основам прошедшего времени по схеме: *γu-*: *γoud/əu* ‘лаять’, *ruv-*: *rit/əu* ‘пить’.

Нельзя исключить также возможность заимствования *γaləu* из того же бактрийского языка, чем, наверное, и объясняется дефектность его парадигмы: ср. схожее слово в пушту *-γəlay* ‘затихание, успокоение’ (т.е. наступление времени затишья), *γəlay k.* ‘затихнуть’.

3. Существительное *hamγəl/hamləu* ‘ровесник’

Вариант (h)amγəl в значении ‘ровесник, одноклассник’ зафиксирован в язгулямском языке, а также в ванджских, дарвазских и некоторых южных говорах таджикского языка: язг. *dif-an amγəl* ‘они ровесники’; вандж. *yu kalunay, hamləyi mən ay, bore solša xərd zaday* ‘он старше, мой ровесник, однако уменьшил год рождения’; вах. *Ali amγəli mən ay* ‘Али является моим ровесником’.

В ванджских говорах наряду с (h)amγəl фиксируется и другой фонетический вариант *-(h)amləu*, возникший вследствие метатезы *-γəl/-ləu*.

Данное существительное в историческом плане является составным и делится на *ham-*, которое с уверенностью можно возвести к др.-иран. **hama-*, означающему со-вместность: ‘вместе, со-’ (см. др.-перс. *hama-pita hama-māta* ‘от одного отца и одной матери’ (т.е. единокровные)), и *-γal*, это не что иное, как то же самое бактрийское наречие времени *γal*. В целом предполагаемое бактрийское **hamγal* можно возвести к др.-иран. **hama-γātu- <*hama-gātu-*, букв. ‘со-временник’, т.е. ‘родившиеся в одно время’.

4. Наречие времени *γot(i)*

Данное слово составляет лексическую особенность таджикских говоров Гиссарской долины (Гиссар, Варзоб, Файзабад). Наречие времени *γot* употребляется исключительно в сочетании с указательными местоимениями *ami* ‘этот’, *u(n)* ‘тот’ или во-просительным местоимением *či* ‘что’. Круг его значений ограничивается выражением:

момента действия — *ami-γot* ‘сейчас’; *ami-γoti* ‘только что’;

прошлого мгновения — *u-γot* ‘тогда’, *u-γoti* ‘в то время’.

Из сочетания местоимения *či* ‘что’ с наречием *γot/i* образуется вопросительное местоимение *či-γoti* ‘когда’ (букв. ‘в какое время’):

— *akat či γot(i) omad?* — *ami-γoti* ‘— Когда приехал твой брат? — Только что’.

Отмечаются случаи сочетания *-γot(i)* с числительным *yak* ‘один’, что означает ‘вдруг’: *ya(k) γoti bud ki dara kšod* ‘и вдруг он открыл дверь’.

Хотя слово фиксируется в таджикских говорах, тем не менее оно не может быть отнесено к исконной лексике данного языка, где, как было отмечено, др.-иран. **gātu-* закономерно отражается как *goh*. В наречии *γot* можно видеть иной исторический путь развития того же др.-иран. **gātu-* с сохранением интервокального *-t-*: **gātu->γot* (Лашкарбеков, 2008, с. 83). Такой фонетический облик говорит в пользу его согдийско-ягнобского происхождения: именно для этих языков развитие **t/θ>t/δ* представляется вполне закономерным: см. согд. *<*γāduk*, ягн. *γotk* ‘гнездо’ *<*gādu-ka-*, *<*gātu-ka-* ‘место’ (см. список литературы: ЭСИЯ 3, с. 269–270). По всей вероятности, композит *či-γot(i)* ‘когда’ целиком заимствован из согдийского **či(t)-γāt <*či(t)-γātu-* букв. ‘в какое время’, ср. ягн. *čo* ‘что’, *čo ark* ‘какое дело’, *čof* ‘сколько’.

Если учесть, что границы распространения согдийского языка простирались на юге до Гиссарской долины, то в этом случае наречие времени *γot*, а также вопросительное местоимение *či-γot(i)* ‘когда’ можно рассматривать как субстратное наследие вымершего согдийского языка в гиссарских говорах.

5. Вопросительное местоимение *соγ(/γ')d* ‘когда’

В случае с указанным вопросительным местоимением *či-γot(i)* ‘когда’ на память приходит наличествующее в ваханском языке созвучное слово *соγd (/соγ'd)* с тем же значением. Это вопросительное местоимение распространено во всех говорах ваханского языка: верх. гов. *соγ'd woz taw winəm?* ‘Когда я еще увижу тебя?’; нижн. гов. *соγ'd гәңи* ‘когда уедешь?’. Однако в нижнем говоре данное слово часто уступает свою позицию таджикскому заимствованию арабского происхождения *вахt* ‘время’: *tī гәңак сә wahf?* (ср. верх. гов. *tī гәңп соγd-эг*) ‘Когда (букв. ‘в какое время’) ты собираешься идти?’.

Сравниваемые слова *či-γot/соγ'd*, как нам представляется, имеют общее происхождение. В ваханском, судя по всему, произошло стяжение огласовки от исходной позиции на первый слог и озвончение *t>d* под влиянием предстоящего звонкого *γ'*. С учетом данного факта появляется возможность распознать в исходной позиции ваханскую вопросительную частицу *сә* ‘когда’ + наречие *γ'ot*, т.е. *соγ'd <*сә-γ'od*

<*či-γātu- <*či(t)-gātu- ‘когда’, букв. ‘какое время’ (см. иную трактовку: (Пахалина, 1975, с. 188; ЭСВЯ 1999, с. 114)). Исторически такое развитие для ваханского языка представляется вполне закономерным, если допустить вариант соγd как вторичное явление.

Выводы

Как мы видим, обнаруженные в памирских языках и таджикских говорах рефлекс-сы др.-иран. *gātu-/*gāðu- ‘время, место’ не во всех случаях относятся к разряду исконной лексики этих языков. Первоисточник каждой лексемы опознается по способу реализации фонем в каждом конкретном случае.

В целом констатируются следующие типы фонетических переходов, отражающие свойства языков первоисточников.

1. Слова с характерным развитием др.-иран. *-t->*d>l, определяемые как заимствования в памирских языках и в некоторых южнотаджикских говорах из языка бактрийского типа. К ним относятся:

γal — наречие времени (<*γādu-<*gātu-), распространенное в большинстве памирских языков, а также в ванджском и дарвазском говорах таджикского языка;

am-γal — старованджский и стародарвазский композиты, состоящие из указательного местоимения am (<*yīma-) ‘этот’ + наречие времени γal, проникшие, соответственно, в таджикские говоры Ванджа и Дарваза;

γaləy! ‘подожди’ (букв. ‘повремени’) — форма повелительного наклонения, образованная в ваханском языке на более поздней стадии от γal;

hamγəl/hamləy ‘ровесник, одноклассник’ — лексема, распространенная в язгулямском языке и южных говорах таджикского языка, возводимая через бактрийский к др.-иран. <*hama-gāðu- <*hama-gātu- ‘со-временник’;

2. Слова с характерным развитием *t>t, рассматриваемые:

а) как согдийский субстрат в гиссарских говорах таджикского языка:

γot ‘время, момент’ <*gātu- (в сочетаниях типа či-γot(i), ‘когда?’),

u-γot(i) ‘тогда’, amī- γot(i) ‘сейчас’, yak γot(i) ‘внезапно’;

б) как исконно ваханская лексика, сохранившаяся в форме

соγd (/соγ'd) ‘когда’ <*či(t)-γātu- <*či(t)-gātu- ‘какое время’.

3. Третий путь развития — *-t->*-ð>-h, свойственный таджикскому языку:

goh/gah ‘место, время’ <*gāðu- <*gātu-.

4. Спирантизация *g>γ в пунктах 1 и 2 свидетельствует о восточноиранском генезисе лексем, и для них восстанавливается изначальная форма в виде *γātu-; сохранение смычности *g>g в пункте 3 говорит о западноиранской линии развития таджикского наречия goh<др.-перс. gāðu-.

Библиографические сокращения

СГВЯ-Ф — Эдельман Д.И. Сравнительная грамматика восточноиранских языков. Фонология. М., 1986.

ЭСВЯ — Стеблин-Каменский И.М. Этимологический словарь ваханского языка. СПб., 1999.

ЭСИЯ 2 — Расторгуева В.С., Эдельман Д.И. Этимологический словарь иранских языков. Т. 2. М., 2003.

ЭСИЯ 3 — Расторгуева В.С., Эдельман Д.И. Этимологический словарь иранских языков. Т. 3. М., 2007.

EVSh — Morgenstierne G. An Etymological Vocabulary of the Shugni Group. Wiesbaden, 1974.

Языки, диалекты, говоры

ав. — авестийский	нижн. гов. — нижний говор
вандж. — ванджский	пуш. — пушту
вах. — ваханский	руш. — рушанский
верх. гов. — верхний говор	согд. — согдийский
дарв. — дарвазский	ст.-вандж. — старованджский
др.-инд. — древнеиндийский	тадж. — таджикский
др.-иран. — древнеиранский	хуф. — хуфский
др.-перс. — древнеперсидский	шуг. — шугнанский
карат. — каратегинский	ягн. — ягнобский
мундж. — мунджанский	язг. — язгулямский

Список литературы

- Дыбо В.А. Афганское ударение и его значимость для индоевропейской и балто-славянской акцентологии. I. Именная акцентуация // Балто-славянские исследования. М., 1974. С. 67–105.
- Грюнберг А.Л. Мунджанский язык // Основы иранского языкознания. Новоиранские языки. Восточная группа. М., 1987. С. 155–235.
- Грюнберг А.Л., Эдельман Д.И. Афганский язык // Основы иранского языкознания. Новоиранские языки. Восточная группа. М., 1987. С. 6–154.
- Лашкарбеков Б.Б. Старованджский язык // Основы иранского языкознания. Среднеиранские и новоиранские языки. М., 2008. С. 61–109.
- Оранский И.М. К имени бактрийского(?) вождя Κατάνης (IV в. до н.э.) // Палестинский сборник. 21(84). Л., 1970. С. 155–160.
- Пахалина Т.Н. Ваханский язык. М., 1975.
- Соколов С.Н. Язык Авесты (учебное пособие). Л., 1964.
- Стеблин-Каменский И.М. Два ваханских топонима // Иранское языкознание. М., 1976. С. 182–185.
- Стеблин-Каменский И.М. Бактрийский язык // Основы иранского языкознания. Среднеиранские языки. М., 1981. С. 314–346.
- Bartholomae Ch. Altiranisches Wörterbuch. Strassburg, 1904.

Summary

B. Lashkarbekov

The Reflexes of the Old Iranian *gātu-/*gādu- ‘Place; Time’ in Pamiri Languages and Tadjik Dialects

The paper analyzes reflexes of the Old Iranian lexeme *gātu-/*gādu- ‘place, time’ in the Pamiri languages and Tadjik dialects. Generally, this lexeme does not refer to native (original) words. Its origin could be determined by the way its phonemes are realized in each case: either Eastern Iranian (the Pamiri languages) or Western Iranian (Tadjik dialects) genesis.

И.В. Герасимов,
Абд ал-Азиз Хасан, Сумейя

Жилища и дома суданцев в «Табакат» Ибн Дайфаллаха¹

Современная Республика Судан унаследовала много элементов арабской и африканской культур, что нашло выражение в том числе в сфере строительства и традиционной архитектуре. Методы строительства и материалы, используемые при возведении жилых и хозяйственных сооружений, определялись климатическими и географическими особенностями страны, а также хозяйственными нуждами. В статье рассматривается вопрос о влиянии арабской культуры в период XVII–XIX вв. на развитие архитектуры сакрального характера, что было следствием знакомства суданцев с представителями других регионов, имевших более глубокие народные исламские традиции и являвшихся в своем большинстве членами суфийских братств. Также в статье анализируются различные типы существующих в Судане жилищ и то, как они описывались в важнейшем письменном памятнике начала XIX в. «Табакат» Ибн Дайфаллаха.

Ключевые слова: жилище, строительство, суфийское братство, Ибн Дайфаллах, «Табакат».

Одним из самых интересных вопросов, связанных с повседневной жизнью любого общества, является характеристика жилищ. К его освещению можно подходить, привлекая материалы нескольких научных областей — этнографической, лингвистической, литературоведческой, архитектурно-строительной.

В арабском мире единообразие материальной и строительной культуры отсутствует, и можно вести речь лишь об определенном сходстве типов жилья и строительных методов. Причин этому несколько: архитектурное наследие предшествовавших арабомусульманской цивилизаций — византийской, персидской и других, различия в климатических условиях, характере и типе хозяйства, традиционных занятиях. Указанные причины определили своеобразие каждого арабского региона и имели прямое влияние на предпочтения в организации жилых и хозяйственных зданий, на используемые при строительстве материалы и, соответственно, строительные технологии.

Одним из интереснейших регионов, сохранивших элементы архаики в строительстве, является Судан. В этой сфере материальной культуры переплетаются черты кочевого, полуседлого и оседлого подходов к возведению домов, а также арабской и африканской традиций. Для того чтобы делать какие-либо выводы о методах строительства, материалах и архитектуре, лучше всего находиться в стране и наблюдать за всем этим на месте. Существует и другая возможность узнать об истории жилищ и их строительстве, ознакомившись с одним из немногих дошедших до нас произведений — «Табакат» Ибн Дайфаллаха. Оно предоставляет исключительную возможность познакомиться с терминологией, использовавшейся в период XVII–

¹ Полное название произведения — «Табакат фи хусус ал-аулия ва-с-салихин ва-л-улама ва-ш-шуара фи-с-Судан» («Книга разрядов об исламских подвижниках, праведниках, ученых и поэтах в Судане»).

XVIII вв., с типами жилых сооружений, спецификой их строительства и внутренним убранством помещений.

Палатка как наиболее древний и простой тип жилища и в настоящее время сосуществует со зданиями, построенными по последнему слову архитектурной науки. Эти едва ли не самые ранние созданные человеческим разумом и благодаря опыту многих поколений жилища оказались настолько совершенными, что, как и юрты кочевников Центральной Азии, дошли до наших дней практически без изменений. Местные условия привели к некоторым структурным различиям в их виде и форме.

В суданском кочевом обществе палатку называют традиционным словом, обозначающим в арабском языке дом, — *байт*. Она сооружается из изогнутых в полусферу шестов из дерева, очищенных от коры. Форма суданской кочевой палатки обеспечивает ей устойчивость в случае сильных ветров. Защиту от палящего солнца и выпадающего в летний сезон дождя дают плетеные маты, прочно прикрепленные к шестам.

В палатках скотоводов-кочевников баккара «первой принадлежностью, которую устанавливают напротив входа, поперек палатки, является кровать — *даранкал*. Она занимает большую часть пространства внутри» (Cunnison, 1966, p. 43). Слово, обозначающее это ложе, неарабского происхождения и используется на западе Судана. В «Словаре суданского диалекта» Ауна аш-Шарифа Касима о нем говорится как об «особом виде кровати, состоящей из полос ткани, переплетенных кожей» (Касим, 1972, с. 234). Опорой *даранкал* служат короткие треножки, а собственно ложе состоит из рядов жердей и нарезанного тростника. Поверх них установлен настил из переплетенной крест-накрест воловьей кожи и циновок.

Суданцы широко используют и другую разновидность ложа — *анкариб*. Именно *анкариб* является древнейшим на территории Судана видом кровати. Как писал П. Шинни: «Такой тип ложа издавна существует в долине Нила, самые древние экземпляры подобных кроватей были найдены в Керме и датируются первой половиной II тысячелетия до н.э. От другой мебели почти ничего не сохранилось» (Шинни, 2004, с. 183).

Слева от входа в палатку расположен треножник, который служит для хозяйственной утвари, предназначенной для женщин, а справа хранятся предметы для мужчин. Если время стоянки длится достаточно долго и превышает неделю, то напротив входа в палатку сооружается шалаш из травы, который служит одновременно кухней и навесом от солнца. Нередко пища готовится прямо в палатке.

Особенностью Судана является наличие большого числа различных модификаций палатки, выбор которых определяется сезоном. Палатки, в которых их обитатели должны провести время дождей, имеют конусообразную форму и покрыты соломой поверх древесной коры. В дождливый период используются и папирусные циновки, которыми застилают крыши. В период засухи внешнюю часть палатки завешивают циновками, имеющими в основном декоративную функцию. Плетеные циновки используются и внутри дома, их могут укладывать на спальные места или предназначать в качестве мест для сидения. Для фиксации всех составляющих этот передвижной дом частей служат веревки. С помощью тех же веревок крепят поклажу на спине животного во время движения. Сухая трава и солома применяются для создания подседельного «смягчающего» слоя на спине быка во время перекочевки.

В суданском диалекте навес перед палаткой носит название *ракуба* (Касим, 1972, с. 298). Являясь первоначально частью кочевого уклада и его важным составным элементом, навес или подсобное помещение — *ракуба* входит под тем же названием и с тем же назначением в сельскую оседлую и городскую суданскую архитектуру.

ру². Многие суданские дома, как предназначенные для проживания, так и возведенные для собраний, мечеть, например, уже в XVII–XVIII вв. могли иметь перед входом подобное сооружение. В отличие от кочевого общества, в условиях города *ракуба* возводилась на более прочной и долговременной основе. В тексте «энциклопедии суданской жизни», как, вероятно, можно охарактеризовать произведение Ибн Дайфаллаха, содержатся описания суданских домов, где упоминается беседка, или навес-*ракуба*. Опорой ее могли служить не только вырубленные деревянные столбы, но и растущие живые деревья. В биографии шейха Аууды ибн Омара Шаккал ал-Кариха, в частности, говорилось: «Опора *ракубы*, являвшаяся стволом пальмы, под сенью которой сидел человек, покрылась тогда листьями и принесла плоды» (Ибн Дайфаллах, 1974, с. 275). Приведенный эпизод связан с суфизмом, и поэтому можно воспринимать описанное явление как «чудо». Однако под этим может скрываться и реальная ситуация, когда элементом конструкции служило стоящее в удобном месте дерево. Необходимо отметить в связи с этим, что дикорастущее большое дерево, например, *ним*, являлось для баккара неотъемлемым элементом обустройства стоянки. Место для лагеря подбиралось таким образом, чтобы он находился на расстоянии «в несколько сотен ярдов от дерева, которое дает большую тень. Под этим деревом мужчины из лагеря и их гости проводят время с девяти до пяти... Туда приносят *ложанкариб*, там они сидят, молятся, едят, отдыхают и работают в течение светлого времени суток. Под деревом принимают гостей. Оно — центр социальной жизни мужчин» (Cunnison, 1966, p. 66).

Не только палатки кочевников составляют палитру жилых сооружений у арабов и других народов Судана. Существует значительное число различных видов хижин и шалашей, дающих пристанище и кров.

В биографии Хамада ан-Нахлана ибн Мухаммада ал-Бадири, известного как Ибн ат-Тураби, рассказывается о том, где могли поселиться странствующие по различным суданским землям суфии. Помимо *ракубы*, в тексте появляются термины, также связанные с домом, домашним хозяйством и ритуалами. «Сказал им: „Я остановлюсь у моих братьев суфиев (*фукара*)“». Пошел и поселился у факиха Нанны ибн ат-Тураби. Его брата Хамада оставили на ночлег в *куттийа*, а напротив нее — *ракуба*. Хамад вошел туда после ужина, а вышел после наступления рассвета, неся четки из дерева *хиджлидж* числом в одну тысячу» (Ибн Дайфаллах, 1974, с. 162). Слово *куттийа* неоднократно упоминается в тексте произведения Ибн Дайфаллаха и обозначает соломенную хижину конусообразной, а также иногда плоской формы (Касим, 1974, с. 623). Она используется для жилья и приема гостей, и отметим, что этот тип жилищ широко распространен в стране.

Естественный интерес вызывают и породы дерева, используемые для обработки и строительства. Указанное в тексте дерево *хиджлидж* (*Balanites aegyptiaca*) представляет собой разновидность терновника, носящего в Судане общее видовое название *лалуб* (Касим, 1972, с. 807). *Хиджлидж* «дает плоды, по виду напоминающие сливу и состоящие из большой косточки, покрытой тонким слоем кисловатой, но приятной на вкус мякоти» (Херст, 1954, с. 115). Из высушенных плодов этого терновника суданцы изготавливают бусины для четок. Не случайно указано и число бусинок, поскольку их перебирание в таком большом количестве свидетельствует о благочестии молившегося и его усердии в служении Всевышнему.

В биографии Хасана ибн Хассуна ибн ал-Хадж Муссы, крупного суданского праведника, обладавшего незаурядными сверхъестественными способностями, содер-

² В Палестине, например, строения, выполняющие функции беседки-навеса, называются *арина* (arīsha).

жаты интересные сведения об организации жизни дома обеспеченного человека того времени. В тексте говорится: «И во время пребывания шейха на острове Бауда его ученик Абу Химмида строил дом к востоку от его жилища. К нему приходили гости. И действительно, в его дворе хижин (*балу*) больше, чем домов во дворе правителя Сеннара. Каждая из них предназначена для людей, и *дика* (скамья для отдыха и бесед. — И.Г.) находится напротив двора» (Ибн Дайфаллах, 1974, с. 140).

Балу представляют собой разновидность хижин *куттийа*, которые сооружаются перед домом и предназначены обычно для приема гостей (Касим, 1972, с. 61). Так же как и рассмотренный выше тип хижин, их делают из травы и соломы.

Готовность достойно принять гостя является в суданском обществе добродетелью, и чем большим состоянием обладает человек, тем на более роскошный прием с его стороны могут рассчитывать прибывающие к нему гости, постояльцы и путники.

Проводя параллель с сирийским и палестинским регионами, можно упомянуть о существовании там «соломенных домов» и шалашей. Наряду с ними в некоторых местах Палестины используются лачуги-хусс.

Поскольку основой жизни суданцев до прихода в страну турок в XIX в. являлось сельское хозяйство и прежде всего животноводство, то неудивительно, что в произведении Ибн Дайфаллаха уделяется внимание животным, а также помещениям, постройкам и сооружениям, которые отводились для них.

Лагерь кочевников-скотоводов обычно имел форму круга или полукруга. Место для лагеря определяет вожак каравана. Он делает знак рукой идущей за ним женщины. Она останавливается, снимает поклажу с животного, а далее все идущие за ней соплеменники повторяют ее действия. Они освобождают животных от груза и устанавливают свои дома в соответствии с определенным внутренним регламентом. Женщины обязаны следить за состоянием жилища и территории вокруг.

Следующим этапом в формировании временного лагеря или поселения с более длительным сроком проживания является создание всех необходимых условий для отдыха стада и вьючных животных, а также обеспечение безопасности. В сельском суданском обществе и среди арабов-кочевников Машрика загон для скота носит общее название *зариба*. Его сооружают в середине лагеря, а если речь идет об оседлых жителях, то в центре поселения, так, что со всех сторон он оказывается в окружении палаток или хижин. В Судане *зариба* опоясывается по периметру изгородью из сухого колючего кустарника, и в нее помещают в основном мелких животных. Огороженное пространство должно обеспечить максимальную безопасность находящемуся там стаду. Существует суданская пословица, посвященная *зарибе*: *zarībatī zarība kadād³ lā yaqīduhā fa'r wa lā jadād⁴* (Касим, 1972, с. 317). Пословицу можно перевести как: «Изгородь моего загона для скота из терновника, не преодолет ее ни мышь, ни птица». Смысл этого текста заключается в предупреждении, чтобы *зариба*, как и любое дело, возводилась на совесть. В узком хозяйственном значении создание очень прочного ограждения уменьшало вероятность потери животных из стада.

Помимо загона для скота слово *зариба* могло обозначать и любую изгородь искусственного происхождения. В частности, подобного рода ограждения сооружают и вокруг участка земли, на котором произрастают злаки.

³ كداد *kadād* — это слово из суданского диалектного языка, которое соответствует литературному قتاد (*qaṭād*), что означает кустарник «трагакант».

⁴ Словом, пришедшим из суданского диалектного языка, является جاد *jadād*, им обозначается «домашняя птица, курица». Это слово представляет собой модифицированный в местных условиях вариант بحاجة, образованный перестановкой согласных (Касим, 1972, с. 116).

Одним из общих приемов сохранения стада от внешней угрозы (например, львов), применяемых кочевниками в сочетании с естественными и искусственными изгородями, служит использование огня и исходящего от него дыма. Огонь, разведенный в самом центре *зарибы*, отпугивает хищников, а дым спасает животных от туч насекомых.

Слово *зариба* имеет также иносказательное значение у суфиев. Его применяют к главам суфийских братств, а также к духовным наставникам, имеющим круг учеников. Образно ученики мыслятся как паства, заключенная в *зарибе*, а учитель — как владелец стада. В тексте «Табакат» есть примеры этому: «А он один из семи обладателей *зарибы*, которых возвысил шейх Аджиб ал-Кабир для валад Джабир» (Ибн Дайфаллах, 1974, с. 149). Ученик шейха на вопрос о том, где и у кого он изучает теологические и другие предметы и дисциплины, мог ответить: «Я нахожусь в *зарибе* такого-то шейха». Это означало, что человек, действительно, учится у определенного известного наставника и находится под его протекцией и опекой, не всегда ограниченной только «духовной» или учебной сферой.

Говоря о других вариантах обозначения изгороди в богатой пастушескими и скотоводческими традициями суданской провинции, следует упомянуть вошедшие в местный диалект слова из других языков Судана. В одном из фрагментов биографии Исы валад Абу Сикийкина говорилось: «Затем он произнес [слово] „Аллах“. Ложе под ним расколосось. А корова оказалась поверх *кувадиак*⁵ и, двигаясь то на восток, то на запад, порвала свои путы и пошла. Когда шейх Идрис посмотрел на ученическую дощечку для письма *лаух*, то удивился и произнес: „Хвала Аллаху за то, что показал нам...“» (Ибн Дайфаллах, 1974, с. 266).

Слово *кувадиак* происходит из донгольского нубийского языка и может переводиться как «изгородь или навес, дающий тень» и, соответственно, в ряде конкретных случаев совпадать по значению со словом *зариба* (Ибн Дайфаллах, 1974, с. 266). В словаре Ауна аш-Шарифа Касима в пояснении к значению этого слова говорится также, что им в районах проживания нубийцев обозначали *сакию*, точнее, люди, применяя его, имели в виду пространство земли, связанное с рекой и огороженное стеной или изгородью, где находится *сакия*. Там же расположено колесо для поднятия воды, которое приводится в движение быком или коровой (Касим, 1972, с. 694). Далее вода поступает в специальные, ведущие к полям канавы-отводы, обозначаемые словом греческого происхождения *кадус*.

С оросительной системой связан единственный в произведении Ибн Дайфаллаха отрывок текста, где сообщается об инструментах, которыми суданцы пользовались при возведении построек и в других хозяйственных целях. Он является частью биографии известного суданского праведника Худжли ибн Абд ар-Рахмана ибн Ибрахи-ма. Ибн Дайфаллах высоко ценил такие его качества, как набожность, благочестие, способность совершать «волшебные» деяния. В тексте об этом человеке говорилось: «Я знаю, что мусульманская община во всех землях шла за ним и принимала его в качестве имама. Люди следовали его учению, его советам и обращались за помощью во всех сложных проблемах».

С оросительными каналами [племени] *махас*⁶ на острове Тути «возникла проблема. Появился холм из песка, который стал препятствием для прохождения воды к оросительным каналам, и это лишило людей источника средств существования. Пришли люди из *махас* и положили рядом с шейхом Худжли мотыги, молотки-скобели и топоры и сказали ему: „Нет для нас места на этой земле после того, как погибли наши

⁵ По-арабски слово выглядит следующим образом: كواديق.

⁶ Ал-Махас — одно из суданских нубийских племен.

посевы из-за отсутствия воды“. Он присоединился к людям, двигаясь на осле, затем коснулся своим посохом Нила и произнес: „Во имя Аллаха милостивого и милосердного! О, шейх Ахмад ибн ан-Насири!“ [Худжли ибн Абд ар-Рахман ибн Ибрахим] прочитал *хизб* под названием „ал-Бахр“ один раз. И тут же взволновалась река, потекла на этот остров и заполнила пространство, где располагались *сакии*. Люди с его благословения остались на своих местах. Это чудесное деяние дошло до нашего времени, а именно до тысяча двести девятнадцатого года. Его посох был из железа» (Ибн Дайфаллах, 1974, с. 198).

Туррийа является скорее сельскохозяйственным термином, которым обозначается мотыга. Этот инструмент находил свое применение и в строительстве, когда речь шла о планировке и расчистке участков земли. Словом *каддум* обозначается молоток, а также скобель. Третьим необходимым для ведения строительства инструментом является топор. Для обозначения этого инструмента применяют слово *фас*, которое имеет множественное число, отличающееся от формы литературного арабского языка (*фавса*) (Касим, 1972, с. 564).

Если жилища кочевников лишь упомянуты в памятнике Ибн Дайфаллаха и о них дана только самая общая информация, то постройки, возводимые оседлым населением, а также процесс их строительства получили, как кажется, более подробное освещение. Определенная картина дается в биографии шейха Хамада ибн Мухаммада ибн Али ал-Машиахи, известного благодаря своей матери Умм Мариум. В ней говорилось: «...он часто уезжал из родных земель, и если в каком-либо доме, где он останавливался, собиралось много народа, то он покидал его. Когда у шейха Хамада возникло желание построить дом, он давал распоряжение рубить стволы *мирик*, ветви *ишаб* и деревянные жерди *рассас*, которые подгонялись по длине и толщине⁷. Если он обнаруживал соответствие в длине и толщине, он отдавал распоряжение рубить следующее. Расстояние между домами на земле равное» (Ибн Дайфаллах, 1974, с. 179).

Как видно из текста, в Судане использовалась своя система терминов в области строительства зданий, унаследованная, очевидно, из языков, доминировавших в стране в доарабский период.

Слово *мирик* нубийского происхождения, им обычно обозначают большой и мощный ствол или деревянный брус, служащий балкой или деревянной основой при строительстве домов. К нему крепятся жерди-стропила. Сверху настилается соломенная крыша. Строительные балки, дикой *ююбы*, обозначались словом *сидир* (Касим, 1972, с. 343). Когда речь идет об одном дереве, то используется *сидра*. В литературном арабском языке это *шаджарат ан-набак* (شجرة النبق).

Наряду с указанным деревом для балок применяются также стволы пальмы *дувам* (*дум*). В настоящее время традиционным деревянным опорным балкам *ишаб*, представляющим собой деревянные бревна, напиленные специальным образом, найдена замена в виде стальных конструкций (Касим, 1974, с. 402).

Следующий местный суданский строительный термин *рассас* обозначает деревянные жерди, на которые крепится крыша, выстланная плетеными циновками *бирши*. Этот термин пришел в суданский арабский предположительно из нубийского или коптского языков и обозначает коврик, а также циновки, которые могут иметь обширную цветовую палитру.

Некоторые слова из строительного лексикона вошли в народные суданские пословицы. В частности, циновки упоминаются в пословице: *Bādir 'al-ḍayfa wa law bi'il-birshi wa ḡari'ta wa-'almuwaya* («Опережай [желания] гостя хотя бы в [предоставле-

⁷ Для обозначения ширины (толщины) ствола использовано слово *غلظ*, имеющее в диалектном языке широкую палитру значений — ширина, толщина, глубина. В диалекте может происходить замена *ظ* на *ط*.

нии] коврика, сосуда из тыквы и воды»). В литературном языке эта фраза служит скорее назиданием. Она могла бы переводиться так: «Следи за тем, чтобы гость не нуждался в таких самых засушенных вещах, как циновка, на которой спят, в сосуде, сделанном из тыквы, и в воде» (Касим, 1972, с. 609).

В Судане распространено выражение с использованием «строительной терминологии», пришедшее из поэтической элегии в адрес одного из известных и уважаемых людей и ставшее «крылатой фразой»: *'al-miriq inkasara wa ishattat il-raṣṣāṣ*, которую можно перевести следующим образом: «Если ломается основание, то у крыши разлетаются стропила» (Касим, 1972, с. 289, 738).

Известным до настоящего времени в суданском фольклоре остается сюжет, связанный с биографией Али ан-Найала ибн шейха Мухаммада ал-Хамима, который изложен в произведении Ибн Дайфаллаха. Этот текст рассказывает о строительстве зданий культового назначения, крыши которых выстилались листьями пальмы *далийаб*⁸. В тексте говорилось: «Шейх Мухаммад привозил *далийаб* на слонах потому, что после поселения в ал-Мундаре он по распоряжению своего шейха Тадж ад-Дина [ал-Бахари] строил мечеть и *халвы*. Он послал своего сына Али и Нур ад-Дина Абу Шамлу с *фукара*, для перевозки *далийаб*» (Ибн Дайфаллах, 1974, с. 302).

В книге Дайфаллаха приводится описание не только строительных, но и ремонтных работ, выполняемых внутри и снаружи зданий. В тексте биографии Халила ибн ар-Руми в сказочно-фантастической форме рассказывается о ремонте мечети. Здесь, как и в предшествующих отрывках, используется уже рассмотренная строительная лексика: «...был человек, у которого жена лишилась рассудка. Ее усадили верхом на осла, и они отправились в путь, для того чтобы обратиться с просьбой к Халилу ибн ар-Руми прочитать ей заклинание (*'azīma*). Они нашли его занятым тем, что он поднимал бревно-опору *шааба*⁹ мечети, которое было из пальмы. Женщину усадили в тени дерева и заставили держаться за раба, который был с ними. Разыскали шейха... Мужчина, который привел свою жену, обладал мастерством в строительстве. Он взял опору и правильно установил ее на нужное место. Шейх сказал ему: «Ты исправил эту опору, а мы для тебя поправим ту госпожу-ходжу¹⁰, которая под деревом». Мужчина направился к своей жене и обнаружил, что она излечилась от своего безумия. Она сказала рабу: „Что заставило тебя сидеть рядом со мной? Разве ты мой муж или ты из моих родственников (*мухарам* — тот, кто имеет доступ в гарем, родственник. — И.Г.)?“ Я завершаю» (Ибн Дайфаллах, 1974, с. 203).

Как и столетия ранее, строения из саманного кирпича, высушенного на солнце, крытые соломой, были и остаются до настоящего времени основной формой жилья в населенных пунктах долины Нила и ряде других мест. Важной находкой для иллюстрации преемственности и передачи традиций из прошлого в настоящее является рисунок на бронзовой чаше из Каранога. На нем изображена «крытая соломой хижина, которую можно считать типичной. Круглая в плане, очень похожая на те строения, которые во множестве можно видеть в Африке и в наши дни, она увенчана, вероятно, страусовым яйцом — символом счастья или плодovitости. Такой символ можно видеть на многих домах и хижинах в Восточной и Западной Африке» (Шинни, 2004, с. 182–183).

⁸ Д а л и я б — дерево наподобие пальмы, обладает широкими листьями, не цветет (Касим, 1974, с. 248).

⁹ شُعَاب (شعاب) Существует традиция возведения дома с одной опорой, на которой держится крыша. Если размеры здания большие, как, например, у мечети, то число опор тоже увеличивается. *Шаабат* — бревно огромного размера, на вершине которого два сука, расходящихся в разные стороны.

¹⁰ Здесь, возможно, это уважительное обращение.

Не только в Судане древние и современные здания возводятся из кирпича-сырца. В других арабских странах эта традиция также сохранилась, пройдя через тысячелетия. На юге Йемена основным материалом являлся кирпич-сырец, а здания строились достаточно высокими, превращаясь в дом-крепость, который был «местом для жилья всех групп населения» (Кожин, 1994, с. 94).

В тексте Ибн Дайфаллаха содержится упоминание подсобного помещения *катиа*¹¹: «И он ввел его в подсобное помещение и зарезал одного из барашков. Потекла кровь из *катиа*» (Ибн Дайфаллах, 1974, с. 109).

В Судане в этом маленьком помещении, располагающемся позади или внутри дома, вход в которое возможен через другое домашнее помещение, хранится утварь, а иногда содержатся и мелкие животные. Суданский эквивалент литературному арабскому может выглядеть и как ранее упоминавшееся *'al-qaḥī'*, и как *'al-qāḥī'*. У племени джаалитов это же помещение часто называют *маркун*. В суданском диалекте этим словом обозначают, например, стадо верблюдов.

Судить о каменных постройках Судана в контексте преемственности традиций домостроения и градостроения очень не просто, поскольку сооружений периода древних царств Нубии, а также строений христианского периода сохранилось немного.

Архитектура суданских городов унаследовала многие особенности и характерные черты, присущие нубийской архитектурно-строительной традиции, включая строительные приемы. Неслучайно на основе старинных храмовых сооружений христианского периода в условиях арабского завоевания и после него строились прежде всего культовые сооружения, включая мечети *мазары* и др. В памятнике зафиксировано несколько случаев строительства, при котором использовались даже камни, входившие в более ранние постройки. Весьма интересен рассказ о строительстве мечети с использованием, судя по всему, старой каменной кладки, изложенный в биографии Дафааллаха ибн шейх Мухаммада Абу Идриса. В тексте сообщалось следующее: «Затем шейх Идрис сказал хаджу Саиду: „Посланник, молитва и мир ему, говорит тебе: ‘Построй для Дафааллаха мечеть’“. Хадж Саид ответил отказом: „Я — нечестивый, и Посланник не является мне“. Когда же он увидел Пророка [Мухаммада], да благословит его Аллах и да приветствует, тот приказал ему построить мечеть. Он привел семь караванов мака — правителя фундж, поскольку был *хабиром*¹² — проводником торговцев мака по сельской местности. Он перевез камни из развалин, которые находились в месте, известном как Банкиу, построил мечеть и покрыл ее крышей» (Ибн Дайфаллах, 1974, с. 209). Этот же сюжет затрагивается и в биографии сына шейха Дафааллаха ибн шейх Абу Идрис Мухаммада, однако с некоторыми изменениями. Так, вместо мечети речь идет о *куббе*, устанавливаемой обычно посмертно. Кроме того, камни, как выясняется, были извлечены из руин мечети. Вот конкретная иллюстрация из текста: «И построил шейх в его честь *куббу* из остатков камней мечети, которые доставил хадж Саид» (Ибн Дайфаллах, 1974, с. 330).

Здесь, разумеется, речь идет только об использовании строительного материала, но не о применении старых технологий.

В другом отрывке, посвященном Джадаллаху, ученику факиха Хамада валад Умм Мариум, рассматривается строительство частного дома для одного из духовных наставников, при котором использовались камни, извлеченные из руин. Об этом в тексте произведения говорится открыто: «Как и его шейх, он следил за тем, чтобы не совершалось ничего греховного, и запрещал неподобающее. Не достигнет же упрек хулителя его отношения к Господу. Он действовал во имя Аллаха и во имя рабов божьих и был

¹¹ القَطِيْع — вид подсобных помещений, широко распространен в Судане.

¹² Х а б и р — в данном тексте это проводник караванов по пустыне, от которого зависит безопасность всего предприятия, поскольку ему известна информация о путях и источниках воды.

сильным, верующим, подчинявшимся приказу своего шейха. Он построил для своего шейха дом из камня <...>. Тот, кто не знает времени постройки его, говорит, что его построили безбожники¹³. Некоторые камни не смогли внести на крышу десять человек. Рассказывали, что он с камнем упал с крыши, но это не причинило ему вреда. Его сыновья — благочестивы, а дочери — праведницы» (Ибн Дайфаллах, 1974, с. 133).

В тексте «Табакат» отсутствуют указания на расположение комнат внутри дома, на общую планировку и наличие этажей. На некоторые особенности строительства стен домов в Судане указано в отрывке из биографии Басбара ас-Сукри. В нем сообщалось следующее: «К Басбару ас-Сукри пришел ученик шейха Али валад Барри, которого сопровождали его ученики, с намерением посетить его. [Басбар] сказал ему: „Эй, ученик! Посмотри-ка на женщину!“ А она нравилась ему самому. Басбар далее сказал ему: “Я женюсь вот на той женщине и собираюсь построить для нее дом”. Затем Басбар выделил для него лишь несколько дней, числом менее недели. [Басбар] пришел к Али и увидел, что он уже построил для него дом и обмазал¹⁴ его извне и изнутри, завершив тем самым строительство» (Ибн Дайфаллах, 1974, с. 112).

Из приведенного отрывка становится очевидным, что дома в Судане покрывались, или, точнее, обмазывались, снаружи и изнутри глиной или навозом, причем для обозначения этого процесса использовался соответствующий глагол из диалектного суданского языка (Касим, 1972, с. 725). Существует народная пословица, одобряющая возведение дома с использованием техники обмазывания его глиной и навозом (*заб-бала*) с внешней и внутренней сторон. Она вошла в свод суданских пословиц, подготовленный суданским литератором и собирателем фразеологических оборотов Баби-кером Бадри: *'abni wa layyis yaṭla'u kwayyis* — «Построй дом и обмажь навозом, и тогда это выглядит хорошо».

Решение о строительстве домов, *кубб* и мечетей нередко принималось после получения знамения свыше в виде явления посланника или праведника во сне. В биографии Идриса ибн Мухаммада ал-Арбаба ибн Али содержится интересный рассказ об этом.

«Идрис ибн Мухаммад ал-Арбаб сообщил хаджу Саиду, сказав: „Посланник Аллаха, да благословит его Аллах и да приветствует, просит тебя: ‘Построй для Дафааллаха¹⁵ мечеть’. Он ответил ему: „Я нечестивый, и Посланник Аллаха не приходит ко мне“. И он поклялся разводом, что если он не увидит Посланника и его распоряжения о строительстве мечети, то не будет ее строить. Но он увидел Посланника, да благословит его Аллах и да приветствует, и тот приказал ему построить мечеть. Тогда же он и построил ее» (Ибн Дайфаллах, 1974, с. 63). Из произведения Ибн Дайфаллаха можно получить сведения об отдельных архитектурных новшествах, которые вызывали удивление у современников благодаря своей нетипичной конструкции для данного региона. В частности, в тексте содержатся упоминания о так называемой закругленной мечети, выполненной из камня (Ибн Дайфаллах, 1974, с. 66). Ее основателем в Обеид Дири был праведник по имени шейх Мухаммад ибн шейх Дафааллах ибн Мукбил ал-Араки, известный также как Абу Идрис.

Как следует из содержания памятника Ибн Дайфаллаха, в XVII–XVIII вв. Судан переживал период освоения некоторых форм строительства, присущих исламскому

¹³ Видимо, автор «Табакат» подразумевает под безбожниками древних жителей нильской долины, а также население христианской Нубии, возводивших прекрасные и сложные инженерно-архитектурные сооружения, доставшиеся в наследство мусульманскому Судану.

¹⁴ ليس *layyasa* — покрывать, обмазывать стены навозом снаружи, а красным песчаником внутри. *Заб-бала* — покрывать навозом.

¹⁵ Имеется в виду один из праведников, о котором говорится в тексте «Табакат», — Дафааллах ибн аш-Шейх Мухаммад Абу Идрис.

миру в целом, сохраняя в то же время отдельные элементы традиционного строительства. Бытовые описания позволяют констатировать преобладание жилищ временного типа, так как основная масса населения представляла собой скотоводов-кочевников. Тем не менее в районах с оседлым земледельческим населением создавались жилища из кирпича-сырца, выполненные в той же технике, которая мало изменилась, судя по всему, со времени христианских нубийских государств и даже еще более ранних, зародившихся в период государства египетских фараонов. Автор «Табакат» также отмечает то, что при строительстве мечетей суданцы охотно использовали хорошо обработанные камни с развалин древних суданских сооружений, в том числе и ритуального назначения. Постепенно в суданском обществе выделяется группа специалистов, хорошо овладевших техникой строительства как обычных домов, так и архитектурно более сложных — мечетей. Сравнивая дома в Судане, в Йемене и Палестине, можно отметить существование некоторых общих элементов, в частности использование плетеных циновок, шерсти, кирпича-сырца, камней, строительных инструментов и даже планировки жилища с обязательным помещением для животных.

Если учесть, что ислам распространялся на территории Судана позднее, чем в ряде других частей арабского мира, то вполне можно допустить, что основной тип архитектуры местных мечетей формировался в своей основе именно в период, который получил освещение в произведении Ибн Дайфаллаха. Разумеется, традиции архитектуры прошлого нашли отражение в суданском культовом строительстве, но многое из элементов, присущих аравийскому и египетскому типу зданий, постепенно осваивалось местными мастерами.

Весьма пристальное внимание в Судане уделялось культовым сооружениям — мечетям, мавзолеям, *куббам*, имевшим особое — сакральное значение.

Литература

- Ибн Дайфаллах.* Мухаммад Нур. Табакат фи хусус ал-аулийа ва-с-салихин ва-л-улама ва-шуараа фи-с-Судан (Книга разрядов об исламских подвижниках, праведниках, ученых и поэтах в Судане). Хартум: Дар ат-таалиф ва ат-тарджам ва ан-нашр, 1974.
- Касим.* Аун аш-Шариф Камус ал-лахджа ал-аммийа фи-с-Судан (Словарь суданского диалекта). Хартум: Ад-Дар ас-суданийа ли-л-кутуб, Дар ал-фикр (Бейрут), 1972.
- Кожин Ю.Ф.* Архитектура жилья древнего Хадрамаута (Йеменская республика) // Россия и арабский мир. Сборник статей. СПб.: Издательство Ноах, 1994. С. 90–94.
- Херст Г.* Нил. Общее описание реки и использования ее вод. М.: Издательство иностранной литературы, 1954.
- Шинни П.* Нубийцы. Могущественная цивилизация древней Африки / Пер. с англ. В.Д. Кайдалова. М.: Центрполиграф, 2004.
- Cunnison I.* Baggara Arabs. Power and the Lineage in a Sudanese Nomad Tribe. Oxf.: Clarendon Press, 1966.

Summary

I.V. Gerasimov, Abd al-Aziz Hasan, Sumeya

Sudanese Dwellings as Presented in the *Tabaqat* by Ibn Dayfallah

The modern Republic of Sudan has inherited many elements of the Arab and African cultures. This is reflected in traditional architecture as well. Construction and purpose of the buildings, methods and materials were determined by climate and geographical situation of the country. The article

specifies the influence of the Arab culture on the Sudanese sacral architecture of the 17th–19th centuries. It was the result of Sudanese acquaintance with peoples from other regions with deep roots of popular Islam, mostly the members of Sufi brotherhoods. Our analysis of the dwellings is supported by data from the main historical record of Sudan of the 19th century — *Tabaqat* by Ibn Dayfallah.

В.М. Рыбаков

Танские законы о насильственных видах присвоения чужого имущества

Уголовные нормы, предписывающие карательные санкции за насильственное присвоение чужого имущества, формируются под непосредственным воздействием двух фундаментальных положений культуры: отношения к личности и отношения к собственности. Законы китайской династии Тан одним из шести основных видов имущественных преступлений и наиболее неприемлемым из них называли «грабеж». Преступная мотивация человека, совершившего грабеж, считалась двойной: корысть и жестокость, алчность и отсутствие человеколюбия. Для определения наказания грабителю следовало учитывать степень преступной мотивации по обоим этим параметрам. Понятие насилия, считавшегося неотъемлемым элементом грабежа, могло трактоваться расширительно. Любое поставление человека в угрожаемое положение, любое приведение его в беспомощное состояние, если сопровождалось затем хищением его имущества, квалифицировались как грабеж. Члены сословия лично зависимых, такие как рабы, обычно приравнивавшиеся законом к имуществу, юридически сразу оказывались людьми, если к ним применялось преступное насилие.

Ключевые слова: традиционные общества, государство и право, уголовные законы, представления о личности и о собственности, имущественные преступления.

Грабеж как таковой

Уголовные нормы, предписывающие карательные санкции за насильственное присвоение чужого имущества, формируются под непосредственным воздействием двух фундаментальных положений культуры: отношения к личности и отношения к собственности. Анализ уголовных законов позволяет взглянуть на эти положения с той точки зрения, какую не может предложить никакой иной подход, и реконструировать некоторые их характеристики, при других методиках исследования остающиеся вне поля зрения, как бы в «слепой зоне».

Уголовное право периода Тан (618–907) выделяло шесть основных типов имущественных преступлений — *лю цзан* 六賊 (шесть присвоений). При их перечислении первым танские законы всегда называют грабеж (*цяндао* 強盜).

Главным критерием отнесения присвоения чужого имущества именно к грабежу вполне понятным образом было избрано применение насилия, которое в самом Кодексе трактуется как «угроза либо сила» (*вэй жо ли* 威若力). Это значит, что происходило не просто лишение собственника его собственности, но жизнь или по крайней мере здоровье человеческого существа с самого начала осуществления преступления были поставлены преступником под угрозу. В Кодексе говорится:

Имеется в виду, что чье-либо имущество было получено посредством угрозы либо силы. Если сначала было совершено насилие (цян 強), а затем хищение (дао 盜), или сначала хищение, а затем насилие, а также если [кто-либо], дав человеку вино или пищу с [каким-либо] снабдьем, лишил его разума и взял его имущество,

это тоже является [таковым] (Тан люй. Ст. 281. Уголовные установления Тан, 2005, с. 91).

От грабежа следовало отличать преступные деяния, при которых получение чужого имущества и применение насилия к его владельцу были разнесены по времени и ситуации. Танское право четко осознавало эту разницу, ибо стремилось к филигранно отградуированной справедливости. Обусловленность позднейшего применения насилия исходным воровством не могла послужить основанием для обвинения в грабеже, если само фигурирующее в деле имущество было получено (или, по крайней мере, его пытались получить) без применения насилия.

Если же кто-то взял потерянное имущество, а когда хозяин, придя, узнал его, из-за этого подрался с ним, не соглашаясь его вернуть, или же украл имущество [какого-либо] человека, а когда хозяин имущества открыл это, тут же бросил имущество и бежал, но, когда хозяин погнался за ним, из-за этого подрался с [хозяином], и [другие ситуации] такого рода, при которых [одно] преступное деяние вызвало [другое, а то, в свою очередь], дополнило [первое], все грабежом не являются (Тан люй. Ст. 281. Уголовные установления Тан, 2005, с. 91).

Следовательно, ситуация «сначала хищение, потом насилие», чтобы быть квалифицированной как грабеж, должна была представлять собой нерасчлененную цепочку событий и действий; именно такая нерасчлененность доказывала, что преступником с самого начала двигало двойное преступное побуждение: корысть и жестокость, стремление к наживе и бесчеловечность.

Хищение могло быть, а могло и не быть сочтено грабежом, если насилие применялось похитителем не к владельцу похищенного имущества, а к третьему лицу.

Дело в том, что любой человек имел законную возможность (то есть не подлежал за совершение данных действий наказанию) самостоятельно, не теряя времени на уведомление властей, задержать и даже связать для последующей передачи властям любого, кто был повинен в избиении с нанесением тяжких телесных повреждений, хищении или изнасиловании (Тан люй. Ст. 453. Уголовные установления Тан, 2008. С. 123). Так вот, если убегающий с чужим имуществом похититель, отнюдь не применивший насилия к владельцу похищенного им имущества, все же решался применить его к стороннему человеку, попытавшемуся преступника задержать, — тогда это хищение определялось как грабеж.

С другой стороны:

Если же был разрыв во времени и [преступника пытались] задержать позже, когда хозяин имущества уже не ищет его и не гонится за ним, так что даже не известен источник хищения, и вследствие [задержания] один давал отпор и противодействовал другому, имеет место лишь преступное сопротивление при задержании. Это не составляет грабежа (Тан люй. Ст. 281. Уголовные установления Тан, 2005, с. 92)¹.

Грабеж, поскольку был связан с непосредственным покушением на личную неприкосновенность того, кто ему подвергался, рассматривался как преступление весьма тяжелое и требующее поэтому адекватно сурового наказания. Алчность тут вплот-

¹ Нормы наказания за сопротивление при задержании сформулированы в ст. 465 Кодекса. См. также: Уголовные установления Тан, 2008, с. 145–146.

ную граничила с вопиющим отсутствием человеколюбия и вполне могла в него перерасти, коль скоро вождедеющий чужого имущества человек решался нанести жертве грабежа прямой физический ущерб.

Тот, кто решался на грабеж, подлежал серьезному наказанию даже за безрезультатную попытку преступления. Если покушение не увенчалось получением каких-либо материальных ценностей или, как говорится в самом Кодексе, «имущество не было получено» (*бу дэ цай* 不得財), неудачливый грабитель уже за одно то, что, движимый корыстью, поставил жизнь и здоровье постороннего человека в угрожаемое положение, должен был быть наказан 2 годами каторги.

Если результатом грабежа оказалось получение такой малости, как имущество стоимостью в 1 *чи* шелка, наказание увеличивалось уже до 3 лет².

Затем возрастание стоимости награбленного на каждые 2 *пи* должно было приводить к увеличению наказания на 1 степень.

Таким образом, за грабеж имущества в размере от 1 *чи* до 2 *пи* полагалось наказание 3 годами каторги. При стоимости в 2 *пи* 1 *чи* наказание увеличивалось до ссылки на 2000 *ли*. При стоимости в 6 *пи* 1 *чи* оно достигало ссылки на 3000 *ли*.

Затем тяжесть наказания не возрастала, пока стоимость награбленного не достигала 10 *пи*. Если же грабитель поживился на полных и целых 10 *пи*, его следовало наказать смертной казнью через удушение.

Это же наказание назначалось, если величина награбленного превышала данное ограничение. Как бы велика ни оказалась реально стоимость награбленного, это не могло, если грабеж не сопровождался убийством жертвы или применением против нее оружия, привести к перерастанию наказания из удушения в обезглавливание.

Поскольку, однако, социальная опасность грабежа заключалась не только в хищении материальных ценностей, но и в посягательстве на личную физическую неприкосновенность жертвы грабежа, тяжесть наказания не могла варьироваться исключительно в зависимости от стоимости похищенного, то есть от степени корыстолюбия, степени алчности грабителя. Параллельная и, в определенном смысле, более существенная корреляция осуществлялась соответственно степени бесчеловечности, которую проявлял или готов был проявить преступник. То есть — соответственно опасности, в которую был поставлен при осуществлении грабежа ограбленный, и тому физическому ущербу, который он получил.

Предположим, попытка грабежа как такового оказалась безуспешной и грабитель не смог ничем поживиться. Если бы дело тем и кончилось, наказание, как уже упоминалось выше, равнялось бы 2 годам каторги. Однако если в ходе безуспешной попытки ограбления злодей нанес жертве телесное повреждение (*шан* 傷)³, он подлежал удушению — то есть наказание было таким же, как за не сопровождавшийся нанесением физического ущерба успешный грабеж в размере 10 *пи*.

² Шкала основных наказаний по танскому праву состояла из: пяти разновидностей наказания легкими палками (10, 20, 30, 40 и 50 ударов); пяти разновидностей наказания тяжелыми палками (60, 70, 80, 90 и 100 ударов); пяти разновидностей наказания каторгой (1 год, 1,5, 2, 2,5 и 3 года работ); трех разновидностей наказания ссылкой (ссылка на 2000, на 2500 и на 3000 *ли*, где *ли* — ок. полукилометра); двух разновидностей наказания смертью (удушение и обезглавливание). Эти наказания группировались по степеням тяжести, которые в основном повторяли разбивку по разновидностям. Мерилем стоимости в танском Кодексе избран шелк определенного сорта, который, в свою очередь, измерялся либо в штуках (*пи* 匹), либо, если присвоение было небольшим, в отрезках *чи* 尺. Одна штука шелка определяется в Кодексе как единица ткани длиной в 40 *чи* и шириной в 1 *чи* 8 *цуней*, один отрез — часть штуки длиной в 1 *чи* при стандартной ширине в 1 *чи* 8 *цуней*. Танские *чи* и *цунь* составляли, соответственно, около 31,1 см и 3,11 см (Кроль, Романовский, 1982, с. 227).

³ «Появление крови рассматривается как телесное повреждение» (Тан луй. Ст. 302. Уголовные постановления Тан, 2005, с. 148).

Если же грабитель убил жертву, пусть даже ничем в результате не разжившись, наказание ему увеличивалось так, как оно никогда не смогло бы увеличиться в соответствии только с величиной награбленного, — до смертной казни через обезглавливание, то есть до высшей меры, предусмотренной танским правом.

Но и это еще не все. Нанесение телесных повреждений или убийство просто руками и ногами (либо с использованием посторонних подручных средств) оценивались законом радикально иначе, нежели нанесение телесных повреждений или убийство с помощью оружия. Поэтому если грабитель при совершении грабежа «держал в руках оружие» (*чи чжан* 持仗), то есть предмет, по определению предназначенный только для борьбы со злом, это воспринималось уже как признак полной моральной деградации. Во-первых, ни о каком, хотя бы мало-мальском равенстве возможностей между преступником и жертвой, пусть даже абстрактно мыслимом, в этом случае говорить уже совсем не приходилось; способность преступника к насилию была, по сути, невозбранной, а способность жертвы к самозащите обнулялась. Во-вторых, оружие, специально изготовляемое, чтобы калечить и убивать врага, однозначно демонстрировало то, что алчный злодей вышел на дело, заведомо и сознательно готовый к душегубству. Тут уж было не до *ти* и тем более не до *чи*.

Для обозначения оружия в Кодексе применен в данном случае термин максимально обобщенный: *чжан* 仗. Не уточнено, например, что это должно было быть военное снаряжение, имеющее колющие или режущие поверхности (*бин жэнь* 兵刃). В Кодексе данный термин определен следующим образом:

Под оружием (чжан 仗) имеется в виду военное снаряжение (бинци 兵器), палицы, дубинки и тому подобное. Под военным снаряжением имеются в виду [вещи] такого рода, как лук и стрелы, меч или трезубая пика. Палицы и дубинки, и железные, и деревянные, все [также относятся] к этому (Тан люй. Ст. 59. Уголовные установления Тан, 1999, с. 295–296).

Тот, кто при совершении ограбления держал в руках оружие, даже если не получил никакого имущества и не нанес жертве никакого физического ущерба, наказывался ссылкой на 3000 *ли* — так, как если бы он, будь его грабеж относительно мирным, ограбил жертву на 6 *пи* 1 *чи* или более. Если он с оружием в руках и впрямь получил имущество стоимостью в 5 *пи* или более, ему полагалось удушение. Ну, а если он не просто угрожал этим оружием, но реально пустил его в ход и нанес жертве телесное повреждение, то, вне зависимости от величины награбленного (попытка могла быть и вовсе безуспешной), он должен был быть казнен обезглавливанием.

Грабеж принадлежал к тому относительно редкому типу преступлений, когда жертвы, принадлежащие к сословию лично зависимых, даже низшие, такие как рабы или рабыни, приравнивались к лично свободным людям.

Обычно преступления, совершенные в отношении лично зависимых, наказывались на то или иное количество степеней легче, чем те же преступления, совершенные в отношении лично свободных. Это относилось и к большинству преступлений, связанных с посягательством на личную физическую неприкосновенность лично зависимых. Но в связи с грабежом в Кодексе однозначно заявлено:

Убийство раба или рабыни, а также нанесение им телесных повреждений равно подпадают [под действие данной нормы]. Во всех статьях рабы и рабыни по большей части не приравниваются к лично свободным. По настоящей же [статье] убийство раба или рабыни, либо нанесение им телесных повреждений наказывается так же, как если бы это были лично свободные люди. Хотя бы [потер-

невший] не являлся хозяином имущества, достаточно того, что вследствие хищения он был убит или получил телесное повреждение, и [наказание] всегда является таковым же. Безразлично, лично свободный это был или лично зависимый, все проходит по закону о хозяине имущества (Тан люй. Ст. 281. Уголовные постановления Тан, 2005, с. 93).

Подытоживая, можно выстроить следующую шкалу возрастания наказания соответственно возрастанию жестокости осуществления присвоения и/или стоимости этого присвоения, если оно было квалифицировано как грабеж:

- ◆ безрезультатная безоружная попытка — 2 года каторги;
- ◆ безоружный и бескровный грабеж в размере 1 *чи* — 3 года каторги;
- ◆ безоружный и бескровный грабеж в размере 2 *пи* 1 *чи* — ссылка на 2000 *ли*;
- ◆ безоружный и бескровный грабеж в размере 4 *пи* 1 *чи* — ссылка на 2500 *ли*;
- ◆ безоружный и бескровный грабеж в размере 6 *пи* 1 *чи* либо безрезультатная попытка ограбления с оружием в руках — ссылка на 3000 *ли*;
- ◆ безоружный и бескровный грабеж в размере 10 *пи*, либо безоружное нанесение телесного повреждения, либо грабеж в размере 5 *пи* с оружием в руках — удаление;
- ◆ безоружное убийство либо нанесение телесного повреждения с применением оружия вне зависимости от результативности собственно грабежа — обезглавливание.

Имущественные преступления, уподобленные грабежу

В качестве эталона для определения наказания за иные преступления грабеж в Кодексе встречается не часто — слишком уж исключительным и слишком определенным было это преступление само по себе. Основной спектр возможных действий, которые надлежало квалифицировать как грабеж, в силу их немногочисленности и относительного единообразия можно было перечислить разом. Что и было сделано. Мы видели, что в статье о грабеже предусмотрены и одурманивание человека, приравненное к совершению прямого насилия, и разнообразные вариации типа «сначала хищение, потом насилие, сначала насилие, потом хищение» и пр.

Однако законодатели смогли предвидеть и весьма специфические ситуации, когда для определения наказаний следовало применять нормы, предусмотренные на случай грабежа. Поставить жертву в угрожаемое состояние, в котором она имела весьма малые возможности для защиты своего имущества, можно было не только оружием, не только зельем, не только угрозами или прямой физической силой. И любые действия подобного рода, если они заключались в прямом лишении объекта преступления возможности оказать сопротивление, закономерно могли быть приравнены к грабежу — то есть применению «угрозы либо силы».

Поджог

Текст Кодекса по временам напрочь утрачивает юридическую сухость и становится яростно обличающей публицистикой. Случается это нечасто, но само по себе характеризует якобы чисто правовой памятник как уникальное творение литературы, предназначенное активно улучшать мир, посланное его творцами на бескомпромиссную борьбу со Злом и призванное делать это всеми возможными средствами — и рациональными, и эмоциональными.

Коварство и хитрость злодеев [находят] тысячу способов и десять тысяч приемов. Они хищнически пробивают в стенах отверстия и идут на любую подлость. Например, они [могут] поджечь домашние постройки [другого] человека или накопления его вещей, и благодаря [возникшим обстоятельствам] похитить его имущество (Тан луй. Ст. 284. Уголовные установления Тан, 2005, с. 98).

А поэтому:

Всякому, кто преднамеренно поджигает домашние постройки [другого] человека или накопления его вещей и совершил хищение (дао 盜), наказание из расчета вызванного поджогом уменьшения стоимости, присовокупленной к стоимости присвоения (бинцзан 併贓), определяется как за грабеж (и цяндао лунь 以強盜論). ...Рассчитывается уменьшение цены вещей, вызванное поджогом, присовокупляется к [стоимости] вещей, которые были похищены, и наказание из расчета [общей их стоимости] присвоения определяется как за грабеж. За 10 ти — удаление (Тан луй. Ст. 284. Уголовные установления Тан, 2005, с. 97–98).

Непримиримость к такому коварству преступника, как и суровость норм его наказания очевидны. Применение огня было во всем приравнено к применению, например, насилия или отравы; беспомощность человека перед огненной стихией очевидна. И более того. Коварный грабитель должен был получить наказание не просто соответственно стоимости того имущества, которое он в результате столь изощренного преступления получил, но — соответственно суммарной стоимости того, что он получил, и того, что он просто сжег, стараясь дезориентировать, отвлечь и напугать жертву. Неважно было, на сколько грабитель обогатился — важно было, на сколько пострадал потерпевший, какова оказалась общая величина его ущерба. Все, чего он лишился, квалифицировалось как имущество, отнятое у него посредством грабежа. Даже если сгорело имущества на 8 или даже 9 ти, а награть при том удалось лишь на 1 или 2 ти, злокозненный и корыстный поджигатель должен был получить наказание, соответствующее грабежу стоимостью в 10 ти, — и, следовательно, распрощаться с жизнью.

Но очень симптоматично, что даже здесь негодование по поводу коварства преступников не смогло заставить танских законодателей потерять голову от благородной ярости и забыть о необходимости быть справедливыми. Чтобы уточнить методику принятия судебных решений для совсем уже сложных случаев, могущих возникнуть в связи с преднамеренным поджогом, они сами придумали интегрированные в текст разъяснения к статье вопросы и сами же на них ответили.

Вопрос. Имеется человек, который, держа [в руках] оружие, совершил поджог домашних построек [другого] человека. Благодаря [возникшим обстоятельствам] похитил его имущество. Или же владельцу вещей было нанесено телесное повреждение огнем. Какими должны быть наказания?

Ответ. ...Преднамеренный поджог домашних построек [другого] человека наказывается 3 годами каторги. Безразлично, [было это сделано с применением] насилия или тайком. Поэтому наказание тому, кто, держа [в руках] оружие, совершил поджог домашних построек [другого] человека, ограничивается 3 годами каторги.

Если благодаря [возникшим обстоятельствам] совершил хищение имущества, даже если первоначально намерения совершить хищение не было, то, хотя бы и действовал, держа оружие [в руках, обстоятельства] дела одинаковы [с теми, о

которых сказано]: сначала насилие, затем хищение. Закон предусматривает, что рассчитывается стоимость присвоения и [преступника] наказывают, как за грабеж.

Если человеку было нанесено телесное повреждение огнем, это подпадает под [действие] закона о нанесении телесного повреждения при грабеже (Тан люй. Ст. 284. Уголовные установления Тан, 2005, с. 98).

Другими словами, если преднамеренный поджог был совершен насильственным образом, с оружием в руках, так что, например, владелец поджигаемого имущества, пусть даже видя, что происходит, физически не мог этому помешать, применение насилия само по себе не утяжеляло вину поджигателя. А вот то, что после совершения поджога и благодаря ему поджигатель утащил какие-то вещи, действовал ли он с оружием в руках в момент совершения поджога или в момент совершения хищения, все равно — приводило к тому, что умышленный поджог должен был наказываться как грабеж в размере суммарной стоимости сгоревшего и похищенного имущества. Не оружие в руках тут делало грабителя грабителем, но умышленно пущенный им огонь. И если жертва поджога или грабежа получила какие-то телесные повреждения не из-за применения грабителем оружия, а от огня, это рассматривалось как нанесение телесного повреждения при грабеже, так что преступник, поджигатель и грабитель в одном лице, должен был быть казнен удушением вне зависимости от того, совершил ли он реальное присвоение или нет.

Хищение после драки

Как грабеж наказывалось и комплексное преступление, состоявшее в том, что преступник нанес какому-либо человеку побои по любой иной причине, не вождедея его вещей и не стараясь что-то у него отнять, но затем в какой-то момент, обнаружив, что жертва его более или менее беспомощна, а какая-то из имеющихся у жертвы при себе вещей — соблазнительна, отнял и забрал эту соблазнительную вещь себе. Текст соответствующей статьи прямо уподобляет такую ситуацию ситуации «сначала насилие, потом хищение», составлявшей одну из основных разновидностей грабежа.

Однако корыстные помыслы, изначальная алчность, обусловленность заранее спланированных насильственных действий именно имущественными вожделениями играли важнейшую роль при определении грабежа. Поэтому для данной ситуации Кодекс уточняет:

Имеется в виду, что первоначально в сердце своем не имел вожделения к вещам, но избил из-за другого дела, благодаря [возникшим обстоятельствам] увидел [какое-то] имущество и вследствие этого отнял его. Это дело одного рода [с теми, о которых сказано]: «сначала насилие, затем хищение». Поэтому рассчитывается стоимость присвоения и наказание определяется как за грабеж (и цяндао лунь 以強盜論). За 1 чи — 3 года каторги, за [каждые последующие] 2 пи наказание увеличивается на 1 степень. Однако по причине того, что поначалу в сердце [преступника] не было намерения к хищению, если стоимость присвоения достигает полных 10 пи, за что полагается смерть, он наказывается ссылкой с дополнительными работами (цзя и лю 加役流).

Если [при попытке] отнять имущество оно не было получено, следуют только законам о преднамеренном нанесении побоев или нанесении побоев в драке.

...Поскольку изначально в сердце [преступника] не было намерения к хищению, хотя бы он и держал [в руках] оружие, наказание ему, тем не менее, не увеличивается (Тан люй. Ст. 286. Уголовные установления Тан, 2005, с. 103)⁴.

Закон, стремясь к справедливости, ставил тут перед следствием весьма сложную задачу. Одни и те же действия: избивание с последующей попыткой отнять у избитого имущество, безуспешной осталась эта попытка или увенчалась успехом, могли быть при стоимости отнятого в 10 *пи* или более наказаны либо смертной казнью через удушение, либо — всего лишь ссылкой с дополнительными работами. Все зависело от того, возникла ли драка по какой-то иной причине, нежели вождение к собственности побитого, или драчун затеял ее с заранее имевшимся у него намерением отнять эту собственность.

Более того, если, несмотря на нанесенные жертве побои, имущество отнять не удалось, надлежало либо рассматривать произошедшее как безуспешную попытку грабежа, либо пренебречь попыткой отнять у жертвы имущество и наказывать преступника только за побои. И все это в зависимости лишь от того, имел ли преступник еще до начала драки намерение отнять это имущество, или идея осенила его уже после того, как он нанес противнику несколько успешных ударов по какой-то сугубо неимущественной, бескорыстной причине.

Даже наличие у преступника во время инцидента в руках оружия, обычно рассматривавшееся как прямое доказательство заранее запланированного насилия, могло не пойти в расчет, если оружие не было применено и удавалось доказать, что намерения ограбить жертву преступник все-таки не лелеял, и при том, что натворил — все же не запятнал себя алчностью.

Нанесение физического ущерба при коллективном совершении кражи

Наказание как за грабеж требовалось определять и в ситуации убийства или нанесения телесного повреждения жертве при коллективном совершении кражи, то есть тайном, по идее — неопасном для жизни и здоровья жертвы присвоении.

В случаях совместного совершения хищения, если [кто-либо] тут же совершил убийство или нанесение телесного повреждения, наказание ему определяется как за грабеж. [В отношении] действовавших вместе с ним людей, не знавших об обстоятельствах убийства или нанесения телесного повреждения, [следуют] только закону о краже (Тан люй. Ст. 289. Уголовные установления Тан, 2005, с. 112–113).

Можно представить себе, например, ситуацию, когда группа воров пробралась в чей-то амбар или, например, в казенный склад, где никого в данный момент не должно было быть, но либо хозяин, либо особо бдительный стражник случайно оказались в месте совершения хищения — и кто-то из воров, не в меру увлеченный своим коры-

⁴ Ссылка с дополнительными работами — один из шести типов особых ссылок, сопровождавшихся утяжелением исполнения приговора. Например, не действовали некоторые привилегии, нельзя было отменить приговор по амнистии. Обычные ссылки включали в себя 1 год принудительных работ, отбываемых по прибытии к месту ссылки. Ссылка с дополнительными работами подразумевала трехлетний срок таких работ.

стным замыслом, радикально избежал от нежданной помехи. Он сразу оказывался в глазах закона грабителем, хотя все его подельники оставались лишь ворами.

Характерно то, что, согласно той же статье Кодекса, если попытка кражи осуществлялась неким вором в одиночку и вор этот при совершении хищения — в тексте сказано еще более определенно: «из-за совершения хищения» (*инь дао* 因盜) — нечаянно (*гоши* 過失) убил кого-то или нанес кому-то телесное повреждение, он не считался грабителем. Причем — вне зависимости от того, было ли хищение успешным или нет.

Ключевое обстоятельство тут — непреднамеренность, нечаянность совершенного насилия. Наказание такому вору определялось как за нанесение соответствующего телесного повреждения или убийство в обычной бытовой драке, не отягощенной корыстью; к тому же если по нормам, предназначенным для обычных бытовых драк, наказание грозило дойти до смерти, в данном случае назначалась ссылка с дополнительными работами. То есть, с одной стороны, преступник получал некое послабление даже по сравнению с нормами наказания обычных драк. Но с другой — не предоставлялась и возможность откупа от наказания, как следовало бы, будь такое преступление полностью приравнено к нечаянным⁵. Ведь преступная мотивация у этого человека все же была — он хотел украсть чужое имущество. А это кардинально отличало его от мирного законопослушного подданного, убившего или ранившего кого-то действительно нечаянно, не тая никаких черных мыслей.

Именно так творцы Кодекса, решив здесь в очередной раз не просто ввести некую норму, но объяснить ее с точки зрения морали, растолковывают данную тонкость.

...Поскольку... было исходное намерение совершить хищение... не следуют [норме о полагающемся при] нечаянном [совершении подобных преступлений] внесении откупа. ...Наказание определяется как за убийство или нанесение телесного повреждения в драке (Тан люй. Ст. 289. Уголовные установления Тан, 2005, с. 112).

В предписании о коллективном хищении специального указания на нечаянность кровавого дополнения нет. И это понятно. Для индивидуально совершаемой кражи было только два варианта: преднамеренное совершение насилия или нечаянное совершение насилия. Первый вариант распался на сразу оговоренные статьей о грабеже ситуации: сначала насилие, потом хищение и сначала хищение, потом насилие. Но оставалась ситуационная брешь: нечаянно совершенное насилие — все равно, до совершения кражи или после, важно лишь, что в связи с ней. Эту-то брешь и заполняла данная статья.

Для коллективного совершения хищения спектр вариантов сам собой увеличивался уже в силу возможного разнообразия поведения каждого из членов воровской группы. Если один из подельников при коллективной краже случайно нанес кому-то телесное повреждение или лишил жизни, вероятно, к нему тоже следовало отнести предписание, которому исходно посвящена была данная статья: надо полагать, он получал наказание как за нанесение соответствующего физического ущерба в драке, а остальные — как обычные воры. В силу случайности произошедшего вопрос о знании или незнании остальными преступниками того, что при осуществлении кражи кем-то из их шайки более или менее сознательно и намеренно было применено наси-

⁵ «Всякому, кто нечаянно убил человека или нечаянно нанес человеку телесное повреждение соответственно каждому данному случаю, исходя из обстоятельств происшедшего, наказание определяется с применением откупа» (Тан люй. Ст. 339. Уголовные установления Тан, 2005, с. 246).

лие, просто не мог возникнуть. Не было «обстоятельств», которые преступные сотоварищи могли бы знать или не знать.

Если же один из воров в процессе осуществления преступного замысла убил или ранил кого-то не нечаянно, а сознательно, он один оказывался грабителем — вероятно, вне зависимости от того, предшествовало ли совершение насилия совершению хищения или наоборот. Это значит, что, каков бы ни оказался размер добычи, за нанесение телесного повреждения преступник должен был быть наказан удушением, а за убийство — обезглавливанием.

Подельники же, не участвовавшие в совершении насилия, поскольку исходным общим замыслом насилие не планировалось, не могли быть квалифицированы как грабители и оставались обычными ворами, а потому и наказания получали как воры. Их следовало по обычным правилам подразделить на главаря и соучастников и вычислять наказания согласно шкале краж.

Похищение лично свободных людей

Танским правом предусматривалась целая система правовых норм на случай совершения таких специфических преступлений, как похищение лично свободных людей (а также и лично зависимых) с целью их обращения, например, в своих лично зависимых или продажи в качестве лично зависимых другим людям. Такие действия могли быть осуществлены и по обоюдному согласию, тогда они квалифицировались как сманивание (*хэю* 和誘). Но особенно неприемлемо было применение насилия; похищение (*люэ* 略) и определялось как «отсутствие обоюдного согласия».

Отсутствие обоюдного согласия есть похищение (бу хэ вэй люэ 不和爲略). При возрасте в 10 лет и менее, хотя бы и было обоюдное согласие, это равно подпадает [под действие] закона о похищении (Тан люй. Ст. 292. Уголовные установления Тан, 2005, с. 117).

Понятно, что получение согласия малолетнего, то есть недееспособного, не могло рассматриваться законом всерьез и приравнивалось к насилию. Дети и в наше время порой готовы за конфету сесть в машину к незнакомому дяде и согласиться на что угодно. Они просто не понимают, что происходит и чем происходящее им грозит; понимает лишь тот, кто действует. Уже полторы тысячи лет назад танские законодатели учитывали ситуации подобного рода.

Вообще же говоря:

Всякий, кто похитил человека либо продал похищенного человека в рабы или рабыни, наказывается удушением, в буцзюй⁶ — наказывается ссылкой на 3000 ли, в жены, наложницы, в сыновья или внуки по мужской линии — наказывается 3 годами каторги (там же).

Однако если похищение было насильственным, объект похищения мог получить те или иные телесные повреждения.

Тогда похититель должен был быть наказан как грабитель.

Корыстная мотивация, помноженная на применение насилия, пусть даже не запланированное, а спонтанное, ситуационное, снова давала в итоге однозначный резуль-

⁶ *Буцзюй* — тип лично зависимых, по своему социальному уровню расположенных много выше рабов, но несколько ниже самых младших членов семьи, которой данный *буцзюй* принадлежал.

тат — применение для наказания норм, предусмотренных для грабежа, то есть фактическое уподобление данных действий грабежу.

...Если из-за [похищения человека] было совершено убийство или нанесение телесного повреждения, это подпадает под [действие] закона о грабеже. Имеется в виду, что из-за [возникшей при] сопротивлении похищению человека драки произошли убийство или нанесение телесного повреждения. Это подпадает под [действие] закона о грабеже. Поскольку это подпадает под [действие] закона о грабеже, если из-за похищения был убит или получил телесное повреждение сторонний человек, это равно подпадает [под действие данной нормы]. Если из-за похищения было нанесено телесное повреждение человеку, то, хотя бы похищение человека и не удалось, должно, тем не менее, наказывать удушением. В тех случаях, когда человека похищали [для продажи] в рабы или рабыни, но похищение не удалось и к тому же не было нанесено телесных повреждений, то, как и при грабеже, при котором не было получено имущества, наказание — 2 года каторги (Тан люй. Ст. 292. Уголовные установления Тан, 2005, с. 118).

Следовательно, если при попытке похищения лично свободного человека он или кто-либо, так или иначе подвернувшийся под руку, получил телесное повреждение, закон предусматривал удушение. Если жертва похищения или третье лицо оказались убиты, преступник подлежал обезглавливанию. Даже если похищение вообще не удалось и похищаемый не получил физического ущерба, лишь из-за того, что целью похищения была продажа в рабы или рабыни, то есть превращение человека в имущество, преступление продолжало оставаться аналогией грабежа, и потому похититель подлежал наказанию как за неудавшуюся попытку ограбления.

Фактически то же самое преступление — попытка похищения, не удавшаяся и не приведшая к получению жертвой физического ущерба, наказывалась легче, если целью похищения была продажа не в рабы.

Если намерением было [похитить или продать] в буцюи, наказание — 1,5 года каторги, если намерением было [похитить или продать] в жены, наложницы, сыновья или внуки по мужской линии, наказание — 1 год каторги (там же).

Снова, в который уже раз, поражает скрупулезность логики танских законодателей, продуманность даже мелочей. И в данном случае они отнюдь не с потолка снимали, как именно следовало наказывать неудачные попытки похищения. Ведь, с одной стороны, они предписали, что похищение с целью обращения или продажи в рабы наказывалось удушением, в *буцюи* — ссылкой на 3000 *ли* (то есть на 1 степень легче относительно удушения), а в жены, наложницы, сыновья или внуки — 3 годами каторги (то есть на 1 степень легче относительно ссылки на 3000 *ли*). С другой — приравнивали нанесение физического ущерба при похищении к нанесению физического ущерба при грабеже. А потому у них просто не было иного выхода, как установить, что неудачная и не сопровождавшаяся нанесением физического ущерба попытка похищения в рабы наказывается, как неудачная попытка ограбления, то есть 2 годами каторги. Но тогда волей-неволей, еще более автоматически, они вынуждены были за неудачную и бескровную попытку похищения в *буцюи* установить наказание, на 1 степень более легкое, чем полагавшееся за неудачную попытку похищения в рабы, — стало быть, 1,5 года каторги. И та же неумолимая логика заставила их определить наказание за неудачную попытку похищения в жены или сыновья как 1 год

каторги — потому что именно это наказание получалось в результате уменьшения на 1 степень наказания полутора годами.

Похищение рабов

Как грабеж, хотя и с запрещением применять смертную казнь, следовало наказывать и похищение раба или рабыни (*люэ ну би* 略奴婢). Обычно лично зависимые люди низшего уровня приравнивались к имуществу; правда, в случаях причинения им телесных повреждений или смерти при определенных ситуациях их следовало считать людьми, но здесь речи о нанесении физического ущерба как раз нет. В Кодексе определяется:

...Имеется в виду, что [раб или рабыня без их] согласия были похищены и, [таким образом,] захвачены (Тан люй. Ст. 293. Уголовные установления Тан, 2005, с. 122).

О том, что кто-то был при совершении похищения ранен или убит, будь то являющийся объектом похищения раб или сторонний человек, не сказано ни слова. И тем не менее:

Всякому, кто похитил раба или рабыню, наказание определяется как за грабеж. ...[Увеличение] наказания ограничивается ссылкой на 3000 ли (Тан люй. Ст. 293. Уголовные установления Тан, 2005, с. 121–122).

То, что лично зависимые, пусть даже низшего уровня, такие как рабы и рабыни, по временам рассматривались как имущество⁷, а по временам — нет⁸, вынуждало танских законодателей порой пускаться на изрядные ухищрения, чтобы учесть оба фактора, и это приводило к парадоксальным юридическим предписаниям. Скажем, если жертвой грабежа, то есть насильственного отъема каких-то вещей, были раб или рабыня, за нанесение жертве ограбления физического ущерба грабитель нес ответственность, как если бы это был обычный свободный простолюдин.

Во всех статьях рабы и рабыни по большей части не приравниваются к лично свободным. По настоящей же [статье о грабеже] убийство раба или рабыни либо нанесение им телесных повреждений наказывается так же, как если бы это были лично свободные люди (Тан люй. Ст. 281. Уголовные установления Тан, 2005, с. 93).

И совсем уже тонкая ситуация возникала, когда происходил грабеж, при котором объектом насилия являлся не тот, при ком был похищаемый предмет, но сам этот похищаемый предмет.

⁷ Например: «Рабы и рабыни являются лично зависимыми людьми, и в уголовных установлениях они приравниваются к домашнему скоту» (Тан люй. Ст. 47. Уголовные установления Тан, 1999, с. 264). Или: «Когда о рабах и рабынях не [сделано] особых оговорок, они приравниваются к домашним животным и имуществу. ...[Речь идет об] имуществе частных семей, а также их рабах, рабынях, домашних животных [и вещах] такого рода — например, мельницах, складах, лавках, угодьях, жилищах, повозках или лодках. ...Имеется в виду, [например], что в статье о Восстании против и о Великой строптивости указывается, что имущество конфискуется в казну. Не сказано: рабы, рабыни и домашние животные, поскольку все это в целом является имуществом» (Тан люй. Ст. 290. Уголовные установления Тан, 2005, с. 113–114).

⁸ «...Рабы и рабыни не попадают [под понятие] лично свободных людей. Только вследствие хищения с нанесением телесного повреждения или убийством они приравниваются к лично свободным людям» (Тан люй. Ст. 30. Уголовные установления Тан, 1999, с. 186).

Грабеж отличается от кражи тем, что к владельцу вещи, которую похищают, применяется насилие. Не к вещи, но к ее владельцу. Скажем, тайно уносимая от привычных ей хозяев особо звонкая цикада, живая тварь, относящаяся к имуществу, тоже ведь подвергается в каком-то смысле насилию — но это считается кражей, потому что хозяин цикады насилию не подвергся. Никому и в голову не придет перекалфицировать кражу цикады в грабеж из-за того, что цикаде был нанесен физический ущерб. Грабежом такая кража окажется, лишь если физический ущерб получит хозяин цикады.

При похищении раба оказывалось не так. Раба похищали как имущество, но телесные повреждения, полученные им, квалифицировались так, как если бы его похищали у него самого. Имущество, каковым являлся раб, было силой, с нанесением травм, отнято у некоего человека, каковым, по факту, являлся тот же самый раб. В пределах одной небольшой статьи раб выступал одновременно и в качестве человеческого имущества, и в качестве человеческого существа, что порождало фантазмагорическую картину.

Насилию подвергался раб. Хозяин лишь терпел убыток. А ведь грабеж есть убыток, при котором насилие было применено к хозяину. Таким образом, в каком-то смысле раб и его хозяин оказывались единой плотью: в финансово-юридической сфере раб выступал как имущество хозяина, а в грубо материальной, в той, где применяют угрозу либо силу, где пугают, хватают, вяжут и бьют, где течет кровь и хрустят кости, — фактически как часть тела хозяина. В том, что наказание за похищение раба определялось в зависимости от стоимости данного раба, нет ничего оригинального. Но то, что наказание похитителю в зависимости от стоимости раба нужно было определять по шкале, прописанной для грабежа, косвенно указывает, что насилие, которому подвергся раб, переносилось на хозяина и давало танским юристам право счесть хозяина именно ограбленным, а не обокраденным.

Список литературы

- Кроль Ю.Л., Романовский Б.В.* Опыт систематизации традиционной китайской метрологии // Страны и народы Востока. 1982. Вып. XXIII: Дальний Восток (История, этнография, культура).
- Тан люй шу и (Уголовные установления Тан с разъяснениями) // Цуншу цзичэн (Библиотекасерия). Т. 775–780. Шанхай, 1936–1939.
- Уголовные установления Тан с разъяснениями (Тан люй шу и) / Введ., пер. с кит. и коммент. В.М. Рыбакова. Цзюани 1–8. СПб., 1999.
- Уголовные установления Тан с разъяснениями (Тан люй шу и) / Введ., пер. с кит. и коммент. В.М. Рыбакова. Цзюани 17–25. СПб., 2005.
- Уголовные установления Тан с разъяснениями (Тан люй шу и) / Введ., пер. с кит. и коммент. В.М. Рыбакова. Цзюани 26–30. СПб., 2008.

Summary

V.M. Rybakov

The Tang Dynasty Punitive Laws for Embezzlement with Violence

Judicial norms prescribing punitive sanctions for embezzlement with violence were formed under the direct influence of two fundamental cultural values: personal immunity and property immunity. The Chinese Tang Dynasty criminal law considered “robbery” to be the most unacceptable among the six major types of property crimes. The robber’s motivation was regarded as twofold: greed and cru-

elty, cupidity and lack of humanism. In order to determine the adequate punishment for robbery one should take into account the degree of his criminal motivation. Simple greed (realized, for example, in theft), and simple cruelty (realized, for example, in beating) were considered less criminal motives than their combination, realized as a robbery. Violence is considered an integral element of robbery, but this concept could be interpreted broadly. Members of the inferior social classes, such as slaves, usually were considered property by law, but they were equal to free commoners, if they were subjected to criminal violence.

И.С. Гуревич

Грамматическая стилистика текстов *пинхуа*

(на материале «Заново составленного *пинхуа* по истории Пяти династий»)¹

Статья продолжает цикл публикаций автора по грамматической стилистике на материале китайских текстов различных жанров и эпох с III по XVI вв. Материалом для предлагаемой статьи является один из наиболее известных и значительных по объему текстов жанра *пинхуа* — «Заново составленное *пинхуа* по истории Пяти династий». Задача статьи — выявление приемов грамматической стилистики, использованных автором-рассказчиком заявленного текста: наиболее распространенной фигурой грамматической стилистики оказался прием *анафоры*, гораздо реже используется *эпифора*, особым характером отличается *антитеза*, такой ресурс, как подчеркивающая конструкция *shi...de* (и ее варианты), также не чужд обсуждаемому памятнику. Отмечается особый характер использования фигур грамматической стилистики в тексте анализируемого памятника по сравнению с таковыми в текстах III–X вв.

Ключевые слова: *пинхуа*, *Удай ши пинхуа*, грамматическая структура, грамматическая стилистика, грамматическое подчеркивание, анафора, эпифора, антитеза, подчеркивающие конструкции.

Актуальность проблемы, которой посвящена предлагаемая публикация, — прежде всего ее новизна, если иметь в виду, что она решается на материале китайского языка. Основываясь на ранее полученных результатах при изучении грамматических параметров текстов *пинхуа* и изменений в грамматических структурах этих текстов в диахроническом аспекте (Гуревич, 2008, с. 13–80), предпринята попытка перейти на следующий уровень — выявить *приемы* грамматической стилистики, или внутренние резервы языка, с помощью которых авторы-создатели текстов могли в каждом конкретном случае наиболее полно выразить свой замысел.

Материалом-источником для решения поставленной задачи послужит текст «Заново составленного *пинхуа* по истории Пяти династий» 新編五代時平話 (УД) (см.: Павловская, 1984; Гуревич, 2008, с. 13–80).

Предложенный для анализа памятник — это «единственное сохранившееся до наших дней повествовательное произведение на сюжет Пяти династий, в котором письменно зафиксирована попытка изложить историю... в традициях произведений простонародной литературы. Это, по-видимому, запись одного из вариантов исторических повествований сунской эпохи. Автор его неизвестен» (Павловская, 1984, с. 11).

Обращаясь к заявленному тексту УД для выявления используемых в нем фигур грамматической стилистики, уместно напомнить следующее важное наблюдение Л.К. Павловской над элементами устного сказительского искусства в анализируемом памятнике: «В *пинхуа* повествование... ведется двумя голосами — глубоко личным

¹ Статья выполняется при финансовой поддержке РГНФ, грант № 12-04-00007.

голосом автора... не историка, а рассказчика, и «безличным голосом предания»... Голос автора-рассказчика в *пинхуа* заметно активизируется и постепенно становится силой... Он вторгается в «сферу голоса предания... создавая новые, художественно осмысленные факты, эпизоды... Голос автора-рассказчика становится той ведущей творческой силой, которая начинает преобразовывать факт исторический в факт литературный» (там же, с. 84–85).

В тексте УД (во всех его частях) «четко выделяются два пласта повествования — собственно историческое... и авторское (с использованием фольклорных материалов); соответственно и в языке наблюдаются два слоя: литературный язык — *вэньянь* там, где излагается собственно история, и разговорный — *байхуа* в авторских частях, повествующих о детстве и юности героев. В основе своей это произведение прозаическое, однако повествование постоянно перемежается стихотворными вставками...» (там же, с. 11).

В рассматриваемом тексте, особенно в его стихотворных пассажах (именно в них наиболее выразительно звучит голос автора-рассказчика, который упоминается выше), чаще всего используются стилистические фигуры, и в частности прием *анафоры*, реже — *эпифоры* (Гуревич, 2014, с. 149–158). Вместе с тем разнообразием стилистических приемов обсуждаемый текст не отличается.

Обратимся к примерам анафоры:

韓新去曹家托生，做着個曹操；彭越去孫家托生，做着個孫權；陳豨去那宗室家托生，做着個劉備。 *Han Xinqu Cao jia tuosheng, zuozhe ge Cao Cao; Peng Yue qu Sun jia tuosheng, zuozhe ge Sun Quan; Chen Xi qu na zongshi jia tuosheng, zuozhe ge Liu Bei* (УД, 4) ‘Хань Синь должен был возродиться в доме Цао, он стал Цао Цао; Пэн Юе должен был возродиться в доме Сунь, он стал Сунь Цюанем; Чэнь Си должен был возродиться в семье того императора, он стал Лю Бэем’. (В приведенном примере мы имеем дело с классическим образцом полной анафоры как лексической, так и синтаксической, которая охватывает весь текст целиком).

從這曹操...篡漢，在後司馬懿...篡了魏；隨楊監篡了周。 *Cong zhe Cao Cao... cuan Han, zaihou Sima Yi... cuanliao Wei; sui Yang Jian cuanliao Zhou.* (УД, 4) ‘После того как Цао Цао... захватил Хань; потом Сыма И... захватил Вэй; суйский Ян Цзянь захватил Чжоу’ (комментарий тот же, что и к предыдущему примеру: анафора распространяется на всю фразу).

Такая форма анафоры, когда анафора равна (или почти равна) фразе, характерна для многих примеров из рассматриваемого текста:

天地有時傾陷，日月有時晦蝕。 *Tiandi youshi qingxian, riyue youshi hui shi.* (УД, 5) ‘Иногда случается, что небо и земля повреждаются, иногда случается, что солнце и луна затмеваются’.

官法如爐，人心似鐵。 *Guanfa ru lu, renxin si tie.* (УД, 20) ‘Закон подобен жаровне, воля сродни железу’.

早上淡煙籠院宇，晚來薄霧罩池塘。 *Zaoshang dan yan long yuanyu, wanlai bo wu zhao chi tang.* (УД, 163) ‘По утрам легкий дымок накрывал дом, с приходом вечера слабый туман окутывал пруд’.

...昔日漁家今野營。 ...*Xiri yujia jin yeying* (УД, 14) ‘...[где] прежде было жильё рыбака, нынче [раскинулся] лагерь’.

大丈夫以德報怨，小人以怨報怨... *Da zhangfu yi de bao yuan, xiaoren yi yuan bao yuan...* (УД, 172) ‘Великий муж добродетелью отплачивает за зло, низкий человек злом отплачивает за зло...’. (Наряду с анафорой здесь использован и прием антитезы: 德報怨—怨報怨 ‘добродетелью—злом’.)

筵中珠履三千客，座上金釵十二行。 *Yan-zhong zhu lü san qian ke, zuo-shang jin cha shi er han* (УД, 115–116) ‘На циновках в жемчужных туфлях три тысячи гостей, на приеме гостей золотых шпилек двенадцать рядов’.

...臣弑其君的，子弑其父的也有。 *...chen shi qi jun-de, zi shi qi fu-de ye you.* (УД, 3) ‘...чтобы подданные убивали своих государей, а сыновья убивали своих отцов, — [такое] бывало’.

人无害虎心，虎有傷人意。 *Ren wu hai hu xin, hu you shang ren yi.* (УД, 30) ‘У человека нет мысли причинить вред тигру, у тигра есть намерение причинить страдания человеку’.

...褒獎他善的，貶罰他惡的。 *...bao-jiang ta shan-de, bian fa ta e-de.* (УД, 4) ‘...он хвалил и поощрял тех(?) добрых, ругал и порицал тех(?) дурных’. (Он в этой фразе я рассматриваю как избыточное.)

這三個分了他的天下。曹操篡奪先帝的，立國號曰“魏”；劉先主圖興復漢室，立國號曰“蜀”；孫權自興兵荊州，立國號曰“吳”。 *Zhe sange fenliao ta-de Tianxia. Cao Cao cuanduo xian di-de, li guo hao yue “Wei”; Liu Xian zhu tu xingfu Han shi, liguo hao yue “Shu”; Sun Quan zi xing-bing jingzhou, liguo hao yue “Wu”.* (УД, 4) ‘Эти трое разделили его Поднебесную. Цао Цао захватил то, что принадлежало Сянь-ди, и основал государство с названием «Вэй»; Лю (Лю Бэй. — И.Г.), сначала строивший планы возрождения дома Хань, основал государство под названием Шу; Сунь Цюань (сам) повел войска на Цзинчжоу и основал государство под именем У’.

...非青非白非紅非赤... *...fei qing fei bai fei hong fei chi...* (УД, 6) ‘...нет ни синего, нет ни белого, нет ни красного, нет ни алого...’.

國祚之所以長短，盜賊之所以生發，皆有一個定的。 *Guo-zuo-zhi suo yi chang-duan, daozei-zhi suo yi shengfa, jie you yi ge ding-de.* (УД, 5) ‘Длительность благосостояния государства и [время] появления разбойников — все имеет [свое] предопределение’.

臣聞國家之有百姓，如草木之有根柢；若秋冬培溉其本根，則春夏枝葉榮茂。 *Chen wen guojia-zhi you baixing, ru caomu-zhi you gendi; ruo qiu-dong peigai qi ben-gen, ze chun-xia zhiye rongmao.* (УД, 6) ‘Сановникам известно, что народ для государства [то же], что корни для растений; если осенью и зимой окучивать и поливать корни, то по весне и лету ветви и листья будут пышны и обильны’.

四境无虞，兵戈頓息；四時順序，禾稼豐登。 *Si jing wuyu, bing ge dunxi sishi shunxu, hejia feng deng.* (УД, 6) ‘Границы необозримы, копья воинов отдыхают; весь год [царит] порядок, хлеба рождаются обильные’.

蓋是世之盛衰有時，天之興廢有數 *Gaishi shi-zhi sheng-shuai youshi, tian-zhi xing-fei youshu* (УД, 7) ‘Ведь в мире расцвет и угасание происходят поочередно, а в Поднебесной процветание и упадок предопределены судьбой’.

...斬草除根，萌芽不發；斬草若不除根，春至萌芽再發。...*zhan cao chu gen, mengya bu fa; zhan cao ruo bu chu gen, chun zhi mengya zai fa.* (УД, 8) ‘...[если] вырвать траву с корнем, всходы не появятся; если вырвать траву, не удалив корни, придет весна, и побеги снова появятся’.

不覺年至十四五歲，身長七尺，眼有三角，鬢毛盡赤，額牙无縫；*Bujue nian zhi shi si wu sui, shenchang qi chi, yan you san jiao, binmao jin chi, e ya wu feng;* (УД, 8) ‘Между тем мальчику исполнилось лет четырнадцать-пятнадцать; рост его был семь чи, глаза были треугольные, волосы абсолютно рыжие, в передних зубах ни шелочки’.

黃巢一日辭了爺娘，選下了日...黃巢登程後，免不得飢餐渴飲...*Huang Chao yiri ciliao ye-niang, xuanxialiao ri... Huang Chao dengcheng-hou, mian bude jican keyin...* (УД, 9) ‘Хуан Чао, выбрав день, попрощался с родителями... Хуан Чао после того, как пустился в путь, не избежал ни голода, ни жажды...’.

柄柄芰荷枯，葉葉梧桐墜。*Bingbing ji-he ku, yeye wutong zhui.* (УД, 9) ‘Черенок за черенком засыхают цветы лотоса; листок за листком роняет на землю утун²’.

鷺吟敗草根，雁落平沙地。*Qiong yin bai caogen, yan luo ping sha-di.* (УД, 9) ‘Сверчок стрекочет в увядших корешках травы, гусь опустился на ровную песчаную отмель’.

題了這詩後，則見一陣價下的是秋風，一陣價下的是秋雨；*Tiliao zhe shi-hou, ze jian yizhen-jia qi-de shi qiu feng, yizhen-jia xia-de shi qiu yu.* (УД, 9) ‘Закончив это стихотворение, [Хуан Чао] увидел, что подувший вовсю, что есть мочи, — это осенний ветер; поливший вовсю, что есть мочи, — это осенний дождь’.

但見：石惹閑雲，山連溪水；*Dan jian: shi rexian yun, shan lian xishui;* (УД, 13) ‘Только посмотрите: скалы касаются свободных облаков; горы соединяются с горным потоком’.

...那樹林深處見一個小小地莊舍，僻靜天地裏，前臨翦徑道，背靠殺人岡(堞)，遠看黑氣冷森森，近視令人膽喪！...*na shulin shen chu jian yige xiaoxiao-di zhuangshe, pijing tiandi-li, qian lin jianjing dao, bei kao sharen gang, yuan kan heiqi leng sensen, jin shi ling ren dansang!* (УД, 13) ‘...в глубине леса [они] увидели маленькую хижину, [располагалась она] в захолустье, впереди была развилка, позади — убивающий человека хребет; поглядишь издали — темная, холодная, уединенная затаенность, поближе глянешь — человек замирает в страхе!’.

誠得尚讓頂門上喪了三魂，脚板下走了七魄。*Xiade Shang Rang dingmen-shang sanliao san hun, jiaoban-xia zouliao qi po.* (УД, 14–15) ‘У испугавшегося до смерти Шан Жана душа ушла в пятки (досл.: в темячке потерялись три разумных начала?), его прошибли семь потов (досл.: в пятках гуляли семь злых духов)’.

這人應着謠讖。近來桑門現，大內金星又現。*Zhe ren yingzhao yao chen. Jinlai sangmen xian, danei jin xing you xian.* (УД, 16) ‘Этот человек соответствует предсказанию. Скоро шраман появится, тогда во дворце золотая звезда взойдет (досл. появится)’.

² Утун — мифическое дерево, на котором живет феникс. См.: БКРС. Т. 2, с. 468.

又大内前地陷，得石碣，有字道：「貝邊戎，亂中國；非青，非白，非赤，非黑」。You danei-qian di xian, de shi jie, you zi dao: “bei-bian rong, luan Zhongguo; fei qing, fei bai, fei chi, fei hei”. (УД, 16) ‘Еще [такое]: перед дворцом земля провалилась, обнаружилась каменная стела, на ней была надпись: «[Воин] у раковины, затеет смуту в Срединном государстве; и синего нет, и белого нет, и красного нет, и черного нет»’.

爭奈知遠頑劣不遵教誨...无所不作，无所不為。Zhengnai Zhi-yuan wanlie bu zun jiaohui... wu suo buzuo, wu suo buwei. (УД, 161) ‘Ничего не поделаешь: [Лю] Чжи-юань оказался никчемным [парнем], не уважал наставлений... творил, что заблагорассудится, не останавливался ни перед чем’.

...劉知遠出去將錢雇倩針筆匠文身，左手刺個仙女，右手刺一條槍賣青龍，背脊上刺一個笑天夜叉；...Liu Zhi-yuan chuqu jiang qian guqian zhenbijiang wenshen, zuo shou la ge xianni, you shou la yitiao qiang bao qing long, beiji-shang yige xiao tian yecha; (УД, 161) ‘Лю Чжи-юань ушел из дома, за деньги нанял мастера по татуировке, на левой руке выколол деву-небожительницу, на правой руке выколол синих драконов с копьем, [сражающихся за] драгоценность, на спине выколол якшасу, насмехающегося над небом’.

慕容三郎問他有甚底病。蘇氏曰：「第一病是愛賭錢，第二病愛喫酒，第三病是愛食花...」Murong Sanlang wen ta you shendi bing. Su shi yue: “Diyi bing shi ai du qian, dier bing aichi jiu, disan bing shi ai tanhua...” (УД, 162) ‘Мужун Саньлан спросил, какие у него пороки. Госпожа Су отвечала: «Первый порок — это [он] любит играть на деньги, второй порок — это [он] любит вино, третий порок — это [он] увлекается женщинами»...’.

人有常言：「遭一蹶者得一便，經一事者長一智。」Ren you chang yan: “Zao yi jue-zhe de yi bian, jing yi shi-zhe chang yi zhi”. (УД, 162) ‘Люди часто говорят: «Случится раз споткнуться — обретешь какую-то устойчивость (досл. удобство), пройдешь через какую-то неприятность — насколько-то прибавится мудрости»’.

...一個後生，向知遠道：「有錢便將來共賭，無錢時，休得來看」...yige housheng, xiang Zhi-yuan dao: “You qian bian jianglai gong du, wu qian shi, xiu delai kan”. (УД, 162) ‘...один молодой человек сказал [Лю] Чжи-юаню: «Есть деньги, подходи, будем играть, коли нет денег, не приходи смотреть»’.

那人道：「有錢可將來賭，無錢便且罷休！」Na ren dao: “You qian ke jianglai du, wu qian bian qie baxiu!”. (УД, 162–163) ‘Те люди сказали: «Есть деньги, подходи и играй, нет денег, тогда кончай»’.

...知遠是個辣浪心性人，有錢便愛使，有酒便愛喫... Zhi-yuan shige lalang xinping ren, you qian bian ai shi, you qian bian ai chi... (УД, 166) ‘...[Лю] Чжи-юань был по природе человек легкомысленный, коль были деньги, любил тратить (досл. использовать), коль было вино, любил выпить...’.

...陛下賞輕罰重... bixia shang qing fa zhong... (УД, 169) ‘...государь за заслуги мало жалует, за [проступки] строго карает...’.

哨却不知得您元會武藝，既是如此，我與您廝賽一交，看取誰強誰弱。Za que buzhide nin yuan hui wuyi, jishi ruci, wo yu nin si sai yijiao, kanqu shui qiang shui ruo.

(УД, 109) ‘Я, однако, не знал, что ты в совершенстве владеешь приемами военного искусства, а коль скоро это так, то [давай] устроим между нами состязание и посмотрим, кто сильнее, кто слабее’. (Здесь одновременно присутствуют приемы и анафоры, и антитезы: 強—弱 ‘сильнее—слабее’.) В двух последних примерах прием анафоры строится не путем соположения рядом стоящих фраз, а в рамках одного простого предложения: она держится на двух равноправных предикативных сочетаниях.

兩個馬如岩畔爭餐虎，人似波心槍寶龍。 *Liangge ma ru yanpan zheng can hu, ren si boxin qiang bao long.* (УД, 109) ‘Кони (досл.: два коня) дерутся подобно тиграм над обрывом за добычу, люди, словно драконы, в пучине волн сражаются за драгоценности’.

При использовании фигур грамматической стилистики для текста рассматриваемого памятника, как можно было заметить, характерна такая особенность, как совмещение в одном выражении комбинированного синтаксического ресурса стилистики: так, в ряде случаев, использующих анафору, эта анафора в то же время представляет собой и *антитезу* (Ахманова, 2005, с. 49).

Примеры:

...臣弑其君的，子弑其父的也有。 *...chen shi qi jun-de, zi shi qi fu-de ye you.* (УД, 3) ‘...что подданные убивали своих государей, а сыновья убивали своих отцов, — [такое] бывало’. (Антитезы: 臣—子 ‘подданный—сын’; 君—父 ‘государь—отец’).

...褒獎他善的，貶罰他惡的。 *...bao-jiang ta shan-de, bian fa ta e-de.* (УД, 4) ‘...он хвалил и поощрял тех(?) добрых, ругал и порицал тех(?) дурных’. (Антитезы: 褒獎—貶罰 ‘хвалил и поощрял—ругал и порицал’; 善—惡 ‘добрых—дурных’).

天地有時傾陷，日月有時晦蝕。 *Tiandi youshi qingxian, riyue youshi hui shi.* (УД, 5) ‘Иногда случается, что небо и земля повреждаются, иногда случается, что солнце и луна затмеваются’. (Антитеза: 天地—日月 ‘небо и земля—солнце и луна’).

國祚之所以長短，盜賊之所以生發，皆有一個定的。 *Guo-zuo-zhi suoyi changduan, daozei-zhi suoyi shengfa, jie you yige ding-de.* (УД, 5) ‘Длительность благосостояния государства и [время] появления разбойников — все имеет [свое] предопределение’. (Антитеза: 國祚—盜賊 ‘благоденствие государства — разбойники’).

蓋是世之盛衰有時，天之興廢有數... *Gaishi shi-zhi sheng-shuai youshi, tian-zhi xing-fei youshu.* (УД, 7) ‘Ведь в мире расцвет и угасание происходят поочередно, а в Поднебесной процветание и упадок предопределены судьбой’. (Антитезы: 世—天 ‘мир—Поднебесная’; 盛—衰 ‘расцвет—угасание’; 興—廢 ‘процветание—упадок’).

但見：石惹閑雲，山連溪水； *Dan jian: shi re xian yun, shan lian xishui;* (УД, 13) ‘Только посмотрите: скалы касаются свободных облаков; горы соединяются с горным потоком’. (Антитеза: 閑雲—溪水 ‘свободные облака—горный поток’).

Значительно реже анафоры отмечен прием *эпифоры* (см.: Гуревич, 2014, с. 149–158):

這三個功臣...訴于天帝。天帝可憐 *Zhe sange gong chen... su yu tiandi. Tiandi ke-lian.* (УД, 4) ‘Эти трое именитых сановников... пожаловались Небесному владыке. Небесный владыка сжалился [над ними]...’.

Замечу: для норм китайской грамматики не характерно, чтобы материально выраженное название одного и того же лица (*tiandi*), будучи заключительным словом в одном предложении, начинало бы в функции подлежащего (*Tiandi*) предложение, за ним следующее.

喫那朱友裕張着那弓，放着個箭，箭到處，那白兔死倒在地。...*chi na Zhu You-yu zhangzhao na gong, fangzhao ge jian, jian dao chu, na bai tu si dao zai di.* (УД, 35) ‘Случилось так, что *тот* Чжу Ю-юй натянул лук и выпустил *ту стрелу, стрела* попала в цель, *тот* белый заяц мертвый упал на землю’. (В приведенном примере необычно выглядит употребленное в трех случаях явно избыточно местоимение для дальнего указания *那 na*.)

...後唐李克用，其先世出於西突厥，以朱邪為姓，朱邪蓋部族之號也。...*Hou Tang Li Ke-yong, qi xianshi chu yu Xi Tujue, yi Zhuxie wei xing, Zhuxie gai buzu-zhi hao ye.* (УД, 43) ‘...предки позднетанского Ли Кэ-юна были по происхождению из западных тюрков, и фамилия их была Чжусе, а чжусе — это, вероятно, название племени’.

人无害虎心，虎有傷人意。 *Ren wu hai hu xin, hu you shang ren yi.* (УД, 30) ‘У человека нет мысли причинить вред тигру, у тигра есть намерение причинить страдания человеку’.

螳螂正是遭黃雀，黃雀隄防挾彈人。 *Tanglang zhengshi zao huangqiao. huangqiao tifang xia tan ren.* (УД, 23) ‘Когда жук-богомол встретил желтого воробья, желтый воробей был настороже из-за человека, носящего арбалет’.

知遠...向他說： «我不賭錢，且賭個廝打。打得贏，便將錢去»; *Zhi-yuan... xiang ta shuo: “Wo bu du qian, qie du gesi da. dade ying, bian jiang qian qu”;* (УД, 163) „[Лю] Чжи-юань... сказал ему (игроку. — И.Г.): я [больше] не играю на деньги, сыграем-ка на то, чтобы подраться, подеремся, и мне удастся одолеть вас, тогда ухожу с деньгами“.

...不曾彈得雀兒，不當不對把那鄰家顧瑞的孩兒顧驢兒太陽穴上打了一彈，彈到處，只見顧驢兒瞥倒在地... *...buceng dande qiaoer, budang budui ba na linjia Gu Rui-de haier Gu Lü-er taiyang xue-shang daliao yidan, dan dao chu, zhi jian Gu Lü-er piedao zai di...* (УД, 182) ‘...ни один снаряд не попал в воробья, а по ошибке и неточности в висок соседскому Гу Люй-эру, сыну Гу Жюя угодил снаряд, снаряд достиг цели, и [Го Вэй] только и увидел, как Гу Люй-эр тут же повалился на землю...’.

Важным ресурсом грамматической стилистики в тексте УД служат синтаксические конструкции, которые выполняют подчеркивающую функцию: речь идет о таких конструкциях, как:

...是...的... *...shi...de...*

...的是... *...de shi...*³ (чаще одно *的 de*).

陣前將軍有通身是膽的，請出問話。 *Zhen-qian jiangjun you tongshen shi dan-de, qing chu wenhua.* (УД, 82) ‘Если среди войска найдется военачальник действитель-

³ Конструкция *...是...的... ...shi...de...* может выступать иногда в значении обычной связки и частицы, оформляющей определение, как в следующем примере:

...慕容三郎是個有田產的人... *Murong Sanlang shi ge you tianchan-de ren...* (УД, 161) ‘Мужун Саньлан был человеком состоятельным...’.

но смелый (досл. ‘самый смелый от начала до конца’), прошу, пусть выйдет и ответит’. (В данном примере само 的 *de* выполняет подчеркивающую функцию.)

...莫是個黃的色... *...mo shi ge huang-de se...* (УД, 6) ‘...как же может быть только желтый цвет?...’.

Ниже приводятся примеры, в которых 的 *de*, выступая как субстантиватор, одновременно привносит и оттенок подчеркивания:

...交游的是豪俠強徒，說話的是反叛歹事。 *...jiao you-de shi haoxia qiangtu, shuohua-de shi fanpan dai shi.* (УД, 11) ‘...их друзьями были (досл.: ‘те, с кем они водились’) бродячие храбрецы и хулиганы, разговоры они вели (досл.: ‘то, о чем они разговаривали...’) о мятежах и дурных деяниях’.

...一陣價下的是秋風，一陣價下的是秋雨； *...yizhen-jia xia-de shi qiu feng, yizhen-jia xia-de shi qiu yu;* (УД, 9) ‘...подувший вовсю, что есть мочи, — это осенний ветер; поливший вовсю, что есть мочи, — это осенний дождь’.

若有肥的，可令出戰！ *Ruo you fei-de, ke ling chu zhan!* (УД, 55) ‘Если есть кто-нибудь пожирнее, выходите сразиться!’.

...臣弑其君的，子弑其父的也有。 *...chen shi qi jun-de, zi shi qi fu-de ye you.* (УД, 3) ‘...что подданные убивали своих государей, а сыновья убивали своих отцов, — [такое] бывало’.

...皆有一個定的。 *...jie you yige ding-de.* (УД, 5) ‘...некое предопределение имеется во всем’.

秦王名世民的，將那哥哥太子建成殺了... *Qin wang ming Shimin-de? jiang na gege taizi Jiancheng shaliao...* (УД, 5) ‘Циньский ван, тот, кого Шимином именуют, убил своего старшего брата — наследника Цзяньчэна...’.

此錢乃大王留以養戰士的... *Ci qian nai da wang liu yi yang zhanshi-de...* (УД, 69) ‘Эти деньги великий ван на содержание войска оставил...’.

那柴仁翁有兩個孩兒，長的名做柴守禮，次的名做柴守智... *Na Chai Ren-weng you liangge haier, changde mingzuo Chai Shou-li, cide mingzuo Chai Shou-zhi...* (УД, 185) ‘У того Чай Жэнь-вэна было двое сыновей: тот, который старший, именовался Чай Шоу-ли, а следующий [по возрасту] именовался Чай Шоу-чжи...’.

從官過橋的人，各持一石。 *Cong guan guo qiao-de ren, ge chi yi shi.* (УД, 234) ‘Каждый из людей, что сопровождал чиновника к мосту, нес по камню’.

這厮將來有發迹的分也。 *Zhe si jianglai you faji-de fen ye.* (УД, 110) ‘Завидный удел ждет в будущем этого работника’. (В этом примере подчеркивание усиливается еще и с помощью 也 *ye*.)

В трех последних примерах русский перевод не позволяет передать модальность подчеркнутости высказывания, тем не менее в китайском оригинале она присутствует именно благодаря использованию морфемы 的 *de*, функция которой не только в

оформлении предикативного сочетания, но и в придании высказыванию оттенка усиления, или подчеркивания.

Замечу, однако, при этом, что как грамматическое подчеркивание наиболее экспрессивным способом является конструкция 是...的 *shi...de*⁴.

Уместно будет упомянуть о лексико-грамматической стороне рассматриваемого памятника: недаром проблеме необычного употребления в его тексте некоторых лексических и грамматических элементов посвящена специальная работа (Янь Шэнь-сю, 1988), в предисловии к которой говорится об особенностях употребления отдельных лексических и лексико-грамматических единиц, которые, безусловно, несут и определенную стилистическую нагрузку.

Что касается грамматических показателей, представляющих в рамках данной статьи особый интерес, то следует указать использование морфемы 厮 *si* в качестве префикса, не придающего глаголу ни значения взаимности, ни какого-либо другого дополнительного значения или оттенка значения (там же, с. 194).

Примеры:

...咱願隨...三人, 厮趕去投黃巢。 *...za yuan sui... san ren, si gan-qu tou Huang Chao.* (УД, 24) ‘...я хотел бы вслед за... [вами] тремя последовать за Хуан Чао’.

劉鄩軍馬遠路, 糧食已盡, 又聽得晉軍有備, 又有追兵厮趕在後。 *Liu Xin jun-ma yuan-lu, liangshi yi jin, you tingde Jin jun you bei, you you zhui bing si gan-zai hou.* (УД, 67) ‘Конница Лю Синя проделала далекий путь, продовольствие кончилось; к тому же стало известно, что воины Цзинь[яна] наготове, при этом преследователи достигают их сзади’.

Среди различных значений суффикса 取 *qu*⁵ для данного контекста, пожалуй, заслуживает упоминания соответствие его редупликации предыдущей морфемы:

咱却不知得您元會武藝; 既是如此, 我與您厮賽一交, 看取誰強, 誰弱。 *Za que buzhide nin yuan hui wuyi, jishi ruci, wo yu nin si sai yijiao, kanqu shui qiang shui ruo.* (УД, 109) ‘Я, однако, не знал, что ты в совершенстве владеешь приемами военного искусства, а коль скоро это так, то [давай] устроим между нами состязание и посмотрим, кто сильнее, кто слабее’.

Такое значение суффикса 取 часто встречается в танской и сунской поэзии (Янь Шэнь-сю, 1988, с. 120).

Примеры использования различных вариантов грамматических показателей в тех или иных случаях не дают четких оснований судить об их стилистической значимости, тем не менее их вариативность позволяет таковую предполагать.

Вариативность в использовании, подобная той, что выше отмечена для морфемы 取, характерна и для другой служебной морфемы — 却 *que* (там же, с. 122–125), которая может в некоторых случаях соответствовать 了 *liao*⁶, указывая на завершенность действия:

⁴ Согласно А.А. Драгунову, это смешанный (предикативно-именной) тип предложения, сохраняющийся в современном китайском языке. Сказуемое в таком предложении носит выраженный модальный характер: говорящий желает что-либо подчеркнуть или разъяснить. См.: Драгунов, 1962, с. 194 и далее.

⁵ Подробнее о значениях 取: Гуревич, 2008, с. 178–180.

⁶ Такое употребление было характерно для 却 и часто встречалось в период Тан–Удай (отмечено в текстах *бяньвэнь* и *чаньских юйлу*).

德威詐敗走却。 *De Wei zha bai zouque.* (УД, 34) ‘Дэ Вэй притворился побежденным и ушел’.

楚王捉却王陵的娘... *Chu wang zhuoque Wang Ling-de niang...* (УД, 66) ‘Чуский ван захватил мать Ван Лина...’.

...鎮軍退却。 *...Zhen jun tuique.* (УД, 78) ‘...чжэньская армия отступила’.

金色蝦蟆三角眼, 翻却曹州天下反。 *Jinse hama san jiao yan, fanque Caozhou Tianxia fan.* (УД, 16) ‘Золотистая лягушка с треугольными глазами перевернула Цаочжоу, и Поднебесная вывернута наизнанку’.

...嗣昭拔却箭... *...Sizhao baque jian...* (УД, 78) ‘...[Ли] Сычжао вытащил стрелу...’.

苻習有異志, 不可信, 願大王更用他將代却苻習。 *Fu Xi you yi zhi, bu ke xin, yuan da wang geng yong ta jiang daique Fu Xi.* (УД, 76) ‘У Фу Си недобрые намерения, верить [ему] нельзя, прошу великого вана другим начальником заменить Фу Си’.

...朱全忠遣軍圍澤州, 大呼李罕芝, 謂曰: “張相公圍却太原, 葛僕射據了潞州... *Zhu Quanzhong qian jun wei Zezhou, da-hu Li Hanzhi, weiye: «Zhang xiangong weique Taiyuan, Ge puyue juliao Luzhou...».* (УД, 54–55) ‘Чжу Цюаньчжун двинул войско и окружил Цзэчжоу; [солдаты] громко кричали Ли Ханьчжи: «Господин министр Чжан взял в окружение Тайюань, Гэ-пушэ закрепился в Лучжоу...’.

Можно предположить, что такое использование морфемы 却 в анализируемом тексте придает выражению оттенок легкой архаизации, но это лишь предположение и не более того.

Характеризуя стилистику рассматриваемого памятника в целом, следует отметить, что при всех различиях составляющих его частей общий характер повествования — плавное, размеренное течение, совсем непохожее на эллиптически взрывной тип изложения в текстах чаньских *юйлу* эпохи Тан. Отсюда и ограниченный набор фигур грамматической стилистики (анафора, эпифора, антитеза). К минимуму сведена инверсия. В определенной степени используются в качестве стилистических элементов грамматические показатели (например, морфемы 斷, 取 и 却) и некоторые синтаксические конструкции.

Список сокращений

БКРС — Большой китайско-русский словарь / Под ред. проф. И.М. Ошанина. Т. 1–4. М., 1983–1984.

УД — Заново составленное пинхуа по истории Пяти династий.

Список литературы

Источники

新編五代史平話 *Xin bian Wudai shi pinghua. Zhongguo gudian wenxue chubanshe* (Заново составленное пинхуа по истории Пяти династий). Шанхай, 1955.

Литература

Ахманова О.С. Словарь лингвистических терминов. М., 2005.

Гуревич И.С. Диахронический аспект анализа языка текстов разных жанров с идентичной сюжетной линией (XIV–XVI вв.): полученные результаты // ППВ. 2012. № 1(16). С. 97–111.

- Гуревич И.С. «Пинхуа о веснах и осенях Семи царств» (七國春秋平話) и роман Юй Шао-юя (餘邵魚) «Сказание об уделах Восточного Чжоу» (東周列國志) // ППВ. 2011. № 1(14). С. 65–78.
- Гуревич И.С. «Пинхуа о походе У-вана на Чжоу» и роман «Возвышение в ранг духов» (предварительные мысли) // ППВ. 2009. № 1(10). С. 131–141.
- Гуревич И.С. «Пинхуа по истории Трех царств» (三國志平話) и роман «Троецарствие» (三國演義): сравнение языковой структуры текстов // ППВ. 2010. № 1(12). С. 126–137.
- Гуревич И.С. Грамматическая стилистика буддийских текстов (связка 是; анафора и эпифора) // ППВ. 2014. № 1(18). С. 149–158.
- Гуревич И.С. Историческая грамматика китайского языка. Язык прозы на байхуа периода Сун-Юань. СПб., 2008.
- Драгунов А.А. Грамматическая система современного китайского разговорного языка. Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1962.
- Павловская Л.К. Заново составленное пинхуа по истории Пяти династий. М., 1984.
- 閻慎修. 新編五代史平話。語彙例釋 *Yan Shen-xiu. Xinbian Wudai shi pinghua yuhui lishi* (Янь Шэнь-сю. Иллюстрированное примерами толкование лексики *Uдай ши пинхуа*). Тайбэй, 1988.

Summary

I.S. Gurevich

The Grammatical Stylistics of the *Pinghua* Texts

(Based on the “*Pinghua* of the History of the Five Dynasties”)

The proposed paper should be considered one of the series of articles on the grammatical stylistics of the Chinese texts of different genres and epochs. As source-material for the paper in question, one of the most popular texts of the genre which is the “*Pinghua* of the History of the Five Dynasties” was scrutinized. The aim of the paper under consideration is to reveal a number of syntactic resources (such as *anaphora* with its specific features, *epiphora*, *antithesis* and others) as the ways by which the author’s message could be presented as clearly as possible. In addition, certain syntactic constructions and function words were examined as being related to the field of grammatical stylistics.

С.Л. Невелева

Древнеиндийская эпическая мифология: основные характеристики

Статья «Древнеиндийская эпическая мифология: основные характеристики» посвящена проблемам содержания «Махабхараты», великого эпоса Индии. Знание особенностей сложения его мифологии позволяет понять важнейшие грани мировосприятия Древности, а также сюжеты и темы индийской литературы и искусства в целом. Изучение мифологической картины эпоса дает возможность установить связи его главных образов не только с индоиранским и ведийским «прошлым», но и с локальными культурами и верованиями. Мифологию «Махабхараты» необходимо исследовать под углом зрения предложенной Я.В. Васильковым (монография «Миф, ритуал и история в „Махабхарате“», СПб., 2010) новой научной теории, согласно которой содержание эпоса (и, следовательно, мифология) представляет собой синтез трех историко-типологических «слоев» — архаического, классико-героического и более позднего, религиозно-философского.

Ключевые слова: древнеиндийский, эпос, «Махабхарата», традиция, политеизм, монотеистический, антропоморфный, жертвоприношение, гимн, мировосприятие, ведийский, эпический.

Если хотя бы в самых общих чертах не ознакомиться с мифологией индуизма, которая нашла отражение в «Махабхарате», останутся непонятными некоторые грани мировосприятия эпоса и сфера эпической образности. Формы использования мифа в этом эпическом памятнике разнообразны: это *свернутые* в составе имен персонажей или же в их определениях сюжеты, а также целостные переложения мифов и отдельные мифологические образы, вошедшие в литературу и искусство Индии. Важность изучения древнеиндийской мифологии определяется также тем, что эпическая традиция представляет собой достоверный источник, проясняющий этапы становления индуизма¹.

Сопоставляя картину эпоса с ведийской и пуранической, Й.А.Б. ван Бейтенен полагает, что исследования, которые гипертрафируют роль индоевропейского прошлого древнеиндийской мифологии (Дюмезиль, 1976; 1986; Dumézil, 1958; 1968), или те, которые преувеличивают соответствие эпической космологии мифологии пуран (Biardeau, 1994), не дают точного понимания мифологических связей «Махабхараты» (The Mahābhārata, 1978, с. 163–164).

Время устного бытования индийского эпоса приблизительно совпадает с тем периодом, в пределах которого происходило становление индуистской мифоло-

¹ Особая важность изучения мифологии Индии определяется отмеченной Я.В. Васильковым спецификой развития ее культуры: «...Пожалуй, ни в одной стране, кроме Индии, не совершался так долго живой процесс мифотворчества в рамках единой культурной традиции, мифология не оказывала столь сильного и продолжительного влияния на обособившиеся от нее формы познания и отражения действительности: фольклор, искусство, науку» (Васильков, 1982, с. 281). О комплексном характере изучения древнеиндийского эпоса см. обобщающую монографию Я.В. Василькова (Васильков, 2010).

гии². Этим, по-видимому, объясняется (по крайней мере частично) специфика мифологической картины, отраженной в «Махабхарате». Мифология эпоса только теоретически выглядит более или менее системной. Три «великих» бога — Брахма, Вишну и Шива — не слишком широко представлены в эпической сюжетике, хотя, несомненно, их роль значительна. Некогда крупные ведийские боги — Индра, Варуна, Агни, Сурья — отступают на задний план, превратившись в покровителей сторон света, *локапалов*. В «Махабхарате» идет процесс придания божественным персонажам космических масштабов, что в еще более полной мере характерно для пуранического индуизма. В каждом мифологическом образе эпоса можно усмотреть своего рода «тяготение» одновременно в двух направлениях: с одной стороны, к прошлому, не ограниченному ведийскими истоками, но представленному синтезом индоарийской и неарийской культур³, и, с другой — к будущему, иногда только намеченному в связанных с этими образами сюжетах.

Высокоразвитая цивилизация городского типа, называемая, согласно локализации археологических раскопок, цивилизацией Хараппы или Мохенджо-Даро, определяется как *протоиндийская* (Альбедиль, 1991; 2004). Эта цивилизация была «крайним восточным звеном в сплошной цепи раннеземледельческих культур, тянувшейся в IV–III тысячелетиях до н.э. через весь Средний и Ближний Восток на запад, до Юго-Восточной Европы» (Васильков, 1982, с. 281–296). Некоторые религиозные представления, реконструируемые для этой древнейшей цивилизации, разительно сходны с теми, которые словно бы *прорастают* спустя много веков в развитом индуизме, и в этом состоит одна из важнейших особенностей его сложения. Существует, таким образом, возможность проследить генезис некоторых элементов, составляющих основные звенья эпической мифологии.

Ряд аспектов древнеиндийской «эволюционирующей мифологии» (Дандекар, 2002) с высокой степенью достоверности можно выявить на основе ведийской словесности, начало которой положено «Ригведой» (Ригведа, 1989; 1995; 1999). В свою очередь, общая характеристика ведийской мифологии восстанавливается по отдельным фрагментам, «знакам» мифов, поскольку связанное их изложение в «Ригведе» отсутствует, так как не соответствует ее назначению — собрания гимнов, исполнявшихся прежде всего во время жертвоприношений. Ведийский миф ориентирован на космос, и отсюда значительный вес в ригведийской мифологии космологических представлений (Огибенин, 1968) — та черта, которая и проявится позднее в индуизме.

Мифологические воззрения ранних слоев «Ригведы» соотносятся с представлениями других индоевропейских народов⁴. Многократное сокрушение Индрой, главным божеством Вед, олицетворяющим грозу, дракона Вритры и освобождение плененных им вод ряд исследователей (Элиаде, 1998; Eliade, 1971; Норман Браун, 2005, с. 245–299; Кёйпер, 1986; Kuiper, 1983) интерпретируют как космогонический акт — превращение хаоса в организованное мироздание. Другие трактовки этого действия

² Краткий обзор направлений в изучении начального этапа формирования индуизма в общем контексте древнеиндийской культуры см.: (Бонгард-Левин, 1980, с. 12–29, 172–192, 330–338; Бонгард-Левин, Ильин, 1985, с. 82–114, 172–193, 330–389).

³ Согласно теории индийского исследователя С.К. Чаттерджи, автохтонный культурно-языковой субстрат определяется тремя основными компонентами — дравидским, аустроазиатским и тибето-китайским (Chatterji, 1953; Gopal, 1981, с. 350–351; Бонгард-Левин, 1979, с. 3–26; 1981, с. 301–310).

⁴ Древнейший пласт ригведийской мифологии «расплаивается» на такие мифологические представления, которые восходят к эпохе индоевропейской культурно-языковой общности (например, Дьяус — Небо, Ушас — Заря, Сурья — Солнце), и такие, которые сближают мифологический мир ведийских ариев с мифологией древних иранцев (Сома, Митра, Ашвины, Ветер-Ваю, Яма и др.).

Индры, и в том числе — календарная, соответствуют *основному* индоевропейскому мифу, как он отражен в «Ригведе» (Ригведа, 1972, с. 286).

Положение Варуны в пантеоне древних индоариев позволяет видеть в нем «божество, представляющее более высокий уровень мифологического сознания, чем громовник и воитель Индра... и отражающее иную ступень социального развития (откуда идея мирового могущества, юридической власти и карательной функции царя)...» (Васильков, 1982, с. 285). Предполагается, что этот образ, возможно, был заимствован «из мифологии некой древневосточной цивилизации, с которой предки индоариев (а возможно, и иранцев) вошли в контакт где-то на путях своих странствий» (Васильков, Невелева, 1985, с. 59–65).

Главное деяние Вишну (в Ведах он лишь младший сподвижник Индры в сражениях с демонами) — это его «три шага», которыми он покрывает все мироздание. Это действие одного из ведийских солярных богов трактуется космогонически — как установление пространства, и здесь функция Вишну сходна с функцией мирового дерева в ряде архаических мифологий Азии и Восточной Европы (Кёйпер, 1986, с. 101–111; Gonda, 1954).

Мир «Ригведы» остается в значительной степени миром индоевропейской мифологии. Однако в процессе продвижения индоариев на юго-восток от места первоначальной локализации в Панджабе ведийская мифология подвергается ощутимому субстратному влиянию.

Религиозные воззрения ведийского периода выглядят политеистическими: действительно, среди богов не выделен главный, да и сам пантеон не выстроен. Когда речь идет о жертвоприношении, главенствует Агни, а сокрушение демонов — прерогатива Индры. Еще в XIX в. Ф. Макс Мюллер отметил, что в гимнах «Ригведы» то один, то другой мифологический адресат воспевается как верховный и всемогущий («энотеизм» или «катэнотеизм»), и рассматривал это явление как шаг к монотеизму. Эта теория была критически воспринята в индологии, однако она, безусловно, служит объяснению особой установки гимна как жанра древней словесности.

Важной характеристикой ведийских богов является их тесная связь с природными феноменами, но эта связь и в «Ригведе» далеко не абсолютна: такие, например, абстрактные боги, как Вишвакарман — «Всесозидатель», Вач — «Речь» и др., ее лишены. Кроме того, природный субстрат ведийских богов объясняет лишь часть свойственных им функций: так, космогоническая роль Индры прямо не соотносится с природным аспектом его образа. Боги «Ригведы» наделены антропоморфными чертами, в ряде случаев соединяющимися с зооморфными (так, Ашвины, Конники, имеют в своем облике конские черты).

Начиная с ведийских времен важнейшей особенностью развития индийской мифологии становится *слияние* нескольких божеств между собой и — как результат этого процесса — создание на основе цепи идентификаций синкретических образов; таков, например, итог слияния нескольких ведийских богов солнца. Этот процесс в значительной мере может быть объяснен подключением этнически разнородных верований, представляющих собой достояние все расширяющегося ареала. Непременно стоит отметить в связи с этим исключительную способность индийской традиции вообще и индуизма в частности вовлекать в свою орбиту все, что первоначально является чуждым, трансформировать его и «делать своим».

В индуизме функции сохранения мира, его разрушения и созидания с течением времени распределяются между «великими» богами «Махабхараты» — соответственно Вишну, Шивой и Брахмой. Для понимания того, как выглядит в этом плане картина эпоса, обратимся к книге «Лесной» (The Mahābhārata, 1942; Махабхарата,

1987), в которой эти мифологические фигуры выступают как *действующие лица* эпического повествования. Весьма тщательно отработана форма общения с ними — главным образом через прославительный *гимн* (Невелева, 1995, с. 235–256; 2010, с. 151–172).

Все три космологические функции могут быть приписаны одному **Вишну**. Каурава Дурьодхана, отрекаясь от царства, говорит своему брату Духшасане: «Охраняй [наш] род, как Вишну [хранит] сонмы богов» (238.25)⁵. Хранимые Вишну миры процветают благодаря его милости (101.2, 5). Мудрец-риши Уттанка славит Вишну гимном: «Тобою, о лучезарный, сотворено все сущее... то, что доступно познанию» (192.11); Вишну — «могучий творец мира» (192.21). И далее: «Когда ты доволен, весь мир благоденствует, но воцаряется ужас великий, если ты гневен» (192.16) — в описании божества появляются вдруг черты, более подходящие характеристике Шивы. И совсем недвусмысленно в словах того же Уттанки традиционные функции Брахмы и Шивы приписываются Вишну: «Ты и творец, и губитель всего живущего на земле» (192.19).

Описание **Кришны-Нараяны**⁶, вложенное в уста риши Маркандеи, также двойственно: это «творящий и разрушающий создатель всего сущего во Вселенной» — *kartā vikartā sa sarvabhāvanabhūtakṛt* (186.14); «Созидающий, он не созидает, он сам источник созидательной силы» (186.16), наделяющий душою все сущее (187.35). Подобно тому как из тела Пуруши в ригведийском гимне «Пурушасукта» (Ригведа, 1999, с. 235) возникают четыре варны, точно так же Кришна в «Махабхарате» выступает творцом разделенного на сословия человечества (187.13). Вселенная покорна его воле: «Я созидаю богов, людей, гандхарвов, демонов-змеев, ракшасов и весь неживой мир, и я же уничтожаю [их] тайною силою» (187.29). С функцией разрушения связаны действия Кришны-Нараяны по истечении цикла мировых периодов (юг), когда в форме пламени конца мира (*pralayaāgni*) он уничтожает все живое, что еще уцелело после засухи и очистительного потопа (187.12). Он провозглашает: «Я — пламя конца мира, я — Яма конца мира, я — солнце конца мира, я — ветер конца мира» (187.17) — таковы типично шиваитские мотивы.

Даже если сделать поправку на прославительный характер Вишну и Кришны в адресованных им гимнах и на то несомненное предпочтение, которое им и в особенности Кришне, богу-герою, оказывает эпос (Hiltebeitel, 1976; Невелева, 2005, с. 137–152; 2009, с. 72–88; 2010, с. 238–260), можно сделать вывод о некоторой размытости функций этих эпических богов.

Брахма, значительно менее популярный как персонаж эпического повествования, чем Вишну и Шива, в неэпической древней словесности обладает высоким мифологическим статусом (Bailey, 1983). В ранневедийских источниках он служит олицетворением священного Слова, в упанишадах персонифицирует Мировой Абсолют, верховное начало Вселенной. Содержание каждой из тетрад, к которым аллегорически возводятся четыре лика Брахмы (четыре Веды, четыре варны, четыре космогонические эпохи — юги, четыре стороны света и т.д.), служит подтверждением философско-рационалистических тенденций в построении этого образа.

Брахма в эпосе считается демиургом, от которого произошли боги, демоны и люди, его творческая активность в «Махабхарате» связана с поздней концепцией смены космических периодов, юг. Когда потоп кончается, «Прародитель пробуждается ото сна» (186.4) и, «наполнив воздухом небеса, всюду рассредоточив воду, в должном

⁵ Цифры в скобках обозначают: первая — номер главы книги «Лесной», после точки — номера стихов.

⁶ Нараяна — божество предположительно аборигенного происхождения, культ которого сливается с культом Кришны.

порядке воссоздает четыре формы жизни» (186.5). Брахма — «творец всего, что движется и что неподвижно» (160.13). Функция созидания, основная для Брахмы, — он «творец мира» (lokabhāvana — 260.14), «творец всех миров» (sarvalokānām sraṣṭā — 258.11) пересекается с той же самой функцией Вишну. В образе Калки-Вишнуяшаса Вишну возрождает «честные порядки, установленные Самосушим» (svayaṁbhū), т.е. Брахмой (189.2), что можно трактовать следующим образом: функция первичного творения лежит на Брахме, но в цикличной повторяемости юг (186.1) его деяние копирует Вишну.

О созидательной активности Брахмы и Вишну говорится примерно в одних и тех же выражениях. Попытка разграничения их функций прослеживается в концепции смены юг (187.39, 40), когда поочередно наступает космический сон каждого из них, т.е. то один, то другой выключается из действия. Подчеркнутая брахманской дидактикой «Махабхараты» созидательная роль Брахмы (см., например: книга «Лесная», глава 185) перекрывается деятельностью Кришны-Нараяны (там же, гл. 188).

По-видимому, в эпосе уже складывается восприятие Брахмы преимущественно как бога-творца, но в то же время древняя традиция — приписывать творение мира верховному божеству — в случае Брахмы и Вишну, а иногда и Кришны словно бы размывается.

Роль разрушителя, не характерная для Брахмы, свойственная ему, как и Вишну, лишь по праву владыки сущего, упомянута в эпосе весьма скупо (см., например, 168.11). И единственный раз Брахма выступает в несвойственной ему роли спасителя человечества, которая принадлежит Вишну: в видении риши Маркандеи Брахма отождествляет себя с рыбой, спасающей прародителя Ману от потопа (185.48), меж тем как обычно рыба идентифицируется с Вишну.

В поздневедийской словесности функция творения приписывается различным богам — в частности, Праджапати, который в космическом творении повторяет Брахму, иногда с ним отождествляясь, а также Вишвакарману (Всесоздателю), впоследствии низведенному до уровня небесного ремесленника. В эпосе, в силу некоторой гетерогенности отраженных в нем верований, творцом и вседержителем наряду с Брахмой может выступать не только Вишну, но и Шива, главные для соответствующего религиозного направления боги. Потенциальные возможности для такого своеобразного монотеизма заложены, как можно предположить, в «эзотерическом», согласно Ф. Макс Мюллеру, отношении адептов веры к почитаемому объекту.

Эпический Шива — стоящая в «Махабхарате» особняком фигура с определенным кругом связей и фиксированными функциями, основная из которых — мятежная сила разрушения. Его образ частично сходен с протодравидийским рогатым божеством — Прото-Шивой, сидящим в итифаллической позе. Шива вобрал в себя черты столь же особого по своим проявлениям ведийского Рудры-Ревуна, грозного бога, насылающего порчу на скот и его же исцеляющего. В описании облика Шивы, его атрибутов и действий подчеркнут аспект воинственный, устрашающий (40.3, 170.39, 214.20).

Вся «биография» Шивы в свернутом виде сконцентрирована в его именах-эпитетах и разного рода определениях, что вообще характерно для вербальной иконографии эпоса. Например, обращенный к Шиве гимн соперника героев Ашваттхамана из «Сауптикапарвы» (Махабхарата, 1998, с. 109–132), которая показывает особый статус Шивы в эпосе, его «отдельность» от остальных персонажей, целиком состоит из обширного перечня прозваний Шивы и его индивидуальных характеристик (Невелева, 1998, с. 115–120). Такая структура гимна (в котором мифологические сюжеты только названы, обозначены) основывается, очевидно, на сходном с ригведий-

ским способе поэтического изображения — через смену визуальных образов, усиливающих экстатическую напряженность молитвенного обращения к богу.

Главной композиционной особенностью этого гимна является, таким образом, его форма каталога имен и характеристик бога (ср. III.3.18–28 — перечень 108 именованных Сурьи; XIII.17.30–150 — 1008 имен Вишну; XIII.135.14–140 — 1008 имен Шивы; римская цифра обозначает номер книги «Махабхараты»).

Прозвания и определения Шивы в анализируемом гимне распределяются по следующим группам: собственно имена — Шива, Рудра, Хара, Шарва, Бхава, Бхавана, Шукра, Кратха, Шакра; описание внешнего облика — Синешей (Синегорлый), Треокий, Вирупакша (С необычными глазами), Стхану (Столп), Капардин (С узлом-раковиной [волос]), «кровоаво-алый», «коричнево-красный», «в доспехах из золота», «украшенный тиарой месяца», «бритоголовый брахмачарин с косицею на затылке», «облаченный в шкуру», «тот, чье тело — его одеяние» (т.е. «нагой»); именование по атрибуту — «Держащий палицу с черепом на конце», «Тот, чья вахана — бык», «Владелец лучшего оружия со стрелами» (т.е. лука Пинака); характеристики по родству и окружению — Супруг Умы, отец Кумары, бога войны, властитель духов-ганов; определения по местопребыванию — Житель гор, «пребывающий в местах сожжения трупов», «в далеком южном краю»; имена по деяниям и статусу — Сокрушитель Трипуры (Тройного города демонов), Разрушитель жертвоприношения (Дакши)⁷; характеристики подвижника — «вершитель обетов», «постоянно подвижничающий», «стезя для подвижничающих». Такие прозвания Шивы, как Бог богов, Ишана, Ишвара, Вишварупа, Вишвакарман, Брахман, представляют Шиву «богом тотальности», All-god (ср. в той же книге: «В тебе все сущее, и ты во всем сущем» — 7.53).

Среди определений Шивы наряду с сугубо индивидуальными, соотносимыми с системой его именованья, есть, как можно видеть, и такие, которые встречаются в гимнах другим богам; ср. также: «имеющий множество проявлений», «предстающий во множестве обликов», «воспетый, воспеваемый; тот, кого должно воспевать гимнами», «неотвратимый», «неприкосновенный», «беспредельный», «высший, высочайший из высших, превыше которого нет никого», «пречистый», «извечный», «нерожденный». В числе определений Шивы в этом гимне своей суггестивно-эвокативной окрашенностью выделяется эпитет «не знающий преград» (7.6): в этом контексте он призван «навести» бога на исполнение просьбы обратившегося к нему адепта (7.12), т.е. устранить преграду на его пути.

В эпосе функция космического творения Шиве несвойственна, хотя в гимнах, обращенных к нему, встречается характеристика *loka bhāvāna* — «творец Вселенной» (40.33; ср. то же о Брахме), а также повторяются мотивы созидания, присущие сюжетам о Вишну (41.8, 81.108), — такова специфика гимновых прославлений: одни и те же возвеличивающие объект эпитеты и определения используются при обращении к различным персонажам.

Будет справедливым, по-видимому, общий вывод о том, что «Махабхарата» не воспринимает трех «великих» богов в некоем единстве и существует лишь тенденция к закреплению за каждым из них определенного вида деятельности, т.е. к будущему распределению между ними соответствующих функций — созидания (Брахма), сохранения мира (Вишну) и разрушения (Шива).

В «Махабхарате» сохраняется память о ведийском деянии **Индры**, сокрушающего демонов. Сюжет о его победе над Вритрой, правда с совершенно иным акцен-

⁷ В заключительных главах той же «Сауптикапарвы», насквозь пронизанной «духом Шивы», излагается миф о жертвоприношении Дакши, который можно считать своего рода интерпретацией сюжета этой книги о гибели спящих воинов, которых убивают, «подобно скоту».

том — Индру одаривает мощью Вишну, некогда его «младший» сподвижник, — излагается в книге «Лесной» (гл. 99). В качестве художественной модели *основной* миф определяет в эпосе содержание батального действия. Эпические сравнения со свойственным им консерватизмом выдвигают эту мифологическую тему на передний план (Васильков, Невелева, 1988, с. 152–175). В «Махабхарате» возможна интерпретация демоноборческих мотивов с космогонической точки зрения — как защита космоса от противостоящих ему сил хаоса, нарушающих установленный порядок организованной Вселенной. Связь ведийских Индры и Вишну прослеживается в эпосе во взаимоотношениях героя Арджуны, сына Индры, с богом-героем Кришной, который действует в интересах братьев Пандавов как их соратник. Эта связь дополнительно подтверждается последовательной линией идентификации: с одной стороны, Арджуны с Кришной, с другой — Кришны и Вишну.

Учение об *аватарах*, «нисхождениях» **Вишну** на землю в различных обликах, использует фольклорно-мифологический мотив *передвижения-превращения*. Список канонических аватар насчитывает десять воплощений бога: рыба (матсья), черепаха (курма), вепрь (вараха), человек-лев (нарасимха), карлик (вамана), Парашурама (Рама с топором), Рама (герой «Рамаяны»), а также Кришна, Будда и Калки Вишнуяшас. Аватары Вишну развернуты в диахронии, и это свидетельствует, как можно предположить, о соотношении теории аватар с раннеисторическим восприятием времени. В индийской традиции последовательность воплощений Вишну связывается с представлениями об эволюции жизни на земле: рыбы — наиболее ранний вид позвоночных, черепаха — земноводное существо, вепрь (кабан) — теплокровное животное, человек-лев — полуантропоморфный образ, карлик — маленький человек, Рама с топором — воплощение дикости. Аватары с седьмой по десятую — Рама, Кришна, Будда и Калки — знаменуют величие человеческого духа, тогда как первые четыре аватары связаны с архаическими слоями верований, восходящих к почитанию тотемного животного как священного предка племени.

Учение об аватарах, которые оформлены развитыми сюжетами, наглядно демонстрирует способность индуизма ассимилировать то, что первоначально является для него чужим, начиная от аборигенных верований и до учений, противоречащих брахманской ортодоксии. Будда включен в список вишнуитских аватар как девятое и последнее из *прошлых* нисхождений Вишну на землю. Сам факт *декларативного* введения этого образа в мифологию вишнуизма не столько выявляет степень буддийского влияния на формирующийся индуизм, сколько подчеркивает его способность к усвоению и трансформации неортодоксальных по отношению к нему представлений.

В учении об аватарах Вишну, как и в сложении мифологии Шивы, нашла свое выражение присущая индуизму тенденция к ассимиляции разнородных культов. Наличие в средневековых пуранах других, «неканонических» списков аватар свидетельствует о расширении этого процесса. Мессианская направленность большинства аватар — спасение человечества нисходящим на землю божеством — не противоречит их космогоническому смыслу: в своих воплощениях Вишну часто выступает как сила, возвращающая жизни гармонию. Оба эти аспекта объединены в сюжете о Калки Вишнуяшасе, последнем воплощении Вишну, которое относится, в отличие от остальных аватар, к будущему и вписано в позднюю концепцию четырех мировых периодов, юг. Появление Калки на земле знаменует начало нового Золотого века — Критаюги.

Впервые описанная в «Махабхарате» (в книге «Лесной», гл. 189), эта аватара обнаруживает параллели в христианской апокалиптической мифологии, в частности с Откровением Иоанна Богослова. Образ мессии имеется и в раннебуддийских источ-

никах. Как известно, мессианские представления были распространены у многих народов Древности, исторические условия существования которых порождали мечты о справедливом государе-спасителе, защитнике от иноземных поработителей (Жирмунский, 1961, с. 105). Северо-Западная Индия с древнейших времен нередко оказывалась под властью чужеземцев, и можно предположить, что вера в мессию имеет собственно индийские корни. Это не исключает, однако, возможного воздействия на оформление этой аватары Вишну типологически сходных ближневосточных представлений.

Помимо слияния нескольких божеств в одно — такова, например, история бога солнца Сурьи — существует еще одна особенность пополнения «биографии» мифологического персонажа. Для индуизма характерно отнесение к тому или иному божееству тех *деяний*, которые когда-то связывались с другими мифологическими фигурами. Так, сюжеты некоторых аватар Вишну (вепря, черепахи, рыбы) строятся так же, как и в «Шатапатха-брахмане», где эти облики принимает Праджapati.

Таким образом, одной из специфических черт сложения индуистской мифологии, какой она предстает в эпосе, является разнообразие *способов* подключения различных верований к магистральной линии ее развития. Если в вишнуйских аватарах локальные божества представлены как воплощения Вишну на земле, то в шиваизме возобладали иные формы ассимиляции разного рода представлений. С одной стороны, сформировались едва ли согласующиеся между собой различные манифестации центрального образа — аскет-йогин и Натараджа, царь танца; с другой стороны, местным богам был придан тот или иной «родственный» по отношению к Шиве статус. Неиндоарийская по своему происхождению Девы-Парвати, «Богиня-Горянка», стала супругой Шивы, дравидийский Муруган, юноша с копьем (Дубянский, 1985, с. 117–133), предстает новым для индуизма богом войны Скандой, его сыном. Черты мифологической циклизации свойственны, впрочем, и мифологии Вишну: так, Шри, богиня Царской Удачи, которая в Ведах ассоциировалась с Индрой, сливаясь с Лакшми, выступает в эпосе супругой Вишну.

Отъединенность друг от друга основных направлений индуистской веры послужила, возможно, одной из причин имеющей место в пуранах сугубо теоретической попытки объединить основные мифологические фигуры в понятие *тримурти*. Это понятие объединяет вседержителя Вишну, разрушителя мироздания Шиву и созидателя Брахму в качестве трех проявлений *единого* космического начала, так что образ *тримурти* имеет по существу четыре измерения.

Мифология индуизма, как следует даже из краткого ее описания, коренным образом отличается от ведийской. В ранг значительных выдвигаются божества, которые не были крупными (Вишну), а иногда и вовсе не были известны в Ведах (Сканда). По самой своей сути мифологические образы эпоса лишь косвенно связаны с ведийскими, так как основным источником их наполнения являются локальные культы и верования. Невозможно поэтому прочертить прямую линию мифологической эволюции, которая вела бы непосредственно от Вед к эпосу. С распространением индоариев по территории субконтинента, в процессе исторического изменения теистических воззрений на смену ведийскому многобожию приходит монотеизм, однако, и это необходимо подчеркнуть, по-видимому, *только* в пределах отдельного направления индуистской веры. Существенное отличие эпической мифологии от ведийской заключается также и в том, что в ней почти полностью изжита прямая связь мифологических персонажей с природными явлениями, вытесненная расширением их космогонических функций. Облик и мотивы поведения богов уподобляются гипертрофированно человеческим, и процесс антропоморфизации мифологических образов бли-

зок к своему завершению. Иллюстрацией этого процесса можно считать сложение образа бога-героя Кришны, главенствующего в «Махабхарате». Именно синтез локальных верований обеспечил индуизму жизнеспособность и притягательную силу среди широких слоев населения.

В центральных положениях мифологии эпоса исторически совмещаются различные по происхождению идеи. В эпической картине мира утвердился принцип, подходы к которому намечены уже в ригведийской космологии — в ее представлении о вертикальной трехчастности Вселенной. Наряду с этим в типологически поздних слоях эпического содержания встречается имеющее параллели в упанишадах упоминание о «ярусах» миров, расположенных один над другим (см., например, книга «Лесная», гл. 247). Предполагается, что в древней цивилизации долины Инда горизонтальная модель космоса включала четыре главных направления, причем каждое ассоциировалось со своим божеством (Волчок, 1972, с. 265–271). В эпической мифологии, в силу способности индуизма встраивать в свою космологическую систему персонажей Древности, утративших былое величие, также имеется схема распределения богов по сторонам света, в которой присутствуют четыре, а иногда и восемь богов-локапалов, Хранителей мира.

Индра, древний царь богов, причастный к судьбе эпических героев, покровительствует Восточной стороне. На Западе занимает постоянное место Варуна, лишившийся своего высокого положения и властвующий теперь над земными водами. Постоянно и местопребывание бога смерти Ямы — в Южной стороне. Обычно на Севере помещают край бога богатств Куберы, связанного с различными воинственными духами — якшами, гухьяками и др. (Sen, 1972). Бог Солнца по имени Сурья в более поздней космологической схеме, включающей восемь сторон света, властвует над Юго-Западом. Ведийский Сома, божество Луны и сакрального напитка того же названия, владеет Северо-Востоком. Сохраняя, подобно богам светил, определенную связь с обозначаемыми природными феноменами, божества стихий — Агни-Огонь и Ваю-Ветер — занимают соответственно Юго-Восток и Северо-Запад.

Схема распределения богов-локапалов по горизонтали не отличается единообразием, представленный здесь довольно распространенный ее вариант позволяет увидеть принцип размещения древних мифологических фигур в космологии индуизма и показать связь эпической традиции с образами ранней мифологии.

Уже в «Ригведе» присутствует идея повторяемости ситуаций, когда хаос противостоит организованному мирозданию. Согласно воззрениям эпоса, детально развитым в пуранах, мир не является созданным раз и навсегда. Вселенная в своем существовании проходит огромные циклы, каждый из которых включает по три стадии — возникновение, становление и гибель. В основе восприятия бесконечной череды однотипных циклов лежит представление о четырех югах — периодах времени внутри каждого цикла. Каждый космический «день» начинается воссозданием Вселенной, а наступление космической «ночи» означает полную аннигиляцию мироздания. Уничтожение мира, согласно восходящим к глубокой древности представлениям, иногда связывается с его поглощением антропоморфным существом, как, например, в сюжете о Нараяне-Кришне из «Махабхараты» (Невелева, 1987, с. 97–129).

Система четырех юг типологически сопоставима с четырьмя веками древнегреческой и древнеиранской космогонии. Критаюга, «Золотой век» человечества, исполнена совершенства. Каждая из варн соблюдает свои обязанности, люди добродетельны, их век долог и счастлив. Земная жизнь в Критаюгу описывается как небесная благодать (Махабхарата, 1987, с. 302–304, 381–383, 392–394). Сходством с описанием Золотого века отмечено и правление добродетельных царей.

В следующую югу — Двапара происходит падение нравов, которое усугубляется во времена Третаюги, а к исходу последней, четвертой юги — Кали мир стремительно клонится к упадку, воцаряется беззаконие. В древнеиндийских вариантах мифа о *пранае* упоминается последовательность гипертрофированных природных факторов, приводящих к вселенской катастрофе: семь нещадно палящих солнц вызывают многолетнюю засуху, поднимается ураганный ветер, начинается пожар, который гасится ливнем, порождающим наводнение (см. в книге «Лесной» главу 186). Подробным описанием бедствий конца света подчеркивается морализаторская направленность эсхатологического учения индуизма. Мрачные предсказания будущего Вселенной отражают, по-видимому, критическое состояние общественной мысли в условиях, когда религиозные установления индуизма соприкоснулись с еретическими по отношению к брахманской ортодоксии учениями буддизма и джайнизма⁸.

Мифологию «Махабхараты» было бы целесообразно в дальнейшем рассмотреть под углом зрения концепции Я.В. Василькова о трех историко-типологических слоях эпического содержания: архаическом, классико-героическом и позднем, религиозно-философском (Васильков, 2010, с. 5–41). Вполне возможно, что в мифологии эпоса как целом также совмещаются по принципу «смешанного культурного слоя» (Я.В. Васильков) три аналогичные страты. Первый, условно — архаический, слой представлен, например, вопреки неизбежной их трансформации, памятью о древнейших божествах и связанных с ними воззрениях. Другой слой эпической мифологии связан, возможно, с героизацией Кришны и демоноборческих деяний трех «великих» богов — Вишну, Шивы и Брахмы. Третий же слой косвенно присутствует в различных религиозно-философских доктринах, по существу преодолевающих мифологию как таковую.

Для того чтобы применить в перспективе концепцию Я.В. Василькова к анализу мифологии «Махабхараты», можно предложить следующую структурно-типологическую *методику*.

Понятие «мифологическая функция» обобщает ту идейную нагрузку, которая выделяет данную фигуру в системе других. В это понятие входят определяющие черты образа, его символизм: например, Яма — бог смерти и правосудия, гандхарвы — небесные певцы и музыканты, Гаруда — царь птиц и символ Вишну. Персонификация того или иного явления прямо соотносится с мифологической функцией персонажа: так, Вишвакарман — зодчий, олицетворение идеи небесного созидания; ракшасы — оборотни, силы зла, вредоносные для людей.

Трансформация того или иного образа определяется эволюцией его мифологической функции: так, Варуна проходит путь от верховного стража миропорядка в Ведах до незначительного эпического божества, владыки вод. Комплексный характер мифологической функции выражается в наличии различных, иногда взаимоисключающих ее аспектов. В ряде случаев, однако, точнее было бы говорить не столько об основном и побочном аспекте одной и той же функции, сколько о различных функциях, так как аспекты образа настолько разошлись, что связь их не самоочевидна: например, Индра — царь богов и одновременно тождественное Парджанье божество дождя; Шива — символ подвижничества и бог разрушения.

В соответствии с задачами повествования возможна синхронная подмена как функций, так и их основных и побочных аспектов. Например, божества стихий Агни и Ваю могут рассматриваться и как отдельные персонажи с соответствующими каче-

⁸ К примеру, о почитании буддийских реликвариев говорится как о признаке варварства (Махабхарата, 1987, с. 392).

ствами, и как Хранители сторон света, и как олицетворение «великих элементов». Большинство эпизодов, связанных с Куберой, представляют его как владыку, главу якшей и ракшасов, тогда как на основную функцию бога богатств указывается лишь косвенно — именами-эпитетами, описанием его дворца и т.п. Аналогичное явление можно наблюдать и в диахронии: функция того или иного божества, кажущаяся в эпосе второстепенной, ранее выступает как существенная (Парджанья как бог грозового дождя, иногда сливающийся с Индрой).

В мифологической картине эпоса функция каждого образа связана взаимодействием с функциями других фигур, так что изменение функции одного из персонажей влечет за собой эволюцию функций сопряженных с ним мифологических явлений, реалий. Так, Шива — огонь в его грозном аспекте, и древний миф говорит о нем как о Спалившем Трипуру, «Тройной город» демонов. Однако, согласно общей тенденции классического эпоса, каким является «Махабхарата», название Трипура может осмысливаться как имя убитого Шивой демона. С утверждением Индры в качестве бога-воителя усиливается антропоморфность его противников: Вритра, Вала превращаются в демонов. В Ведах маруты — могучие боги-ветры, сопровождающие царя богов Индру, но вместе со снижением его роли они становятся небесной параллелью вайшьев, «третьего сословия». В явлении параллелизма функций разных персонажей также могут быть условно выделены два плана — синхронии и диахронии: так, и Яма, и Дхарма, оба называемые Дхармараджа (Царь дхармы), олицетворяют (правда, в разной мере) идею Закона; ту же самую функцию несет и ведийский Варуна.

Сходство или пересечение функций различных мифологических образов служит иногда причиной их контаминации. В зависимости от степени завершенности такую контаминацию можно считать частичной, равной подмене, или же полной. Брахма зовется в эпосе Дхатри и Видхатри, но это могут быть и три самостоятельных персонажа; Индру называют Парджанья, но последний фигурирует и как отдельное божество. Примером полной контаминации можно считать слияние богов Солнца — Савитара, Вивасвана, Бхаги и Пушана — в образе Сурьи. Особый случай относительно параллелизма функций — наличие среди мифологических фигур эпоса так называемых «антиподов-аналогов»: таковы Ману и Яма, Брихаспати и Ушанас, Вишвакарман и Майя. Эти персонажи связаны определенного типа противопоставлением: Ману — первый из живущих, тогда как Яма — первый из умерших, при этом каждый открыл свой путь для людей; Брихаспати и Ушанас — военные наставники, принадлежащие первый — миру богов, второй — миру демонов; с теми же противоположными мирами связаны соответственно зодчие Вишвакарман и Майя. Существование подобных мифологических пар объясняется, очевидно, структурным сходством «симметричных» миров эпической космологии: мира живущих и мира мертвых, мира богов и мира демонов. Сходство функций персонажей-антиподов в силу сущностной их противоположности не может завершиться слиянием. Эпос конструирует миры богов и демонов как противостоящие человеческому миру, но в определенном смысле подобные ему, и значительная роль антропоморфизма в их описании увеличивает значение мифологического уровня текста.

Таков в самых общих чертах сложный мир древнеиндийской эпической мифологии, открытый дальнейшему исследованию с целью уточнения его генетических истоков и типологической специфики. Изучение синхронных и диахронических взаимосвязей внутри этой системы должно способствовать обнаружению конституирующих для содержания, стилистики и композиции «Махабхараты» мифологических моделей.

Литература

- Альбедиль М.Ф.* Забытая цивилизация в долине Инда. СПб., 1991.
- Альбедиль М.Ф.* Индуизм: творящие ритмы. СПб., 2004.
- Атхарваведа (Шаунака) / Пер. с ведийского яз., коммент., вступит. ст. и приложения Т.Я. Елизаренковой. Т. 1. М., 2005.
- Атхарваведа (Шаунака) / Пер. с ведийского яз., коммент., вступит. ст. и приложения Т.Я. Елизаренковой. Т. 2. М., 2007.
- Боги, брахманы, люди. Четыре тысячи лет индуизма. Пер. с чешского М., 1969.
- Бонгард-Левин Г.М.* К проблеме генезиса древнеиндийской цивилизации (индоарии и местные субстраты) // Вестник древней истории. 1979. № 3.
- Бонгард-Левин Г.М.* Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. М., 1980.
- Бонгард-Левин Г.М.* Этнические процессы в Индостане III–I тысячелетия до н.э. // Этнические проблемы Центральной Азии в древности. М., 1981.
- Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф.* Индия в древности. М., 1985.
- Бэшем А.* Чудо, которым была Индия. М., 1977.
- Васильков Я.В.* Мифы древней Индии // Индия 1980. Ежегодник. М., 1982. С. 281–296.
- Васильков Я.В.* Миф, ритуал и история в «Махабхарате». М., 2010. С. 42–96.
- Васильков Я.В., Невелева С.Л.* «Махабхарата» и проблемы традиционного культурного наследия Индии // Культурное наследие Востока. Л., 1985. С. 59–65.
- Васильков Я.В., Невелева С.Л.* Ранняя история эпического сравнения (на материале VIII книги «Махабхараты») // Проблемы исторической поэтики литератур Востока. М., 1988. С. 152–175.
- Волчок Б.Я.* Протоиндийские божества. Сообщение об исследовании протоиндийских текстов // Proto-Indica: 1972. Ч. 2. М., 1972. С. 246–304.
- Дандекар Р.Н.* От Вед к индуизму: Эволюционирующая мифология. М., 2002.
- Древо индуизма. М., 1999 (Культура народов Востока. Материалы и исследования).
- Дубянский А.М.* О некоторых религиозно-мифологических представлениях древних тамиллов в связи с культом Муругана // Древняя Индия. Язык, культура, текст. М., 1985. С. 117–133.
- Дюмезиль Ж.* Осетинский эпос и мифология. М., 1976.
- Дюмезиль Ж.* Верховные боги индоевропейцев. М., 1986.
- Жирмунский В.М.* Народный героический эпос. Сравнительно-исторические очерки. М.–Л., 1961.
- Индуизм. Джайнизм. Сикхизм: Словарь / Под общ. ред. М.Ф. Альбедиль и А.М. Дубянского. М., 1996.
- Кёйтер Ф.Б.Я.* Труды по ведийской мифологии. М., 1986.
- Культура Древней Индии. М., 1975.
- Махабхарата. Книга третья, Араньякапарва (Лесная) / Пер. с санскр., предисл., коммент. и толк. словари Я.В. Василькова и С.Л. Невелевой. М.: Наука, 1987.
- Махабхарата. Книга десятая, Сауптикапарва (Об избииении спящих воинов); Книга одиннадцатая, Стрипарва (О женах) / Пер. с санскр., коммент. и статьи / Изд. подгот. С.Л. Невелева и Я.В. Васильков. М., 1998.
- Махабхарата. Заключительные книги (XV–XVIII) / Пер. с санскр., коммент. и статьи. Изд. подгот. С.Л. Невелева и Я.В. Васильков. СПб.: Наука, 2005.
- Мифологии древнего мира. М., 1977.
- Невелева С.Л.* Мифология древнеиндийского эпоса. Пантеон. М., 1975.
- Невелева С.Л.* Истоки индуизма // Индия 1984. Ежегодник. М., 1985. С. 189–215.
- Невелева С.Л.* Контекстные связи эпической шлоки // Литература и культура древней и средневековой Индии. М., 1987. С. 97–129.
- Невелева С.Л.* Махабхарата. Изучение древнеиндийского эпоса. М., 1991.
- Невелева С.Л.* «Моление о даре» (типология эпического гимна) // Схпакашраддха. Сб. статей памяти Г.А. Зографа. СПб., 1995. С. 235–256.
- Невелева С.Л.* О содержании «Сауптикапарвы» // Махабхарата. Книга десятая, Сауптикапарва (Об избииении спящих воинов); Книга одиннадцатая, Стрипарва (О женах) / Пер. с санскр., коммент. и статьи. Изд. подгот. С.Л. Невелева и Я.В. Васильков. М., 1998. С. 109–132.

- Невелева С.Л.* О чужеродности «Маусалапарвы» в составе «Махабхараты» // Махабхарата. Заключительные книги (XV–XVIII) / Пер. с санскр., коммент. и статьи. Изд. подгот. С.Л. Невелева и Я.В. Васильков. СПб.: Наука, 2005. С. 137–152.
- Невелева С.Л.* Эпическое текстосложение II («Другой» Кришна) // Вестник СПбГУ. Серия 13. Востоковедение. Африканистика. Вып. 4. СПб., 2009. С. 72–88.
- Невелева С.Л.* «Другой» Кришна (Махабхарата. Книга XVI, Маусалапарва) // *Невелева С.Л.* Махабхарата. Художественный язык древнеиндийского эпоса (Исследование). СПб., 2010. С. 238–260.
- Невелева С.Л.* Махабхарата. Художественный язык древнеиндийского эпоса (Исследование). СПб., 2010.
- Норман Браун У.* Индийская мифология // Мифологии древнего мира. СПб., 2005. С. 245–299.
- Огибенин Б.Л.* Структура мифологических текстов «Ригведы» (ведийская космогония). М., 1968.
- Ригведа. Избранные гимны / Пер., коммент. и вступит. ст. Т.Я. Елизаренковой. М., 1972.
- Ригведа. Мандалы I–IV / Изд. подгот. Т.Я. Елизаренкова. М., 1989.
- Ригведа. Мандалы V–VIII / Изд. подгот. Т.Я. Елизаренкова. М., 1995.
- Ригведа. Мандалы IX–X / Изд. подгот. Т.Я. Елизаренкова. М.: Наука, 1999.
- Сыркин А.Я.* К характеристике индуистского пантеона // Труды по востоковедению. Т. 2. Тарту, 1973. С. 148–189.
- Элладе М.* Миф о вечном возвращении. СПб., 1998.
- Эрман В.Г.* Очерк истории ведийской литературы. М., 1980.
- Bailey G.* Mythology of Brahmā. Delhi, 1983.
- Banerjea J.N.* The Development of Hindu Iconography. Calcutta, 1956.
- Basham A.L.* Studies in Indian History and Culture. Calcutta, 1964.
- Bhattacharji S.* The Indian Theogony. A Comparative Study of Indian Mythology from the Vedas to the Purāṇas. Cambridge, 1970.
- Biardeau M.* Hinduism. The Anthropology of a Civilization. Delhi, 1994.
- Bosch F.D.K.* The Golden Germ. An Introduction to Indian Symbolism. The Hague, 1961.
- Chatterji S.K.* Indianism and the Indian Synthesis. Calcutta, 1953.
- Danielou A.* Hindi Polytheism. L., 1964.
- Doniger O'Flaherty W.* Asceticism and Eroticism in the Mythology of Śiva. L., 1973.
- Dumézil G.* L'idéologie tripartite des Indo-Européens. Bruxelles, 1958.
- Dumézil G.* Mythe et Épopée. L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens. P., 1968.
- Eliade M.* Patterns in Comparative Religion. L., 1971.
- Eliot Sri Ch.* Hinduism and Buddhism. Vol. 1–3. L., 1921.
- Gonda J.* Aspects of Early Viṣṇuism. Utrecht, 1954.
- Gonda J.* Change and Continuity in Indian Religion. The Hague, 1965.
- Gonda J.* Vedic Literature // History of Indian Literature. Wiesbaden, 1975.
- Gonda J.* Viṣṇuism and Śivaism. A Comparison. New Delhi, 1976.
- Gopal L.* Non-aryan Contributions to Indian Culture // Этнические проблемы истории Центральной Азии в древности. II тысячелетие до н.э. М., 1981.
- Hiltebeitel A.* The Ritual of Battle: Krishna in the Mahābhārata. Ithaca–London, 1976.
- Hopkins E.W.* The Religions of India. Boston, 1895.
- Hopkins E.W.* The Great Epic of India. Its Character and Origin. N. Y., 1901.
- Hopkins E.W.* Epic Mythology // Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde. Bd III, 1Heft B. Strassburg, 1915.
- Keith A.B.* Indian [Mythology] // The Mythology of All Races. Vol. 6. N. Y., 1964.
- Knappert J.* Indian Mythology. An Encyclopedia of Myth and Legend. Delhi, 1992.
- Kuiper F.B.J.* Ancient Indian Cosmogony. Essays. Delhi, 1983.
- The Mahābhārata / For the first time crit. ed. by V.S. Sukthankar. Vols. 3, 4. Poona: BORI, 1942.
- The Mahābhārata / Transl. and ed. by J.A.B. van Buitenen. Vol. III. Book 4: Virātaparva. Chicago, 1978.
- Mahābhārata: Myth and Reality. Differing Views. Delhi, 1985.

- Renou L.* The Religion of Ancient India. L., 1953.
Renou L. Hinduism. L.–N. Y. 1963.
Sen S. On Yakṣas and Yakṣa Worship // India Maior. Congratulatory Volume Presented to J. Gonda. Leiden, 1972. P. 187–195.
Thomas P. Epics, Myths and Legends of India. Bombay, 1958.
Walker B. Hindu World. An Encyclopaedic Survey of Hinduism. Vol. 1–2. L., 1968.
Zimmer H. Myth and Symbols in Indian Art and Civilization. N. Y., 1947.

Summary

S.L. Neveleva

The Old Indian Epic Mythology: Main Characteristics

This article deals with the modern scientific views on different aspects of the old Indian mythology, as represented by *Mahābhārata*. The knowledge of the specific characteristics of the epic contents helps us to understand the main ideas, subjects, plots and characters of the subsequent Indian literature and art as well as those of the adjacent countries. There is evidence that the *Mahābhārata* bears certain resemblance to another ancient Indian epic, the *Rāmāyaṇa*, as far the treatment of the mythological characters is concerned. Therefore conclusions drawn on the basis of the former text could be applied to the latter.

С.М. Прозоров

Духовные ценности суфиев в надписях на личных вещах

(по материалам арабской рукописи сочинения по суфизму
'Азизи Шайзалы, ум. в 494/1100 г.)

В основе статьи лежат материалы арабской рукописи сочинения по суфизму, касающиеся широко распространенной практики суфиев наносить благочестивые и назидательные надписи в прозе и поэтической форме на личные вещи, суфийскую атрибутику, женские украшения, музыкальные инструменты, части тела и т.д. Представленное в моих переводах содержание надписей свидетельствует о том, что суфийское истолкование религиозно-нравственных норм ислама в доступных формах повседневного быта овладевало умами и сердцами широких слоев мусульманского общества. Отражая общечеловеческие ценности, суфийская идеология стала неотъемлемой частью духовной культуры народов мусульманского Востока.

Ключевые слова: ислам, суфизм, суфийская лексика, суфийская поэзия, суфийский Путь (ат-тарйқа), мистическая любовь к Богу (ал-махабба), мистические «состояния» (ал-ахвāl), «стоянки» (ал-мақāmāt), «привалы» (ал-манāзил), 'Азизи Шайзала.

В Отделе Востока Государственного Эрмитажа в Санкт-Петербурге хранится уникальная арабская рукопись (объем 207 л.) сочинения аскета-мистика Абу-л-Ма'али 'Азизи б. 'Абд ал-Малика ал-Джили, известного как Шайзала (ум. в 494/1100 г.). Сочинение под названием «Лавāми' анвār ал-кулūб фй джам' асрār ал-мухйибб ва-л-махбūб» («Блестки света сердец в собрании тайн влюбленного и Возлюбленного») состоит из десяти глав, в которых описаны многочисленные аспекты мистических «состояний» (ал-ахвāl), «стоянок» (ал-мақāmāt) и «привалов» (ал-манāзил) суфиев в плане истолкования мистической любви к Богу (ал-махабба) как ключевой идеи суфийского Пути (ат-тарйқа) познания божественных истин (ал-хақā'иқ)¹.

В девятой главе сочинения, посвященной описанию расхождений среди суфиев-мистиков в определении «состояний» Мистической любви к Богу, Шайзала выделил целый раздел (шесть полных страниц текста) для перечня надписей, которые делали «обладатели мистических состояний» (асхāб ал-ахвāl) на одежде, женских украшениях, суфийской атрибутике, музыкальных инструментах, частях тела и т.д. Каждый влюбленный в Бога, пояснил автор, выражает мистические состояния своим языком

¹ Автор сочинения — ал-Қадй ал-Имām Абӯ-л-Ма'ālй 'Азйй б. 'Абд ал-Мāлик б. Мансӯр ал-Джйльй (ал-Гйльāнй, родом из Гйлана, Иран) по прозвищу Шайзала (ум. в Багдаде, там же похоронен на кладбище Баб Абраз(?), напротив могилы своего учителя аш-Шайха Абу Исхака аш-Ширази), суфий-аскет (зāхид), фақйх-шафи'ит, проповедник (ва'йз), мутақаллим, знаток и собиратель арабской, в том числе суфийской поэзии, автор сочинений по наставлениям (проповедям, ва'з), ал-фиқху, основам веры (усўл ад-дйн), экзегетике, верховный судья в Багдаде. О нем и его сочинении см. также: Прозоров С.М. Пророк Мухаммад в суфийской традиции как совершенное воплощение Мистической любви к Богу // Письменные памятники Востока. 2009. № 2(11). С. 114–125.

и записывает их. Из перечисленных в разделе 52 имен «носителей надписей» женщины составляют большинство — 40.

Суфии-мужчины делали надписи на молитвенных ковриках (*саджжāда*), суфийской заплатанной одежде (*мураққа'а*), суфийских посохах (*уккāза*), верхних рубахах с широкими рукавами (*джубба*) и других вещах. Среди авторов этих надписей — 'Утба б. Абан ал-Гулам, Абу Бакр ан-Нахаванди, известный поэт-мистик Самнун б. Хамза ал-Хаввас ал-Мухибб (ум. ок. 300/912 г.), страстный проповедник «пьянящей» любви к Богу Абу Бакр аш-Шибли (ум. в 334/946 г.) и др.

Еще более разнообразными были предметы женского туалета, различные виды и элементы верхней одежды, которые их обладательницы украшали благочестивыми надписями. Это прежде всего налобные повязки (*'исāба*, упомянуты 12 раз), пояса/повязки, носимые через плечо (*ми'джар*), покрывала/вуали (*химār*), чадры (*бурку*), шитые украшения/вышивки (*тирāз*), ожерелья (*тауқ*), венцы (*тāдже*), нагрудные вырезы, или вороты рубахи (*джайб*), браслеты/амулеты, носимые на запястьях (*ми'сам*, мн.ч. *ма'āсим*) и предплечьях (*ми'дад*, мн.ч. *ма'āдид*), драгоценные камни в перстнях (*фақс*) и т.д. Кроме того, они наносили надписи на части своего тела — щеки, лбы, кисти рук, а также на музыкальные инструменты — простые и четырехструнные лютни (*'ūd*, *мизхар*), смычки (*мидрāб*) и др.

Разнообразны были техника нанесения надписей и вещества, которые при этом использовались, надписи выполнялись золотом, вышивались жемчугом, гравировались или печатались. Надписи на части тела наносили амброй, мускусом, камфарой, ароматической мазью (*гāлийа*), сваренной из благовоний.

Три четверти из названных поименно женщин были служанками-невольницами (*джарийа*) аббасидских халифов ал-Мутаваккила и ал-Му'тазза, *вазир*ов ал-Фадла ал-Бармаки и Ибн Хамдана, суфиев Исхака б. Ибрахима ал-Маусили, 'Али б. ал-Джахма, Джамили ал-Маданийи, Фатимы бинт 'Имрана ан-Наха'и и др. Помимо невольниц упомянуты невеста фактического правителя Хурасана 'Абд Аллаха б. Тахира (правил с 828 по 844 г.) и певица (*муганнийа*) Ибн Йаздада.

Почти половина невольниц носили мужские по форме имена-прозвища: Насим ас-сабах («Утренний зефир»), Дау' ас-сабах («Утренний свет»), Тимсал («Изваяние», «Статуя»), Кунуз («Сокровища»), Заджир («Погонщик», «Погоняла»), Мула'иб («Партнер [в игре]»), Тауфик («Содействие»), 'Инан («Узда»), 'Азиб («Холостяк»), Салиф («Хвостун»), Вишах («Кожаная перевязь, усыпанная дорогими камнями и носимая женщинами через плечо») и т.д.

Что касается жанра надписей, то поэтической форме (от одного до трех *байтов*, всего 29 *байтов*, авторство не установлено) отдали предпочтение 16 (из 52) лиц (14 из них — женщины). Остальные надписи выполнены в форме афоризмов, кратких пословиц, часто с рифмующимися словами (*Ман ҳабба табба* / «Кто любит, тот лечит»). По содержанию это нравоучительные изречения, наставления, описания душевных переживаний. Основные темы надписей — страстная любовь к Богу (*ал-'ишқ*), повиновение Ему и упование на Него, терпение, избежание греха, противопоставление добра злу, верности предательству, щедрости скупости и т.д. (см. ниже: Переводы).

Шайзала привел перечень надписей с указанием имен их носителей, личных вещей, на которые они были нанесены, материалов и способов нанесения надписей. В этом перечне отсутствует исторический контекст, образы живых носителей суфийских надписей. Однако помимо этого краткого перечня автор в ходе изложения суждений суфиев, которым посвящены отдельные разделы, о Мистической любви к Богу приводит надписи на вещах и частях тела других суфиев, в том числе женщин, не во-

шедших в перечень. В этих сюжетных рассказах (встреча в пустыне, беседа, экзальтированное поведение, возгласы, обращение к Богу, изречение сентенций) персонажи представлены в колоритных образах — рваная суфийская одежда, женщины с растрепанными волосами, рыдающие и падающие в обморок подвижники, разукрашенная надписями одежда и т.д. Вот некоторые примеры.

Со слов египетского аскета-мистика Зу-н-Нуна ал-Мисри (ум. в 245/859 г.) Шайзала приводит рассказ о том, как, совершая паломничество, тот встретил в пустыне (*файафи*) девушку-невольницу (*джарийа*) в грубой шерстяной робе, на которой сзади («между лопатками») была надпись:

Йā илаха ас-самā' кун ли-йа му'йнā (вар. рахймā) *
 ва-архам ал-йаума хā'имā муштāқā
 фа-л-хавā хйна халла шаррада наумī *²
 ва-сақāни ал-гадāта муррā зу'āқā

*«О, небесное божество, будь мне помощником, *
 будь милосердным сегодня к скитающемуся бессознательно от любви,
 томящемуся желанием.»*

*Страстная любовь, когда она освободилась, прогнала мой сон *
 и ранним утром напоила меня солоноватой горечью».*

Тот же Зу-н-Нун ал-Мисри, странствуя по пустыни, встретил юношу-слугу (*гулам*), заливавшегося слезами. Его тело и одежда были разукрашены надписями — на обоих подолах и разорванных рукавах двух рубищ (ед.ч. *тимр*), на шерстяной длинной рубахе (*джубба*), на головном покрывале (*ми'зар*), на груди и спине. На вопросы Зу-н-Нуна, что означает каждая из этих надписей, *гулам* отвечал цитированием *айатов*, которые раскрывают аспекты любви к Богу (л. 59b–60a).

В городе часто можно было встретить служанок-красавиц, томящихся любовной страстью и выражающих ее в пении мистических стихов под собственный аккомпанемент музыкальных инструментов (струнных, смычковых, ударных). Как правило, рассказчик приводит надписи, которыми украшены элементы одежды и части тела служанок-певиц (например, л. 39a, 55b, 69b, 79b и др.).

Представленное в моих переводах содержание надписей свидетельствует о том, что суфийское истолкование религиозно-нравственных норм ислама в доступных формах повседневного быта овладевало умами и сердцами широких слоев мусульманского общества. Отражая общечеловеческие ценности, суфийская идеология стала неотъемлемой частью духовной культуры народов мусульманского Востока.

Переводы

1. Проза: мужчины (л. 192a–192b)

№ 1. Самнун б. Хамза ал-Мухибб.

На своей заплатанной одежде (*муракка'а*) написал:

Лау тāлабу асхāбу-д-да'āвā би-л-ма'āни ла-ифтадахū

«Если бы приверженцы молитв искали смыслы, то они осрамились бы».

² Вар.: фа-хийāду-л-хавā тушарриду наумī («Водоемы страстной любви гонят мой сон») (ср. л. 39a и 59a).

№ 2. Йахйā б. ‘Алй.

На своем посохе (‘уккāза) написал:

Ат-Тā‘ату ба‘да-т-тā‘ати ‘алāмату-л-қабўли ва-л-ма‘сийату ба‘да-л-ма‘сийати
‘алāмату-р-радди

«Повиновение за повиновением — признак согласия, а слушание за слушанием —
признак возражения».

№ 3. ‘Утба б. Абāн ал-Гулām.

На своем нагруднике (судра) написал:

Би‘са ал-‘абду анā ла-ху ва-ни‘ма ар-раббу хува ли-йа

«Как плох раб, я, который у Него, и как хорош Господь, который у меня».

№ 4. Абў-л-Ҳасан ал-Асарй.

На своем молитвенном коврике написал:

Хазā майдāну-т-тā‘ати ва-бисāту-л-хидмати ва-буқ‘ату-л-мунāджāti ва-мауди‘у- л-
мурāқабати фа-ақфаз таслама

«Это — площадь повиновения, ковер служения (Богу), участок тайной беседы (с
Богом) и место самонаблюдения, так храни [его], чтобы спастись».

№ 5. ‘Алй б. Наджм.

На своем молитвенном коврике написал:

У‘буд раббака ҳаттā йа‘тйика ал-йақйну

«Поклоняйся Господу своему, пока не придет к тебе достоверное знание».

№ 6. Абў Бакр ан-Нахāвандй.

На своем молитвенном коврике написал:

‘Абд^у музниб^у ва-рабб^у гафўр^у

«Раб грешен, Господь Всепрощающ».

№ 7. Абў Джа‘фар ал-Харавй.

На своем молитвенном коврике написал:

Сйқ би-ман лā тансāка ва-истаҳйй мимман йарāка

«Доверяй тому, кто не забывает тебя, и стыдись того, кто видит тебя».

№ 8. Ша‘вāна.

На своем молитвенном коврике написал:

Ман ваджада лаззата-т-тā‘ати ка-мā ваджада лаззата-л-ма‘сийати йурджā ла-ху ал-
хайру

«Кто нашел наслаждение в повиновении, подобно тому, как нашел наслаждение в
ослушании, тому желают добра».

№ 9. Галайāн (‘Алайāн?).

На своей джуббе написал:

Ман иджтахада фй таҳсийли-т-тā‘ати ка-мā иджтахада фй таҳсийли-л-ма‘сийати
йўшаку ан йасила

«Кто старался постичь повиновение, подобно тому, как старался постичь ослу-
шание, тот близок к тому, чтобы соединиться (с Богом)».

№ 10. Бахлӯл.

На своей джуббе написал:

Арфа‘ тарфа қалбика хал тарā гайра раббика

«Подними взор сердца своего — разве увидишь ты иное, кроме Господа своего?»

2. Проза: женщины

(л. 193а–194а)

№ 1. Турфат ан-Нитāф («Капля чистой воды»).

На налобной повязке золотом:

Лайса фй-л-хубби мансӯрат^у

«В любви нет разбросанности».

№ 2. Салāма, невеста‘ Абд Аллаха б. Тāхира.

(«на чем»?)

Лайса ‘алā-л-қалби ҳукм^у

«Над сердцем нет власти» (ср. рус. «Сердцу не прикажешь!»).

№ 3. Тауфйқ, служанка (джāрийа) Ибн Хамдāна.

На чадре:

Камāлу-л-макарими фй-иджтинāби-л-маҳāрими

«Совершенство чтимых качеств — в избегании запретного».

№ 4. ‘Инāн, служанка ан-Нāтифй.

На налобной повязке нанизано жемчугом:

Изā лам тастаҳйи фа-асна‘ мā ши’та

«Если не стыдишься, делай, что хочешь».

№ 5. Мулайҳа (Малйҳа), служанка (халифа) Хишāма.

На правой щеке ароматической мазью:

Ифтадахнā ва-истараҳнā

«Мы осрамились и успокоились».

На левой щеке ароматической мазью:

Имтаҳаннā ва-иттараҳнā

«Мы испытали и отвергли».

№ 6. Танхā (Йанхā?), служанка ал-Маусилй.

На налобной повязке золотом:

Ман кāна ла-нā куннā ла-ху

«Кто за нас, за того мы».

№ 7. Закййа, служанка ал-Малика.

На нагрудном вырезе (джайб, ворот рубахи?) амброй:

Ман гадда тарфаху камала зарфуху

«Кто опускает глаза, благовоспитанность того совершенна».

№ 8. Музна («Дождевая туча»).

На смычке:

Ман назара илā сувāнā лам йасдуқ фй хавāнā

«Кто смотрит на равного нам, тот не правдив в страстной любви к нам».

№ 9. Фарха («Курица»), служанка ‘Али б. Джахма.

Золотом на налобной повязке:

Ман сабара қадара ва-зафира

«Кто был терпеливым, тот стал властным и достиг желаемого».

№ 10. Муштаҳā («Страстно желанная»), служанка ал-Қасима ал-‘Иджлї.

На повязке/поясе:

Ман ваҗалаху ал-ҳабїбу хāна ‘алайхи ар-рақїбу

«К кому пришел Любимый, того не обманет соглядатай».

№ 11. Гавāнā («Красавица»), служанка ал-Искāфї.

Камфарой на нагрудном вырезе (ворот рубахи?):

Лайса ма‘а-л-хилāфи и‘тилāф^{yh}

«Вместе с разногласием нет согласия».

№ 12. Нузха («Услава»), служанка ал-Ҳасҗāса(?).

Нанизанным (жемчугом) на налобной повязке:

Ман джāда сада ва-ман баҳила залла

«Кто щедр, тот властвует, а кто скуп, тот принижен».

Выгравировано на камне в перстне:

Ман ҳанна анна

«Кто томится желанием, тот стенает».

На одной стороне Smyчка написано золотом:

Ман варада гайра ма‘ихи садара би-мисли да‘ихи

«Кто приходит не к своему водопю, тот уходит с подобием своей болезни».

На другой стороне:

ас-Са‘йду ман ва‘аза би-гайрихи

«Счастлив тот, кто наставлял другому».

На шнурке, продеваемом в пояс штанов (тикка), написано:

Ал-‘Уқўлу татахāвў ва-л-қулўбу татаджāзў

«Умы низвергаются, а сердца вознаграждаются».

№ 13. Кунўз («Сокровище»), служанка Ибрāхїма б. Исхāқа.

Мускусом на лбу:

Ал-‘Ишқу ва-л-китмāну (в рук. ал-каймāну) диддāни лā йаджтами‘āни

«Страстная любовь (к Богу) и скрытность — две несовместимые противоположности».

№ 14. Служанка сына Ибрāхїма, Исхāқа б. Ибрāхїма.

На правой стороне налобной повязки золотом:

Ма хāра ман истаджāра ва лā надима ман иташāра

«Не смущается тот, кто ищет защиты, и не раскаивается тот, кто просит совета».

На левой стороне:

Ман атā‘а хавāху а‘тā ‘адувваху мунāху

«Кто повинуется своей страсти, тот выдает свои желания врагу».

№ 15. Сабейка, певица Ибн Йаздāда.

На музыкальном инструменте:

Вāфиқ ман турāфиқу қāриб ман тусāхибу
«Соответствуй тому, кого ты сопровождаешь, сближайся с тем, с кем ты дружишь».

На лютне (‘ўд):
 Аҳфаз сиррака мин гайрика
«Храни свою тайну от другого».

№ 16. Насйм ас-Сабāх («Утренний зефир»), служанка Джамйли ал-Маданййи.

На лбу ароматической мазью:
 Мурағамату-р-руқабā’и фй мусāлаҳати-л-аҳибба’и
«Избегание соглядатаев — в примирении с любимыми».

№ 17. Дау’ ас-Сабāх («Утренний свет»).

На лютне ароматической мазью и золотом:
 Ман ҳāлафанā лайса мин-нā
«Кто не согласен с нами, тот не из нас».
 Под этой надписью:
 Ва-ман арāданā лам йасбир ‘ан-нā
«А кто стремился к нам, тот не отказывался от нас».

№ 18. Салиф («Хвастунья»), служанка Ибн Хамдāна.

На вышивке:
 Ман ‘ашиқа ва-лам йасбир халака ва-лам йа‘лам
«Кто страстно любил (Бога), но не был терпеливым, тот погиб и не познал (Его)».

№ 19. Мустаҳсана, служанка ал-Лāхиқй.

На правой вышивке золотом:
 Ман дāвā ҳāлилаху дāвā ‘алилаху
«Кто лечит своего друга, тот лечит своего больного».
 На левой вышивке:
 Ман кашафа ал-гитā’а истаҳаққа ал-‘атā’а
«Кто снимает покров (истины), тот заслуживает дара».
 На налобной повязке нанизанным жемчугом:
 ‘Айн^{ан} тарā ва-қалб^{ан} тахвā ва-ваджд йақвā ва-алам йаҳвā ва-анта куллу-л-мунā
 ҳақйқит^{ун} ва-анā ал-мунā маджāз^{ун}
«Очами видишь, сердцем любишь, нахождение (Бога) усиливается, страдание становится скрытым, все Твои желания — истина, а мои желания — иносказание».

№ 20. Вишāх ал-Мазйадййа.

На вышивке повязки (тирāз ми‘джариха) золотом:
 Ал-Вафā’у малйх^{ун} ва-л-гадру қабйх^{ун}
«Верность прелестна, а вероломство отвратительно».

№ 21. Нашвāн, служанка Бāрй(?).

На запястье (ми‘сам):
 Ман нāҳа мā би-қалбихи истарāҳа мин карбихи
«Кто оплакивает то, что в его сердце, тот отдыхает от своего горя».

№ 22. ‘Илал, служанка ал-Амīра.

На своей лютне:

Фаддайту тўла и‘тилāлика тамна‘й ашхā ла-ка

«Да буду я искупительной жертвой за тебя в течение твоего заболевания, чтобы ты препятствовала самому желательному для себя».

№ 23. Служанка Камāлы ат-Тāхйрйи.

На двери своей комнаты:

Ѕалли ман қата‘ака ва-и‘та ман ҳаррамака

«Благослови того, кто порвал с тобой родственные узы, и одари того, кто объявил тебя запретной».

№ 24. ‘Уллайқа ал-Мисрййа.

На четырехструнной лютне:

Анā раббу имма ҳубб^{мн} мубйх^{мн} ау қалб^{мн} мунйх^{мн} ау маут^{мн} мурйх^{мн}

«Я — хозяйин то все дозволяющей любви, то заставляющего плакать сердца, то успокаивающей смерти».

№ 25. ‘Азйб, служанка ал-Ҳасана б. ад-Даҳхāка.

На ее запястьях (ма‘āсим) сделаны татуировки, на правом:

Ман хāна фа-лā кāна

«Кто изменил, тот не подчинится».

На левом:

Ман хāна ҳабйбаху фа-Ллаху ҳасйбуху

«Кто изменил своему любимому, тому Аллах воздаст».

На правом ее предплечье (ма‘ādид):

Ман ҳабба табба

«Кто любит, тот лечит».

На левом предплечье:

Ман аҳаббанā ‘аззабанā

«Кто нас любит, тот нас мучит».

№ 26. Мухадж ал-Мисрййа, служанка-красавица.

На одном из предплечий написано:

Ман йакун сабб^{ан} вафий^{ан} фа-гинā‘й (вар. ганā‘й) фй йадайхи

«Кто будет верным влюбленным, в руках того мои песни (вар. — мое богатство)».

На другом:

Ҳуз малйкй би-қийādй лā умāни‘ука ‘алайхи

«Возьми, мой Властитель, мой поводок, я не буду возражать тебе против этого».

3. Поэзия

(л. 194а–195а)

№ 1. Нашвāн, служанка-невольница Фāтимы бинт ‘Имрāна ан-Наҳа‘й.

На налобной повязке написано:

Мин-нй ал-виṣāлу ва-мин-кум ал-хаджру *

ҳатгā йафруқа байнанā ад-дахру

арждū ан-навāла би-қурби дāрикум *

ва-л-амру йаҳдусу ба‘даху ал-амру

*«С моей стороны поддержка связи, с Вашей стороны разрыв связи, *
так что разлучает нас судьба.
Я надеюсь на милость близостью Вашего жилища, *
и (только) после Повеления свершается дело».*

№ 2. Гәм, служанка-невольница Ибн Мас‘ады.

На налобной повязке золотом:

‘Айн^{yh} мусаххадат^{yh} фй м̄их̄а гариқат *
захабат ау лам тазхаб би-хи гариқат
лан йазхаба ан-нафсу илл̄а ‘инда лаҳзатих̄а *
ва-л̄а бақат би-дам^{mh} илл̄а ли-м̄а ариқат
й̄а муқлата сауфа абк̄их̄а ва й̄а кабд̄а *
би-х̄а аҳ̄ата ал-хав̄а ва-л-шауқ фа-их̄тарақат

*«Очи, лишённые сна, утонули в своей воде, — *
погибли они или не погибли от нее, — утонули.
Душа погибает не иначе как в мгновение ока *
и плачет кровью не иначе как из-за того, что страдает бессонницей.
О глаза, которые я буду оплакивать, о сердце, *
их охватили страстная любовь и сильное желание, и они сгорели».*

№ 3. Барсаф(?), служанка-невольница Хārūна б. Исх̄ақа.

На налобной повязке:

А лайса ‘аджйб^{oh} анна байт^{ah} йадуммунй̄ *
ва-ийй̄ака л̄а нахл̄у ва-л̄а натаҳаддасу

*«Разве не удивительно, что дом соединяет меня *
с тобой, — мы не находимся наедине и не беседуем?»*

№ 4. Заджир, служанка-невольница халифа ал-Мутаваккила.

На налобной повязке:

Из̄а ҳафн̄а мина-р-руқаб̄а’и йаум^{ah} *
такалламат ал-‘уй̄уну ‘ани-л-қул̄уби
ва-фй̄ гамзи-л-ҳав̄аджиби муганний̄ату^{yh} *
ли-ҳ̄адж̄ати-л-муҳй̄ибби ил̄а-л-ҳ̄ай̄би

*«Когда мы однажды опасались соглядатаев, *
говорили глаза о сердцах,
а в движении бровей — певичы *
для (удовлетворения) потребности любящего в возлюбленном».*

№ 5. Нутайфа («Капелька»), служанка-невольница (дж̄арийа) ал-Фадла б. Йаҳйй̄ б.

Х̄алида ал-Бармакй̄.

На вороте/воротнике написано золотом:

Ал-Хуббу фй̄-хи ҳал̄ават^{yh} ва-мар̄рат^{yh} *
фа-ас’ал би-з̄алика ман йат’аму ау йазуқ
м̄а з̄ақа бу’са ма’й̄шихи ва-на’й̄мах̄а *
фй̄-н-н̄аси ман фй̄-‘амрихи лам йа’шақ.

*«В любви — сладость и горечь, *
спроси об этом того, кто питается или вкушает.
Не вкусил бедности своего существования и его блаженства *
тот среди людей, кто в своей жизни не испытал страстной любви».*

№ 6. Ал-Бармакийя (Бармакитка).

На налобной повязке:

Лā хайра фй-шаквā илā гайри муштакā *
ва-лā будда мин шаквā изā лам йакун сабр^{yh}

*«Нет добра в жалобе тому, кому не жалуются, *
необходимо жаловаться, если уже нет терпения».*

№ 7. Ал-Мāликийя (Маликитка).

На ее шнурке, продеваемом в пояс штанов:

Иннй ла-абгуду кулла мустабир^{mh} *

‘ан илфихи би-с-сabri ва-л-хаджри

ас-сabri йахсуну фй мавāди‘ихи *

мā ли-л-фатā ал-махзūни ас-сabri

*«Воистину, я ненавижу всякого терпеливого *
за его привязанность к терпению и разрыву связей.*

*Терпение хорошо в своем месте, *
и оно не для опечаленного юноши».*

№ 8. Зухра бинт ал-Мусаййаб.

На повязке/поясе (ми‘джар):

Атāни хавāхā қабла ан а‘рифу-л-хавā *

фа-сāдафа қалбй хāлийā фа-таҳаккамā (вар. тамакканā)

*«Ко мне пришла ее страстная любовь прежде, чем я познал страстную любовь, *
и она нашла мое сердце незанятым, и стала властвовать».*

№ 9. Хāджар (Агарь), служанка-невольница (джāрийя) Муҳаммада б. ‘Алй.

На ее покрывале/вуали (ҳимār):

Изā назарат нахвй такаллама тарфухā *

ва-джāвабахā тарфй ва-нахну сукўту

фа-кам назрат^{ah} мин-хā тақарраба ли-йа ар-раджā *

ва-ухрā ла-хā рўхй такаду тамўту

*«Когда она смотрела в мою сторону, говорил ее взор, *
и мой взор отвечал ей, а мы безмолвны.*

*Сколько взглядов с ее стороны приближали для меня надежду, *
и вот другой ее взгляд — моя душа чуть не умерла».*

№ 10. Фурджа («Отрада»), служанка-невольница (джāрийя) Калйма.

На ее покрывале/вуали (ҳимār):

Йа рāмийā лайса йадри аллазй фи‘л^{ah} *

амсака ‘алайка фа-иннā-с-сахма қад қаталā

рамайта асвада қалбй из рамайта фа-лā *

шаллат йамйнука ли-ма сāййартанй масалā (мислā)

*«О стрелок, не знает тот, кто в действительности *
удерживал тебя, что стрела уже убила.*

*Ты выстрелил в самое черное в моем сердце, раз ты выстрелил и не *
отсохла твоя правая рука, зачем ты сделал меня примером?»*

№ 11. ‘Айра.

Написано амброй на щеке:

Йā ман рамā қалбй фа-адмāху *

ал-ҳақаму фй-мā байнанā Аллаху

*«О тот, кто выстрелил в мое сердце и ранил его до крови! **

Третейский судья в том, что между нами, — Аллах».

№ 12. Хассāна ал-Бадавййа, служанка-невольница халифа ал-Му‘тазза.

Написано золотом на покрывале/чадре:

Улāхизухā ҳауфа фа-та‘ламу лаҳзаху *

фа-ашкū би-тарфй мā би-қалбй мина-л-ваджи

фа-йуфхаму ‘ан лаҳзй ‘азйму Ҷабāбатй *

фа-наумй би-тарфи-л-айни аннй ‘алā-л-‘аҳди

*«Я наблюдаю за ней, опасаясь, и она знает его взгляд, **

своим взором я жажду на страстную любовь, которая в моем сердце.

*По моему взору понятна великость моей страстной любви, **

а мой сон в мгновение ока — (свидетельство) того, что я соблюдаю обет».

№ 13. Тимсāl («Статуя»), служанка-невольница (джāрийа) ‘Йсы б. Хārўна.

Написано на венце золотом и амброй:

Ал-Ҳуббу сājйаранй рўх^{ан} би-лā бадани *

ва-сājйара ал-қалба мақсўм^{ан} би-иснайни

*«Любовь сделала меня бестелесным духом **

и мое сердце сделала разделенным надвое».

№ 14. Мулā‘иб.

Написано на лбу мускусом (миск):

Таҳаммул ‘азйма-з-занби мимман йўҳиббуху *

ва-ин кунта мазлўм^{ан} фа-қул анта зāлим^{ун}

фа-иннака ин лам тағфир аз-занба фй-л-хавā *

йуфāриқука ман ахвā ва-анфука рāгим^{ун}

*«Бери на себя великий грех того, кого он любит, **

и если ты был обижен, то скажи: „Ты — притеснитель,

и воистину, если ты не простишь грех в страстной любви,

покинет тебя тот, кто более страстный, и ты будешь унижен“».

№ 15. Санда ал-Сāхилй (Ҳабашй) (л. 192b).

На его посохе написано:

Ман кāна химматуху ад-дунйā ли-йаджда‘ахā *

фа-сауфа йаум^{ан} ‘алā рағм^{ун} йўхаллйхā

лā дāра ли-л-мар‘и ба‘да-л-маути йаскунухā *

иллā аллатй кāна қабла-л-маути йабнйхā

фа-ин банāхā би-ҳайр^{ун} тāба мускинухā *

ва-ин банāхā би-шарр^{ун} ҳāба бāнийухā

*«Кто помышлял о мирских благах, чтобы охватить их, **

но наступит день, когда вопреки желаниям он оставит их.

*После смерти у человека нет жилища, в котором бы он обитал, **

кроме того, которое он построил до смерти,

*и если он построил его с добром, приятно обитателю его, *
а если построил со злом, обманулся в надежде строитель его».*

№ 16. Абӯ Бакр аш-Шиблӣ (л. 192а).

На его заплатанной одежде написано:

Наҳа маджнӯн^{ун} ‘амир^{ун} би-хавāхи *
фа-катамту-л-хавā фа-мутту би-вадждӣ
фа-изā кāна фй-л-қийамати нӯдийа *
мин қатйл ал-хавā тақаддамту ваҳдӣ

*«Плакал навзрыд одержимый, живущий своей страстной любовью, *
но я скрыл страстную любовь и умер со своей страстью.*

*Когда же в (день) воскресения воззвали **

убитых страстной любовью, я выступил вперед в одиночестве».

Summary

S.M. Prozorov

Sufi Spiritual Values in the Inscriptions on Personal Belongings

(Based on an Arab Manuscript of a Sufi Work by ‘Azizi Shaydhala, d. 494/1100)

This article is based on the data of an Arab Sufi manuscript concerning the widespread Sufi practice to superscribe personal belongings, Sufi attributes, jewellery, musical instruments, parts of the body, etc. with edificatory and devotional inscriptions in verse or prose. As it appears from my translations of the inscriptions, religious and moral codes of Islam got Sufi interpretations in daily necessities, captivated the minds and hearts of a large stratum of Muslim society. Sufi ideology, as a reflection of human values, has become an inherent part of spiritual culture of the nations of the Muslim East.

Ю.А. Иоаннесян

Комментарий Баба на суру «ал-Каусар»

Статья посвящена одному из самых мистических и достаточно ранних писаний основателя бабизма, Баба — Комментарию на кораническую суру «ал-Каусар». Хотя последняя состоит всего из четырех строк, Комментарий охватывает более двухсот страниц, и в нем, помимо толкования множества аспектов каждой буквы составляющих указанную суру слов, рассматривается ряд концептуальных положений, таких как «скрытый имам», «доказательство Божие», природа божественных знамений — стихов и др. Книга изобилует образностью, а миссия носителя нового религиозного откровения, на которую претендует Баб, раскрывается посредством особого символизма. Исследование проведено на основе текста очень ранней рукописи, появившейся на свет еще при жизни самого Баба.

Ключевые слова: Баб, бабизм, пророки, религия, вера бахаи, символические и мистические толкования.

Основатель бабизма — Баб (Сайид ‘Али Мухаммад Ширази) немногим менее чем за семь лет (1844–1850) со времени провозглашения им своей духовной миссии и до момента его казни явил множество книг и текстов религиозного содержания, составивших корпус священных писаний бабизма (а позже вместе с текстами Бахауллы и священных книг веры бахаи). Большая часть этого наследия Баба не переведена на европейские языки. Баб сам классифицировал свои писания следующим образом: стихи на арабском языке (آیات), молитвы-обращения (مناجات), толкования/комментарии (تفاسیر), тексты в форме научных трактатов (صور علمیه), речения по-персидски (کلمات فارسیه). Ко всем писаниям Баба в широком смысле, по собственному определению основателя бабизма, может прилагаться термин «Байан» — букв. «изъяснение», «изложение», но прежде всего он относится к стихам (*айатам*) на арабском языке (Баб. Персидский Байан, вахид 3, гл. 17, вахид 6, гл. 1)¹.

Комментарий на суру «ал-Каусар», который сам Баб в тексте называет «книгой», написан на арабском языке во время ширазского периода его жизнедеятельности и обращен к видному исламскому богослову, ставшему после ознакомления с этим писанием бибидом и сыгравшему впоследствии значительную роль в истории этого движения — Сайиду Йахья Дараби, известному также как «Вахид». Обстоятельства появления этой книги описаны в нескольких хрониках², что дает возможность довольно точно ее датировать сентябрем–октябрем 1845 г.³ и соответственно отнести к сравнительно ранним текстам Баба, т.е. написанным до 1847 г. и предшествующим *Персидскому Байану*. Хотя по возвращении в Шираз из Бушира, на пути из Мекки, 15 мая 1845 г. Баб был помещен под домашний арест, из-под его пера вышло множество текстов, и, как справедливо отмечает Р. Стокман (R. Stockman), наиболее значи-

¹ См. также: Иоаннесян, 2003, с. 70 (примеч. 1).

² См.: Набйл-и А‘зам, 2004, с. 161–166; Browne. Catalogue and Description of 27 Babi MSS, p. 637–638, 643; *A Traveller's Narrative* written to illustrate the Episode of the Bab. V. 2, p. 7–8.

³ См.: Cameron & Momen, p. 24.

мым из них является *Комментарий на суру «ал-Каусар»*⁴. Знаменательно, что когда позднее *имам-джум'а*⁵ Исфахана попросил Баба написать для него комментарий, то выразил пожелание, чтобы было явлено нечто подобное *Комментарию на суру «ал-Каусар»*⁶.

В источниках сообщается⁷, что по мере того, как Баб приобретал известность и оказывал все большее воздействие на умы, правящий в Персии монарх Мухаммад-шах решил послать к нему видного ученого-богослова Сайида Йахья Дараби, чтобы исследовать, насколько заявления Баба истинны. Во время третьей встречи Баб взялся за перо и написал этот Комментарий, который поразил богослова и привел его в лоно бабизма.

Рукопись с текстом этого писания в собрании ИВР РАН отсутствует. Брауном описана находившаяся в его собственности рукопись, датируемая 1296/1879 годом⁸. Она намного более поздняя, чем представленная на сайте: <http://www.h-net.org/~bahai/areprint/bab/S-Z/tafkaw/tafkawthar.htm>, по которой мы изучали текст этого Комментария. В колофоне ее переписчика указано, что она появилась в Ираке (عراق العرب) в 1264/1847–1848 гг., т.е. еще при жизни самого Баба. И содержательно, насколько позволяют судить цитируемые Брауном отрывки из его рукописи, иракский список полнее. Так, в рукописи Брауна отсутствует предание, приводимое в заключительной части рукописи из Ирака, о чем будет сказано ниже. *Комментарий на суру «ал-Каусар»* уделено внимание известными на Западе исследователями бабизма — Надером Саеди (Nader Saiedi) и Армином Эшраги (Armin Eschraghi). Мы будем прибегать к их работам по мере необходимости.

Кораническая сура «ал-Каусар» состоит всего из четырех коротких строк, тогда как Комментарий Баба насчитывает более двухсот страниц⁹. И если первое по времени писание Баба после объявления им своей миссии — *Каййум ал-асма*, несмотря на то, что получило второе название — *Комментарий на суру Йосифа*, состоит из стихов-*айатов* в стиле Корана, представляющего собой рифмованную прозу, и, по нашему мнению, к категории «комментариев» может быть причислено весьма условно, то *Комментарий на суру «ал-Каусар»* соответствует данному определению. Написанный по-арабски, он стилистически существенно отличается как от некоторых других книг Баба на арабском языке, например, от упомянутой выше *Каййум ал-асма* или *Китаб ар-рух* (в нем нет рифмованной прозы, и он не делится на суры), так и от толкований, бытовавших у исламских комментаторов. Р. Стокман пишет: «Баб также несколько завуалировал статус, на который претендовал, посредством написания *тафсиров*, или комментариев к Корану. Коранические комментарии были давним и почетным видом литературы, не связываемым с Пророком. Баб же использовал *тафсир* для заявления своих прав на то положение, которое для себя определял, а также для четкого изложения своей теологии и размежевания с традиционными шиитскими толкованиями ислама по ключевым позициям. Итак, он использовал уважаемое старое литературное средство принципиально новым образом»¹⁰ (Stockman, здесь и ниже пер. наш). «Уникальный аспект комментариев Баба, — продолжает Стокман, — состоит в том, что он раскрывал значение текста, поясняя не предложение за предло-

⁴ Stockman. Some Notes on the Bab. http://bahai-library.com/stockman_notes_bab#3

⁵ *Имам-джум'а* — глава мусульманской общины, произносящий пятничную проповедь в соборной мечети.

⁶ См.: Browne E.G. Catalogue and Description of 27 Babi MSS, p. 637–638; Tárikh-i-Jadíd, p. 209.

⁷ См. ссылки на эти источники (исторические хроники) в примеч. 2.

⁸ См.: Browne E.G. Catalogue and Description of 27 Babi MSS, p. 643–648.

⁹ Ср.: Stockman. Some Notes on the Bab.

¹⁰ Работа этого автора помещена на сайт без пагинации.

жением или слово за словом, а букву за буквой... Такой подход к комментарию не был всецело новым для ислама, но масштаб его применения был беспрецедентным».

Содержательно и структурно Комментарий подразделяется на толкование собственно коранической суры и изложение ряда концептуальных положений, таких как «скрытый имам», «доказательство Божие», природа божественных знамений — стихов (*айатов*) и того, кто наделен ими, и др. При этом приводится множество шиитских преданий. При толковании суры Баб дает значение каждой буквы составляющих ее слов во множестве аспектов, которые вполне можно считать глубоко мистическими. Обилие мистических пассажей и в других частях Комментария позволяет признать это писание Баба одной из самых мистических его книг. Неслучайно А. Эшраги (A. Eschraghi) в неопубликованной пока статье отмечает: «Тот факт, что многие пророчества [о *Ka'ime*] не сбылись буквально, служил ключевым аргументом для тех мусульман, которые писали полемические трактаты против новой веры. Баб, в свою очередь, использовал аллегорическую или даже скорее эзотерическую интерпретацию (*esoteric interpretation*) коранических стихов и преданий, содержащих предсказания»¹¹ (Eschraghi, p. 117, пер. наш).

Если в *Ka'iyum al-asma* не только многократно используемая соответствующая терминология, но и само содержание многих пассажей (аналогично более поздней *Kutab ar-ruh*) недвусмысленно указывают на статус Баба как пророка-носителя нового божественного откровения и основателя новой религии, сравнимого с пророками прошлого, исполнявшими аналогичную функцию (чему посвящена отдельная наша статья¹²), то *Комментарий на суру «ал-Каусар»*, хотя и затрагивает самые разные темы, посвящен преимущественно «доказательству Божию», под которым Баб подразумевал себя и который служит в шиитской традиции одним из обозначений «скрытого имама» — *Ka'ima* или *Махди*. В Комментарие применительно к Бабу не используется термин, означающий божественное откровение — *вахй*, и однокоренные с ним слова, столь характерные для других писаний Баба, хотя намеки на такое откровение делаются, о чем будет сказано ниже. Видеть в этом обстоятельстве противоречие в статусе, на который претендовал в разных писаниях Баб, в чем его обвиняли оппоненты, означает не понимать его учения. Сам Баб в *Персидском Байане* так поясняет приложение к нему разных имен и определений:

«В первом случае Точка *Байана*¹³ упомянут в положении абстрагированности, кое есть чистое явление Бога. На этом уровне он явлен под именем „Божественность“ (در مقام تجرد که صرف ظهور الله است باسم الوهیت ظاهر است). Во втором случае он упомянут в положении индивидуализации, коя есть Первичная Воля (در مقام تعیین که مشیة هی اول است), и в положении *Ka'ima* (و در مقام قائمیت)... При этом в первичном положении Точка пребывает постоянно. И достоин он упоминать все имена по отношению к себе „более самих имен“ (احق... از نفس اسماء)¹⁴. Например, с именем „Божественность“ сопresentствует и имя „Господство“, и все имена тоже. Хотя явлен он под именем „Божественность“, „неизменно и непрестанно упоминается он [и] в положении Точки“» (*Персидский Байан, вахид 1*, гл. 15, с. 116–12а, пер. наш)¹⁵.

¹¹ Мы выражаем признательность этому автору за предоставление в наше распоряжение своей еще не опубликованной работы, которую мы цитируем с его разрешения.

¹² См.: Иоаннесян, 2011.

¹³ Одно из мистических имен Баба.

¹⁴ В рукописи *Персидского Байана* из собрания ИВР РАН под шифром Д 439 (с. 46) отсутствует *از نفس اسماء*. Но в переводах Николая и Брауна соответствующие слова имеются (Seyyed Ali Mohammed dit le Bab. T. I, p. 29; Moten, p. 324). Николай поясняет в сноске: «...поскольку все имена — всего лишь имена, а он есть их смысл».

¹⁵ Ссылки на страницы *Персидского Байана* приводятся по рукописи А 458 из собрания ИВР РАН.

Таким образом, согласно пояснению Баба, разные имена и обозначения относятся к разным положениям, в которых он упоминается как Явитель Божьей Воли¹⁶, и поэтому они не содержат в себе противоречия. При этом следует иметь в виду, что поэтапное раскрытие Бабом своей миссии людям не может служить доказательством того, что его осознание собственного статуса формировалось поэтапно. Необходимость же провозглашать духовную миссию постепенно Баб обосновывает в *Семи доказательствах* следующим образом:

«Признать Носителя Божественной Истины — не что иное, как признать Бога, а любовь к Нему — не что иное, как любовь к Богу... Я не желал раскрывать Мою личность людям и повелел утаивать Мое имя, ибо полностью осознавал несостоятельность сих людей...» (Баб, 2006, с. 100)¹⁷.

Необходимо учитывать то обстоятельство, что само учение Баба о *Ка'име* существенно отличается от традиционных шиитских воззрений. И отличие это состоит не только в аллегорических толкованиях преданий, но и в функциях, статусе и миссии *Ка'има*. Это четко просматривается уже в *Комментарии на суру «ал-Каусар»*. Как отмечает Эшраги, хотя Баб и уделил немалое внимание теме осуществления пророчеств, он, тем не менее, подчеркивал, что они служат доказательством только для тех, кто еще не достиг уровня духовной зрелости. Он заявлял, что каждый посланник Божий оказывался лицом к лицу с людьми, которые были столь привержены своей предшествующей вере, что становились абсолютно слепы к любому новому откровению. Поэтому, согласно Бабу, все пророки были вынуждены прибегать к уже существующей и укорененной в сознании людей терминологии, когда заявляли свои права на статус пророка-носителя очередного откровения, чтобы быть понятыми своими современниками¹⁸. Эшраги обращает внимание на то обстоятельство, что роль, которую Баб придавал *Ка'иму/Махди*, существенно отличалась от того, как она понималась в шиитской традиции. Один из вопросов острой полемики оппонентов Баба вокруг его личности состоял в том, что Баб не собирался вести «священную войну» (*джихад*). По расхожим представлениям, шиитский *Ка'им* должен был отомстить за «поруганных» *имамов* и их гонимых приверженцев и упразднить всякую другую веру (кроме исламской в ее традиционном шиитском варианте). Поэтому Баб на раннем этапе своей духовной миссии заявил, что «время для священной войны пришло». Но когда группа его последователей собралась в Кербеле, очевидно, готовая вести «апокалиптическую» битву, он отказался присоединиться к ним. Баб мотивировал свой отказ тем, что ему необходимо было сделать так, чтобы «ни один волос не упал бы ни с чьей головы». Многие разочарованные приверженцы после этого покинули его, продолжает Эшраги. Но Баб, похоже, с готовностью принял такое развитие событий как плату за то, чтобы ясно дать понять — он не будет таким *Ка'имом/Махди*, каким его представляло большинство людей. Его «махдизм», следовательно, включает исследователь, стал «демилитаризованным» на самой ранней стадии. Адресат одного из посланий Баба указывал ему на то, что, по преданиям, *Махди* должен был выказывать «всепокоряющую силу»¹⁹. На это Баб отвечал, что подлинная сила *Махди* за-

¹⁶ Термин, которым в бабизме (и религии бахаи) обозначаются пророки — носители религиозного откровения. См. об этом: Иоаннесян, 2012, с. 151–173.

¹⁷ Ср. персидский текст в оригинале: *از اينجهت امر بكتمان اسم نموده بودم: (Баб. Далаил-и Саб'а, с. 37). Ср. также: Le Livre des Sept Preuves de la mission du Bab, p. 68.*

¹⁸ Eschraghi, p. 119.

¹⁹ Духовное понимание «всепокоряющей силы» *Ка'има* составляет одну из тем книги Бахауллы — *Книги несомненности* (см.: Бахауллы. Китāб-и-Йқāн. Академический перевод с персидского, предисловие, комментарий и текстологическое приложение Ю.А. Иоаннесяна. СПб., 2001).

ключена в его словах²⁰. Знаменательно, что и первый в Европе историк бабизма, русский исследователь М. Казембек, четко отделял бабидские восстания от личности и учения Баба.

Возвращаясь к *Комментариию на суру «ал-Каусар»* и отражению темы *Ka'uma/Mahdi* в нем, укажем, что Баб напрямую себя *Ka'imom* не называет. Вместо этого он говорит о себе как о «доказательстве Божьем»:

«...Подлинно, нет сегодня истины, дабы служила она для кого-либо доказательством [Божьим] (حجة), помимо меня самого (الاىفسن). Действительно, явил уже Бог свое Дело (امرء) в таком виде, чтобы не мог ни один человек размышлять о нем и усомниться... Рассуди справедливо о Боге! Ужели свидетельство камня, что заголосит, больше того, что персидский юноша (افتى عجمى)²¹ изрекает слова, от которых пришли в замешательство все? Воистину наделил его Бог доказательством. И если собрались бы вместе те, кто на небе и на земле, чтобы привести подобное сему, то никогда не смогли бы. И если поразмыслят люди о нем, то выйдут из религии (ليخرجون من الدين). Ибо доказательство — то же, что и доказательство Мухаммада (الحجة حجة محمد)... А если пожелают привести подобное, то мгновенно впадут в неверие, так как утвердил Бог доказательством тем пророчество своего любимца (نبوة حبيبه)... Превратились все люди сегодня в мертвецов, поскольку не отличают произведенного Господом от рукотворного (لايعرفون صنع الرب عن الخلق). Ужели скажет некто одушевленный, когда струятся подобные стихи (مثل تلك الايات), что сие — произведение людей (صنع الخلق)? Побойся Бога! Слышал ли ты у кого-то молитву или [видел] свиток? Приходил ли с подобным доказательством кто-либо кроме [членов] Божьего семейства?.. Соразмерь на весах один из моих свитков со всеми книгами людей. Не сравнится и буква из него со всем, что в небесах и на земле» (с. 5–7, пер. наш)²²;

«Скажи, подлинно, доказательство, [что исходит] от остатка Божьего²³ — те ясные знамения/стихи (الحجة من بقية الله تلك الايات بينات) для народа разумеющего... Если бы собрались люди и демоны, чтобы привести знамения, подобные тем, что мы, по Божьему дозволению, ниспослали в той книге (التي نزلناها فى ذلك الكتاب), то не сумели бы никогда...» (с. 14).

Баб отмечал, что сообщения о *Ka'uma/Mahdi* крайне противоречивы, среди них трудно найти даже два, во всем согласующихся между собой. Однако это не может служить основанием недоверия к ним. Напротив, они нуждаются в богодухновенном толковании. Используя существующую терминологию, он относил предания к разряду «книги молчащей», а себя, по контрасту, называл «книгой глаголющей», или «книгой повествующей», как того, в чью миссию в числе прочего входит раскрытие смысла²⁴:

«Но если бы некто кроме меня и открыл бы некогда ту дверь, то не смог бы обоснованно доказывать людям, ибо в преданиях [слово] ниспослано не в прямом, а в переносном значении. Но поскольку Бог установил чрез меня блистательное доказательство (حجة لامعة), я истолковываю все, что пожелаю, на листе деревьев божественности (اللاهوت), в тростниках лесной чащи мира могущества (الجبروت) и песнопения

²⁰ Eschraghi, p. 120.

²¹ «Персидский юноша» — так Баб во многих своих писаниях называет себя.

²² Здесь и ниже все цитаты из *Комментария на суру «ал-Каусар»* приводятся в нашем предварительном переводе с рукописи, размещенной на указанном выше сайте, со ссылкой на страницы этой рукописи.

²³ Остаток Божий или остаток Дома Божьего — это одно из обозначений «скрытого имама» у шиитов. Сам Баб в этом Комментарии перечисляет разные названия, под которыми известен *Ka'im/Mahdi*:

«...Подлинно, восставший на Дело Бога (القائم بامر الله), Доказательство для Творений Бога (الحجة على خلق), остаток Дома Божьего (البقية من آل الله) и *Mahdi* (المهدي), который наставляет народ на стезю сокровенного Дела» (с. 97).

²⁴ См.: Eschraghi, p. 118.

птиц святости на ветвях древа царствия, так как сотворил Бог в каждой вещи знаменения всякой вещи сообразно ее ступени»²⁵ (с. 180).

Выше уже приводился отрывок, в котором Баб сравнивал свое доказательство с тем, каким был наделен Мухаммад. В нижеприведенной цитате он идет еще дальше в развитии этой темы, подчеркивая свою особую роль как доказательства Божия:

«Поистине, при предшествующем завете (عهد الأول), после того, как установил Посланник Бога... доказательство (حجة), оно звучит при произнесении, но не повествует о себе самом. Соделал подлинно я ныне тот *алиф* зеркалом беспристрастности (مرآت عدل), в котором исчислена всякая вещь и кое повествует обо всех установлениях, как повествую я» (с. 24).

Обращает на себя внимание тот факт, что завет Мухаммада с мусульманской общиной Баб называет «предшествующим заветом». Для пояснения этого положения следует указать, что в других своих писаниях, например, в *Каййум ал-асма* и в *Китаб ар-рух*, Баб прямо говорит о своем завете с общиной бабидов.

Значительная часть Комментария посвящена пояснениям Баба Сайиду Йахья Дараби (см. выше) шиитских воззрений на *Ка'има/Махди* и сопряженных тем. Знаменательно, что в данной книге неоднократно встречается термин «народ *Байана*» (اهل البيان) (ср. нижеследующий отрывок), отсутствующий в более ранних его писаниях (например, в *Каййум ал-асма*), с помощью которого Баб отличал бабидов как самостоятельную общину от других религиозных общин, например, от мусульманской, называя последнюю «народом Корана»:

«Наивысшее из благодеяний в сей брэнной жизни — это повиновение *имаму*, мир ему, после познания его. В противном случае тот, кто умер и не знал *имам* времени своего (امام زمانه), умер смертью эпохи неведения (الجاهلية). Подлинно, все люди сего дня — мертвецы из-за того, что не осознают они. Если ты из сотоварищей Казима, мир Божий ему, то, несомненно, знаешь тайну, скрывающуюся за этими словами, и руководишься доводами, не известными людям отчужденности от божественного (اهل البعد). Поистине, сие — столп веры и вершина повиновения народа *Байана*» (с. 48).

Казим — это один из родоначальников мессиянского учения шейхизма в шиитском исламе, Сайид Казим Рашти, умерший за год до объявления Бабом в 1844 г. своей духовной миссии. Из среды шейхитов вышли многие первые бабиды. К родоначальникам шейхизма, как и к «народу *Байана*», мы вернемся позже, а сейчас приведем еще несколько цитат из Комментария, в которых обосновываются шиитские представления о «скрытом имаме», а также специфически шейхитское понимание «четвертого» или «хранимого» столпа веры, под которым в шейхизме подразумевался этот незримо присутствовавший в мире *имам*:

«О смотрящий! Если ты из сотоварищей Казима, мир Божий ему, то признай понятие Хранимого Столпа (ركن المخزون), подобно тому как признаешь ты три [других] столпа посредством доводов, что сотворил Бог в глубинах душ и в странах²⁶ — там, где не радеет о них народ противящийся и лицемерный... Вот я неоспоримыми знаменаниями и благими речами привожу доводы о понятии том от Бога (من عند الله), дабы узнал всякий наделенный духом из обладателей сердец среди людей пристанища²⁷. Посему я упоминал предания о *возвращении* (الرجعة)²⁸... О смотрящий! Каждым

²⁵ В одном из преданий, цитируемых Амули, говорится, что специфическая роль *Ка'има/Махди* будет состоять в том, что он придет именно с иносказательным толкованием Книги (Amoli, с. 103–104).

²⁶ См.: Коран 41:53.

²⁷ Т.е. людей, которые обрели пристанище в Боге, ср.: Коран 3:12; 13:36 и др.

²⁸ Имеется в виду «возвращение» *имамов* и пророка Мухаммада перед «концом света», обещанное в исламских преданиях и понимаемое в бабизме иносказательно.

доводом, необходимым тебе для обоснования трех столпов, подтверждается возложенная на тебя обязанность признавать и Хранимый Столп...

Подобно тому, как нуждаешься ты в существовании кого-то, кто доводил бы до тебя желания Господа, поистине, нуждаешься ты и в существовании посланца (سفير) от твоего *имама*. И если скажешь, что богословы в совокупности занимают положение то, приведу, с дозволения Бога, довод, который принимает всякий наделенный духом: „Ужели едины богословы в своих суждениях по этому вопросу или препираются одни с другими?“...

И если обратишься ты всем сердцем к его потаенным и тонким глубинам, то признаешь, что носитель вселенской благодати от *имама* (حامل فيض الكلّية عن الامام) не может не быть некой личностью (نفساً واحدة). Как только убедился ты в том, не остается сомнения в существовании *имама* скрытого и незримого (امام الغائب المستور), мир Божий ему. Ибо если бы не было его, то не было бы и всего другого. Подлинно, Дело его очевидно (امرّه ظاهر), как это солнце в зените. А речи отрицающих его из мусульман определенно не заслуживают доверия, потому что сомнение в его существовании подразумевает отрицание мощи Всепокоряющего» (с. 72–74).

«Посланец от *имама* (سفير)» — это, несомненно, посредник между *скрытым имамом* и его паствой во время его *сокрытости*. В шиитской традиции под такими посредниками обычно понимают четверых, существовавших на раннем этапе после исчезновения этого *имама*. К ним также применялся термин «баб» («врата»), а сам период их последовательной смены друг друга получил название «малой сокрытости»²⁹. Баб подчеркивает в Комментариях, что он не является «вратами» в этом смысле (а в *Каййум ал-асма* он говорит о себе как о «Величайшем Бабе», «Вратах познания Бога»):

«Свидетель ты, что не притязал я на положение *Баба* „по ясному указанию“ (المنصوص)³⁰, не упоминал об этом в книге, а использовал особое выражение (كلمة المنصوص)» (с. 29).

Сама же тема *сокрытости имама* излагается Бабом следующим образом:

«Итак, подлинно, поскольку Бог, благословен и возвышен Он, предузнал в своем опережавшем знании, какой длиной отмерит Он жизнь *Ка'има*, мир ему, во дни его *сокрытости* (ايّام غيبته), и знал, что выпадет ему на долю из отрицания Его рабов в течение жизни той, то продлил годы благочестивого раба [Хизра]³¹ лишь для того, чтобы удостоверить тем долголетие *Ка'има*, мир ему, и тем самым отсечь доводы противодействующих, дабы не было у людей против Бога доказательства. И если проследил ты, что ниспослано в нем³², то знай, что у него³³ две *сокрытости* (له كان غيبتان), с соизволения Бога. И представляли пред ликом его люди, и не известно число их [никому], кроме как тому, в отношении кого пожелает сего Бог. И подлинно, при малой *сокрытости* были у него верные уполномоченные и приближенные заместители (في الغيبة الصغرى له وكلاء معتمدون ونواب مقرّبون). Но время их пришло к концу за семьдесят лет и сорок с небольшим дней... Поистине, были они во время малой *сокрытости* вместилищами повелений и выразителями запретов. И обращались шииты к божественным повелениям и пресвятому водительству, восходившим из священ-

²⁹ Об этом подробнее см.: Прозоров, с. 312.

³⁰ См.: Прозоров, с. 129, 281, 312.

³¹ Хизр/ал-Хидр/ал-Хадир — пророк, иногда отождествляемый с Илией. Он считается обладателем бессмертия и «живой воды». Комментаторы Корана видят Хизра в безмянном кораническом персонаже 18-й суры Корана. В суфизме понимается как родоначальник эзотерической традиции в исламе. Он также герой множества исламских преданий и фольклорных сказаний.

³² Т.е. в предании.

³³ Т.е. у *Ка'има*.

ной области. А кто не почитал их и противился им, тот отвергал ясное указание доказательства Божия, мир ему» (с. 128).

Однако *Ka'im/Mahdi* для Баба — нечто большее, чем традиционно воспринимавшееся большинством шиитов. Неслучайно применительно к *Каййум ал-асма* исследователь Д. Макьюэн (D. MacEoin) замечает: «Роль имама здесь представляется очень схожей с той, что выполнял архангел Гавриил в теории коранического откровения; он внушал Бабу точно так же, как Бог внушал пророкам в прошлом» (MacEoin, p. 176). А миссия *Ka'има/Mahди* после выхода из *сокрытости* сходна с миссией пророков-носителей религиозного откровения. Эта мысль подспудно проводится основателем бабизма посредством преданий, которые он обильно приводит в Комментарий. Среди них особое место занимают те, в которых утверждается, что *Ka'im* придет с новой Книгой и новым законом. Мы уже цитировали их в наших работах³⁴, поэтому не будем воспроизводить здесь. В других преданиях, приводимых в Комментарий, указывается, что *Ka'иму* присущи признаки пророков и посланников. Так, Баб говорит:

«Итак, знай, что твой извечный Господин, мир ему, обладает правом на нечто из образа жизни пророков и посланников, ибо отражения зеркала (عكوس المرآت) не могут быть без того, что явлено в этом зеркале. Об этом ниспосланы предания от сияющих лучами солнц. Вот я великодушно упоминаю их для тебя:

„Сказал [имам Садик]: в *Ka'име* из нашего дома³⁵ привел в движение Бог, благословен и возвышен Он, тройку. Привел ее в движение чрез троих пророков. Предопределил его рождение по примеру рождения Моисея. Предопределил, чтобы его *сокрытость* была как *сокрытость* у Иисуса, а его промедление — как у Ноя, мир ему. И соделал после этого долголетие благочестивого раба, то есть Хизра, доводом в пользу его долголетия...“» (с. 122).

Комментарий заканчивается преданием, в котором проводится параллель между *Ka'имом/Mahди* и Моисеем. Оно отсутствует в рукописи Брауна (см. выше), но содержится в рукописи, представленной на указанном в начале статьи сайте. Поскольку последняя значительно опережает по времени первую, появившись на свет еще при жизни самого Баба, есть все основания отдавать ей предпочтение. В этом предании повествуется, как *имам* Джавад³⁶ сказал: «...*Ka'im* из нас — это *Mahди*, мир ему, которого следует ожидать во время его *сокрытости* и которому нужно повиноваться при его явлении. Он — третий ребенок из моего потомства... И устроит Бог его дело в одну ночь, так же как устроил Он дело своего собеседника Моисея, сына Амрама, пока тот ходил, чтобы добыть огонь для своей семьи, и вернулся уже посланником и пророком»³⁷ (с. 231). Как справедливо отмечает Саеди, глубоко исследовавший символизм текстов Баба, «неопалимая купина относится к истории Моисея, и это одна из наиболее значимых черт осознания Бабом самого себя (the Bab's self-definition) во всех его писаниях» (Saiedi, p. 76). В Комментарий этот образ также встречается:

«...Поистине, Древо Синайской горы произросло у меня в груди (شجرة الطور قد نبتت في صدري). Как же слышите вы знамения Божии (آيات الله) и не постигаете?» (с. 15).

Тема миссии Баба как доказательства Божия, не только наделенного знамениями и свидетельствами от Бога, сравнимыми со свидетельствами прежних носителей божественного откровения, но и превосходящими их, развивается и в других пассажах:

³⁴ См.: Иоаннесян, 2011, с. 196–197.

³⁵ Букв.: из нас.

³⁶ Мухаммад ибн Али ал-Джавад — девятый шиитский *имам*.

³⁷ Это предание включено в «Бихар ал-анвар» ал-Маджлиси, т. 51, с. 156.

«Подлинно, поскольку помог мне Бог, по благодати своей, познанием мудрости, не обращаясь к преданиям Дома Божьего и не обращая свой взор на светочи вместилищ божественного повеления (انوار محالّ امر الله)³⁸. И нет у меня книги, как у богословов, ибо был я юношей-торговцем (كنت فتى تاجرا)» (с. 108).

«Как же клеветаете вы на Бога тем, что говорите: „Те знамения не есть доказательство!..“ (с. 16).

О Йахйя³⁹! Так приведи стихи, подобные тем, самопроизвольно! Если наделен ты верным знанием, скажи: „О люди, не срамите себя! Ибо никто сегодня не властен привести и одного стиха из Книги Бога (ان ياتي باية من كتاب الله). Я с помощью этих весов знаю то, что неведомо вам⁴⁰, — стихи те ясные (تلك ايات بيّنات) из Книги Бога народу верующему“. Уже ниспослали мы в книге той (لقد نزلنا في ذلك الكتاب) все, что ни пожелаете вы и чего бы ни попросили вы в будущем. Поистине, те, кто отвергает знамения Божии после того, как уверовали, не будет им прощения от Бога за грехи... (с. 16–17).

Стихи те из книги справедливости, которые ниспослали мы в книге той (من كتاب العدل نزلناه في ذلك الكتاب), чтобы уразумел каждый понятие „весов“ из сферы Возвышенного и Премудрого. Довольно и того, чем оросили мы тебя из книги мира божественности (من كتاب اللاهوت), доказательства мира могущества (حجة الجبروت), знамений мира царствия (ايات الملكوت) и нападок мира человечества (سطوات الناسوت) тому, кто пожелает взвешивать на весах правильных... Ужели есть борец, что бьется на поединке со мной знамениями Всемилостивого (بايات الرحمن), или некто пытается одолеть меня ясными свидетельствами человеческими? Ужели кто-то, закованный в броню, выходит на ратный бой со мной, вооружившись мечами народа *Байана* (بسيوف اهل البيان)? Или некий силач пишет стихи, подобные тем?.. Подлинно, сей персидский юноша (فتى عجمياً هذا) воссел на скакуна величия, въехал на поле брани с боевыми знамениями (بايات الحرب) и очень громко голосит... (с. 17–18).

Скажи людям: „Оцените по достоинству те дни. Ибо не восходило еще солнце над ними и подобными им⁴¹. Невообразимо возвышенное положение юноши сего прежде. Случалось ли, чтобы приходил некто, способный извлечь из первой буквы [смысл] всей религии (كل الدين) посредством непоколебимых доводов, убедительных ясных свидетельств и необыкновенных знамений?“... (с. 26).

Уже впали в неверие все люди, кроме тех, что последовали за нашими повелениями прежде и не противоборствовали мне ни в чем. Они — благоденствующие» (с. 12).

В нижеследующих пассажах содержится ответ Баба тем, кто утверждал, что его учение — это «перепевы» шейхитских доктрин, восходящих к основателям шейхизма — Шайху Ахмаду Ахса'и и Сайиду Казиму Рашти:

«Клянусь Господом небес и земли, не сравнится все, что написал Казим, мир ему, а до него — Ахмад, мир ему, по вопросам теологии... и с одной буквой из того, что открыл тебе я, с дозволения Бога... (с. 21–22).

Вознесен Бог, Господь небес и земли, над тем, что измышляют в клевете своей лжецы о сей райской птице, коя заголосила на листе первичного древа... чего не изрекал до нее никто... Не говорили о том ни Ахмад, бывший ранее, ни Казим после него. Не сравнится с сим и то, что истолковали мы в комментарии на *суру* „Бакара“ для не слишком пронизательных...⁴² (с. 31).

³⁸ Т.е. *имамов*.

³⁹ Сайид Йахйя Дараби — адресат Комментария.

⁴⁰ Ср.: Коран 2:28.

⁴¹ Т.е. не было еще подобных дней в истории.

⁴² Комментарий на кораническую *суру* «ал-Бакара» — это одно из самых ранних писаний Баба, предшествующее по времени провозглашению Бабом своей духовной миссии.

Затем, [разумей] под буквой *нун* свет (نور) Птицы, что поет в земле божественности (في ارض اللاهوت) на листьях деревьев сокровенных тайн, так что не слышно никому из обитателей сферы человечества (اهل الناسوت). И если примутся клеветать лжецы, утверждая, что комментарии те суть намеки на слова Ахмада, затем Казима, да смилостивится Бог над ними обоими, то скажи: „Клянусь Господом небес и земли, не изрекал ни Ахмад, ни Казим, мир им обоим, подобного речениям сей Птицы, что не умолкает на просторах предвечного облака (العماء)⁴³. Поистине, сияют исходящие от нее дары и блещут сверкающим светом распространяющиеся от нее лучи“. Так взвесьте на весах те указания⁴⁴ на сферу значений глубинных и явных и скажите, ужели находите исчерпывающими их? — Нет! Господом твоим клянусь, не написали они оба и буквы из напевов той Птицы в небесных высях» (с. 48–49).

В своем исследовании Эшраги освещает вопросы, которыми задавались традиционно мыслящие шииты в связи с проповедью Баба и отождествлением его с *Ka'imom/Mahdi*: «Баб, Сайид Али Мухаммад Ширази, несомненно, не родился за тысячу лет до этого (т.е. до рождения Баба) в Ираке. Как возможно тогда считать его *Mahdi*, а если и был он таковым, то что произошло в этом случае с Мухаммадом ибн Хасаном ал-Аскар⁴⁵, которого полагали скрывшимся с глаз? На это Баб отвечал, что божественный логос, „первичная Воля“... был подлинной сущностью, которая являла себя во всех пророках Бога. Внутренняя сущность этих „богоявлений“ не была ограничена их бранными телами...» (Eschraghi, p. 121). Баб делал особый упор на том, что божественная реальность не скована никакими ограничениями, формами или сроками, как не зависима она от того, что думают или полагают люди, Бог властен поступать по своему желанию:

«Скажи, [на] все, что заявляли те, кто не уверовал в сии знамения, я говорю: „Как же вы веруете в Коран и не понимаете [его]?“. Скажи, если бы ниспослал вам Бог другое доказательство, а не те знамения, то говорили бы вы то, чего не понимали? А ныне не останется им ничего, кроме как несколькими словами либо отвергнуть Коран, [что был дан] прежде (الآن يكفروا بالقران من قبل), либо уверовать в те ясные знамения из книги Бога (او يؤمنوا بتلك الايات بيّنات من كتاب الله) для людей верующих...

Скажи, подлинно, те знамения/стихи есть небесная вода, что стекает, по соизволению Бога. Не устанавливал Бог им от века ни меры, ни предела. Скажи, ужели отменит Он повеление о знамениях в считанные дни, чтобы заявлял ты сегодня в письме пред нами: „это не иначе как злостный лжец“? Стирает Бог, что пожелает, и ниспосылает то, что пожелает. Бог, поистине, не зависим от того, что знаете вы⁴⁶» (с. 15).

Тема Воли Божьей или Первичной Воли (ср. выше) звучит неоднократно со страниц Комментария. В бабизме (и в религии бахаи) ей придан особый статус. Этому вопросу посвящена отдельная наша статья⁴⁷. Здесь же укажем, что под Волей подразумевается творческое/созидательное начало Бога, посредством которого создано все из сотворенного. Она же, представляющая собой первую эманацию божества, созданная посредством самой себя, предшествовала всему другому в бытии помимо Бога (точнее Его божественной сущности)⁴⁸. Воля Божья у бабидов (и бахаи) сопоста-

⁴³ Мы переводим это слово, как предлагает А.Д. Кныш (см.: Ибн ал-'Араби, с. 230). Н. Саеди переводит этом термин как "the Supreme Cloud of Subtlety" («вышнее облако утонченности») (Saiedi, p. 114).

⁴⁴ Т.е. указания в трудах Шайха Ахмада и Сайида Казима.

⁴⁵ Так звали исчезнувшего в малолетнем возрасте последнего шиитского *имам*, которого шииты и считают «скрытым имамом».

⁴⁶ Ср.: «Стирает Бог, что желает, и утверждает. У Него — мать Книги» (Коран 13:39).

⁴⁷ См.: Иоаннесян, 2013, с. 133–156.

⁴⁸ Речь идет не о предшествовании во временном смысле, а о предсуществовании на логическом уровне, как причина предшествует следствию.

вима с Перворазумом некоторых религиозно-философских учений, с Логосом у Филона Александрийского, с *Мемрой* (Словом Божьим) ветхозаветных таргумов и с новозаветным Словом Божьим.

В одном из пассажей Комментария говорится следующее:

«Затем [разумей] под буквой⁴⁹ *ra* первичную благодать (رحمة الاولیة), что заблестала из самой себя, посредством самой себя, для себя самой и в самой себе (من نفسها بنفسها انفسها فى نفسها). Не охватить ее разумом никому из созданий Божьих. Повествует она о Воле (المشيئة) и вращается вокруг нее, и кружит над ней, и устремляется обратно к ней» (с. 37).

Поясняя образ «вечной и незамутненной реки», Саеди пишет: «...вечно свежая и кристально чистая вода относится к положению Первичной Воли Бога (the station of the Primal Will of God). Это сфера Логоса, Слова Божьего, и это инструмент, посредством которого вся реальность обретает бытие. Каусар, „бьющий фонтаном источник изобилия“, символизирует созидательное слово Бога, от которого берут начало жизнь и бытие всех существ. Символическая роль воды как средства созидания очевидна в царстве природы, в которой вода — это первоначальный источник жизни... Как Первичная Воля эта вода есть чистое откровение Бога (the pure revelation of God), изливаемое на все сущее и таким способом выводящее его из небытия. Потому все создания разделяют эту общую черту — они содержат в потаенных глубинах своей реальности отражение, след и тень той незамутненной воды. Этот след есть знак единства всех вещей, указывающий на Бога» (Saiedi, p. 70). Баб говорит:

«Итак, воистину, вода обильного [источника] (ماء كوثر) явлений [божественности] течет сейчас в беспросветных глубинах тех рек. Засвидетельствуй же в тайниках своего духовного сердца (فوادك), сообразно тому божественному правилу, что вода обильного [источника] — это незамутненная вода явления сияющего, которым народ *Байана* (اهل البيان) именует в сфере видимого внешнюю сторону столпов [божественного] созидания. И образует каждый столп его реку с водой, сверкающей белизной и неизменно свежей. Внутренняя сторона ее есть огонь извечный и блестящий белизной, а внешняя — вода вечная. Нет у реки той начала, кроме самой себя (لا بدء له الا نفسه), и нет у нее конца, кроме собственной сущности (ولا ختم له الا ذاته)⁵⁰. Привел ее Бог в движение посредством самой себя и для самой себя (بنفسه لنفسه) без упоминания чего-либо иного. И та река единобожия (نهر التوحيد) и вода отрешенности (ماء التجريد) течет по Божьему соизволению и ведет к богоявлению (ظهور الله). Если скажешь, что земля — из ее воды, и что, подлинно, корабль на ее поверхности — из ее воды, и мореход, что плавает на ней, — и он из ее воды, и волны, и то, что обитает в воде, — подлинно, из ее воды, то изречешь слово истины. Ибо вода та — ведет ее внешнее не иначе как к ее внутреннему, а ее внутреннее — не иначе как к ее внешнему. И нет у нее тайного, чего не было бы в явном, и нет у нее явного, чего не было бы в ее тайном. И увидит странствующий по ней и пьющий ее только чистое явление, сияющее и беспримесное... которое указывает не иначе как на Просиявшего ему и посредством его (المتجلى له) И река та в действительности разделитель [божественных] имен и качеств...⁵¹.

Поддерживает ее Бог во всяком состоянии сообразно ее положению на ступенях ее действия и воздействия на нее. Взгляни оком своего духовного сердца на предельное положение [божественного] созидания в тебе самом. Подлинно, река та есть вечно свежая вода из обильного [источника] на ступени божественного (من الكوثر فى مقام اللاهوت)...» (с. 195–196).

⁴⁹ Букв.: словом.

⁵⁰ Т.е. берет начало в самой себе и завершается собственной сущностью.

⁵¹ См. английский перевод Саеди: Saiedi, p. 70–71.

И далее Баб поясняет:

«И, воистину, та вечно свежая вода — если назовешь ее во внешнем положении Волей (المشيئة), то будешь подразумевать под ней то, что даровал Бог Мухаммаду... затем в ее внутреннем положении — не иначе как то, чем наделил Бог *имам* живущего (امام الحى), мир ему» (с. 197).

Значительное внимание в Комментарий уделено теме познания божественного, непостижимости божественной сущности и «духовному сердцу» — особому началу в человеке, служащему единственным средством постижения божественной сферы. Это сердце, по определению Саеди, составляет краеугольный камень отношения Баба ко всей действительности⁵². Об этом свидетельствуют и нижеприведенные пассажи:

«Ибо раб [Божий] созерцанием всего, что можно назвать „вещью“, не в силах постичь извечную Сущность или указать на Нее...

Первое, что назову я тебе для познания явления *Байана* (العرفان الظهور البيان) — это сияние (تجلى) Бога тебе, тобой, посредством тебя самого. Связь с Ним, по неизменности положения духовного сердца (فواد) Его создания относительно Его самого, подобна той, что связывает с Ним *Каабу*. И ты говоришь: „Он — мой Творец, мой податель пропитания, Он — имеющий силу надо мной, Он — мой ваятель, нет Божества помимо Него“. И удовольствовался Бог Своими рабами в таком отношении к Нему. Ибо никто другой не обладает правом на сотворенный мир. Сие есть подлинно суть духовного сердца (ان ذلك فة يحق عين الفواد). Такая связь — это отношение тварного к тварному... (с. 186).

...После того как был прегражден путь и сделался недоступным провожатый, каковыми должны быть признание единственности (توحيد الذات), святости [божественных] атрибутов, поклонение Всемилостивому и стремление приблизиться к Нему в мире сотворенного? Ведь это неосуществимо по причине недоступности. Как же повелевает Преславный нечто, что в этом случае невозможно? Но вот я посвящаю тебя в то, что ты не уразумел из Книги. Действительно, признание единства [божественной] Сущности и Ее постижение недоступно и неосуществимо для мира сотворенного. Поистине, не повелел тебе Бог ничего, кроме того, чтобы достиг ты предела божественной благодати (فيض الله) в мире сотворенного, который есть уровень постижения Всемилостивого в зримых образах (الأعيان). Никому не позволено мысленно погружаться в знание о той... бушующей пучине. Ибо в тот миг, когда ты смотришь в зеркало, если отвлечешься от зеркала, не упоминая о нем, то обнаружишь в нем свой лик. [Но], поистине, тот, кто в зеркале, не есть ты. В действительности же в зеркале твое изображение (صورتك), кое просияло себе и собой в зеркале само по себе. Повествует оно о твоём образе и указывает на твое присутствие, пока остается зеркало. Таким же признай ты удел мира сотворенного. Воистину, если не станешь обращать ты внимание на сотворенный мир упоминанием его, то во всем, к чему приложимо название „вещь“, не узришь ничего, кроме явления чистого сияния и незамутненного Лица (ظهور تجلى الصرّف و طلعة البحت)...

Подлинно, вопрос о духовном знании путем уяснения и обоснования доводами сводится к единой точке (يرجع الى نقطة واحدة). Ибо создал Бог в мире сотворенного место и связал его с собой. И повелел людям, чтобы те не поклонялись никому, кроме Наисвятейшего одного. Когда говорится о Наисвятейшем, то это — Его явление тебе, тобой и в тебе самом (ظهوره لك بك فى نفسك), так что приводит оно исключительно к Господу твоему. Подлинно, недоступно в мире сотворенного нечто иное. Тот, кто поклонился Ему упоминанием чего-либо, что не есть Он, как и Его явления в творе-

⁵² См.: Saiedi, p. 113.

нии Его, приписал Ему нечто в соучастники и [в действительности] не поклоняется Ему. А кто поклонится Ему, разумея под Достопоклоняемым явление Его, хотя, поистине, это не Он, тот не признал Его... Ибо возвышен, истинно, над явлением тем (فوق ذلك الظهور) Тот, кто произвел на свет Свое явление. И не подобает рабу поклоняться явлению без указания на Того, кто превыше Своего явления» (с. 187–188).

Эти цитаты говорят сами за себя и не требуют комментариев. Тема «духовного сердца» присутствует и в других пассажах, изложенных языком символической образности и в которых раскрывается то, что Саеди называет «божественной химией огня, воды, воздуха и земли (the divine chemistry of fire, water, air, and earth)»⁵³:

«Если ты поселишься в земле божественности (ارض اللاهوت) и прочитаешь ту благословенную *суру*⁵⁴ в море божественной единственности, за Черным морем сферы могущества (قلزم الجبروت), то знай достоверно, что все ее⁵⁵ буквы суть одна буква, все разнообразие ее слов и значений сводится к единой точке (نقطة الواحدة). Ибо там — ступень духовного сердца (مقام الفؤاد), святилища единства. Бог сотворил его⁵⁶ элементы из единой воды обильного [источника] (من ماء كوثر واحدة). Они все — огонь, все они — воздух, они все — вода, все они — земля. И все они суть сосуды божественного величия, нескончаемого одаривания, сияющего *Каусара*...»⁵⁷ (с. 20–21).

А если уже обосновался ты под сенью [Божьей] Воли (المشيئة), на ступени божественного изволения (مقام الارادة), в земле царства могущества (على ارض الجبروت) и примешься читать ту благословенную *суру*, то разумея под *алифом* первого слова огонь [божественного] начинания (نار الابداع), затем под *нуном* — воздух [божественного] творчества (هواء الاختراع), затем под *алифом* явленным — воду [божественного] основания (ماء الانشاء), затем хранимый столп, воздвигнутый для появления [других] трех столпов, — это буква скрытая, что означает земной элемент»⁵⁸ (с. 21–22).

Саеди отмечает: «В этом отрывке можно видеть, что божественные стихи принадлежат положению единства, неразделенной Точке (undifferentiated Point), неослабному (unmitigated) откровению Бога. Соединяя образ „Каусара“ с Эликсиром, Баб объясняет, что немногие чисты сердцем настолько, чтобы признать носителя откровения на основе одних лишь стихов» (Saiedi, p. 71).

«...То, о чем вопрошал ты меня в первую ночь, если испил ты каплю той воды, то знай достоверно, что раб осилит сполна ступени своего бытия, только если приведет в движение те четыре реки в мире изъяснения (تلك الانهار الاربعة في عالم البيان), и в меру того, насколько преуспеет в том. Посему даровал мне Бог на ступени изъяснения проявления четырех рек (مظاهر الانهار الاربعة). Но подобное есть то самое, чему оно уподоблено на своей ступени. Проистекает с соизволения Бога из вечно свежей воды положение знамений (شأن الايات), и оно — возвышеннейшая из ступеней при изъяснении слов. Оно есть величайшее доказательство (الحجة الكبرى) для того, кто пребывает в раю [божественных] имен и качеств.

И та вечно свежая вода — чистое питание от Бога. Подлинно, поскольку не примешалось к ней ничего от множественности, то не свидетельствовала и не повествует она ни о чем, кроме природы сияния в явлении сияющего (خلقة التجلى في ظهور المتجلى)... Кто пожелает вступить в тот рай, не будет у него пути иначе как по достижении той

⁵³ См.: Saiedi, p. 69.

⁵⁴ Т.е. *суру* «ал-Каусар».

⁵⁵ Т.е. *суры*.

⁵⁶ Т.е. сердца.

⁵⁷ Ср. английский перевод Саеди (Saiedi, p. 113).

⁵⁸ Ср. английский перевод Саеди (Saiedi, p. 113–114).

ступени... Впрочем, кто не раскрыл врата своего духовного сердца (باب فؤاده) чрез те слова, никогда не сумеет ему вступить в тот рай...

Не был явлен в действительности поток воды сей реки, поскольку не позволил Бог [сделать это] своему посланнику, благодать Бога на нем и на его семействе, из-за неготовности людей той эпохи. Но сегодня стекает вода той реки из моей груди и с моего пера (ولكن اليوم يجرى ماء ذلك النهر من لباني و قلمي) с тем, что пожелал Бог, не иссякая»⁵⁹ (с. 207–208).

Последний абзац знаменателен. В нем Баб недвусмысленно связывает «неиссякаемый Источник» с самим собой. Поскольку, как уже было показано выше, Источник этот в учении Баба тождествен Божьей Воле, а пророки-носители откровения понимаются как «Явители Божьей Воли», то скрытое в этих строках послание сводимо к заявлению Баба о своей миссии как носителя нового откровения, выраженному мистическим языком.

А теперь перейдем к другой теме, также отраженной в Комментарий. Это — духовное видение, как его понимает основатель бабизма, и сопряженные вопросы. Начнем с пояснения Баба о природе знания:

«...Изрек Али, мир ему: „Что касается знания, то их два. Знание, которое у Бога, хранится в тайне. Не посвящал Он в него никого из своих созданий. И есть знание, которое открыл Он своим ангелам и посланникам. То, что познали Его ангелы и посланники, непременно сбудется. Не станет Бог противоречить ни Себе, ни Своим ангелам, ни посланникам. А при Нем знание, хранимое в тайне. Перемещает Он вперед, что пожелает, отодвигает назад, что пожелает, и утверждает, что пожелает“» (с. 191).

Природа духовного зрения, в отличие от физического, наиболее наглядно раскрывается в следующих пассажах:

«...Лицеизрение сердцем (بالقلب) не есть то же самое, что лицеизрение глазом, как понимают это люди. Ибо сердце и глаза суть творения в Книге Божией. Поистине, никогда не сумеет сердцу увидеть извечную Сущность (ذات الازل), как и вовек не дано это глазу. Подлинно, то, что подразумевает [имам], да будет дух мой выкупом за него, — это лицеизрение сияния всему посредством всего (رؤية تجلية لكل بكل) на своей ступени. Ибо когда сердце расширяет свой охват, то постигает из сияния то, чего не постигает глаз из-за того, что ограничен. Но и это для него благодеяние. По справедливости же, сердце подобно глазу — оба они ограничены пределами творений. А творение, подлинно, зрит лишь [другое] творение. И не дано ему вовек лицеизреть Господа... (с. 193).

Те, кто уже утвердился на ложах божественности и оперся на золотистые подголовья мира могущества, воистину, взирают на предметы оком, что открывается им посредством их самих в их духовных сердцах (فى افئدتهم). Не видят ни единой вещи они без того, чтобы узреть прежде вещи той Бога — их Созидателя» (с. 19).

Как уже отмечалось, в Комментарий по отношению к общине бабидов неоднократно применяется термин «народ *Байана*». Вопрос о том, является ли эта книга первым из писаний Баба (до появления *Персидского Байана*), в котором за последователями Баба прочно утвердилось такое обозначение, потребует дальнейшего изучения. Во всяком случае, она — первый по времени бабидский текст из известных нам с многократным использованием данного термина. Приведем в заключение пассаж, из которого явствует, как сам Баб воспринимал «народ *Байана*» и какие требования предъявлял к нему:

⁵⁹ Ср. английский перевод Саеди (Saiedi, p. 71–72).

«О человек! Поистине, свойства народа *Байана* (اهل البيان) не сравнимы с качествами всех людей в мире творений (كل اهل الامكان), ибо проистекают они исключительно из даров от Бога. Не объемлет их знанием никто, кроме Всемилоостивого. Подлинно, народ *Байана* есть сообщество, которое сотворил Бог из единого элемента (من عنصر واحد), и если Он того желает, позволяет этим людям на ступени физического тела (في مقام الجسد) познать явление Его света в духовном сердце (في الفؤاد)... И поистине, во всяком мире они, пребывая на ступени духовного сердца, повествуют о единстве и указывают на величие. Так благо тому, кто познал им цену!..

Таким же образом уразумей ты все состояния народа *Байана*... Жизнью твоей клянусь! Если бы знали люди величие состояния того, то мгновенно согласились бы пожертвовать всем, что предписал им Бог, и даже самими собой, лишь бы узреть собственными глазами состояние то в своей душе...» (с. 181–182).

Подведем итог. В этой статье мы не ставили перед собой задачу осветить большинство аспектов, затрагиваемых в *Комментарии на суру «ал-Каусар»* Баба, как и воспроизвести в своем далеком от совершенства и сугубо предварительном переводе множество мистических пассажей этого писания, полных, по сути, не передаваемого адекватно в переложении на другой язык символизма. Попытка осмыслить все грани данной книги едва бы оказалась успешной и в рамках отдельной монографии. Неслучайно и столь углубленный исследователь образного языка текстов Баба, неоднократно цитируемый нами Н. Саеди предпочел в своем основательном труде остановиться лишь на символизме одного термина в *Комментарии* — *Каусар*⁶⁰. Однако и представленный в нашей статье материал позволяет сделать несколько общих выводов. В отличие от многих других текстов Баба, в *Комментарии* все идеи озвучиваются им не прямо, а косвенно, через особый символизм, даже мистический символизм; Баб не говорит о себе как о *Ka'ime/Mahdi* или даже как о *Баб*, но при этом утверждает, что он и есть «доказательство Божие», т.е. применяет к себе одно из обозначений, под которым в шиитской среде подразумевается именно *Ka'im/Mahdi*. Баб не называет себя носителем божественного откровения и даже, в отличие от других своих писаний, нарочито избегает использовать слово *vahy* («откровение»), но при этом отождествляет изобильный источник *Каусар* с Божьей Волей и утверждает, что этот источник «забил из его груди и стекает с его пера», что с учетом ключевых положений бабидского вероучения означает, что он и есть Явитель Божьей Воли, т.е. пророк-носитель божественного откровения. В качестве главного довода собственной миссии Баб, как и в других текстах, указывает на свои знамения/стихи (*айаты*), тот же довод применительно к Корану и к пророку Мухаммаду используют мусульмане для доказательства нерукотворности («несотворенности») Корана и пророческой миссии Мухаммада. Баб подтверждает исламские (шиитские) доктрины о «скрытом имаме» (*Ka'ime/Mahdi*) и о периодах его *сокрытости*, но при этом делает упор на аспектах, выводящих его учение об этой мессианской фигуре за рамки общепринятых шиитских воззрений, максимально сближая статус *Ka'ime/Mahdi* после выхода из *сокрытости* со статусом и функцией пророка-носителя божественного откровения. Он признает существование посредников между *Ka'imом/Mahdi* и его паствой во время малой *сокрытости*, к которым также среди прочих прилагался термин *баб* «врата», но оговаривает, что он сам не является *бабом* в этом смысле. В *Комментарии* широко используется термин «народ *Байана*». Так бабиды вслед за своим вероучителем обозначали самих себя и тем отличали себя от мусульман, которые именовались «народом Корана».

Вышесказанное наглядно высвечивает значение этого писания Баба для формирования бабидского вероучения, а его изучение позволяет лучше осмыслить как само это вероучение, так и этапы его становления.

Литература и источники

- Баб*. Далаил-и Саб'а / Семь доказательств (рукопись). См. сайт: <http://bayanic.com/showPicture.php?id=seven&ref=67&err=0&curr=67>
- Баб*. Избранное из Писаний (пер. с англ.). М.: Единение, 2006.
- Баб*. Персидский Байан (две рукописи из собрания СПб ИВР РАН: А 458, Д 439).
- Баб*. Тафсир-и сура-йи ал-Каусар/Комментарий на суру «ал-Каусар» (рукопись на сайте): <http://www.h-net.org/~bahai/areprint/bab/S-Z/tafkaw/tafkawthar.htm>
- Бахаулла*. Китāб-и-Йқāн. Академический перевод с персидского, предисловие, комментарий и текстологическое приложение Ю.А. Иоаннесяна. СПб., 2001.
- Ибн ал-'Араби*. Мекканские откровения. Введение, перевод с арабского, примечания и библиография А.Д. Кныша. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1995.
- Иоаннесян Ю.А.* Очерки Веры Баби и Бахаи: Изучение в свете первичных источников. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2003.
- Иоаннесян Ю.А.* Божественное созидательное начало в авраамических религиях // ППВ. М., 2013. 2(17). С. 133–156.
- Иоаннесян Ю.А.* Понятие «Явителя Божьей Воли» в бабизме и религии бахаи // ППВ. М., 2012. 1(16). С. 151–173.
- Иоаннесян Ю.А.* Свидетельства *Каййум ал-асма* о пророческой миссии Баба // ППВ. М., 2011. 2(15). С. 184–213.
- Казембек М.А.* Баб и бабиды: религиозно-политические смуты в Персии в 1844–1852 годах. СПб., 1865.
- Набил-и А'зам*. Вестники рассвета (пер. с англ.). В двух томах. Т. 1. М.: Единение, 2005.
- Прозоров С.М.* Ислам как идеологическая система. М.: Вост. лит., 2004.
- Amoli S.H.* Jāmi' al-asrār // La Philosophie Shi'ite. 1. Somme de doctrines ésotériques (Jāmi' al-asrār) 2. Traité de la connaissance de l'être (Fī ma'rifāt al-wojūd). Textes publiés avec une double introduction et index par H. Corbin et O. Yahia. Teheran–Paris, 1969.
- A Traveller's Narrative* written to illustrate the Episode of the Bab. Edited in the original Persian, and translated into English, with an Introduction and explanatory notes, by E.G. Browne. Vol. 2. Cambridge, 1891.
- Browne E.G.* Catalogue and Description of 27 Babi MSS // Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. Cambridge: Cambridge University Press, 1892. P. 637–710.
- Cameron G. & Momen W.* A Basic Baha'i Chronology: George Ronald. Oxf., 1996.
- Eschraghi A.* Promised One (Maw'ūd) or Imaginary One (Mawhūm)? Some Notes on Twelver Shī'ih Mahdī Doctrine and its Discussion in Writings of Bahā' Allāh // Unity in Diversity. Mysticism, Messianism and the Construction of Religious Authority in Islam / Ed. O. Mir-Kasimov. Leiden–Boston: Brill, 2014. P. 111–135.
- Le Livre des Sept Preuves de la mission du Bab. Traduction par A.-l.-M. Nicholas. P., 1902.
- MacEoin D.* The Messiah of Shiraz: Studies in Early and Middle Babism // Iran Studies. Vol. 3. Leiden–Boston: Brill, 2009.
- al-Majlisi M.B., Bihar al-Anvar. Vol. 53.
<http://www.yasoob.com/books/html/m013/13/no1330.html>
<http://www.aqaed.com/ahlulbait/books/behar53/indexs.html>
- Momen M.* Selections from the Writings of E.G. Browne on the Babi and Baha'i Religions. Oxf.: George Ronald, 1987.
- Saiedi N.* Gate of the Heart: Understanding the Writings of the Bab. [Waterloo, Canada]: Association for Baha'i Studies and Wilfrid Laurier University Press, 2008.

Seyyèd Ali Mohammed dit le Bab. Le BÉYAN PERSAN. Traduit du Persan par A.-L.-M. Nicolas. P. T. 1, 1911; T. 2–3, 1913; T. 4, 1914.

Stockman R. Some Notes on the Bab. http://bahai-library.com/stockman_notes_bab#3

Tarikh-i-Jadid. The New History of the Bab / Transl. by E.G. Browne. Cambridge, 1893.

Summary

Y.A. Ioannesyan

The Bab's Commentary on the "al-Kawsar" Surah

The article is devoted to one of the most mystical and fairly early writings of the founder of the Babi Faith, the Bab's Commentary on the Surah "al-Kawsar". Though the latter consists of four lines only, the Commentary being over two hundred pages long on top of interpreting every letter of the words comprising the Surah in their manifold aspects also treats some fundamental religious issues such as "the hidden imam", "the divine proof", the nature of divine verses as signs from God, etc. The book is full of imagery, while the mission of the bearer of a new religious revelation which the Bab claimed for himself is indicated by special symbolism employed by the founder of the Babi Faith in this book. The study is based on the text of a very early manuscript which originated during the Bab's life-time.

О.М. Чунакова

Среднеперсидские манихейские фрагменты из Туюк-Мазара¹

Основная часть манихейских рукописей, привезенных российскими экспедициями в начале прошлого столетия из Восточного Туркестана, хранится в Институте восточных рукописей РАН, однако и в других коллекциях имеются отдельные манихейские документы. Фрагменты из разных фондов могут принадлежать одной рукописи. Например, среднеперсидский манихейский документ, недавно обнаруженный в архиве С.Ф. Ольденбурга, относится к той же рукописи, что и два фрагмента из Института восточных рукописей.

Ключевые слова: манихейские рукописи, Центральноазиатский фонд Института восточных рукописей РАН, экспедиция С.Ф. Ольденбурга, Туюк-Мазар, среднеперсидский манихейский язык.

В Центральноазиатском фонде Института восточных рукописей РАН имеются два среднеперсидских фрагмента, привезенных из Синьцзяна, судя по их старым шифрам — SI O/71 и SI O/72 — экспедицией С.Ф. Ольденбурга. Впервые эти фрагменты в транслитерации еврейскими буквами были опубликованы К. Залеманом (Salemann, 1912, с. 19–20), обозначившим их в своем издании как документы S 14a и S 14b. Недавно были опубликованы их транслитерация и перевод на русский язык (Чунакова, 2011, с. 67–68). Оба документа принадлежат одной рукописи, написанной на темно-коричневой линованной бумаге красивым четким почерком черной тушью. Документ S 14a, размером 6,6×9,2 см, имеет поле с одной стороны, документ S 14b, размером 4,3×4,5 см, полей не имеет.

В этих фрагментах читаются следующие слова:

S 14a

R

1 []	1 []
2 []qs(1)[]	2 []
3 []nd 'ny t[]	3 [] другой []
4 [] bwyd by(c) [4-5](h'n)	4 [] будет кроме [] (тот?)
5 [] 'y 'c 'sm'n fr'c	5 [] который с неба к?
6 [']wxyzyd 'wd 'dwr 'y '(h)[1-]	6 спустится и огонь []
7 []ndg 'wl 'whryd 'wd pd	7 [] вверх поднимется и в?
8 [](k)ynd 'wd ' br	8 [] и на
9 [][h'n drwx(š)[]	9 []те демониц[ы?]

¹ Основные положения этой статьи ранее были изложены в статье: "A Manichaean Fragment from the Oldenburg Archives" (в печати).

V

1 [] '(1) []	1 []
2 [] bzq[]	2 [] грешн[ик?]
3 [] zy]nd'n pry(s)[]	3 [] тем]ница? посл[]
4 'ndr h'n zynd'n '[5-6](t)(1) []	4 в ту темницу []
5 hynd kyy 'yb 'dwryn 'y[]	5 <суть>, когда пламя обжигающее[]
6 '[w]d dwd 'ndr 'zwrdynd 'wš'[]	6 и дым, вернут и они? []
7 'c 'yr hpt'd qwp'n tk(1-2)[]	7 снизу семьдесят гор []
8 'wd nyr'pt hyn[d]	8 и скрыты []
9 [] (g)rwyd (1)[]	9 [] возьмет? []

S 14b

R

1 [] [p]d '[]	1 [] в []
2 []]wwš'n ny h[]	2 [] они? не []
3 []] h'n rwc (')[]	3 [] тот день []
4 []] ° 'wt 'y'd (h) []	4 [] ° И твоя? память []
5 []]хуšm ('y) bzg (q) []	5 [] злоба греха? []

V

1 []]ys []	1 []
2 []] h'n dyw(')[]	2 [] те демоны []
3 []] [']wd pd s'y(g) []	3 [] и в тень []
4 []] bt ky 'yn '(q) []	4 [] который этот []
5 []]pd zwd 'c mrdwhm['n][]	5 [] быстро от людей []
6 []	6 []

Данный перевод несколько отличается от предложенного нами ранее, и, кроме того, нами изменены обозначения сторон R и V фрагмента S 14a, так как широкие внешние поля как будто должны быть слева. Другие изменения:

S 14a R 6 и 7 — в данном переводе глаголы переданы совершенным видом;

S 14a V 5 — принято чтение К. Залемана (Salemman, 1912, с. 19) для ку как вопросительного местоимения;

S 14a V 6 — местоимение 3 л. Pl. переводится как стоящее в прямом падеже.

Недавно директор Санкт-Петербургского филиала Архива РАН, доктор исторических наук И.В. Тункина любезно обратила мое внимание на небольшой среднеперсидский манихейский документ Архива под шифром «фонд 208, опись 1, дело № 130, л. 31» (далее — Old.) с пометкой «Туюк-Мазар, 1909», хранящийся в фонде академика С.Ф. Ольденбурга (1863–1934). Размеры этого фрагмента — 2,8×6 см. Этот документ представляет собой фрагмент из середины листа, написанный красивым четким почерком черной тушью, бумага разлинована, сильно потемневшая. На обеих сторонах документа 5 строк, при этом в верхней (первой) и нижней (пятой) строках имеются лишь частичные начертания букв. Некоторые буквы в трех других строках

стерты и плохо различимы, в том числе и потому, что бумага была смята и на ней остались заломы. Читаются следующие слова и буквы²:

Old.

A

1 []	1 []
2 [] prystg'n wyg(')[]	2 [] посланники ... []
3 [] ywjdhr(')n ky wyns(?) []	3 [] святые, которые ... []
4 [] 'c 'sm'n pr'c 'w(x) []	4 [] с неба на ... []
5 [](s)d (1)w(1)b []	5 []

B

1 []	1 []
2 [] h(y?) bwd 'wd hr(w) []	2 [] ... был и все []
3 [] (?)z bywd 'wm pd n'm []	3 [] ... будет, и я? имени? []
4 [] (?)ps(wd) hy qwš k' n'm []	4 [] ... , чтобы он?, когда? имя []
5 [] (1)n(3?)(d) (3) []	5 []

A 4 — pr'c букв. «вперед; по направлению»; 'wx — возможно, начальные буквы причастия 'wxyst «спустившийся», ср. 'c 'sm'n fr'c [']wxzyzd «спустится с неба» в документе S 14a R 5–6.

B 2 — или: harw «каждый».

B 3 — местоименная энклитика при сочинительном союзе 'wm может не только быть показателем агенса в эргативной конструкции, но и передавать значения Dativ'a, Possessiv'a («и мне»; «и моему»). Также многозначен предлог pad, точный перевод которого вне контекста дать трудно, ср. 'wd pd tw n'm 'stw'n hwm «и в имя твое мы верим» (M 28 II R I 37–V I 1) (Andreas/Henning, 1933, с. 315).

B 4 — хорошо читается глагольная связка hy, которая может передавать 2 Sg., то есть предыдущее слово должно быть причастием прошедшего времени, а глагольная форма — прошедшим временем либо непереходного глагола, либо переходного, но при этом связка согласуется с объектом действия. Кроме того, эта связка может передавать 3 Sg. Optativ, тогда — «и пусть он будет...». Точное значение многозначного союза qw («что; чтобы; так что») с энклитикой 3 Sg. не может быть установлено вне контекста. Между союзом k' и существительным n'm имеются следы стертой буквы.

Бумага и почерк этого документа сходны с почерком (наклон, нажим, начертания букв ' , h, k, q, c, w и др.) и бумагой двух названных среднеперсидских фрагментов из Центральноазиатского фонда ИВР РАН — S 14a и S 14b, которые, как теперь можно уточнить, также привезены С.Ф. Ольденбургом из Туяк-Мазара. Очертания и сохранившиеся слова не позволяют связать все три среднеперсидских документа непосредственно, но все три могут быть фрагментами большого (или двойного?) листа.

Лексика этих фрагментов встречается во многих космогонических и эсхатологических сочинениях и гимнах, а также в апокалиптических главах «Шапуракана» (Šābuhragān, далее Šb) (MacKenzie, 1979, с. 500–534; MacKenzie, 1980, с. 288–310). Так, в них отмечаются термины 'yb «пламя» (Šb 296, 309bis, 314 etc.) и 'yb 'y 'dwryn

² Квадратными скобками отмечены обрывы листа, круглыми — предполагаемое чтение манихейской буквы, знак вопроса означает, что буква или перевод слова точно не определяются.

«пламя обжигающее» (S7 V I 17–18³), термин *zynd'n* «темница» (S9 R I 22), в манихейских текстах обозначающий тело человека и материальный мир, в которых связано светлое начало, *dyw* и *drwxš* «демон и демоница» (S9 R I 6, 7; Šb 243, 244, 248, 268 etc.). В S 14a V 5, 6 названы две из пяти темных стихий: *dwd* «дым» и *'yb 'y 'dwtyn* «пламя обжигающее». Название огня — *'dwr* — в данном контексте, очевидно, название стихии, относящейся к миру Света, упомянуто в S 14a R 6. В таких текстах часто называются *prystg'n* «посланники» (S7 R II 9, 10, V II 7), которые активно участвуют в конечном освобождении света из материи.

Содержание сочинения, представленного фрагментами, в которых читаются только отдельные слова, определить трудно. Возможно, речь идет о разделении смешанных светлых и темных стихий, когда частицы света из отдельной души и из материального мира возносятся, а темные опускаются, чтобы погибнуть в эсхатологическом огне. Освобождению света способствуют, в числе прочих, посланники, а препятствуют дэвы и демоницы. Следует отметить мифологему, которая остается непонятной — это *hrt'd qwr'n* «семьдесят гор» (S 14a V 7). В иранских манихейских текстах число космологических гор не называется, в коптских манихейских текстах говорится о четырех горах (Смагина, 2011, с. 333–334). Числительное «семьдесят» тоже употребляется нечасто: так, в парфянском космогоническом тексте M 183 (Sundermann, 1973, с. 64) названы «семьдесят дверей» в пяти окружающих мир стенах (14×5). Возможно, определенную семантическую нагрузку несет и выражение *h'n gwc* «тот день» (S 14b R 3), ср. выражение *'ym gwc* «этот день» в гимнах, означающее «праздничный день» — т.е. день, в который произойдет окончательное разделение стихий (например, парф. M 137 I R 5, V 14 (Reck, 2004, с. 93–94)).

Соединительный союз с местоименной энклитикой 2 Sg. *'wt* (S 14b R 4) и с местоименной энклитикой 1 Sg. *'wm* (Old. B 3) говорит о том, что сочинение написано от первого лица и имеет адресата. Возможно, оно является одним из обращенных к божествам пространных гимнов, в которых воспеваются отдельные стадии космогонической истории и апокалиптические события, приводящие к освобождению света, а также индивидуальная и всемирная эсхатология. Употребленное с *'wt* существительное *'y'd* (S 14b R 4) часто встречается в гимнах, ср. *'wm 'y'd bwd hrwysp tym'r* «и я вспомнил все печали» (M 273 R 14–16) (Reck, 2004, с. 173). Возможно, данный гимн обращен к некой божественной сущности, выступающей в роли Спасителя (например, к Иисусу), и это его имя (*n'm*) имеется в виду в Old. B 3, 4.

Как уже говорилось, фрагменты непосредственно друг с другом не стыкуются, но, исходя из содержания, можно предположить, что к стороне *Recto* относятся фрагменты: S 14a V, имеющий широкое поле слева; S 14b V, называющий «дэвов» в пару к «демоницам» первого фрагмента; Old. A (если Old. относится к той же странице). К стороне *Verso* могут относиться, соответственно, S 14a V; S 14b R и Old. B, поскольку сохранившиеся в нем слова уместны в концовке гимна.

Сходства с другими манихейскими рукописями, транслитерация (Boyse, 1975) и факсимиле которых опубликованы (Sundermann, 1996; Weber, 2000), у этих трех фрагментов как будто нет.

Список литературы

- Смагина Е.Б. Манихейство по ранним источникам. М., 2011.
 Чунакова О.М. (изд.). Манихейские рукописи из Восточного Туркестана. Среднеперсидские и

- парфянские фрагменты. Введение, транслитерация, перевод, комментарий, приложения. Факсимиле рукописей. М., 2011.
- Andreas F.C., Henning W.B.* *Mitteliranische Manichaica II* // SPAW. 1933. S. 294–363 (также в: *Henning W.B.* *Selected Papers I*. Leiden–Tèhèran–Liège, 1977 (Acta Iranica 14). P. 191–260).
- Boyce M.* *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*. Texts with Notes. Tèhèran–Liège, 1975 (Acta Iranica 9).
- Henning W.B.* *Selected Papers I*. Leiden–Tèhèran–Liège, 1977 (Acta Iranica 14).
- MacKenzie D.N.* *Mani's Šābuhragān pt 1 (text and translation)* // BSOAS 42 (1979). P. 500–534.
- MacKenzie D.N.* *Mani's Šābuhragān pt 2 (glossary and plates)* // BSOAS 43 (1980). P. 288–310.
- Reck Ch.* *Gesegnet sei dieser Tag. Manichäische Festtagshymnen*. Edition der mittelpersischen und parthischen Sonntags-, Montags- und Bemahymnen. Turnhout, 2004 (Berliner Turfantexte XXII).
- Salemman C.* *Manichaica III* // Bulletin de l'Acad. Imp. des Sciences de St. Pétersburg, 1912. P. 1–32.
- Sundermann W.* *Mittelpersische und parthische kosmogonische und Parabeltexte der Manichäer*. B., 1973 (Berliner Turfantexte IV).
- Sundermann W.* *Iranian Manichaean Turfan Texts in Early Publications (1904–1934)*. L., 1996 (Corpus Inscriptionum Iranicarum. Supplementary Series. Vol. III).
- Weber D.* *Iranian Manichaean Turfan Texts in Publications since 1934*. L., 2000 (Corpus Inscriptionum Iranicarum. Supplementary Series. Vol. IV).

Summary

O.M. Chunakova

Middle Persian Manichaean Fragments from Toyuq-Mazar

Manichaean manuscripts brought by Russian expeditions in the early twentieth century from Eastern Turkestan are mainly housed at the Institute of Oriental Manuscripts, but some documents may be in other funds. Some fragments at these funds may belong to the same manuscript. A Middle Persian Manichaean document recently discovered in the archives of Sergey F. Oldenburg refers to the same manuscript as the two fragments at the Institute of Oriental Manuscripts.

М.В. Фионин

История изучения новозаветных лекционариев (краткий обзор)

Статья представляет собой обзор изучения литургических рукописей текста Нового Завета с XVIII в. до настоящего времени. Рассматривается состав и содержание новозаветных лекционариев. Перечислены наиболее важные издания греческого текста Нового Завета, авторы которых обращались к литургическим манускриптам (лекционариям). В заключение статьи предлагаются возможные перспективы изучения лекционария как важного источника новозаветного текста.

Ключевые слова: лекционарий, литургические новозаветные манускрипты, минускульные рукописи, история текстологии Нового Завета.

Евангельские рукописи VIII–XIV вв. греческой и славянской церковных традиций ученые условно разделяют на две группы: лекционарии (апракосы) и четвероевангелия (тетры). Апостольские рукописи этого периода в свою очередь делятся на Апостолы-лекционарии (апракосы) и Апостолы с непрерывным текстом¹.

Лекционарий — сборник евангельских текстов, употреблявшихся в богослужении византийской церкви с VIII по XIV в.; в Византийской церковной традиции их именовали *εὐαγγέλιον* или *εὐαγγελιστάριον*. Лекционарий апостольских чтений назывался *ἀπόστολον* или *πραξαπόστολον*. Иногда сборники евангельских богослужебных чтений назывались *ἐκλογάδιον* «избранное», что было сохранено в болгарском названии лекционария и з б о р н о е в а н г е л и е (Алексеев, 2008, с. 28). В славянской церковной традиции такие богослужебные евангелия назывались *ἄπρακος* (от греч. *ἄπρακτος* — «неделающий, не-дельный, праздничный»). Словом *недѣля* обозначался воскресный день. Однако, как отмечает А.А. Алексеев, по своему содержанию апракосы включали в себя многие чтения, предназначенные для иных праздников или даже будних дней (Алексеев, 1999, с. 13). Можно сделать вывод, что термин «апракос» в отношении Евангелия и Апостола будет означать «богослужебный». В научной традиции такие сборники, включающие в себя фрагменты евангельских или апостольских отрывков (перикоп), расположенных в порядке чтения за богослужениями в течение церковного года, называются лекционарии².

¹ Апостольские рукописи, или Апостол, включают в себя книгу Деяний, 7 Соборных Посланий (Иакова, 1 и 2 Петра, 1, 2, 3 Иоанна и Послание апостола Иуды) и 14 Посланий апостола Павла. Книга Откровение Иоанна Богослова не читается за богослужением в Православной церкви, поэтому в лекционарных рукописях она не засвидетельствована (Православная энциклопедия, т. 3, 2009, с. 95–98).

² От греч. *περικοπή* — «отрывок», «обрубок». Каждый лекционарий является сборником таких отрывков-перикоп, которые читаются за литургией и расположены в последовательности годового богослужебного цикла. В среднем перикопы могут включать в себя примерно от 3 до 10 стихов, однако встречаются и большие по объему чтения. Например, в Лазареву субботу чтение составляет 45 стихов (Ин 11). Встречаются также составные чтения, представляющие из себя собрание стихов из разных мест одного и того же Евангелия. Например, чтение в субботу Мясопустной седмицы: Лк 21:8–9, 25–27, 33–36 (Алексеев, 2008, с. 29).

Назначение же четвероевангелий (тетр) было двояким, с одной стороны, они, так же как и лекционарии, были частью литургической традиции и использовались за богослужением благодаря помещавшемуся в конце евангельского текста указателю литургических чтений. С другой — тетры можно было использовать и для частного (внебогослужебного) чтения (Пентковский, 1998, с. 3).

Содержание новозаветных лекционариев

Большинство новозаветных лекционариев состоят из четырех разделов: синаксарий, менологий, воскресные Евангелия (отрывки), читаемые на утрене, и чтения на разные потребности.

Первый, самый большой отдел называется синаксарий, или синаксарь (от греч. συναξάριον)³. Чтения в синаксаре расположены в соответствии с подвижным циклом церковного года. Он начинается от праздника Пасхи и заканчивается Страстной субботой. Подвижный цикл церковного года зависит от лунного календаря, поскольку праздник Пасхи вычисляется именно по нему.

Второй отдел именуется менологий, или месяцеслов (от греч. μηνολόγιον). Он представляет из себя перечень праздников неподвижного цикла церковного года с 1 сентября по 31 августа согласно юлианскому календарю. Даты праздников всегда неизменны, но каждый год они приходятся на разные дни недели. Неподвижный цикл церковного года связан с солнечным (гражданским) календарем Византии.

Третий отдел — воскресные утренние Евангелия (εὐαγγέλια ἑωθινὰ ἀναστάσιμα). Он состоит из 11 перикоп, в которых повествуется о воскресении Христа и его явлении после пасхальных событий ученикам:

1. Мф 28:16–20
2. Мк 16:1–8
3. Мк 16:9–20
4. Лк 24: 1–12
5. Лк 24:13–35
6. Лк 24: 36–53
7. Ин 20:1–10
8. Ин 20:11–18
9. Ин 20:19–31
10. Ин 21:1–14
11. Ин 21:15–25

Первое воскресное Евангелие (Мф 28:16–20) читается на утрене в неделю Антипасхи (апостола Фомы), второе (Мк 16:1–8) — в неделю Жен мироносиц и т.д. По окончании 11 недель цикл чтений воскресных утренних Евангелий повторяется, и так продолжается в течение года.

Четвертый отдел содержит чтения на разные потребности (εὐαγγέλια διάφορα). Здесь можно найти евангельские перикопы на разные случаи, например, чтение над болящим, на бездожде, на освящение храма и т.д.

Последние три отдела могут быть представлены либо в виде указаний на чтения, либо могут содержать сами перикопы, это зависело от полноты текста Нового Завета

³ Слово συναξίς означает «сбор» или «молитвенное собрание», поэтому синаксарь (συναξάριον) является чтением для такого собрания или собранием чтений (Алексеев, 2008, с. 31).

в синаксарном отделе и от стоимости рукописи (в дорогих, роскошных лекционных чтениях трех последних отделов нередко представлены полностью)⁴.

Типы новозаветных лекционных

В современных критических изданиях греческого текста Нового Завета Нестле-Аланда (Nestle-Aland) можно встретить следующую классификацию византийских лекционных, которая сделана на основе чтений синаксарного отдела (Aland, 1994, s. XIV–XV):

1. Евангелие, краткий лекционный; обозначается в критических изданиях греческого текста Нового Завета Нестле-Аланда (Nestle-Aland) *lesk*, *l* — обозначает лекционный (от лат. *lectio* «чтение»), *e* — (греч.) ἑβδομάδες «седмичные», т.е. чтения будних дней, *sk* — от (греч.) σαββατοκυριακαί, «субботно-воскресные» — литургические чтения субботних и воскресных дней⁵.

Чтения из четырех Евангелий в кратких лекционных расположены следующим образом: от Пасхи до Пятидесятницы представлены ежедневные литургические чтения. Далее от праздника Пятидесятницы до Страстной седмицы только перикопы субботних и воскресных дней. В течение Страстной седмицы даны ежедневные чтения (Алексеев, 2008, с. 29).

2. Евангелие, полный лекционный, обозначается в критических изданиях *le*. Он содержит чтения на литургии в течение всего года, включая седмичные дни (понеделник–пятница), за исключением 32 дней (сюда входят седмичные — будние — дни шести недель Великого поста, а также среда и пятница Мясопустной недели), в которые не служится полная литургия, а на преждеосвященной читаются ветхозаветные паремии, отрывки из книг Ветхого завета (Алексеев, 2008, с. 29).

Именно первые два (*lesk* и *le*), по мнению Пентковского, являются двумя основными типами византийского лекционного (Пентковский, 1998, с. 4).

3. Апостол, краткий лекционный. На литургии чтению отрывков из Евангелий предшествуют апостольские чтения, состоящие из фрагментов книги Деяний и апостольских Посланий.

В критических изданиях (Nestle-Aland) Апостол обозначается *l^aesk*, где индекс «а» означает греч. ἀπόστολος. Расположение перикоп соответствует порядку чтений лекционных первого типа *lesk* (Алексеев, 2008, с. 30).

Чтение Деяний начинается в день Пасхи и заканчивается в праздник Пятидесятницы (8-е воскресенье). После чего, по субботним и воскресным дням, до начала Великого поста читаются отрывки из посланий ап. Павла в следующем порядке: Рим, 1 Кор, 2 Кор, Гал, Ефес, Колос, 1 Фес, 1 Тим, 2 Тим. В субботние и воскресные дни Великого поста читается послание к Евреям (Алексеев, 2008, с. 30).

4. Апостол, полный лекционный. В критических изданиях (Nestle-Aland) обозначается *l^ee*. Расположение перикоп совпадает с евангельскими лекционными второго типа (*le*). В будние дни идут те же апостольские Послания, что и в *l^aesk*, а в последние 6 недель перед началом Великого поста читаются Соборные послания (Алексеев, 2008, с. 30).

5. Апостол-евангелие, краткий лекционный. Этот тип рукописей представляет собой соединение *lesk* и *l^aesk*, причем чтения из Апостола помещены перед евангель-

⁴ С более подробным обзором структуры византийско-славянских лекционных можно ознакомиться в работах А.А. Алексеева (См.: Алексеев, 1999, с. 21–22; 2008, с. 35–36).

⁵ Курсивная латинская литера *l* для обозначения новозаветных рукописных лекционных была введена в научный обиход К.Р. Грегори (Caspar René Gregory, 1846–1915), а затем поддержана издателями греческого текста Нового Завета Nestle-Aland (Gregory, 1908).

скими. В критических изданиях (Nestle-Aland) обозначается $\Gamma^{\text{a}}\text{esk}$ (Алексеев, 2008, с. 30).

6. Апостол-евангелие, полный лекционарий — соединение типов Ie и Γ^{e} . В критических изданиях (Nestle-Aland) обозначается $\Gamma^{\text{a}}\text{e}$ (Алексеев, 2008, с. 30).

7. Субботне-воскресный, а также воскресный лекционарий. Этот тип лекционариев включает в себя рукописи, состоящие из Евангельских или Апостольских и Евангельских чтений на субботние и воскресные дни или только на воскресные. В критических изданиях (Nestle-Aland) обозначается Isk или $\Gamma^{\text{a}}\text{sk}$, а также Ik $\Gamma^{\text{a}}\text{k}$ (Алексеев, 2008, с. 30).

8. Лекционарий на отдельные богослужебные дни. Рукописи этого типа обозначаются IseI или $\Gamma^{\text{a}}\text{sel}$, sel от лат. *selectae* «избранные» и включают в себя избранные чтения на важные праздники церковного календаря и особые дни (Алексеев, 2008, с. 30). Как отмечает искусствовед А.В. Захарова, обычно это роскошные рукописи, иллюстрированные и изготовленные по каким-то специальным заказам (Захарова, 2004, с. 242).

Существует и иная классификация византийских лекционариев. Ее предложил в 1904 г. В. Брейтвейт (1862–1922) (Braithwaite, 1904, p. 265–274). Ученый на основе распределения седмичных чтений циклов Матфея и Луки в полных лекционариях выделил три типа: κ -тип, α -тип и β -тип.

Наиболее распространенным из трех является тип *καππα* (κ -тип)⁶. Согласно ему от праздника Пятидесятницы до Нового лета в первые 11 недель в будние дни читаются перикопы из Евангелия от Матфея, а в следующие 5 недель седмичные чтения из Евангелия от Марка (Пентковский, 1998, с. 5).

В первые 12 недель периода от Нового лета до начала Великого поста в будние дни читаются перикопы Евангелия от Луки, а в следующие 6 недель продолжают чтения Евангелия от Марка, которые были начаты в предыдущий период⁷.

Как отмечает литургист А.М. Пентковский, порядок чтений в лекционариях *καππα* типа принадлежит традиционной византийской лекционарной системе, которая представлена также в рукописях типа Ie по классификации изданий Nestle-Aland (Пентковский, 1998, с. 5).

Для типа *αλφα* (α -тип) характерно несколько иное расположение евангельских отрывков. После праздника Пятидесятницы до Нового лета в первые 9 недель в седмичные дни читаются перикопы из Евангелия от Матфея, а следующие 8 недель — из Евангелия от Марка. В период после Нового лета в первые 11 недель на буднях идут чтения из Евангелия от Луки, а в оставшиеся 7 по будням чтений нет (Ovsiannikov, 2013, p. 125). Общее число чтений по будним дням лекционариев α -типа составляет 140, из них 45 перикоп из Евангелия от Матфея, 40 — из Марка, 55 — из Луки (Алексеев, 2008, с. 34).

Ближе всего по распределению чтений к α -типу близок β -тип. В типе полного лекционария *βετα* после Пятидесятницы в течение 9 недель читается в седмичные дни Евангелие от Матфея, затем в оставшиеся 8 недель в будние дни чтений нет, а после Нового лета в течение 11 недель идут перикопы Евангелия от Луки, после чего 7 недель следуют чтения из Евангелия от Марка. Отметим, что общее число перикоп из каждого Евангелия β -типа остается таким же, как в цикле α -типа (Алексеев, 2008, с. 34–35).

⁶ Греческая литера κ в названии типа, по-видимому, означает *καθημερινά* «будние дни» (Ovsiannikov, 2013, p. 125).

⁷ Подробнее с росписью чтений этого периода можно ознакомиться в статье В. Брейтвейта (Braithwaite, 1904, p. 267–279).

История изучения новозаветных лекционных

Первыми на рукописи лекционных обратили внимание издатели греческого текста Нового Завета. Так, англичанин Джон Милл (John Mill 1645–1707)⁸, исследователь из Королевского колледжа в Оксфорде, в своем издании греческого текста Нового Завета, которое он осуществил в 1707 г., незадолго до смерти, использовал 9 лекционных, из которых один апостольский (Мецгер, Эрман, 2013, с. 165). Всего Милл использовал в своем издании приблизительно сто новозаветных рукописей, поэтому число лекционных в сравнении с общим не кажется незначительным.

Иоганн Якоб Веттштейн (Johann Jakob Wettstein, 1693–1754) предпринял критическое издание Нового Завета, в котором он использовал уже 28 лекционных, из них четыре апостольских. Книга вышла в Амстердаме в двух томах в 1751–1752 гг.

Работавший в Москве Христиан Фридрих Маттеи (Christian Friedrich Matthaei, 1744–1811), немец по происхождению, публикует объемное издание Нового Завета (12 томов, Riga, 1782–1788, позднее второе издание — 3 тома, Hof & Ronnenburg, 1803–1807), в котором он использовал 57 евангельских лекционных и примерно 20 апостольских. Х.Ф. Маттеи первым опубликовал структуру содержания синаксаря и менология (Алексеев, 2008, с. 103).

Чуть позже профессор Боннского университета Иоганн Шольц (Johannes Martin Augustinus Scholz, 1794–1752) издал в Лейпциге (1830–1836 гг.) в двух томах греческий текст Нового Завета с обширным критическим аппаратом, в котором можно найти разночтения 13 евангельских и 14 апостольских лекционных. Отметим, что И. Шольц публикует в списке источников 181 евангельский лекционный и 58 апостольских, однако для колляции он использовал, как мы указывали выше, только 13 евангельских лекционных и 14 апостольских соответственно. Кроме того, ученый, так же как Х. Маттеи, приводит роспись содержания синаксаря и менология (Алексеев, 2008, с. 103).

Последующие издатели греческого текста Нового Завета намного реже обращались в своих трудах к лекционным. Однако в 1853 г. Фредерик Скривенер (Frederick Henry Ambrose Scrivener, 1813–1891) включил выписки из рукописей лекционных в опубликованное им собрание разночтений новозаветного текста. Кроме того, он обратил внимание на то, что один и тот же отрывок из текста Евангелия при повторных появлениях в рукописи лекционного обычно имеет заметные текстологические отличия (Scrivener, 1853, р. LXIII). Ф. Скривенер опубликовал список из 339 рукописей евангельского лекционного и 82 апостольского в 3-ем издании «Введения в текстологию Нового Завета» (Scrivener, 1861, р. 279–306).

Изучая рукописи лекционных, ученый предположил, что сама система церковных чтений Нового Завета берет свое начало в «золотом веке святоотеческой письменности» (IV в. н.э.), поскольку в гомилиях св. Иоанна Златоуста (а также свв. Кирилла Иерусалимского и Августина) можно увидеть сходство в распределении выбранных для толкования отрывков с лекционной системой (Scrivener, 1894, р. 75–76).

Чуть позже, в 1900–1909 гг., Каспар Рене Грегори (Caspar René Gregory, 1846–1915) в работе *Textkritik des Neuen Testaments* публикует в первом томе каталог рукописей, среди которых есть описание 1559 евангельских лекционных и 287 апостольских. Кроме того, в этом издании была приведена подробная роспись синаксаря и менология.

К.Р. Грегори отметил особое место лекционного в богослужении и убранстве византийского храма; поэтому, по мнению ученого, литургические рукописи Евангелий

⁸ Авторы словаря *The Oxford Dictionary of the Christian Church* считают, что фамилия ученого была не Милл, а Миллс (Mills) (*The Oxford Dictionary of the Christian Church*, 1997, р. 1087).

и Апостола вплоть до XI в. выполнялись унциальным письмом, имели красочные инициалы (иногда даже иллюстрации) и богатый переплет (Алексеев, 2008, с. 105).

Кроме того, К.Р. Грегори предположил, что система литургических чтений возникла из синагогальной практики, еще до разрыва отношений между христианской церковью и синагогой, и что она была построена по принципу последовательного чтения (*lectio continua*). Ученый отметил, что существенным для датировки времени возникновения лекционных чтений является наличие особого ряда субботних чтений, который заместил отрывками из Евангелий и Апостола первоначальные пассажи Ветхого Завета, как они читались в синагоге, а случилось это во второй половине II в. н.э. Воскресные же чтения сформировались ранее, а именно, когда в иудео-христианской среде возникла традиция празднования дня Господня (*κυριακή*). Чтения седмичных (будних) дней, по мнению К.Р. Грегори, сформировались к концу II в. н.э. (Gregory, 1900, S. 336–337).

В следующей публикации критического издания греческого текста Нового завета, выполненного профессором Берлинского университета Германом фон Зоденом (Hermann, Freiherr von Soden, 1852–1914), лекционные практически не рассматриваются (von Soden, 1902, S. 19). Связано это было в первую очередь с тем, что к началу XX столетия греческий текст Нового Завета, представленный в издании Дезидерия Эразма Роттердамского (многократно впоследствии публиковавшийся с большим количеством поправок и дополнений), называемый *Textus Receptus* (сокращенно TR), потерял свой научный авторитет⁹.

В предположениях И. Землера (Johann Salomo Semler, 1725–1791), наблюдениях И. Гризбаха (Johann Jakob Griesbach, 1745–1812), а затем публикациях Б.Ф. Весткотта (Brooke Foss Westcott, 1825–1901) и Ф.Д.А. Хорта (Fenton John Anthony Hort, 1828–1892) была дана низкая оценка византийскому типу текста, представленному на тот момент только в *Textus Receptus*, который в свою очередь был основан на рукописях XII–XIV вв. (Алексеев, 2008, с. 106).

Несмотря на то что система новозаветных литургических чтений считалась достаточно древней, тип текста лекционариев относили к более позднему времени.

Отказавшись от *Textus Receptus*, издатели греческого текста Нового Завета стали ориентироваться исключительно на древние источники. Так, Карл Лахман (Karl Konrad Friedrich Wilhelm Lachmann, 1793–1851) в двух своих изданиях (1831 и 1842–1850) пытается реконструировать текст Нового Завета на конец IV в., опираясь на рукописи этого времени. Чуть позже К. Тишendorf (Lobegott Friedrich Konstantin von Tischendorf, 1815–1874), взяв за основу открытый им Синайский кодекс (IV в.), публикует в 1862–1869 гг. текст Нового Завета. Затем Б.Ф. Весткотт и Ф.Д.А. Хорт из-

⁹ Текст, опубликованный Эразмом Роттердамским, основывался на двух минускульных рукописях из монастырской библиотеки Базеля, датирующихся XII в.; он многократно впоследствии переиздавался с некоторыми исправлениями, поскольку первое издание было выполнено очень небрежно. Среди четырех изданий Р. Этьенна можно выделить 3-е, *editio regia* (1550), «королевское», в котором приведены различия по Комплютенской Библии и 14 рукописям, включая кодекс Безы (V в.). В другом издании Р. Этьенна, вышедшем в Женеве (1551 г.), текст Нового Завета впервые разбит на стихи. Девять изданий Теодора де Безы (Théodore de Bèze, 1519–1605) внесли мало нового, но на них опирались переводчики английской Библии короля Якова (1611 г.). В Голландии издательством Авраама и Бонавентуры Эльзевиров было выпущено семь изданий; в предисловии ко 2-му (Лейден, 1633) было заявлено, что это всеми «принятый текст»: *textum ergo habes, nunc ab omnibus receptum, in quo nihil immulatum aut corruptum damus* «текст, который ты имеешь, ныне принят всеми, в нем мы не даем чего-либо исправленного или ошибочного»; соответствующее латинское выражение *textus receptus* с тех пор закрепилось как собственное название греческого текста Нового Завета, впервые изданного Дезидерием Эразмом (Православная энциклопедия, т. 5, 2009, с. 110).

дают *The New Testament in Original Greek* (London, 1881–1882), стремясь воссоздать текст, каким он мог быть к началу IV в., на основе Ватиканского кодекса (IV в.). И, наконец, самая удачная реконструкция новозаветного текста принадлежит Эберхарду Нестле (Eberhard Nestle, 1851–1913). Предпринятое им издание 1898 г. было основано на трудах предшественников: К. Тишендорфа, Хорта-Весткотта и Р.Ф. Веймота (Richard Francis Weymouth, 1822–1902). В тех случаях, когда чтения предыдущих изданий не согласовались между собой, Э. Нестле останавливался на том варианте, который присутствовал в двух источниках, а чтение третьего помещал в критический аппарат (Алексеев, 2008, с. 107).

В 1904 г. Британское и зарубежное библейское общество (British and Foreign Bible Society) заказало ученому подготовить к изданию греческий текст Нового Завета. В опубликованном варианте новозаветного текста Э. Нестле заменил чтения Р.Ф. Веймота на варианты издания Б. Вайса (Bernhard Weiss, 1827–1918). Этот текст с множеством модификаций и корректур публикуется и по сей день, считаясь наиболее авторитетным научным изданием греческого текста Нового Завета, известный как Nestle-Aland.

В период охлаждения интереса ученых к *Textus Receptus* выходит в 1904 г. издание Нового Завета, выполненное для нужд греческой православной церкви Василием Антониадисом (Βασίλειος Ἀντωνιάδης, 1851–1932). В основу этой публикации, с одной стороны, лег ряд чтений Ватиканского и Синайского кодексов IV в., а с другой — материал 60 лекционариев. Одна из задач, которую ставил перед собой В. Антониадис, заключалась в том, чтобы в этом издании попытаться связать достижения научной традиции библейской критики с литургической практикой церкви. Данная публикация греческого текста Нового Завета имеет приблизительно две тысячи отличий от *Textus Receptus*. Важно отметить, что издание В. Антониадиса является официальным новозаветным текстом Константинопольского патриархата, а также Элладской и Синайской архиепископий. Однако научное сообщество отнеслось скептически к подобному опыту, поскольку примененный В. Антониадисом метод эклектической реконструкции был подвергнут критике К. Лахманом (Алексеев, 2008, с. 108).

В начале XX в. изучение новозаветных лекционариев было продолжено в трудах профессора Гарвардского университета Кирсоппа Лейка (Kirsopp Lake, 1872–1946), который вместе со своей ученицей, а затем супругой Сильвой выпустил первое специальное исследование, посвященное лекционариям (Lake K., Lake S., 1933, p. 147–183).

Лейки выдвинули ряд предположений: первое, что краткий лекционарий не является вторичным по отношению к полному; второе, что своим возникновением он обязан монашеской среде, поскольку в полных лекционариях предусмотрены ежедневные евангельские чтения на литургии. В качестве *terminus ante quem* было предложено начало IV в. (времена св. Василия Великого (330–379), одного из основоположников монашеского движения). К. Лейк и С. Лейк исходили из предположения, что лекционарии формировались постепенно, от более простых форм к более сложным, при этом нужно понимать, что каждый элемент лекционария в отдельности может представлять эпоху своего становления. Подобным образом и менологий являет время и место происхождения конкретного экземпляра (Алексеев, 2008, с. 108–109).

К этому времени, в 1924 г., Бернетт Стритер (Burnett Hillman Streeter, 1874–1937), сравнивая кодекс Коридетти (IX в.) и некоторые евангельские фрагменты из текстов Оригена (II–III вв.) и Евсевия Кесарийского (IV в.), обнаружил сходства, что позволило ему выделить кесарийский тип текста. Позднее ученый отнес к этому типу две

группы рукописей (семья 1 и семья 13), в большинстве происходящие из православных монастырей Южной Италии¹⁰. Б. Стритер показал, что древняя форма текста могла сохраниться в сравнительно позднее время в местности, отрезанной от основных центров распространения христианства, следовательно, значение имеет не только древность рукописи как таковая, но и ее происхождение (Мецгер, Эрман, 2013, с. 232). Этот вывод был очень важен для исследования лекционариев, которые, несмотря на то, что они представлены рукописями IX–XIV вв., могут нести в себе следы раннего новозаветного текста.

Интересных результатов в области изучения лекционариев достиг профессор Чикагского университета Эрнст Кэдмен Колвелл (Ernest Cadman Colwell, 1901–1974). Его методология состояла в том, чтобы изучать текст лекционария по отдельным чтениям во всей совокупности источников, только в этом случае можно понять его природу в целом. Э.К. Колвелл сравнил перикопы пятидесяти лекционариев X–XIV вв. и обнаружил, что они сходны между собой в большей степени, чем с текстом четвероевангелия, в качестве которого ученый взял *Textus Receptus* (Алексеев, 2009, с. 109).

Результаты, полученные в ходе исследований, позволили ученому в сотрудничестве с В. Риддлом издать том, полностью посвященный изучению лекционариев (Colwell, Riddle, 1933). В первой части книги приведены описание структуры лекционариев, объяснение греческих литургических терминов и рассуждение о методе исследования, а во второй даны коллажи одного полного и двух кратких лекционариев.

В статье, написанной для этого издания В. Риддлом, есть важное наблюдение, что в критических изданиях лекционарию как источнику не уделено должное внимание (Colwell, Riddle, 1933, p. 67–80). В свою очередь, П. Шуберт отмечает связь между перикопами Евангелия от Марка из лекционариев и соответствующими отрывками в рукописях группы I^o, выделенной фон Зоденом и имеющей отношение к кесарийскому типу текста (Colwell, Riddle, 1933, p. 43–56).

В изучении лекционариев Э.К. Колвелл придерживался генеалогического метода¹¹. Ученый пытался использовать исследование генеалогии лекционарных рукописей для разъяснения истории первых трех столетий формирования новозаветного текста. Его идея заключалась в том, что литургическому тексту Нового Завета по его природе присущи консерватизм и стабильность, следовательно, евангельские или апостольские перикопы, однажды войдя в состав сборника, теряли способность изменяться. Таким образом, лекционарий похож на серию мгновенных снимков вечноподвижного текста, который продолжал меняться за его пределами (Алексеев, 2008, с. 114).

В дальнейшем Чикагский университет издает целую серию (*Studies in the Lectionary Text of the Greek New Testament*), посвященную изучению новозаветных лекционариев. Первоначально ее редактором был сам Э.К. Колвелл, а затем его сменил ученик — Аллен Виггрен (Allen Paul Wikgren, 1906–1998), который в 1963 г. подвел смысловой итог этой группе публикаций (Wikgren, 1963, p. 96–121):

¹⁰ Семья 13 — группа рукописей, имеющая ряд общих уникальных текстологических особенностей (обозначается в критических изданиях Nestle-Aland *f*¹³), была выделена У.Х. Ферраром, к этой группе относятся минускульные рукописи XI–XV вв. (13, 69, 124, 346, 788, 826, 828, 1689). Первая публикация обзора рукописей Семьи 13 была выполнена Т.К. Абботом, учеником У.Х. Феррара в 1877 г. (Ferrari, Abbott, 1877).

Позднее, в 1902 г., К. Лейк выделил Семью 1 (обозначается в критических изданиях Nestle-Aland *f*¹), к этой группе ученый отнес минускульные рукописи XII–XV вв. (1, 118, 131, 209) (Lake, 1902).

¹¹ Текстологический метод, суть которого в создании стемм (от греч. *στέμμα* — «венок из ветвей», а также лат. *stemma* — «генеалогическое древо») или изучении генеалогии конкретных рукописей Нового Завета.

а) Лекционные содержат более стабильную форму текста, чем рукописи четверо-евангелия.

б) В их основе лежит византийский текст, а вторым по важности источником является текст кесарийский.

в) Наблюдается взаимовлияние текста лекционария и четвероевангелия.

г) Современная лекционная система стала складываться в IV в., соединив в себе особенности византийского и палестинского текстов.

д) Лекционные должны использоваться для построения адекватной истории новозаветного текста (цит. по: Алексеев, 2008, с. 111).

Через несколько лет, в 1972 г., видный американский библеист Брюс Метцгер (Bruce Manning Metzger, 1914–2007) также подвел итог чикагскому предприятию по изучению лекционариев. Его выводы по большей части совпали с мнением А. Викгрена. Кроме того, в своей статье Б. Метцгер рассматривает структуру лекционария, историю его использования в критических изданиях и излагает разработанный Э.К. Колвеллом план включения лекционария в большое критическое издание Нового Завета (Metzger, 1972, p. 479–497).

Исследования Чикагского университета повлияли на издание новозаветного текста. Сведения о 30 евангельских лекционариях и 40 апостольских были включены в критический аппарат 3-го и 4-го изданий греческого Нового Завета, осуществленного Объединенными библейскими обществами (United Bible Societies)¹².

Кроме того, данные 30 лекционариев были использованы для издания Евангелия от Луки (The New Testament in Greek. The Gospel According to Luke. Part I: Chapters 1–12, Part II: Chapters 13–24. Ed. the American and British Committees of the International Greek New Testament Project. Oxford: Clarendon, 1984, 1987), руководство над которым осуществлял Э.К. Колвелл (Epp, 1997, p. 1–20).

Однако в последние десятилетия XX в. произошло снижение интереса ученых к изучению лекционариев. Связано это было в первую очередь с мнением одного из самых авторитетных исследователей и издателей греческого текста Нового Завета — Курта Аланда (Kurt Aland, 1915–1994), который в отличие от Э.К. Колвелла, изучавшего генеалогию групп манускриптов, придавал больше значения древности рукописных источников и богословской оценке вариантов чтений. По мнению К. Аланда, лекционарий содержит обычный византийский тип текста, следовательно, его изучение не может значительно изменить наше понимание природы новозаветного текста (Алексеев, 2008, с. 115).

В своей работе, написанной в соавторстве с супругой Барбарой, он показывает, что лекционарии не могли возникнуть во II в., как полагал К.Р. Грегори, поскольку лишь к концу этого столетия вошли в обиход полные рукописи Евангелий, а Соборные послания появились в виде сборника не ранее IV в., а ведь и те и другие были необходимы для составления литургических сборников (Aland K. und Aland B., 1989, S. 175–177). Опираясь на данные, полученные в исследовании литургических рукописей Апостола и Евангелий коллегой по Институту новозаветной текстологии Клаусом Юнаком (Klaus Junack, 1927–2012), К. Аланд придерживался мнения, что лекционарии могли возникнуть не ранее VII в.

К. Юнак рассмотрел самые ранние рукописи Нового Завета, содержащие литургические пометки и указания, и пришел к выводу, что эти пометки на кодексах Ефрема

¹² The Greek New Testament. Fourth Revised Edition edited by B. Aland, K. Aland, J. Caravidopoulos, C.M. Martini and B.M. Metzger in cooperation with the Institute for New Testament Textual Research, Münster/Westphalia. Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 1993. Introduction, p. 19–22. В этом издании, к сожалению, в критическом аппарате отсутствуют указания, из какого места лекционария взято чтение.

и Безы (V в.) были сделаны в IX в. Кроме того, он отметил, что литургические указания, относящиеся ко времени написания текста, присутствуют только в рукописях не ранее VIII в.

Ученый связывал создание византийской лекционной системы с преп. Максимом Исповедником (VII в.) — автором, оказавшим большое влияние на литургическое богословие Византийской церкви. К. Юнак, вслед за Ж.М. Гансеном, полагал, что порядок чтений на литургии был закреплен Трулльским собором в Константинополе (692 г.) (Junack, 1972, s. 533–534).

На ослабление интереса к лекционариям оказал влияние и кризис в разработке кесарийского типа новозаветного текста, который в ходе исследований потерял свою первоначальную определенность, постепенно распавшись на многочисленные группы, что в конечном счете привело к сомнениям в реальности его изначального единства (Epp, Fee, 1993, p. 89–92).

Тем не менее в 80-е годы XX столетия появляется несколько интересных работ по лекционной тематике. Среди них отметим две статьи Ивоны Бернс, в которых автор попыталась выявить структурные особенности лекционариев и вслед за К. Юнаком пришла к заключению о формировании литургических сборников в VII в. (Burns, 1982, p. 119–127; 1984, p. 515–520). В 1996 г. выходит обзорная статья по теме византийских лекционариев профессора Сиенского университета Елены Велковской, в которой автор следует за выводами И. Бернс о том, что лекционарии развивались из примитивных форм IV в. к более развитым формам (Velkovska, 1996, p. 253–271).

В заключение можно сказать, что постепенно восстанавливается научный интерес к исследованию истории формирования византийских лекционариев. Профессор кафедры библеистики СПбГУ Анатолий Алексеевич Алексеев в вышедшей недавно монографии, посвященной лекционариям (2008 г.), отмечает, что, несмотря на ряд серьезных достижений в области изучения происхождения лекционария и истории его формирования, в этих вопросах остается еще много неясного (Алексеев, 2008, с. 120).

В свою очередь, профессор Абилинского (Техас) христианского университета Кэрролл Д. Осборн в своей статье ставит следующие задачи, над которыми в будущем следует работать ученым, изучающим византийские лекционарии:

1. Необходимо критическое издание греческого лекционария, основанное на полной коллажи всех рукописных чтений, а не вариантов (разночтений) из печатных изданий.

2. Чрезвычайно важно, чтобы было произведено исследование истории лекционного текста Нового Завета на основании текстологических данных, взятых прежде всего из ранних рукописей лекционариев. Кроме того, необходимо изучить связь между лекционарием и евангельскими цитатами у ранних Отцов церкви.

3. Многие предстоит сделать в выяснении значения лекционариев для ранних форм текста Нового Завета.

4. Больше внимание следует уделить рассмотрению случаев, в которых лекционарии повлияли на четвероевангелия (тетры), включая разночтения, находящиеся в *incipitum* (вводных словах или формулах, предваряющих начало литургического отрывка), а также местах, где встречается перестановка лексем внутри фразы или словосочетания.

5. Необходимо исследование отношений между лекционарием и процессом становления литургической традиции (Osburn, 2012, p. 93–113).

Список литературы

- Алексеев А.А.* Библия в богослужении. Византийско-славянский лекционарий. СПб., 2008.
- Алексеев А.А.* Издания греческого Нового Завета // Православная энциклопедия. Т. 5. М., 2009.
- Алексеев А.А.* Текстология славянской Библии. СПб.: Дмитрий Буланин, 1999.
- Захарова А.В.* Византийские иллюстрированные праздничные лекционарии (тип /sel) // Византийский Временник. 2004. Т. 63. С. 242–250.
- Квливидзе Н.В.* Апостол // Православная энциклопедия. Т. 3. М., 2009.
- Мецгер Б., Эрман Б.* Текстология Нового Завета: Рукописная традиция, возникновение искажений и реконструкция оригинала / Пер. с англ. 2-е изд., перераб. и доп. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2013.
- Пентковский А.М.* Лекционарии и четвероевангелия в Византийской и славянской литургических традициях // Евангелие от Иоанна в славянской традиции. СПб., 1998.
- Aland B., Aland K.* The Text of the New Testament. Grand Rapids, 1989.
- Aland K. und Aland B.* Der Text des Neuen Testaments. Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben sowie in Theorie und Praxis der modernen Textkritik. Stuttgart, 1989.
- Aland K.* Kurzgefasste Liste der griechischen Handschriften des Neuen Testaments. ANTF 1. B., 1963.
- Braithwaite W.C.* The Lection-System of the Codex Macedonianus // The Journal of Theological Studies. 1904. Vol. 5. P. 267–279.
- Branton J.R.* The Common Text of the Gospel Lectionary in the Lenten Lections // Studies in the Lectionary Text of the Greek New Testament II, 1. Chicago, 1934.
- Burns Y.* The Historical Events that Occasioned the Inception of the Byzantine Gospel Lectionaries // Jahrbuch der österreichischen Bzantinistik. Bd 32. Wien, 1982. S. 119–127.
- Burns Y.* The Lectionary of the Patriarch of Constantinople // Studia Patristica. Vol. XV/I / Ed. E. Livingstone. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, CXXVIII. B., 1984. S. 515–520.
- Colwell E.C., Riddle D.W.* Prolegomena to the Study of the Lectionary Text of the Gospels. Chicago, 1933.
- Epp E.J.* The International Greek New Testament Project: Motivation and History // Novum Testamentum. 1997. Vol. 39. P. 1–20.
- Epp J.E., Fee G.D.* Studies in the Theory and Method of New Testament Textual Criticism. Grand Rapids, 1993.
- Ferrar W.H., Abbott T.K.* A Collation of Four Important Manuscripts of the Gospels by the Late William Hugh Ferrar. Dublin: Macmillan & Co., 1877.
- Gregory C.R.* Die griechischen Handschriften des Neuen Testaments. Lpz., 1908.
- Gregory C.R.* Textkritik des Neuen Testamentes. Lpz., 1909.
- Junack K.* Zu den griechischen Lektionare und ihrer Ueberlieferung der Katholischen Briefe // Die alten Übersetzungen des Neuen Testaments, die Kirchenväterzitate und Lektionare / Ed. K. Aland. ANTF 5. B., 1972. S. 498–591.
- Lake K., Lake S.* The Text of Mark in Some Dated Lectionaries // Amicitiae corolla: A Volume of Essays Presented to James Rendel Harris, D. Litt., on the Occasion of His Eightieth Birthday. L.: University of London Press, 1933. P. 147–183
- Metzger B.M.* Greek Lectionaries and a Critical Edition of the New Testament // Die alten Übersetzungen des Neuen Testaments, die Kirchenväterzitate und Lektionare / Ed. K. Aland. ANTF 5. B., 1972. S. 479–497.
- Metzger B.M.* The Saturday and Sunday Lessons from Luke in the Greek Gospel Lectionary // Studies in the Lectionary Text of the Greek New Testament II, 3. Chicago, 1944.
- Mills John* // The Oxford Dictionary of the Christian Church / Ed. by F.L. Cross. Oxford University Press, 1997. P. 1087.
- Osburn C.D.* The Greek Lectionaries of the New Testament // The Text of the New Testament in Contemporary Research: Essays on the Status Quaestionis. Leiden: Brill, 2012. P. 93–113.

- Ovsiannikov S.* The Paschal Spiral and Different Types of Byzantine and Slavonic Lectionaries // A Catalogue of Byzantine Manuscripts in Their Liturgical Context: Challenges and Perspectives / Ed. by Klaas Spronk, Gerard Rouwhorst and Stefan Royé. Turnhout: Brepols Publishers, 2013.
- Scrivener F.H.A.* Full and Exact Collation of about Twenty Greek Manuscripts of the Holy Gospels. Cambridge: John W. Parker and Son. 1853.
- Scrivener F.H.A.* A Plain Introduction to the Criticism of the New Testament. Cambridge, 1861.
- Scrivener F.H.A.* A Plain Introduction to the Criticism of the New Testament. Vol. 1 / Ed. E. Miller. 4th ed. L., 1894.
- Soden von H.* Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt. Teil 1. Abt. 1. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1902.
- Velkovska E.* Lo Studio dei lezionari bizantini // Ecclesia Orans. Vol. 13. Roma, 1996. P. 253–271.
- Wigren A.* Chicago Studies in the Greek Lectionary of the New Testament // Biblical and Patristic Studies in Memory of R.P. Casey / Ed. J.N. Birdsall and R.W. Thompson. Freiburg, 1963. P. 96–121.

Summary

M.V. Fionin

The History of the New Testament Lectionary Studies (a Short Survey)

The article presents an overview of the study of liturgical manuscripts of the New Testament text from the 18th century to the present. We consider the composition and content of New Testament lectionaries. The article lists the most important editions of the Greek text of the New Testament whose authors turned to liturgical manuscripts (lectionaries). In conclusion, it suggests possible prospects of the study of lectionaries, as an important source of the New Testament text.

Е.П. Островская

О значении термина *bhagavān* в составе религиозного титула Будда Бхагаван

Титулы основоположника буддизма вызывают закономерный научный интерес ввиду их смысловой связи с аспектами буддийского вероучения и религиозной практики. Однако титул Будда Бхагаван (*санскр.* *buddha bhagavān*), наиболее часто встречающийся в письменных памятниках различных жанров, все еще остается недостаточно изученным, и входящий в его состав термин *bhagavān* интерпретируется по преимуществу этимологически. Автор статьи рассматривает специальную семантику этого термина, прослеживая его смысловую соотнесенность с буддийской персонологией (учением о типах просветленных личностей) и концепцией блага, которые изложены в трактате Васубандху (IV–V вв.) «Абхидхармакоша» («Энциклопедия Абхидхармы»).

Ключевые слова: Абхидхарма, «Абхидхармакоша», Будда Бхагаван, буддизм, буддийские письменные памятники постканонической традиции, Васубандху, Индия.

Религиозный титул Будда Бхагаван (*санскр.* *buddha bhagavān*) встречается в большинстве хорошо известных науке письменных памятников буддизма, созданных в Индии, — сутрах, популярных дидактических повествованиях (*джатаках* и *аваданах*), философских трактатах (*шастрах*). Однако вплоть до настоящего времени ни этот титул, ни входящий в его состав термин *bhagavān* не обрели концептуальной интерпретации ни в отечественной, ни в зарубежной буддологической литературе.

Вместе с тем необходимость подобной интерпретации со всей очевидностью обозначилась фактом включения словарной статьи «Бхагаван» в энциклопедию «Философия буддизма» (М.: Вост. лит., 2011). Но содержание этой статьи, написанной исключительно эрудированным индианистом-филологом С.Д. Серебряным, свелось к анализу грамматической формы, этимологии и общезыковой семантики слова *bhagavān*. Указывается, что данное слово является формой именительного падежа, произведенной от основы *bhagavat*, и близко по значению русским словам ‘господин’, ‘владыка’, ‘Господь’, ‘Бог’. Отмечается значение суффикса *-vat/vant/vān* — ‘обладание чем-либо’, говорится о семантической связи слова *bhaga* с глагольным корнем *bhāj* (‘делить’, ‘наделять’, ‘быть сопричастным’, ‘обладать’, ‘наслаждаться’, ‘любить’, ‘читать’, ‘служить’ и т.д.). Акцентируются первоначальные значения слова — ‘счастливый’ и/или ‘дающий счастье’, ‘благодатный’, ‘славный’, ‘чтимый’, ‘святой’, и говорится о последующем его использовании в качестве почтительного обращения к богам, полубожественным сущностям и особо почитаемым людям. В итоге констатируется, что в буддийских текстах Бхагаван — постоянный эпитет Будды Шакьямуни, других будд и бодхисаттв, в джайнских — Джины Махавиры, а в вишнуитских (и/или кришнаитских) — одно из имен-эпитетов Вишну и Кришны (Серебряный, 2011, с. 191).

Разумеется, все сказанное в этой научно-справочной миниатюре верно, но в ней не раскрывается то специфическое содержание, которым был наделен в буддизме термин *bhagavān*. О непроясненности значения данного термина свидетельствуют также и далеко отстоящие друг от друга по смыслу варианты его перевода на русский язык в трудах опытных ученых-буддологов. Так, Б.Л. Огибенин передает *bhagavān* как 'Блаженный' (Огибенин, 2008, с. 44), а С.Ю. Лепехов — как 'Победоносный' (Лепехов, 2008, с. 181).

Титулы, или постоянные эпитеты, основоположника буддизма вызывают закономерный научный интерес ввиду их концептуальной связи с аспектами вероучения и религиозной практики. Соответственно для выяснения семантики терминов, обозначающих тот или иной религиозный титул, необходимо не только анализировать этимологию и грамматические форманты, но и эксплицировать религиозно-философские концепции, в которых дается разъяснение этих «постоянных эпитетов». Буддийские постканонические письменные памятники, относящиеся к жанру *śāstra* (трактат), выступают в данном отношении ключевыми источниками, так как именно в них содержится строгое теоретико-понятийное изложение вероучительного и праксеологического аспектов буддизма.

Одним из таких произведений, как подчеркивал акад. Ф.И. Щербатской (1866–1942), является трактат «Абхидхармакоша» («Энциклопедия Абхидхармы»)¹. Это крупноформатное философское произведение представляет собой энциклопедический свод концепций, берущих свое начало в трактатах третьего, теоретического, раздела канона Трипитака² — Абхидхарме.

«Абхидхармакоша» в совокупности с позднейшим комментарием к ней — «Спхуртартха-Абхидхармакошавьякхья», составленным Яшомитрой (IX в.), содержит весьма интересный концептуальный материал относительно буддийской персонологии — учения о типах просветленных личностей, основанного на теоретико-понятийном анализе религиозных практик. Обращение к этому материалу позволяет, на наш взгляд, адекватно раскрыть семантику термина *bhagavān* в составе титула Будда Бхагаван.

Однако прежде необходимо сделать несколько предварительных замечаний, касающихся структуры и авторства «Абхидхармакоши». Этот памятник, как известно, включает в себя стихотворный трактат *Abhidharmakośa-kārikā* (АК) и прозаический комментаторский текст *Abhidharmakośabhāṣya*³ (АКВh). Долгое время исследователи полагали, что АК и АКВh принадлежат авторству одной и той же персоналии — Васубандху, который считался в тибетской буддийской доксографической традиции братом махаянского мыслителя Асанги.

¹ Об инициированном Ф.И. Щербатским в 1910-х годах международном проекте введения в научный оборот «Абхидхармакоши» см.: Ермакова, 2012, с. 20–44.

² Процесс кодификации канонических текстов протекал одновременно в рамках различных школ раннего буддизма на севере и юге Индостана. Канон южной *тхеравады* — палийская Типитака — сохранился в оригинале полностью. «Абхидхармакоша» опирается на санскритские канонические тексты северной традиции — Трипитаку школы *сарвастивада* (другое название — *вайбхашика*). Оригиналы Трипитаки известны науке лишь во фрагментах рукописей, обнаруженных в оазисах на территории Великого шелкового пути. Однако переводы канонических текстов школ северной традиции вошли в состав китайской Трипитаки и тибетского буддийского канона, что позволяет судить об истории раннего буддизма в Индии. Подробнее см.: Воробьева-Десятовская, 2012, с. 78–96. Санскритский оригинал «Абхидхармакоши» был обнаружен только в 1935 г., до того времени в распоряжении ученых имелись лишь ее переводы на китайский и тибетский языки.

³ Под таким заголовком вышло в свет полное издание обоих текстов, подготовленное П. Прадханом (см.: АКВh, 1967).

Но авторству Васубандху традиция приписывает и целый ряд произведений совершенно иного плана — пространные комментарии к сутрам Махаяны, а также трактаты, составленные в русле воззрений махаянской школы *йогачара* (*виджнянавада*). Тибетские доксографы объясняли это переходом Васубандху под идейным влиянием брата из Хинаяны (точнее — Шравакаяны) в Махаяну. Но научные исследования тибетской хронологии и сопоставительный анализ текстов, приписываемых этой персоналии, привели к выдвиганию гипотезы о существовании двух Васубандху (см.: Frauwallner, 1951). Согласно данному предположению братом Асанги и автором махаянских произведений являлся старший Васубандху, а автором «Абхидхармакоши» — младший Васубандху. Дискуссия по этому вопросу, начавшаяся в 1950-х годах, продолжается вплоть до настоящего времени. Ее участники разделились на две фракции, одна из которых поддерживает гипотезу о двух Васубандху⁴, а другая утверждает, что именно брат Асанги и был автором «Абхидхармакоши»⁵.

Наиболее интересен в аспекте настоящей статьи подход А. Байера, который предположил, что АК и АКВh являются произведениями различных персоналий, причем автор АКВh в концептуальном отношении близок позициям школы *йогачара* (см.: Bayer, 2010, с. 39–40). На наш взгляд, в тексте АКВh есть прямые указания на то, что ее автор считал составителя АК своим учителем. Например, в комментарии к стиху 2 первого раздела АК — *Dhātu-nirdeśa* («Учение о классах [элементов]») *kośakāra* (творец Коши) именуется термином *ācārya* ‘учитель’: *kimartham punar-abhidharmopadeśaḥ kena sāyam prathamata upadiṣṭo yata ācārya’bhidharmakośam vaktumādriyata iti* (‘С какой целью [преподано] наставление Абхидхарме и кем она была объяснена впервые? Ввиду этого [вопроса] учитель с благоговением потрудился изложить *Абхидхармакошу*’). Подчеркнем также, что во вступительном стихе к трактату *kośakāra* говорит о себе в первом лице: *...śāstram pravakṣyāmyabhidharmakośam* (‘...трактат изложу *Абхидхармакоша*’).

Если посмотреть на АК с точки зрения ее жанра, учитывая, что в письменном наследии Индии термином *kośa* обозначается толковый словарь или энциклопедия по какой-либо отрасли традиционного знания, то многие недоумения устраниваются. В восьми разделах АК тематически систематизированы основные концепции канонической Абхидхармы сарвастивадинов, причем некоторые из них подвергнуты критической ревизии с учетом воззрений школы *саутрантика*. Стихотворные афоризмы, изложенные в размере *kārika*, открывали возможность заучивания этого обширнейшего материала наизусть, что соответствовало методическим принципам традиционной системы буддийского образования.

В АКВh каждый стих АК подвергнут подробному разъяснению, которое часто сопровождается изложением воззрений различных школ в форме диалога. И именно это наводит на мысль, что автор АКВh, комментируя АК, составлял, по сути дела, своеобразные энциклопедические статьи, стремясь охватить своим вниманием все то, что накопила буддийская философия со времен ее зарождения.

На наш взгляд, так называемый дополнительный (девятый) раздел «Абхидхармакоши» является произведением автора АКВh, в пользу чего свидетельствует иная форма его организации, отличающаяся от предыдущих разделов. Но этот вопрос достоин отдельного рассмотрения, и мы не станем обсуждать его в данной статье.

⁴ См., в частности: Schmithausen, 1987, с. 262, примеч. 101; Mathes, 1996, с. 25–28; Lorenz, 1998, с. 106–109; Pahlke, 2000, с. 10–12; Wangchuk, 2007, с. 254.

⁵ Обзор этого аспекта дискуссии см.: Kritzer, 2005, с. XXV. В целом анализ обсуждения гипотезы о двух Васубандху см.: Mejoir, 1991, с. 3–18, 42–49.

Титул Будда Бхагаван впервые упоминается на страницах «Абхидхармакоши» в комментарии к вступительной строфе АК. Автор АКВh поясняет, что Истинный учитель (*yathārthaśāstrī*)⁶, которому *kośakāra* посвящает свое произведение, — это *buddha bhagavān*. Далее в АКВh следуют аналитические описания двух высших совершенств Истинного учителя, одно из которых обретоно им для собственной пользы, а другое — для пользы всех живых существ. Польза для самого себя состоит в достигнутом всеми методами полном уничтожении тьмы незнания, препятствующего истинному видению реальности. Польза для других заключается в изложении истинного учения, которое проповедано Буддой Бхагаваном ради избавления мира живых существ, утопающего в трясине сансары. Термин *bhagavān* определяется автором АКВh как *avamaṇaṃ jagat-atrāṇaṃ-anukampamāno* ('сострадающий увязшему миру [живых существ], беззащитному'). А проповедь истинного учения (*saddharma-deśana*) уподобляется дарованию руки помощи.

Автор АКВh сравнивает Будду Бхагавана с двумя другими типами просветленных личностей — пратьекабуддами и шраваками — в аспекте полноты обретенного знания и констатирует, что они также уничтожили тьму незнания по отношению ко всему чувственному (*pratyekabuddhaśrāvakā api kāmāṃ sarvatra hatāndhakarāḥ*). Но в отличие от Будды Бхагавана они обрели знание, которое не абсолютно, поскольку у пратьекабудд и шраваков еще сохраняется незагрязненное неведение (*akliṣṭamajñānam*) относительно свойств Будды, объектов, крайне удаленных в пространстве и времени, и их бесчисленных аспектов.

Следует сказать, что тернарная классификация просветленных личностей по типам *buddha*, *pratyekabuddha*, *śrāvaka* сложилась на раннем этапе истории буддизма и прошла сквозь всю его историю (см.: Conze, 1962, с. 166–170). Под типом *pratyekabuddha* первоначально подразумевались подвижники, достигшие просветления путем отшельнической аскезы, помимо практики слушания учения и рационального размышления о его содержании. Пратьекабудда в этом отношении выступает в качестве самопросветленного. Тип *śrāvaka* объединяет «слушателей», т.е. подвижников, практикующих слушание учения, размышление и созерцание как совокупность методов, ведущих к просветлению. Шраваками являлись первые ученики Будды Шакьямуни. К Шравакае (Колеснице шраваков) причисляли себя ранние школы северной ветви буддизма Индии.

Яшомитра, комментируя термин *buddha bhagavān*, апеллирует к иной, четырехчленной, типологии, разработанной комментаторами Винаи (*vinaya-vidhāśākārāḥ*). Эта персоналогическая типология, основанная на праксеологическом критерии, указывает на высшие совершенства Будды Бхагавана посредством четырехальтернативного логико-понятийного анализа. В ней выделены следующие типы: будда, не являющийся бхагаваном; бхагаван, не являющийся Буддой; Будда Бхагаван; обычный человек (см.: SAKV, с. 3). Первый тип — это пратьекабудда, подвижник, достигший просветления собственными усилиями (*svayambhū*) и не практикующий парамит — запредельных по степени проявления добродетелей (великодушия, сострадания и др.). Второй — это бодхисаттва в последнем рождении, подвижник, ревностно следующий практике парамит, но еще не вошедший в состояние наивысшего просветления, свойственного Будде (*anabhisambuddhatva*). Третий — Будда Бхагаван. Четвертый тип характеризует тех, кто «стоит вне пути».

⁶ Термин *yathārthaśāstrī* можно интерпретировать также и как Учитель истины или Истинный ученый, если иметь в виду значение *sastra* — *śāstra* 'наука'.

⁷ Виная — религиозно-дисциплинарный раздел канона, содержащий наставления Будды Бхагавана относительно мирских, послушнических и монашеских обетов, правил их принятия и соблюдения, а также дидактические занимательные повествования в жанрах *джатака* и *авадана*.

Тип «обычный человек» (*prthagjana*) был подвергнут анализу с позиций *sarvastivādy* уже в канонической Абхидхарме. Во втором разделе АК — *Indriya-nirdeśa* («Учение о психических способностях»), в карике [40] сказано: «Свойство быть обычным человеком рассматривается как необладание [Благородным] путем» (см. в переводе: ЭА, 1998, с. 475). Автор АКВh начинает комментировать этот тезис с цитирования канонического трактата «Джнянапрастхана»: «Что такое свойство быть обычным человеком? Это необретение благородных дхарм». Далее в комментаторском тексте разворачивается дискуссия, демонстрирующая различие воззрений сарвастивадинов (вайбхашиков) и саутрантиков на проблему обретения (*prāpti*) благородных дхарм⁸ в практике *abhisaṃma* — видения Благородных истин (см.: там же, с. 475–476). В ходе этой дискуссии затрагивается вопрос о «трех семействах» просветленных личностей — *gotra* (*gotrā*) будд, шраваков (или Благородных) и пратьекабудд. Относительно же свойства быть обычным человеком автор АКВh объявляет верной точку зрения саутрантиков: «Это непрерывный поток [явлений сознания], в котором благородные дхармы не возникают» (там же, с. 476).

Итак, если следовать тексту АКВh, титул Будда Бхагаван указывает на обладателя всеобъемлющего знания реальности, который одновременно выступает сострадательным подателем спасительного для живых существ истинного учения — *saddharma*. Семантически этот титул эквивалентен *yathārthāśāstr*.

Но каковы содержание и объем понятия *saddharma*? Ответ на этот вопрос *kośakāra* дает в первой строке стиха 39 восьмого раздела АК — *Samadhi-nirdeśa* («Учение о созерцании»):

saddharmo dviḍḍhaḥ śāsturāgamādhigamātmakaḥ/

‘Истинное учение двояко: по собственной природе [оно есть] наставление (*āgama*) и духовное достижение (*adhigama*) Учителя’.

Если интерпретировать термин *agama* в узком значении, то следует полагать, что *kośakāra* имеет в виду четыре собрания проповедей, составляющих в своей совокупности первый раздел Трипитаки — Сутру. Однако автор АКВh толкует *āgama* в широком значении, указывая на все три раздела канона: *tatrāgamaḥ sutravigayābhidharmā...* (‘здесь *āgama* — Сутра, Винная, Абхидхарма’). Такая трактовка соответствует позиции школы *sarvastivāda* (*вайбхашика*), признававшей трактаты канонической Абхидхармы Словом Будды, а не творениями его учеников и последователей, как полагали другие школы.

Значение термина *adhigama* разъясняется в АКВh как *bodhipakṣyā* — ‘[практикование факторов, или дхарм], благоприятствующих просветлению’. Отметим, что праксеологическое изложение концепции 37 факторов просветления дается в комментарии к стихам 66–69 *Āryapudgalamārganirdeśa* («Учения о пути Благородной личности»), шестого раздела АК (см. в переводе: ЭА, 2006, с. 410–412). Как указывает Ф. Эджертон, *adhigama* в общем смысле — это достижение религиозной цели, духовная реализация (см.: BHSD, с. 12, где приведены семантически транспарентные контексты из «Ланка-аватары»).

Соответственно понятие *saddharma*, согласно АКВh, объемлет учение, зафиксированное в текстах Трипитаки, и благоприятствующие просветлению практические методы достижения цели религиозной жизни. Просветленным подателем этого благого учения и является *yathārthāśāstr* — *buddha bhagavān*.

Во второй строке вышеупомянутого стиха 39 *kośakāra* говорит о хранителях учения:

⁸ Санскр. *āryadharmā* — явления сознания, разрушающие родовую характеристику *prthagjanatva* (свойство быть обычным человеком).

dhātārastsya vaktāraḥ pratipattāra eva ca//

‘Этого же [истинного учения] хранители-проповедники (vaktārah) и подвижники (pratipattārah)’.

Отметим, что термин pratipattāraḥ (грамматическая форма: nominativus pluralis от pratipad+tr) обозначает субъектов, практикующих праведный (в религиозном отношении) образ жизни, соблюдение принятых обетов и методы достижения просветления (см. также: BHSD, с. 364).

Автор АКВh поясняет, что проповедники являются хранителями канона (āgamasya hi dharaītāro vaktāraḥ), а подвижники — хранителями духовного достижения (adhigamasya pratipattāraḥ), и до той поры, покуда они существуют, истинное учение будет сохраняться.

Учение, преподанное Буддой Бхагаваном, служит источником трех разновидностей блага (bhāgīya), о которых говорится в стихе 125 четвертого раздела АК — *Karma-nirdeśa* («Учение о карме»). Это — благо религиозной заслуги (puṇyabhāgīya), благо освобождения (mokṣabhāgīya) и благо проникновения (nirvedhabhāgīya), ведущее к реализации цели религиозной жизни (см. в переводе: ЭА, 2001, с. 625). Религиозная заслуга возникает как трансцендентное (кармическое) следствие полностью осуществленного достойного деяния. К этой категории относятся благие действия, бескорыстно совершаемые приверженцами истинного учения. Они могут быть мотивированы стремлением выказать уважение буддийским святыням, поддержать материально монашескую общину, помочь живым существам, оказавшимся в бедственных обстоятельствах. Однако практика парамит является максимальным воплощением достойного деяния. Такова праведная деятельность Бхагавана, не являющегося Буддой, т.е. бодхисаттвы в последнем рождении. Обретенное им благо великой религиозной заслуги способствует вступлению в состояние наивысшего просветления, свойственное Буддам.

Благо освобождения возникает как результат восприятия проповеди. Это особое психосоматическое состояние, вызываемое словесным воздействием компетентного проповедника. Автор АКВh определяет mokṣabhāgīya как «благо, неизбежно становящееся дхармой совершенной нирваны у того, в ком оно возникло. Если у того, кто услышал проповедь, объясняющую всю боль и страдания бесконечного круговорота рождений, несуществование „Я“ и совершенные качества нирваны, поднимаются волосы на теле и начинают литься слезы, [это показывает, что] он обладает корнями блага освобождения. Это подобно тому, как, видя в сезон дождей зацветающие злаки, можно быть уверенным, что закрома не останутся пустыми» (там же). Проповедь относится к категории достойных деяний и порождает религиозную заслугу проповедника именно потому, что он как хранитель канона выступает подателем mokṣabhāgīya, уподобляясь в данном отношении Будде Бхагавану.

Благо проникновения подробно рассматривается автором АКВh в комментарии к стихам 22–27 шестого раздела АК, где излагается практика *abhisamaya*, предполагающая «видение» Благородных истин (см. в переводе: ЭА, 2006, с. 366–372). Обретение nirvedhabhāgīya осуществляется в ходе последовательной актуализации четырех состояний сосредоточения сознания: *īṣṭa* (‘внутреннее тепло’), *mūrdhan* (‘вершины’), *dharmajñānakṣānti* (‘терпение, [необходимое для принятия] дхармического знания’), *laukikāgradharmā* (‘мирские высшие дхармы’). Эта практика, доведенная до завершения, разрушает свойство «быть обычным человеком» (*prathagjanatva*). Подвижник, преуспевший в интуитивном постижении Благородных истин, становится *āyurpuṅgava* ‘Благородной личностью’ и никогда впредь не может обрести неблагоприятную форму рождения (среди животных или в аду, или в форме голодного духа).

Именно практика *abhisamaya* характерна для «семейства» (*gotra*) шраваков, стремящихся к вступлению в нирвану. Обретя *nirvedhabhāgīya*, они приступают к следующему этапу — созерцанию, устраняют последние препятствия и следуют к цели путем освобождения. Но на этапе *mūrdhan* допустимо сделать выбор в пользу вхождения в «семейство» будд. В этом случае подвижник отказывается от дальнейшего практикования *abhisamaya* и принимает обеты бодхисаттвы, чтобы в дальнейшем следовать практике парамит. Такой отказ объясняется необходимостью сохранить свойство *prthagjanatva*, так как ради помощи живым существам, рожденным в неблагоприятных формах существования, бодхисаттва должен иметь возможность оказаться в их среде. Обладание Благородным путем такую возможность исключает.

«Семейство» будд как персонологический класс объединяет подвижников, принадлежащих к высшему типу личности, способных страдать из-за страданий других живых существ и стремиться к их благу, невзирая на собственные страдания (об этом подробнее см. в переводе: ЭА, 2001, с. 280).

«Семейство» пратьекабудд анализируется автором АКВh в комментарии к стиху 94 третьего раздела АК — *Loka-nirdeśa* («Учение о мире»). Комментатор подразделяет этот персонологический класс на два разряда: *varga-cāginā* («проживающие группами») и *khaḍgaviṣānakalpa* («подобный носорогу», т.е. отшельник-одиночка). К проживающим группами он относит первых шраваков, которые явились победителями только для себя (см.: там же, с. 281).

Путь, который преодолевает пратьекабудда-«носорог», следуя к высшей цели религиозной жизни, необычайно долог. Если бодхисаттва достигает просветления, практикуя парамиты в течение трех великих *кальп* (космических циклов), то «носорогу» требуется сто таких *кальп*, в течение которых он возделывает состояния сознания, благоприятствующие просветлению.

Медленно продвигаясь вперед без учителей и наставников, «носорог» побеждает мрак неведения только для себя, но не для других. Просветленный «носорог» воздерживается от проповеди истинного учения, хотя и обладает соответствующим знанием. Он не возлагает на себя труд подателя блага освобождения из-за привычки к спокойному уединению, лишаящей той отваги, которая необходима для проповеднической деятельности. Он не желает выйти из состояния глубокого сосредоточения и вступить в контакт с другими людьми, опасаясь привлечь к себе учеников и утратить безмятежный покой отшельничества (см.: там же, с. 282).

Резюмируя изложенное, отметим, что значение термина *bhagavān* в составе титула Будда Бхагаван раскрывается в тексте АКВh в связи с анализом трех разновидностей блага (*bhāgīya*), которыми обладает Истинный учитель (*yathārthaśāstrī*), победивший мрак неведения для себя и для других. Проповеданное им истинное учение (*saddharma*) служит источником блага освобождения (*mokṣabhāgīya*), блага религиозной заслуги (*puṇyabhāgīya*) и блага проникновения (*nirvedhabhāgīya*) на путь подвижничества, ведущего к просветлению.

Сокращения

ЭА, 1998 — *Васубандху*. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Разделы I и II / Пер. с санскрита, введение, комментарий и реконструкция системы Е.П. Островской и В.И. Рудого. М., 1998.

ЭА, 2001 — *Васубандху*. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Разделы III и IV / Пер. с санскрита, введение, комментарий и реконструкция системы Е.П. Островской и В.И. Рудого. М., 2001.

- ЭА, 2006 — *Васубандху*. Энциклопедия буддийской канонической философии (Абхидхарма-коша). Разделы V и VI. СПб., 2006.
- AKBh, 1967 — *Abhidharma-kośabhāṣya of Vasubandhu* / Ed. by P. Pradhan. Patna: K.P. Jayasqab Research Institute, 1967.
- BHSD — *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary* / By F. Edgerton. New-Haven, 1953.
- SAKV — *Sphuṭārtha Abhidharmakośavyākhyā* by Yaśomitra / Ed. by Unrai Wogihara. Tokyo, 1932–1936.

Литература

- Воробьева-Десятовская М.И.* Санскритская Трипитака в свете палеографических исследований 1920–2000-х гг. // Пятые востоковедные чтения памяти О.О. Розенберга. Труды участников научной конференции. СПб., 2012. С. 78–96.
- Ермакова Т.В.* Японские ученые — участники научно-издательских проектов Санкт-Петербургской буддологической школы // Пятые востоковедные чтения памяти О.О. Розенберга. Труды участников научной конференции. СПб., 2012. С. 20–44.
- Ленехов С.Ю.* К проблеме генезиса понятий «праджня», «татхагата», «татхагатагарбха» // *Numanistic Base Texts and the Mahāyāna Sūtras*. Tartu, 2008. С. 162–193.
- Огибенин Б.Л.* Притча о блудном сыне (Из сутры Лотоса Благой Дхармы) // *Numanistic Base Texts and the Mahāyāna Sūtras*. Tartu, 2008. С. 43–60.
- Серебряный С.Д.* Бхагаван // *Философия буддизма. Энциклопедия*. М.: Вост. лит., 2011. С. 191.
- Bayer A.* *The Theory of Karman in the Abhidharmasamuccaya*. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 2010.
- Conze E.* *Buddhist Thought in India: 3 Phases of Buddhist Philosophy* L., 1962.
- Frauwallner E.* *On the Date of the Buddhist Master of the Law Vasubandhu*. Rome, 1951.
- Kritzer R.* *Vasubandhu and the Yogācāra bhūmi: Yogācāra Elements in the Abhidharmakosa*. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 2005.
- Lorenz K.* *Indische Denker*. München, 1998.
- Mathes K.-D.* *Unterscheidung der Gegebenheiten von ihren wahren Wesen (Dharmadharmatavibhaga). Eine Lehrschrift der Yogācāra-Schule in tibetischer Überlieferung*. Swisttal-Odendorf, 1996.
- Mejor M.* *Vasubandhu's Abhidharmakośa and the Commentaries Preserved in the Tanjur*. Stuttgart, 1991.
- Pahlke M.* *Der Vijñāna-Abschnitt des Pancaskandhaka: Text kritische Edition mit Übersetzung, Erläuterungen und Einleitung* M.A. thesis. Universität Hamburg, 2000.
- Schmithausen L.* *Ālayavijñāna: On the Origin and Early Development of the Central Conception of Yogācāra Philosophy*. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 1987.
- Wangchuk D.* *The Resolve to Become a Buddha. A Study of the Bodhicitta Concept in Indo-Tibetan Buddhism*. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 2007.

Summary

E.P. Ostrovskaya

On the Meaning of the Term “Bhagavān” in the Religious Title “Buddha Bhagavān”

The topic of the article is the special semantics of the word “Bhagavan” in the context of the religious title “Buddha Bhagavan”. Basing on the analysis of the texts of the *Abhidharmakośa-kārikā* and the *Abhidharmakośa-bhāṣya*, it is demonstrated that the semantic field of the term is determined by the teaching on three kinds of good (*bhāgiya*): good of religious merit (*puṇyabhāgiya*), good of liberation (*mokṣabhāgiya*) and good of insight (*nirvedhabhāgiya*).

С.Л. Бурмистров

Культ и мифология Ганеши

(по рукописным материалам из Индийского фонда ИВР РАН)

Ганеша — это божество, стоящее на границе между сакральным и профанным мирами. Его задача двойственна: оберегать нерушимость этой границы и в то же время открывать человеку доступ к божествам. Его пограничный характер проявляется в мифах о его рождении (ни в одном из мифов он не рождается вполне естественным способом), в его месте в пантеоне и в ритуальных практиках, связанных с культом этого божества.

Ключевые слова: Ганеша, Шива, Парвати, пограничные божества, стражи богов.

Ганеша — одно из наиболее популярных божеств в индуизме, его изображения часто можно видеть в Индии, и даже рукописи, хранящиеся в Индийском фонде ИВР РАН, очень часто начинаются с формулы «om śṛṅgaṇeśāya namaḥ». Однако на русском языке, насколько удалось выяснить, нет пока специальных исследований, посвященных этому божеству и связанной с ним мифологии, которая, тем не менее, представляет особенный интерес в связи с тем, что (скажем, забегая вперед) сама фигура Ганеши — это фигура пограничная: это божество, охраняющее всевозможные границы, пределы, способное как чинить препятствия, так и устранять их (в связи с чем один из самых частых его эпитетов — *vighnaṅāja*, «царь препятствий»). Даже в западной литературе удалось найти всего одно исследование, где освещается эта тема, — книгу Пола Кортрайта «Ганеша: господин препятствий, господин начал» (Courtright, 2001), на которую мы здесь неоднократно будем ссылаться. Тем более пока не изучены рукописи из Индийского фонда ИВР РАН, содержащие гимны Ганеше или иные тексты, связанные с ним. Заполнить этот пробел — цель настоящей статьи.

Основной функцией этого божества является охрана границ и — как обратная сторона ее — обеспечение успеха, «беспрепятственного прохода» через границы; этим он в какой-то степени близок древнеримскому Янусу, основной ролью которого была также роль стража, берегущего нерушимость границ (в частности, межей на полях). В языке маратхи есть идиоматическое выражение «*śṛṅgaṇeśa kaṇṇe*», означающее «положить начало чему-либо» (Courtright, 2001, p. 6). Буквальный перевод его имени *gaṇa-īśa* — «повелитель *gaṇa*», и это слово тоже требует специального рассмотрения. Согласно санскритско-английскому словарю М. Моньер-Уильямса, значения слова таковы: «a flock, troop, multitude, number, tribe, series, class (of animate or inanimate beings), body of followers or attendants; troops or classes of inferior deities (especially certain troops of demi-gods considered as Śiva's attendants and under the special superintendence of the god Gaṇeśa; a company, any assemblage or association of men formed for the attainment of the same aims; a sect in philosophy or religion; a small body of troops; a series or group of asterisms or lunar mansions classed under three heads (that of the gods, that of the men, and that of the Rākshasas)» (Monier-Williams, 1899, p. 343). Иначе говоря, его имя можно перевести как «повелитель воинств или множеств», и в

виду имеются здесь множества (gaṇa) живых существ, сопровождающих бога Шиву — отца Ганеши.

В индуистском пантеоне Ганеша появляется сравнительно поздно — в эпоху ранних пуран (V в.) и многими воспринимается в самой Индии как божество совершенно «посюстороннее», повелевающее лишь мирским успехом и удачей в делах (Courtright, 2001, p. 7). Это, напомним, было время расцвета буддизма в Индии, и не исключено, что тогда же образ Ганеши проник и в буддийскую ритуалистику. Известно, например, что образ этого божества используется в буддийском тантрическом ритуале sāṅga ṛṭṭa, сопровождающем инициацию, суть которого в целом состоит, по описанию самих же адептов тантры, в том, чтобы преодолеть концептуальные препятствия, не позволяющие адепту видеть недвойственность реальности, и в ходе ритуала (и сопровождающего его сложного танца) сначала визуализировать Ваджрасаттву, а затем растворить его образ в пустоте (Ahmed, 2003, p. 165, 173–174). Иначе говоря, образ Ганеши оказался, пусть и в качестве второстепенного, адаптирован и к буддийским ритуальным практикам, причем в ритуалах, связанных с переходом в новый статус (инициация) и постижением высшей религиозной истины (осознание śūnyatā в буддийской тантре). Конечно, непальские буддисты, скорее всего, приняли образ Ганеши уже в «готовом» виде, таким, каким он сложился в индуизме, однако показательно, что и в тантрическом буддизме он играет роль, весьма сходную с той, которую он исполняет в индуизме, — роль божества границ, начал и переходов. Обращает на себя внимание также и поклонение Ганеше перед началом театрального представления в храмовых театрах Кералы: перед тем как открыть представление (по крайней мере, если исполняется драма в стиле kūṭiyāṭṭam, традиции исполнения которого сохраняются в Индии на протяжении по меньшей мере девяти веков), брахман непосредственно на сцене совершает поклонение Ганеше, а во время представления двери храма постоянно остаются открытыми, чтобы божество могло само насладиться спектаклем (Sullivan, Unni, 1996, p. 27–28). О связи образа Ганеши с тантрой свидетельствует и, например, одно из изображений богини Угра-Тары (Ugra-Tārā), которая играет заметную роль как в буддийском, так и в индуистском тантризме. Это скульптурное изображение найдено в западнобенгальской деревне Шикарпур, и на нем вокруг фигуры богини изображены Шива, Ганеша, Брахма и Карттикея, а в руке богиня держит меч — символ мудрости, отсекающей все заблуждения (Bühnemann, 1996, p. 479).

В литературе высказывалась гипотеза об аборигенном происхождении Ганеши, однако пока не найдено ни одного свидетельства существования у коренных народов Индостана какого-либо собственного культа слона или божеств со слоновьей головой, и можно сказать, что по тем археологическим данным, которые имеются в нашем распоряжении сейчас, это божество появляется в индуистском пантеоне именно в указанный период, так что, полагает Кортрайт, его можно считать плодом собственного развития брахманистской ритуалистики и мифологии от ведийской эпохи к религиозным практикам классического индуизма с его храмовыми ритуалами, причем основную роль в этом процессе сыграли политические процессы, а именно — становление централизованных государств (Кушаны и Гупты) в первые века нашей эры (Courtright, 2001, p. 11).

Тем не менее, думается, вряд ли стоит совсем сбрасывать со счетов влияние автохтонных религиозных представлений и практик на становление образа этого божества. Довольно часто в бенгальском искусстве можно встретить изображение победы богини Дурги над демоном-буйволом Махишасурой, где рядом с богиней изображаются ее дочери Лакшми и Сарасвати и сыновья Ганеша и Карттикея (Bhattacharya,

2007, p. 926). Сам же образ Дурги явно имеет признаки аборигенного, неарийского происхождения. В ранних текстах, созданных до того, как ее образ был ассимилирован индуизмом и приобрел типично индуистские черты, она изображается как бесстрашная богиня-девственница, охотница, живущая в горах и пустынных местностях, со свитой из диких зверей и демонов, облаченная в одежды из павлиньих перьев, пьющая вино и питающаяся мясом; вряд ли в рамках брахманистской или индуистской религиозной идеологии мог возникнуть такой образ (Ibid., p. 925). Конечно, с течением времени он «брахманизируется», и результаты этого процесса вполне отражаются уже в «Маркандея-пуране», однако все же определенные — и весьма заметные — следы автохтонного происхождения богини сохраняются в ее иконографии и связанной с нею мифологии (Ibid.). У богини есть и другие имена, помимо имени *Durgā*, ее, как известно, называют также *Pārvatī* («горная», ибо она считается дочерью Химавата) и *Umā*, и именно с этого имени начинается один из гимнов Ганеше, рукопись которого хранится в Индийском фонде ИВР РАН. Это гимн «*Gaṇeśabhujāṅgarayāta*», авторство которого приписывается Шанкаре (788–820), и начинается он словами «*umāṅgaṃgajakaṇṇavakraṃgaṇeśaṃbhujānaṃkanamśobhitamdhumaketum*» (*Gaṇeśabhujāṅgarayāta*, л. 1). Некоторые эпитеты в этом коротком фрагменте достаточно понятны (например, *gajakaṇṇavakra* — «имеющий искривленные, как у слона, уши», что для слогового Ганеши неудивительно), а вот первое сложное слово невольно обращает на себя внимание: *umāṅga* можно понять как *umā-aṅga* (или, в более привычной санскритской форме, *umā-aṅga*) — «приближенный Уме» (или «тот, кто находится ближе всех к Уме»). Не вполне ясно, случаен ли тот факт, что имя матери Ганеши — Умы (Дурги, Парвати) поставлено здесь на первое место и лишь затем автор гимна пишет и об отце божества — Шиве (*Śaṃbhu*). Ганеша как *umāṅga* понимается в гимне как божество, не просто подчиненное Уме, но связанное с нею, можно сказать, глубоким органическим родством, — недаром для выражения этих отношений Шанкара выбрал слово *aṅga* — букв. «часть тела».

В отличие от арьев, у дравидских народов значительную роль в пантеоне играли женские божества. Даже в современных религиозных представлениях и практиках индуизма боги играют главную роль, богини же лишь сопровождают их. Совершенно иная картина открывается нам, если мы взглянем на пантеоны и мифологию дравидских народов, — боги играют ключевую роль, оттесняя богинь на второй план, только у тамиллов (Ibid., p. 284–285). Богини-матери, среди них выделяется *Dhartī* (или *Dharitrī*), связанная с землей и плодородием и почитаемая женщинами и представителями низших каст (Ibid., p. 285–286), свое происхождение ведут от локальных божеств (*grāmadevatā*), которые могут быть как гневными, так и благосклонными к людям — в зависимости от действий последних (Ibid., p. 297). Еще в конце XIX в. в гималайских предгорьях почитали богинь-матерей, причем начинался обряд с того, что на тщательно вымытую большую доску насыпалась ровным слоем рисовая мука и на ней рисовались богиня-мать, Ганеша справа от нее и изображение луны — слева (Ibid., p. 302).

Таким образом, связь образа Ганеши с мифологическими представлениями аборигенов Индостана совсем сбрасывать со счетов нельзя — о ней свидетельствует сам тот факт, что матерью этого бога считается Парвати, супруга Шивы, образ которого тоже заслуживает особого внимания в связи с ролью Ганеши в индийской мифологии. В ней Шива предстает как божество отверженное, как «неприкасаемый среди богов». В «Махабхарате» он изображен в виде обнаженного охотника, в «Скандапуране» он ставится ниже шудр, в других текстах описываются его сексуальные связи с женщинами из числа неприкасаемых, к ноге его, как у неприкасаемого, привязан

колокольчик, звоном своим предупреждающий прохожих об опасности ритуального осквернения, а сопровождает бога собака — «неприкасаемый среди животных» (O’Flaherty, 1971, p. 319–320). Это божество вне касты, и, как говорит Дакша в «Курма-пуране», оно не имеет своей доли в жертвоприношении (Ibid., 1971, p. 319). Иными словами, Шива, как и Дурга, — это божество, пребывающее за пределами мира ведийских богов, не связанное с ведийской ритуалистикой и не скованное определяемыми ею предписаниями и запретами.

Обстоятельства появления на свет Ганеши тоже примечательны. Есть несколько вариантов мифа о рождении Ганеши, но все они отличаются одной деталью: зачатие Ганеши не происходит обычным, естественным образом, и везде этот бог рождается либо только от одной Парвати без участия Шивы, либо только от Шивы без участия Парвати (что само по себе достойно внимания, ибо Шива выступает здесь фактически как андрогинное божество), либо зачатие происходит в результате того, что семья Шивы, извергнутое им в воду бассейна, где купается Парвати, попадает в ее лоно, либо же, наконец, Шива и Парвати принимают облик слона и слонихи и только после этого зачинают сына (Courtright, 2001, p. 42). Есть и еще один интересный вариант мифа, согласно которому небо, после того как боги научили людей аскетическим практикам, настолько переполнилось подвижниками, что Парвати пришлось создать Ганешу, чтобы не давать людям попадать на небеса и отвлекать их от аскезы, направляя их мысли к мирскому благополучию и успеху (O’Flaherty, 1971, p. 304). Уже в этом сюжете образ Ганеши со всей очевидностью предстает перед нами как образ не только *vighnaṅgā*, но и (если построить по этому образцу не встречавшийся нам пока в санскритских текстах эпитет) *kāmārthaṅgā* — «царя наслаждений и материального благополучия», однако вместе с тем видна здесь и перекличка (вряд ли случайная) с одной деталью мифов о Шиве: в «Девибхагавата-пуране» говорится, что те религиозные учения, которых придерживались шиваитские секты капаликов, каулов и пр., Шива проповедовал с одной-единственной целью — ввести людей в заблуждение (Ibid., p. 326). Такая роль становится более понятной, если учесть, что среди шиваитских школ далеко не все признавали ведийскую дхарму. Не случайно, видимо, и то, что неортодоксальная секта *ucchiṣṭa-gaṇapatī*, адепты которой поклонялись Ганеше как верховному божеству, ставя его на место Брахмы, и Девы как его *śakti* (божественной энергии, благодаря которой божество творит мир), тоже не признавала обязательные для индуизма ритуалы, кастовые различия (а значит, и принцип ритуальной чистоты, на котором они основаны) и семейные связи (Grierson, 1913, p. 178–179); и то, что воплощением Ганеши считался один из основателей вирашайвизма — Вишварадхья (Blake Michael, 1983, p. 314).

Все это показывает, сколь тесна была связь между культом Шивы и образом Ганеши, выступающего везде именно как сын Шивы. Разные шиваитские культы эффективно ассимилировали различные местные верования, включая в мифологию Шивы локальные божества как потомков этого бога, что позволило некоторым из них — и в первую очередь Ганеше как богу материального благополучия — стать со временем общеиндийскими божествами (Nath, 2007, p. 35). Однако еще более важны те аспекты мифологического образа Ганеши, которые касаются его самой яркой особенности — слоновьей головы. Как известно из мифов (они тоже, надо сказать, описывают связанные с этим события столь же по-разному, что и само появление этого бога на свет), Парвати, сотворив Ганешу из грязи и благовоний, поставила его у входа в свои покои, велев никого к ней не пускать. Шива потребовал впустить его к супруге, Ганеша преградил ему дорогу, они вступили в схватку, и в конце концов Шива отрубил Ганеше голову. Парвати потребовала воскресить сына, и тогда Шива при-

ставил ему голову слоненка. По другой версии, на празднование рождения Ганеши забыли пригласить бога Шани, и тот в гневе испепелил голову младенца; Брахма посоветовал Парвати приставить ребенку голову первого же существа, которое ей встретится, и таким существом оказался слон (Дубянский, 1996, с. 138; Гринцер, 1991, с. 265).

Более всего важна здесь роль Ганеши как привратника: он стоит на страже покоя Парвати, не пуская к ней даже ее супруга, и чтобы попасть к ней, Шиве приходится его убить. Это, иначе говоря, бог, охраняющий любые границы от всех возможных нарушителей, будь то боги, люди или иные существа. Не исключено, что о такой пограничной его роли свидетельствует и сам его облик — человек с головой слона, который представляет собой одновременно и человеческое существо, и животное, в чем сходен с другим мифологическим героем — Нарасимхой, аватарой Вишну. Воплотившись в образе человека-льва (*Narasimha*), Вишну убивает демона Хираньякашипу, который суровой аскезой добился от Брахмы полной неуязвимости. Как повествует «Хари-вамша», демон потребовал, чтобы его невозможно было убить ни в небесах, ни на земле, ни в воздухе, ни днем, ни ночью и чтобы он был неуязвим ни для людей, ни для животных, ни для какого-либо оружия, и Брахма даровал ему это (Soifer, 1991, p. 86). Однако Нарасимха не был ни человеком, ни животным и убил Хираньякашипу вечером в сумерки (т.е. не днем и не ночью), держа его у себя на коленях (не на земле, не в воздухе и не на небе) и разорвав его живот своими когтями (а не оружием), и происходило это в дверях дворца Хираньякашипу (т.е. не внутри помещения и не вне его) (*The Bhāgavata-purāṇa*, 1976, pt III, p. 936) — словом, убийство демона стало возможно только потому, что и убийца был существом пограничным, и такими же были все обстоятельства убийства. Многозначительное сходство обоих мифов состоит, таким образом, в том, что и Ганеша, и Вишну-Нарасимха выступают здесь как пограничные существа, причем они являются таковыми изначально и различаются лишь в том, что пограничный характер первого приобретает какое-то телесное воплощение лишь благодаря действиям Шивы, тогда как у второго этот характер явлен с самого начала. Вместе с тем в мифе о Нарасимхе бог, воплощенный в пограничном существе, играет роль убийцы демона, в мифе же о Ганеше пограничное существо, напротив, оказывается убито богом и затем воскрешено уже в новом облике. Все это в сочетании с данными о связях Ганеши с автохтонными, доарийскими культурами наводит на мысль о том, что и Вишну-Нарасимхе противостояло в лице Хираньякашипу некое сверхъестественное существо, имеющее автохтонное происхождение. Аналогии этому можно найти и, например, в мифологии Индры — именно, в мифе о победе над вепрем *Āmukha*, имя которого имеет явно неарийское происхождение (скорее всего, австроазиатское); миф свидетельствует о тесных и далеко не всегда мирных контактах древнейших арьев с аборигенами Индостана, говорившими на австроазиатских языках (Kuiper, 1950).

Наконец, последнее — *last but not least*, — что еще следует сказать о происхождении Ганеши, — это то, что Парвати творит его не просто из благоволий, которыми умащается, но из тех излишков (или, вернее, из тех остатков), которые она соскабливает, умастившись, со своего тела (Courtright, 2001, p. 51). Важность этого факта становится яснее в свете роли понятия «остаток» в брахманистской системе идей. Секта *ucchiṣṭa-gaṇapatī*, о которой говорилось выше, неслучайно имела в своем названии слово *ucchiṣṭa* — «остаток». Остатки в высшей степени нечисты, оскверняют не только поедание, например, остатков пищи, но даже и прикосновение к ним, и только санньясин, поднявшийся выше норм брахманистского общества, может принимать в пищу остатки чужой трапезы: «Вишну-смрити» прямо предписывает ему питаться

подаванием, причем принять его он может лишь после того, как хозяева дома, к которому он пришел за милостыней, поели и посуда убрана (Вишну-смрити, 2007, с. 193). От остальных же требуется тщательно избавляться от остатков пищи, следов грязи на теле при совершении каких-либо физиологических отправления, грязной воды, оставшейся после мытья, и пр. (Маламуд, 2005, с. 38). Понятие *ucchiṣṭa* послужило основой для формирования в брахманизме представления о *карме*, которая с этой точки зрения представляет собой не что иное, как остаток прежних действий, от которого человек не смог (или не посчитал нужным) очиститься (там же, с. 54–55). Естественно, этот остаток оскверняет человека, и сама сансара оказывается результатом того, что в душе человека сохраняются следы либо благих, либо неблагих действий, которые не уравновешивают друг друга и приводят в итоге к новому рождению.

Тот факт, что Ганеша сотворен из *остатка* (*ucchiṣṭa*), который оставила Парвати, умащаясь благовониями, ставит его в полную зависимость от нее, более того, делает его практически частью ее, и это хорошо показано в процитированном выше гимне, где Ганеша назван *umāṅga*, «частью богини Умы». Это проявляется и в отказе его брать себе жену — ни одна женщина, говорит он, не сравнится красотой с его матерью, и она — единственная среди людей и богов, с кем он никогда, ни в одном мифе не вступает в конфликт (Courtright, 2001, p. 59). Это видно и по гимнам из Индийского фонда ИВР РАН, в одном из которых — «*Gaṇeśa ustatih*», написанном на санскритизованном брадже, — автор обращается к Ганеше: *namogaauriputraṅgaṇeśamnamaste*, «поклон сыну Гаури, Ганеше, поклон тебе» (*Gaṇeśa ustatih*, л. 6а). Такие же слова есть и в гимне «*Gaṇeśabhujāṅgarayāta*» (л. 2а). Можно, конечно, задаться вопросом, по какой причине сначала дан эпитет «*gauriputra*» и только потом — собственное имя бога, но в любом случае важно, что автор подчеркивает связь божества с его матерью (*Gaurī*, как известно, это еще одно имя Парвати). Это прослеживается в известной мере даже в иконографии Ганеши, где он имеет, как открытым текстом пишет Кортрайт, «облик евнуха» («*the figure of the eunuch*» — Courtright, 2001, p. 111). В самом деле, изображается он обычно со сравнительно короткими и толстыми конечностями, толстым животом (что естественно для божества материального благополучия), а это черты, типичные скорее для ребенка — или для евнуха. Это тоже указывает на его промежуточную роль: он — страж на границе голода и насыщения, не позволяющий голоду стать частью жизни тех, кто поклоняется этому божеству; он — евнух (или, во всяком случае, существо, сексуальные способности которого остаются непроявленными), что делает его существом, стоящим на границе полов. Наконец, это видно и из тех мифов, в которых Парвати рождает Ганешу сама, без помощи Шивы, и особенно — из тех, в которых Ганеша рождается от слоноголовой демоницы Малини (*Mālinī*): она беременеет, выпив воды, оставшейся (*sic!*) после купания Парвати, и рождает ребенка с пятью слоновьими головами; затем Шива отрубает лишние головы, и Ганеша обретает тот облик, который имеет сейчас (*Ibid.*, p. 129).

Не так очевиден, как может показаться, и эпитет *ekadantaikavaṇṇa*, «с одним бивнем и одного цвета», которым величает этого бога безымянный автор «*Gaṇeśa ustatih*» (л. 5b). История о том, как Ганеша потерял один бивень, общеизвестна: по одной версии, у него, когда он записывал «Махабхарату» под диктовку Вьясы, сломалось перо, и он, чтобы не упустить ни слова, вырвал бивень и продолжил писать, используя его как калам (Дубянский, 1996, с. 139); по другой, он вступил в схватку с Парашурамой, и тот своим топором отсек ему бивень, причиной же конфликта было то, что Парашурама пришел к Шиве, а тот спал, и Ганеша никого не хотел пускать к нему; по третьей, наконец, Ганеша, сражаясь с демоном Гаджамукхой (имя коего —

Gajamukha — переводится как «Слоноликий»), отломал и бросил в него свой бивень, обладавший магической силой, и от удара Гаджамукха превратился в крысу (Гринцер, 1991, с. 265).

Интересны здесь первые два варианта мифа. Во втором Ганеша снова, как и в истории с Шивой и Парвати, выступает как бог-привратник и опять, выполняя свою службу, получает физическое увечье (хоть и не столь тяжкое). Возможно, в какой-то степени отражает эту роль и рисунок, помещенный в рукописи «Gaṇeśa ustatīḥ». На нем изображен четырехрукий Ганеша с двумя фигурами по обеим сторонам (не очень ясно, каких богов изображают эти фигуры), в нижней левой руке он держит топор, а в нижней правой — небольшой мешок, призванный, видимо, отразить роль его как бога материального благополучия (Gaṇeśa ustatīḥ, л. 4b). В первом же варианте мифа Ганеша выступает в той роли, которая отражена — пусть и очень кратко — во множестве санскритских рукописей, хранящихся в Индийском фонде ИВР РАН: очень значительная часть из них (может быть, даже большинство) начинается, как уже говорилось выше, формулой поклонения Ганеше.

Роль Ганеши как бога мудрости и знания отражена в обеих рассматриваемых рукописях: в «Gaṇeśa ustatīḥ» к богу обращаются, среди прочего, и с такой формулой: *namojjñānagūṛaṇnamosidhipatyam* — «поклон имеющему природу знания, поклон повелителю достижений», и те же слова обращает к нему Шанкара в своем гимне (Gaṇeśa ustatīḥ, л. 7a; Gaṇeśabhujāṅgarayāta, л. 2a). Объяснение такому статусу божества, думается, может состоять в том, что преодоление неведения, в которое, согласно представлениям большинства религиозных течений Индии, погружен человек, представляет собой тоже своего рода *siddhi*, «достижение»; знание же, ради которого бог жертвует бивнем, — это знание сакральное, знание о подвигах героев, которые были, как гласит сама «Махабхарата», сыновьями богов, и сам Кришна помогал им на поле битвы. Здесь Ганеша выступает одновременно и как привратник, и как «повелитель знания», ибо от него зависит, будет ли отодвинут перед глазами адепта покров неведения и получит ли человек доступ к священному знанию. Но так как доступ к знанию и к богам необходим и обязателен для человека, то роль Ганеши оказывается двойственной: с одной стороны, он должен предотвращать доступ к другим богам, как и поступает в мифах, не пуская Шиву к Парвати, а Парашураму — к Шиве; с другой же — он не должен препятствовать верующему обратиться к богу с молитвой, он должен отступить и тем самым отказаться от исполнения своих обязанностей стража границ (Courtright, 2001, p. 159). Поэтому многие рукописи начинаются с формулы поклонения Ганеше: он может отступить в сторону и пропустить адепта к божеству — позволить ему познать истину. По этой же причине он именуется и «поздателем знания» — *jñānada* (Gaṇeśabhujāṅgarayāta, л. 1).

Другой же компонент вышеприведенного эпитета — *ekavarṇa* — более труден для толкования. Слово *varṇa* можно толковать здесь не только буквально — как «цвет», но и как варну в социологическом смысле. Если эта интерпретация справедлива, то из этого вытекает, что Ганеша как «принадлежащий к одной варне» символизирует собой конечное единство всех живых существ, ни одному из которых не может быть отказано в доступе к священному знанию, — хотя его далеко не все могут, как известно, получить напрямую из Вед, и многие вынуждены довольствоваться Махабхаратой (которую называют иногда «пятой Ведой») или находить иные пути к религиозно ценному знанию. Впрочем, ничто в рассмотренных рукописях, равно как и в других материалах, не позволяет уверенно утверждать, что такое толкование истинно, поэтому вопрос о смысле эпитета *ekavarṇa* остается в конечном счете открытым.

Другие эпитеты, которыми величает бога Шанкара, тоже достойны внимания. Это *dhūmaketu* — «дымнознаменный» и *hemavarṇa* — «златоцветный» (*Ṣaṇeśabhujāṅgarayāta*, л. 1). Второй из них в буддийских текстах («Лалитавистара») применяется к Будде, в индуистских так именуют сына Гаруды (Monier-Williams, 1899, p. 1304), первый же — обычный эпитет Агни (*Ibid.*, p. 518). При этом в другой рукописи — в гимне *Ṣaṇeśastotra* — тот же эпитет звучит немного иначе — *dhumraketu* (*Ṣaṇeśastotra*, л. 4а), что, насколько можно судить, представляет собой слегка искаженное *dhūmaketu* «с серым знаменем»; так в «Бхагавата-пуране» называют сына Бхараты (Monier-Williams, 1899, p. 518). Агни (если признать, что основной «версией» рассматриваемого эпитета является *dhūmaketu*) играет исключительно важную роль в ведийском жертвоприношении как посредник между богами и людьми: именно он переносит жертву на небо, чтобы боги могли вкусить ее. В эпосе богов в битву ведут Индра или Сканды, но ритуалами, которые совершают боги, всегда управляет Агни (Невелева, 1975, с. 85). Если бог огня выступает как связующее звено между людьми и богами в ведийских ритуалах, то аналогичную роль в индуизме начинает выполнять уже Ганеша. При этом, однако, перед Агни никогда не ставилась задача предотвращать нарушение границы между богами и людьми — напротив, его суть в том и состояла, чтобы способствовать их контакту. Ганеша же, в отличие от него, как было сказано выше, обеспечивает нерушимость границ между сакральным и профанным мирами; его можно представить на границе, отделяющей алтарь (*vedi*) от остального мира, но невозможно — в той роли, которую исполнял в ведийских ритуалах Агни. Таким образом, сходство это оказывается весьма ограниченным: оба божества связаны с представлением о границе, но очень по-разному — Агни устанавливает связь, преодолевающую границу между сакральным и профанным, Ганеша же обеспечивает ее относительно непроницаемость, допуская к божеству лишь тех, кто поистине достоин лицезреть его.

Эпитет *hemavarṇa* гораздо труднее интерпретировать. Неясно, каким образом связаны Ганеша и Гаруда или Ганеша и Будда (в последнем случае, думается, имеет место вообще случайное совпадение).

Еще один примечательный текст — это *Vakratuṅḍāṣṭaka*, авторство коего приписывается Ведавьясе. Здесь обращает на себя внимание уже сам эпитет, применяемый к божеству: *vakratuṅḍa* — «с изогнутым (или искривленным) хоботом». Кортрайт полагает, что это еще одно указание на статус Ганеши как ребенка или кастрата — словом, на то, что этот бог сексуально бессилен или, точнее сказать, незрел; об этом говорит и его общий облик, и его любовь к сладостям (*modaka*), о которой говорится, в частности, и в гимне Шанкары (*modakamṛṅyatevighnarājaṃ* — Courtright, 2001, p. 109; *Ṣaṇeśabhujāṅgarayāta*, л. 1). В этом гимне Ведавьяса (если считать автором именно его) обращается к Ганеше, помимо всего прочего, так: *bhavajalaparivāraṃ-duḥkḥodāridryahāraṃgaṇapatimabhivamdevakratuṅḍāvatāraṃ* — «[тому, кто] защищает от [страданий в] океане бытия, уносит страдания и нищету, повелителю множеств, аватаре с искривленным хоботом поклоняюсь» (*Vakratuṅḍāṣṭaka*, л. 2b). Иными словами, Ганеша выполняет здесь еще и роль защитника от страданий, которым подвергается живое существо в колесе перерождений, и если указание на то, что этот бог избавляет от нищеты, вполне понятно в общем контексте связанной с ним мифологии, то его роль спасителя достойна внимания. В самом деле, лишь он как *vighnarāja* — «царь препятствий» может не пропустить адепта к высшим божествам, от которых и зависит спасение, и он же может, пропустив к ним молящегося, тем самым открыть ему дорогу в сакральный мир, сыграв, таким образом, примерно ту же роль, которую в ведийском ритуале играет Агни.

Не очень понятен эпитет *avatāra*. Так обычно называют богов, являющихся в наш мир для восстановления дхармы, т.е. аватара — это не самостоятельное божество, а чье-то «проявление». Проявлением какого бога является Ганеша? Можно только предположить, что это может быть, скорее всего, Парвати или Шива, отношения с которым, однако, у Ганеши, как было сказано выше, довольно неоднозначные. Парвати в этом смысле ближе Ганеше, которого Ведавьяса называет *yoginīcakrācāra* — «[тот, кто] вращается, [подобно] колесу, [вокруг] Йогини» (*Vakratuṅḍāṣṭaka*, л. 2b), а под нею, видимо, понимается Деви, супруга Шивы. Согласно этому гимну, Ганеша описывается как устранитель всевозможных загрязнений, живущий на золотой горе и сияющий, словно солнце: *akhilamalavināśaṃprāṇināthaṃsapāśaṃkanakagirinivāsaṃsūryakoṭiprakāśaṃ* (*Vakratuṅḍāṣṭaka*, л. 2b). Достоин внимания здесь то, что Ганеша описывается, помимо всего прочего, как божество, устраняющее все загрязнения (*akhilamalavināśa* — букв. «полное уничтожение [всякой] запятнанности»). Не нужно объяснять, какое значение для индийской культуры имеет даже и ныне принцип ритуальной чистоты. Ганеша здесь понимается как тот, кто дарует адепту чистоту, и вряд ли имеется в виду чистота только сугубо телесная. Это божество, дарующее тому, кто ему молится, чистоту ритуальную, очищение от осквернений — от тех самых *ucchiṣṭa*, из которых сотворено оно само.

Культ Ганеши глубоко связан с мифологическим образом этого божества. Он сам в рукописи, содержащей текст *Gaṇeśakathā*, устанавливает богам, в числе коих — Брахма и Чандра, как надлежит осуществлять поклонение ему и какие ему угодны приношения. Вполне естественно, учитывая сказанное выше, что он устанавливает в качестве одного из обязательных даров *modaka* — сладости; кроме того, ему следует приносить цветы (*Gaṇeśakathā*, л. 4b–5a). Речь идет об известном празднике в честь Ганеши — *Gaṇeśa saturday*, который имеет много сходств с праздниками, посвященными другим божествам. В течение нескольких дней божество чествуют, поднося ему (фактически, конечно, его изваяниям) цветы, плоды и чистую воду, а затем торжественно проносят по улицам города и погружают в реку. Домашние чествования проводятся аналогично — с той единственной разницей, что изваяние погружают, как правило, в обычный бассейн или пруд при доме (Courtright, 2001, p. 171–201).

Интерес с этой точки зрения представляет небольшой рукописный текст, занимающий всего десять строк в маленькой сборной рукописи, — *Gaṇapatipūjā*; вместе с ним здесь помещен небольшой безымянный астрологический текст. Уже в первой строке говорится о том, что совершать поклонение Ганapati следует после того, как совершены ритуалы, связанные с «матерью рода» — *amtecakulamātaraḥ*. Из того, что сказано выше, уже понятно, кто эта *kulamātā*, которую почитают перед тем, как почтить ритуалом Ганapati, и это еще одно свидетельство связи культа Ганеши с культом матерей-богинь. Осуществляется этот ритуал, по описанию *Gaṇapatipūjā*, так: прежде всего необходимо то, что в тексте названо *gaṇapatismarana* — «памятование Ганapati»; не вполне понятно, однако, в чем состоит эта *smarana* — в чисто мысленном ритуале, визуализации образа божества и его благих качеств или в произнесении неких мантр, — сам текст не позволяет судить об этом сколько-нибудь определенно. После совершения *gaṇapatismarana* жрец возглашает формулу поклонения божеству — «*gaṇapatauenamahaḥ*», а затем призывает Ганapati явиться перед верующими (*āvāhanaṃsamagrauāmi*), которые должны поднести ему приношения. Среди приношений первой называется вода-*arghya* (вода, которую подносят гостю в знак почтения — Monier-Williams, 1899, p. 89), за нею следуют ткани (*vastra*), благовония (*gaṇḍha*, *dhūpa*), цветы (*puṣpa*), светильники (*dīpa*), бетель (*tāmbūla*), причем перед

началом церемонии и после мантры «gaṇarataḥ» жрец ополаскивает рот (āsaṃa) и кропляет изваяние божества водой (snāna). Завершается церемония почтительным обходом вокруг изваяния посолонь (pradakṣiṇānamaskāra).

Как видим, Ганеша в индуистском пантеоне — божество весьма своеобразное, он как страж границ сам оказывается вполне пограничным божеством, и справедливо поэтому замечание Кортрайта (Courtright, 2001, p. 154), что образ этого бога имеет множество черт трикстера: он может создавать препятствия и разрушать их; он, в отличие от многих других божеств, обретает ту форму, в которой его почитают; в результате грубого и насильственного вмешательства других богов (Шивы и Шани) он создан из остатков, которые сами по себе безусловно нечисты; он способен устранить загрязнения и вернуть молящемуся ритуальную чистоту, без которой тот не сможет вступить в общение с другими богами. Он же вместе с тем воплощает в себе и детскую привязанность к родителям, которая в мифах о нем возведена до степени подлинной сыновней почтительности. В одном из мифов Парвати рассказала Сканде и Ганеше о свойствах сладких приношений modaka, делающих их подобными коме, и каждый из братьев захотел, естественно, чтобы Парвати дала их ему. Но она сказала, что даст их лишь тому, кто обойдет все три мира. Сканды взобрался на спину своей ваяны — павлины и отправился в путь, а Ганеша вместо этого обошел вокруг своих родителей, и modaka, разумеется, достались ему, ибо родители для ребенка заменяют весь мир (Ibid., p. 126–127). В отношениях Шивы и Парвати Ганеша тоже занимает промежуточное положение. Шива символизирует здесь мужское начало, Парвати — женское, Ганеша же — это посредник, медиатор, причастный в той или иной степени обоим началам, и это хорошо показывает Бана (VII в.), который в одной из своих поэм изображает Ганешу и его супругу андрогинами, существами, в которых совместились черты обоих полов (Ibid., p. 117, 124). Все это делает его, помимо всего прочего, идеальным брахмачарином (Ibid., p. 102–103), и с этой точки зрения интересно было бы подсчитать, сколько раз в мифах о нем встречается его супруга: если все, сказанное выше, верно, то эта фигура должна появляться крайне редко. Во всяком случае, в изобразительном искусстве изваяния богини Вайнаяки (Vaiṇāyākī) очень редки (Mundkur, 1975, p. 291), и имя ее впервые появляется в «Матсья-пуране» среди имен более чем двух сотен богинь — śakti бога Шивы (Ibid., p. 293). На то, что сама эта богиня понимается в текстах как śakti Ганеши, указывает уже ее имя — букв. «та, что принадлежит Винаяке»; иными словами, это фигура несамостоятельная.

Ганеша играет в индуистском пантеоне важную и своеобразную роль — это бог границ, бог, помогающий преодолевать препятствия, но так как одно из главных препятствий для общения человека с богами — это ритуальная нечистота, то Ганеша — это еще и божество ритуальной чистоты. Могло бы дать интересные результаты сравнение его с мифологическими персонажами иных народов, игравшими в своих мифологических системах ту же роль, — например, с упоминавшимся выше римским Янусом. Андрогинность самого Ганеши (у Баны), Шивы и Парвати (в других текстах) заставляет вспомнить еще одного очень неоднозначного бога, который был в своей мифологической системе классическим трикстером, — скандинавского Локи, который, обратившись кобылицей, родил Одну чудесного коня Слейпнира. Вместе с тем требует более глубокого анализа происхождение этого божества, явно имеющего корни в мифологии аборигенов Индостана (чем объясняется тесная связь Ганеши с Парвати), но не меньше укорененного и в культуре ведийских арьев. Это фигура, стоящая на границе не только между сакральным и профанным мирами, но также между голодом и благополучием, которое символизирует толстый живот

божества, но и между культурами арьев с одной стороны и дравидов и мунда — с другой.

Литература

- Gaṇapatīrūjā — Рукопись. Индийский фонд ИВР РАН, шифр II, 132 (Ind. 116), л. 2а.
- Gaṇeśa ustatiḥ — Рукопись. Индийский фонд ИВР РАН, шифр I, 41 (Хаса Джас, 1).
- Gaṇeśabhujāṅgarayāta — Рукопись. Индийский фонд ИВР РАН, шифр II, 131 (Ind. 63). Л. 1–2а.
- Gaṇeśakathā — Рукопись. Индийский фонд ИВР РАН, шифр VI, 10 (St. v. H. 28).
- Gaṇeśastotra — Рукопись. Индийский фонд ИВР РАН, шифр I, 21 (St. v. H. 164).
- Vakratuṅḍāṣṭaka — Рукопись. Индийский фонд ИВР РАН, шифр II, 131 (Ind. 63).
- Вишну-смрити / Пер. с санскр., предисл., коммент. и приложения Н.А. Корнеевой. М.: Восточная литература, 2007.
- Гринцер П.А. Ганеша // Мифы народов мира / Под ред. С.А. Токарева. М.: Советская энциклопедия, 1991. Т. 1. С. 265.
- Дубянский А.М. Ганеша (Ганapati) // Индуизм. Джайнизм. Сикхизм: Словарь / Под общ. ред. М.Ф. Альбедиль и А.М. Дубянского. М.: Республика, 1996. С. 138–139.
- Маламуд Ш. Испечь мир: Ритуал и мысль в древней Индии / Пер. с франц. В.Г. Лысенко. М.: Восточная литература, 2005.
- Невелова С.Л. Мифология древнеиндийского эпоса (пантеон). М.: Наука, ГРВЛ, 1975.
- Ahmed S.J. Cārya Nṛtya of Nepal: When “Becoming the Character” in Asian Performance is Nonduality in “Quintessence of Void” // The Drama Review. 2003. Vol. 47. No. 3. P. 159–182.
- The Bhāgavata-purāṇa / Transl. by G.V. Tagare. Delhi: Motilal Banarsidass, 1976.
- Bhattacharya T. Tracking the Goddess: Religion, Community and Identity in the Durga Puja Ceremonies of Nineteenth-Century Calcutta // The Journal of Asian Studies. 2007. Vol. 66. No. 4. P. 919–962.
- Blake Michael R. Foundation Myths of the Two Denominations of Vīraśaivism: Viraktas and Gurusthalins // The Journal of Asian Studies. 1983. Vol. 42. No. 2. P. 309–322.
- Bühnemann G. The Goddess Mahācīnakrama-Tārā (Ugra-Tārā) in Buddhist and Hindu Tantrism // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. University of London, 1996. Vol. 59. No. 3. P. 472–493.
- Courtright P.B. Gaṇeśa: Lord of Obstacles, Lord of Beginnings. Delhi: Motilal Banarsidass, 2001.
- Crooke W. The Cults of the Mother Goddesses in India // Folklore. 1919. Vol. 30. No. 4. P. 282–308.
- Grierson G.A. Gāṇapatyas // Encyclopedia of Religion and Ethics / Ed. by J. Hastings. Vol. VI. Edinburgh: T. & T. Clark., 1913. P. 178–179.
- Kuiper F.B.J. An Austro-Asiatic Myth in the Rīgveda. Amsterdam: Noord-Hollandsche uitgevers, 1950.
- Monier-Williams M. Sanskrit-English Dictionary, Etymologically and Philologically Arranged, with Special Reference to Cognate Indo-European Languages. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1899.
- Mundkur B. The Enigma of Vaināyakī // Artibus Asiae. 1975. Vol. 37. No. 4. P. 291–302.
- Nath V. Purāṇic Tīrthas: a Study of Their Indigenous Origins and Transformation (Based Mainly on the Skanda Purāṇa) // Indian Historical Review. 2007. Vol. 34. No. 1. P. 1–46.
- O’Flaherty W.D. The Origin of Heresy in Hindu Mythology // History of Religions. 1971. Vol. 10. No. 4. P. 271–333.
- Soifer D.A. The Myths of Narasiṃha and Vāmana: Two Avatars in Cosmological Perspective. Albany: State University of New York Press, 1991. P. 86.
- Sullivan B.M., Unni N.P. Tapatī-Saṃvaraṇam: A Kūṭiyāṭṭam Drama by Kulaśekhara Varman // Asian Theatre Journal. 1996. Vol. 13. No. 1. P. 26–53.

Summary

S.L. Burmistrov

The Cult and Mythology of Gaṇeśa

(Based on Manuscripts of the Indian Collection of IOM RAS)

Gaṇeśa is a god standing on the borderline between sacral and profane worlds. His nature is of a double character: he must keep the border intact, but in the same time he must let a worshipper access gods. His borderline character is manifested in myths about his birth (in none of them the god is given birth in a natural way), in his place in the Hindu pantheon and in the ritual practices connected with the cult of this deity.

К.К. Курдоев

Краткий историко-этнографический очерк о курдах заза

Предисловие и публикация текста З.А. Юсуповой

Публикация представляет собой часть большой рукописной работы Каната Калашевича Курдоева «Исследование заза (Курдская диалектология)», посвященной описанию одного из северных диалектов курдского языка — заза, бытующего на территории Северо-Восточного (Турецкого) Курдистана¹. В связи с тем, что в специальной литературе принадлежность заза некоторыми авторами оспаривается, автор помимо грамматического описания заза приводит экстралингвистические факторы, свидетельствующие о том, что заза — часть курдского этноса с единой материальной и духовной культурой (общность языка показана в лингвистической части рукописи). Особую ценность данной части публикации представляют использованные автором недоступные нам источники и прежде всего — труды известного курдского ученого и писателя Нури Дерсими (из племени заза), содержащие уникальные сведения о племенах и племенных союзах заза и территории их расселения.

Ключевые слова: Архив востоковедов, К.К. Курдоев, курды заза, язык, история, этнография.

К научному наследию основателя советского курдоведения — К.К. Курдоева (1909–1985)

В архиве ИВР РАН хранятся рукописи машинописного текста трех значительных работ К.К. Курдоева: 1) «Исследование заза» (575 с.); 2) «Курдский фольклор» (360 с.); 3) «Очерк истории русского и отечественного курдоведения» (500 с.) (см.: АВ ИВР РАН. Ф. 67. Оп. 1. Ед. хр. 1). И наша задача на сегодняшний день состоит в том, чтобы определить степень актуальности этих работ и их готовности к печати.

Настоящая публикация посвящена изучению первой из указанных работ, содержащей исследование одного из крупных курдских диалектов — заза. Данная работа состоит из трех частей. Первая часть, предваряемая введением (на русском и курдском языках) и обширным предисловием, включает краткий очерк истории и этнографии курдов заза, а также подробную историю изучения диалекта заза. Вторая (основная) часть содержит разделы: 1. Фонетические заметки. 2. Морфология. 3. Синтаксис. 4. Словарный фонд. В третьей части (приложение) представлены тексты на заза (в латинской транскрипции), ранее изданные известными ориенталистами П. Лерхом и К. Хаданком (см.: Лерх, 1856–1858. Кн. I–II; Mann, 1932). Здесь же даны тексты, записанные автором (в полевых условиях) из уст курдов заза — беженцев из Северного (Турецкого) Курдистана, проживавших в те годы в Советском Союзе (г. Батуми, Аджария).

В первой части работы освещается широкий круг вопросов по истории, языку и этнографии заза (название, самоназвание, территория расселения, общность матери-

¹ По современным данным, диалект заза распространен в ряде волостей, городов и деревень тридцати провинций Северо-Восточного Курдистана (Турция).

альной и духовной культуры, социальная и политическая жизнь, племенные отношения, верования, роль в освободительной борьбе курдов и т.д.).

В грамматической части работы автор ставит себе задачу последовательного синхронного сравнения заза с другим северокурдским диалектом — курманджи в отношении их фонетики, морфологии и лексики, что было необходимо для определения генетического статуса заза. Основное место здесь отведено морфологии, включающей детальное описание всех частей речи: рассмотрены формы имени, выражающие категории рода, числа, падежа, определенности и неопределенности. Всесторонний анализ получила система глагола (классы основ, залоговые отношения, образование и употребление глагольных форм, субъектно-объектное спряжение переходных глаголов в прошедших временах). Столь же подробно дано описание прилагательных, числительных, а также предложно-последложной системы. Последовательный сравнительно-синхронный анализ морфологической системы сравниваемых диалектов с привлечением данных южного диалекта (сорани) позволили автору выявить не только черты сходства и существующих между ними расхождений, но и ряд явлений, имеющих общедиалектологическое значение.

В разделе фонетики принципиально важным представляется выявление автором таких фактов, как фонетическое противопоставление по придыхательности и непридыхательности согласных, что характерно для северных диалектов курдского языка, а также ряда других фонетических процессов и тенденций, присущих курдской диалектологии в целом.

Как следует из содержания рукописи, во всей совокупности в курдоведении нет столь полного и подробного исследования курдов заза и их языка, в котором помимо лингвистических критериев выдвигались бы и экстралингвистические факторы, изложенные в предлагаемой ниже публикации. Работа, вне всяких сомнений, сохраняет свою актуальность, поскольку в иранистике все еще бытует точка зрения, в соответствии с которой заза представляется как самостоятельный язык².

З.А. Юсупова

Краткий историко-этнографический очерк о курдах заза

Название и самоназвание

В литературе о курдах заза существует несколько слов, употребляемых в качестве их названия и самоназвания. Так, например, слово «думбули» с вариантами «думули», «дымыли», а также слова «заза» и «кырдаси» употребляются в качестве самоназвания, а слова «кызылбаши», «чырахсондаран» и «али-алахи» употребляются в качестве названия заза.

О значении и происхождении этих слов существуют противоречивые суждения и высказывания путешественников и ученых. Значительная часть этих высказываний представляет плод недоразумений и необоснованных утверждений.

Соседи заза — курды, говорящие на курманджи, турки, армяне и азербайджанцы, а также некоторые ученые и путешественники слово «заза», а иногда и слово «дымыли» употребляют как названия курдских племен, говорящих на наречии, отличном от

² За последние десятилетия вышли в свет две публикации по диалекту заза, одна из которых посвящена описанию говора района Сиверек (См.: *Todd T.L. A Grammar of Dimili (also known as Zaza)*. USA, Michigan University, 1985), другая — говору района Дерсим (см.: *Смирнова И.А., Эюби К.Р. Курдский диалект заза*. М., 1998). Данные обеих публикаций свидетельствуют о безусловной принадлежности заза к северным диалектам курдского языка.

курманджи. Первое упоминание слов «заза» и «дымыли» мы находим в трудах курдских авторов, писавших историю своего народа на персидском языке. В частности, в труде Шараф-хана Битлиси «История курдов» упоминание названия курдов заза встречается только один раз. В главе о правителях Бабана Шараф-хан пишет: «Бабанский эмир Пир Будах совершил поход на племя заза, которое населяло район, граничащий с владениями бабанских эмиров»³. Исходя из этого, В.Ф. Минорский в своей статье «Курды», напечатанной в «Энциклопедии ислама» на английском языке, утверждает, что нынешние заза района Дерсима — выходцы из Южного Курдистана — района между городами Сулеймания и Эрбиль. Более подробные сведения Шараф-хан сообщает о племени думбули. Он приводит две версии происхождения думбули. По одной версии, племя думбули происходит из Сирии или из Джебзире. Шах Тахмасп переселил его в округ Сакманабад области Хой в Азербайджане. По другой версии, ашираты думбули появились из вилайета Бохти, и курды называют их думбули бохти (с. 375). Шараф-хан последнюю версию считает наиболее правдоподобной. Словом, каковы бы ни были эти предположения, они говорят о том, что думбули являются выходцами из южных районов Курдистана.

По сведениям Шараф-хана, приведенным в главе об эмиратах думбули, мы узнаем, что в XVI в. племя думбули обитало в части вилайета Хеккари, в районах Хоя, Вана, Ардагана, Котур-дараси, Чалдарана, Сулеман-сарая и Абагана.

Из статьи А. Папазяна, посвященной описанию и изложению содержания трех уникальных персоязычных рукописей по истории курдов-думбули⁴, мы узнаем, что одна из перечисленных рукописей принадлежит перу курдского историка Абдуль-Раззак, представителя племени думбули. Она называется «История Думбули». Труд начинается с описания истории племени думбули с конца XVII в. и кончается первой половиной XIX в. (1850 г.). Акоп Папазян сообщает, что в этой рукописи описывается история крупных курдских племен мусульман-суннитов (курмандж) и мусульман-шиитов (думбули). Остальные две рукописи принадлежат перу Рустам-хана, сына Ахмед-хана думбули. Они названы «Религия племен» и «Взгляд на религию». Первая рукопись посвящена изучению исторического прошлого курдов думбули, вторая — исследованию древнеиранских верований и их пережитков у курдов-езидов. «Абдуль-Раззак и Рустам-хан рассматривают думбули как одно из крупных племен курдов, которые отличаются от остальных курдов тем, что примкнули к шиитскому толку». Исходя из этого, А. Папазян утверждает, что «думбули являются одним из крупных племенных союзов курдов-курмандж»⁵.

Таким образом, словами «заза» и «думбули» авторы истории курдского народа — Шараф-хан, Абдуль-Раззак и Рустам-хан обозначали название двух самостоятельных курдских племен, которые отличаются, по их мнению, от курдов курмандж тем, что исповедуют шиитскую религию и говорят на особом курдском наречии.

В литературе мы встречаемся со следующими объяснениями названия слова «заза».

В своем путешествии по Курдистану К.И. Рич пишет, что «наименование заза воспринимается, как „заика“, который говорит с полным ртом или неразборчиво»⁶. То же самое несколько в иной форме повторяют В.Ф. Минорский и Д.Н. Маккензи.

³ См.: *Битлиси Шараф-хан*. Шараф-наме. Т. 1. Пер. с перс. Е.И. Васильевой. М., 1967. [Здесь и далее сноски и примечания К. Курдоева.]

⁴ *Папазян Акоп*. Новые источники по истории курдского народа. Ереван, 1967, № 8. Банбер, 1967, с. 229–248 (на арм. языке).

⁵ См.: указ соч. А. Папазяна.

⁶ *Rich K.I. Narrative of <a> Residence in Kurdistan... Vol. 1. L., 1836. P. 376.*

В своей статье «Курды» «Заметки, впечатления» (Пг., 1915) на с. 5. В.Ф. Минорский в примечании относительно слова «заза» пишет: «Заза, по-видимому, лишь кличка, которую дают непонятному языку окружающие».

В статье «Курманджи, курды и гурани», где приводится схема деления курдских диалектов, Д.Н. Маккензи пишет: «Говорящие на заза называют себя заза, а свой язык — димли. Заза — это только прозвище, данное им их курдскими соседями. Оно как бы символизирует сибилантность их речи в восприятии курдов. Но для курдов Сулеймании „заза“ — это жители Багдинана, отделенные от них двумя провинциями»⁷.

Против этих утверждений имеется ряд доводов. Прежде всего, трудно согласиться с тем, что наименование «заза» дано им по признаку сибилантности их речи или неразборчивости ее, или же с тем, что они говорят, заикаясь, неразборчиво. В изданных текстах, отражающих заза, не наблюдается особой сибилантности их речи. Об этом ничего не пишут ни П. Лерх, ни Ф. Миллер.

В 1939 г. в районе Батуми мы имели случай услышать и записать наречие заза из уст его носителей и не наблюдали никакой неразборчивости, сибилантности или заикания в их языке. Наконец, следует сказать, что курды района Сулеймание и Эрбиля термином «заза» называют курдов района Багдинана [Ирак], хотя речь багдинанцев не является сибилантной, и говорят они вполне внятно. Очевидно, сущность возникновения названия «заза» заключается в другом.

Первоначально, на ранних этапах истории заза были соседями южнокурдских племен. В пользу этого уместно привести некоторые исторические данные.

В средневековых арабских источниках встречается слово «зазан», которое обозначало название горного района Северной Месопотамии и Южной Армении.

Соглашаясь с мнением В.Ф. Минорского, О.Л. Вильчевский по поводу этого слова пишет: «Оно представляет неправильное чтение транскрибированного арабскими буквами курдского слова „зозан“ — „кочевье“»⁸. Нам такое толкование О.Л. Вильчевского кажется правдоподобным. [Слово] «зазан» несомненно имеет генетическую связь со словом «зозан», которое имело и географическое значение⁹. Теперь становится понятным, почему курды района Сулеймание и Эрбиля багдинанцев, живущих в горных районах Иракского Курдистана, называют словом «заза». Форма «заза» нам представляется усеченной от «зазан», в котором произошло выпадение сонорного *n*. Выпадение конечного *n* в курдском языке представляет обычное явление. Ср., например, мылан и мыла, зилан и зила. Эти парные формы представляют название курдских племен мылан и зилан.

Таким образом, генетическая связь слов «зазан» и «зозан» с [их] арабским вариантом «зазан» представляется несомненной. Эта связь свидетельствует о том, что курды «заза(н)» являются выходцами из южных районов Курдистана. Заметим, что мнения историков сходятся на том, что заза(н) не являются исконными обитателями занимаемых ими теперь районов между Диарбекиром, Эрзерумом и Мушем (в Турции). Любопытно отметить, что на наречии заза в значении «дом» употребляется слово *kêw*<*kîw*. Нет сомнения в том, что это слово представляет вариант персидского *kuh* и соранского *kêv*, которые означают «гора». Это дает нам основание считать сло-

⁷ См.: Маккензи Д.Н. Курманджи, курды и гурани // НАА. 1961, № 1. С. 161–170.

⁸ См.: Вильчевский О.Л. Курды. С. 41.

⁹ Видный курдский поэт, литератор Хажар во вступительной части к своему курдскому переводу труда курдского историка Шараф-хана Битлиси «История курдов» (Багдад, 1974) на с. 121 приводит следующую выдержку из сочинения арабского историка-географа Якута относительно слова «зозан»: «Зозан является красивым горным районом Курдистана. Он расположен на юге Армении, между Ахлатом, Диарбекиром и Мосулом. Население района зазан — армяне и много курдских племен».

во «зазан» названием и самоназванием курдов, которые с древнейших времен жили в зозанах — в кочевьях на горах, и что горы были их местом пребывания, т.е., в переносном значении, горы являлись их домом. По этому признаку они себя называют словом «заза(н)». По этому же признаку курды курманджи, их соседи, также называют их словом «заза(н)».

Значение слова «думбули»

Ряд исследователей считали слова «думбули», «дунбули», «дымыли» и «думыли» вариантами одного и того же слова, означающего курдов, говорящих на наречии заза, хотя для этого они не приводили никаких доводов.

В своей статье «Курды заза» Камаль Бедили пишет: «Слово „дымыли“ произносится то как „дунбули“, то как „дынбыли, дымбыли“. Эти варианты восходят к слову „дымыли“ [названия племени], образованному из слова „мыли“¹⁰, которое в прошлом населяло район Вераншахра и которое с течением времени разделилось на две части и было названо [словом] „ды мыли“ „два мыли“, т.е. „два крыла“. С течением времени эти два слова („ды мыли“) слились и стали произноситься как одно слово — „дымыли“ Слово „ду“ в курманджи значит „два“. Оно в заза произносится как „ды“¹¹. Данная этимология слова «дымыли» заманчива. Возможно, что так [и] образовалось второе название и самоназвание курдов заза.

Во введении к своему труду, посвященному истории изучения заза, К. Хаданк термину «дымыли» уделяет большое внимание. Выступая против мнения армянского путешественника Андраника, а именно, что слова «тымыли», «дымыли» и «дейлеми» представляют различные варианты названия известного народа думбули¹², К. Хаданк выдвинул версию дейлемитского происхождения курдов дымыли. Он пишет, что слова «думбули» и «дейлеми» не разные и что они имеют между собою связь. Это он обосновывает тем, что, мол дейлеми говорят на туркменском языке и что нынешние дымыли района Хоя (на западе озера Резайе в Иране) говорят на тюркском языке. Исходя из этого, К. Хаданк считает, что слово «дымыли» представляет преобразованное название туркменского племени дейлеми. Он пишет: «Я произвожу слово „дымыли“ от „дейлеми ↔ дайлами“, если принять метатезу *м* и *л* весьма очевидную»¹³.

Трудно согласиться с этой гипотезой, так как неясно, к какому народу относится так называемое племя дейлеми: является ли оно туркменским племенем или же это туркизированное курдское племя дымыли?

Но в том, что названия «думбули > дунбули > думбыли и дымыли» являются фонетическими вариантами одного и того же слова, нет никаких сомнений. Это нетрудно доказать, если иметь в виду действующие в курдском языке следующие фонетические явления.

В курдском наблюдается выпадение звонкого губогубного *б*, следующего за губогубным *м*, например, в словах «шамби и «шами» — «суббота», «сымбыл» и «сымыл» — «колос», «сымбел» и «сымел» — «усы», «тамбал» и «тамал» — «лентяй» и др. Наблюдается также взаимная замена сонарных *н* и *м*, например, в тех же приве-

¹⁰ См.: *Bedili K. Kurtce Gramer // Deng. 1963, № 2. С. 5–6.*

¹¹ Там же.

¹² См.: *Эвлия Челеби. Сиахат-наме. Том IV. С. 310–311 (на осм. яз.).*

¹³ *Mann O. Mundarten der Zaza, hauptsächlich aus Siverek und Kor. Bearbeitet von Karl Hadank. В., 1932.*

денных словах «шанби» и «шамби», «сынбыл» и «сымбыл», «танбал» и «тамбал», «сынбел» и «сымбел», [ср.] «дунбули» и «думбули» и др.

Гласные *u*, *i* в заза и курманджи представляют диалектные варианты произношения, ср., например, в заза *kird* и *kurd* в курманджи. Оба слова значат «курд». Ср. также *kiştinê* в заза и *kuştin* в курманджи «убивать», *di* в заза и *du* в курманджи «два» и др.¹⁴

Есть достаточно оснований, чтобы считать слова «дымбыли» или «дунбули», «дымбыли» и «дымыли» фонетическими вариантами одного и того же слова, которым себя называют курды заза.

В качестве названия и самоназвания для заза в некоторых работах встречается также слово «кырд». Этим словом заза называют себя, а словом «кырдаси» они именуют курдов курманджи. Так, в своей грамматике курдского языка Камаль Бадили пишет, что заза себя считают настоящими курдами, называя себя словом «кырд», а курдов курманджи — словом «кырдаси», «курдоподобные, или говорящие по-курдски»¹⁵. Заза гордятся своим курдским происхождением.

В рассказе, в котором [говорится] о битве Халил-аги, вождя одного из племен заза района Палу, с командующим турецкими войсками Дакма-беком, обращаясь к своим людям, Халил-ага говорит: *ma şuenî qauxê, metirsî, eskerî Daqme-begî zavu, hema rueru türki, nêşuenî made qauxê bikî, ma rueru canmirdî kirdanî, merdeî eşiranî, metirsî, ma ha şuenî qauxê* (ПЛ. 115): «Мы идем в сражение, не трусьте, у Дакма-бека много войска, но это все турки, не могут с нами сражаться, мы герои курды, люди родовые, не бойтесь, мы идем (вперед)».

В одном из записанных нами рассказов женщина-мать из племени заза говорит своему сыну: *tu lacê minî, lacê kirdî, qusurê tiw çino* (КК.): «Ты мой сын, ты курдский сын, у тебя нет недостатков».

В публикациях путешественников и в трудах географов, в частности, в статье В. Штреккера «Географический очерк Верхней Армении»¹⁶, в статье А. Ерицова «Опыт статистического очерка народонаселения Турецкой Армении»¹⁷, в «Административном географическом справочнике» В. Кине¹⁸, а также в трудах других ученых вместо слов «заза», «дымыли» и «кырд» в качестве названия племен, говорящих на заза, употребляются слова «кызылбаши», «али-алахи» и «чырахсондаран». Термин «кызылбаш» тюркского происхождения. Он обозначает «красноголовые». Заза получили это название по признаку ношения ими красных шапок, а также по их религиозной принадлежности к шиитскому толку, подобно персидским кызылбашам, также носящим красные шапки.

Термин «Али-илахи» как название заза отражает признак принадлежности их к шиитскому толку али-илахи. Слово «чырахсондаран» употребляется как название некоторых племен заза. Это название они получили за существование у них обычая собираться на гульбища, на которых после исполнения эротических песен и танцев в помещении гасили свет, и мужчины и женщины сходились.

В целом, выяснение употребления слов и терминов в качестве названия и самоназвания курдов заза показывает, что слова «заза» и «дымыли» употребляются, когда

¹⁴ *Bedili K.* *Kurd ve kurdge Jurnal "Deng"*, Stambol, 1965, 5–6.

¹⁵ *Bedili K.* *Kurtce gramer.* С. 6, № 2; см. также: *Bêşikçi I.* *Doğu Anadolunun düzeni.* Ankara, 1931. С. 192–193.

¹⁶ ИКОРГО. Т. II. Тифлис, 1873–1874. С. 38.

¹⁷ Там же.

¹⁸ *Cuinet V.* *La Turquie d'Asie. Geographia administrative Statistique descriptive et raisonnée de l'Asie Mineure.* Т. II. P., 1894.

хотят подчеркнуть принадлежность определенной части курдов к союзу племен заза или к племенам, говорящим на особом наречии курдского языка. Слова «кызылбаши» и «али-илахи» употребляются в качестве названия или самоназвания курдов заза, когда желают подчеркнуть их религиозную принадлежность. Когда же сами зазанцы в качестве самоназвания употребляют слово «кырдж», то тем самым они хотят подчеркнуть свою национальную принадлежность к курдскому народу. Аналогичное явление наблюдается и у курдов-езидов. Употреблением слова «езид» в качестве самоназвания езиды подчеркивают свою религиозную принадлежность. Когда же они в качестве самоназвания употребляют слово «курмандж», а свой язык называют словом «курманджи», то тем самым они определяют свою принадлежность к союзу курдских племен курманджей. Принадлежность езидов к курдам и их языка к курдскому языку доказана и никем не оспаривается. Оспаривается принадлежность языка заза к курдскому языку, несмотря на то, что сами зазанцы называют себя словом «кырдж», «курдж» и свой язык — зазака или дымыли, [a] словом *kirdasi* — «курдоподобный» они называют курдский язык курманджи, подчеркивая близость и родство своего языка с ним. Насколько это соответствует действительности и является задачей нашего исследования.

Территория и расселение племен заза

Заза населяют северные районы Турецкого Курдистана, т.е. ту часть территории, которая расположена между городами Эрзинджан на севере, Эльазиз на западе, Эрзерум на северо-востоке, Муш на востоке и Сиверек на юге Диарбекира. Северная часть этой территории называется Дерсим, что значит «Серебряные ворота» или «место, где в древности были серебряные рудники».

Дерсим является основным регионом расселения курдов заза. По сведениям Нури Дерсими, основными районами, в которых проживают заза провинции Дерсим, являются Киги, Плумер, Эрзинджан, Куручай, Рефадие, Кочкери, Дивереги и Кочхисар. Кроме того, заза проживают в горном районе между Малатией и Эльазизом, в населенных пунктах Иама, Порикан, Арабкир с центром Шутик. На склонах гор Дирджан и между Эльазизом живут племена изол и приан. В районе Сивас проживает племя кочкери, а на склонах гор между Сивасом и Заре курды заза населяют Умрание, Карагиверан, Булуджан и Байкири. Союз племен кочкери занимает также и склоны гор Таджар между Сивасом, Эрзинджаном и Малатией. Племя гиниан населяет район Кочкери между Сивасом и Заре в селах, расположенных на склонах горы Кербела на востоке. Племя чарекан живет в районе Козиджан, в селах Таджар, Даликаташ, Мамаш, Кантал, Хакимхан. В районе между Кизил-Сивасом и Малатией живут одноименные племена заза. Союз племен пливанкан населяет горный район Кузичан (или Кузи Сипкан), населенные пункты Давкурусу, Башкой, Одабаш и Большой Койдир. На юге Эрзинджана и на обоих берегах реки Тигр живут племена дервиш, дамалан, хормекан, бодыкан, пейхан, махмедан, карыкан, зилан, балан, сисан, рутан, хакыман, бамасоран, алан, деман, каман, лолан, гулбекан, качалан, арылан, шайдан, абасан и ашуран. Союз племен джанбеган занимает селения Кингал и Девереги с центрами Иаличи и Такие, расположенными между Сивасом и Эльазизом.

Часть заза проживает вместе с турками религиозной секты алеви в селах Кабакулик, Башверан, Гунеш, Такие, Овик, Каклик, Пинари, Йанлиз, Согут, Ашке, Хидирлик, Мамаш, Зарик, Кавак, Давлубаз, Анзахар и Тогут. Здешние турки и заза вступа-

ют в родственные отношения между собою через брачный союз. В том же районе в селах Чамо-ага, Мамо-ага, Шагин, Игдали, Согутли и Умранли проживают только заза.

В нынешнем административном центре Кемах, в который входят районы Кузичан, Рефадие, Варин, Куручай, Егин, Гунейдан и Оваджик, проживают племена гулап, чолак, арслан, сайдан, гасуран, йазгаваран. Они населяют деревни Парчандж, Сюре Ардош, Мазра, Джамолар, Алпоши, Алдаш, Чалолар, Селамер, Мараклар, Гадак, Джамарик, Хопарик, Чаликлар, Хогут, Торган, Тафтагиз, Карини, Сазмат Назар-огли, Майданли, Тогми, Тигинкар, Апоштан, Хардив, Хогос, Табо, Тарккатлах, Санги и Хаприги. В районе Рефадие, расположенном между Эрзинджаном, Кельки и Кемахом, по сведениям Н. Дерсими, проживает около четырех тысяч семей заза и 10 тыс. человек из племени шайдан. В районе Кочкери и Хормекли имеется еще больше курдских племен заза. На юге, в районе Айнтаба, Марата и Аргавана также живут заза. Так, в районе Сиваса на склонах гор Инанли и Кербела живут племена курмешан, они населяют пункты Кабили, Йаланджак и Эйлемир. В Кочкери между Сивасом и Эрзерумом и Малатией живут курды из племени шадиан, а горный район между Эрзерумом и Эрзинджаном населяют племена мили и балабан. Они живут в селах Киштан, Буланук, Карачалар, Салапур, Сари Кай, Кома Галмаз и Хинзор. В районе Куручай живут курманджийские племена баразы, хормекан, кочкери, козиджан, расулара, шадиан. Они населяют пункты Камхо, Шорак, Чичакли, Мазрахан, Мектемо, Базки, Конак, Джавурди, Халилиа, Айвик, Каланли, Чарахдиги, Маденлар, Газге, Диарлар, Аски и Кочилар.

Нури Дерсими приводит нам более подробные сведения о расселении племен заза в западных районах провинции Дерсим. Здесь он отмечает районы Хозат, Чemezгезек, Оваджик, Пертек, Плумер, Мазкерт, Кизилкилис (Назмие), Киги и Малатия. В этих районах живут курдские племена курманджи и заза.

Приведем данные Н. Дерсими о племенах, населяющих эти районы.

Хозат

Хозат — административный район провинции Дерсим. Все население этого района курды. Хозат расположен в районе горных цепей Кой Сыпи, Суфка и Сары Салтык. В районе живут племена абасан (нижний), кырхан, мыресан, фархадан (нижний), занган, лачинан, карабалан (нижний), фындан, бахтиаран, мыстыкан, фархадан (верхний), абасан (верхний), хошан, дарыкан, шыртыкан, бутан, даврешан, агучан, сарсалыкан, тытаныкан, а также племена амуткан, синан, кармалан, сувган и карахылан, названия которых совпадают с наименованием населенных пунктов. Все они говорят на заза. Только племя сарсалыкан говорит на курманджи. [Перечисленные] племена составляют союз племен шеххасанан.

Чemezгезек

Чemezгезек расположен в 70 км к западу от Хозата и реки Мурад; граничит с районами Егин с севера, Пертек с востока и с запада — рекой Мурад. Город Чemezгезек находится в окружении горных цепей Хозан и Киклар. В районе Чemezгезек живут следующие племена: какган, шамкан, расыкан, фархадан, паныкан, зекеран. Они говорят на заза. Племена курмишан, шекакан, живущие в этом же районе, говорят на курманджи.

Оваджик

Оваджик расположен в 50 км от Хозата. С востока он граничит с Плумером, с севера — с Музурскими горами, с запада — с Егином. В этом районе живут две группы племен заза: союз племен кал и союз племен кев. В союз племен кев входят племена кечалан, балан, быриман, абасиан, куликанли, сеидкемалан. Все они говорят на заза. В союз племен кал входят племена арсланан, макездан, пазкакавран, байтан, полыкан. Все они также говорят на заза.

Район Кор населяют племена каган, шамкан, расыкан, паныкан, говорящие на заза, а также племена ашуран и диман, говорящие на курманджи. Все они составляют союз племен района Кор.

Пертек

Пертек с востока граничит с Мазкертом, с севера с Хозатом, с запада — с Чемезгезеком. Он расположен на берегу реки Евфрат. В этом районе живут племена пливанкан, кашкахоран, мирзан, халифан, пиран, сурикаджан, шекакан. По сведениям Н. Дерсими, все они говорят на курманджи. В Пертек входят три горных района: Самган, Чарсанджак, Геледор. В горном районе Самган живут племена абасан, фархадан, даврешджамалан, говорящие на заза, и племена пливанкан, говорящие на курманджи. Горный район Чарсанджак населяют демелан, пливанкан и соран, которые, по сведениям Н. Дерсими, были сюда переселены Надир-шахом из Хорасана. В горном районе Геледор живут племена шекакан, курмешан, говорящие на курманджи.

Плумер

Плумер расположен в горном районе. На востоке он граничит с Киги, Мазкертом, на западе — с Назмие и Оваджином, на севере — с Эрзинджаном. Здесь имеются высокие горы Багир, Карачакала, Бокир, Чагалан и Хал. В районе Плумера живут племена качалан, абасан, арилан, чарекан, кеменан, курешан, бамасоран, балан, балабан, лолан, сисан, шехмамадан. Все они говорят на заза. В этом районе живет также племя шадиан, которое говорит на курманджи.

Мазкерт

С востока Мазкерт граничит с Плумером, с севера — с Кизилкилисом, с запада — с Хозатом. Этот район населяют племена бамасоран, деменан, муран, бахкан, гыртан, мыстыкан, юсуфан, хаман, шехмамедан, гавран, соран, курейшан, шехан, курдан. Все они говорят на заза. В этом районе живут также племена, говорящие на курманджи: хормекан, кулыкан, сандалан, хиран, кетан, бамиран, ботан, алан, керимаа, гулан, готан, зульфан, мылан, шехбазан, узолан, шадан и суран.

Кизилкилис (Назмие)

Кизилкилис является горным районом. С востока он граничит с Плумером, с севера — с Эрзинджаном, с запада — с Оваджином. В этом районе живут племена шамдинан, порикан, порчикан, хуриштан, курейшан, хайдаран, арелан, корсанан, шахмамадан, алан. Все они говорят на заза. В районе Кизилкилиса живут также племена хормекан, масакан и кумсоран, говорящие на курманджи.

Киги

Киги представляет собой один из высокогорных районов Дерсима. С севера он граничит с районами Эрзерум-Плумер, с востока — с Хинисом, с запада — с Мазкертом, с юга — с Палу. Население этого района чисто курдское, курманджи и заза. К племенам, говорящим на заза, относятся порикан, маскан, максудан, артикан, курейшан, бамасоран, чакан, гутан, к племенам, говорящим на курманджи, — зымейкан, шавалан, шадькан, шавакан, кубетан, кумсоран, карсанан, изолян, хор-мекан, дангбежан.

Малатия

В районе Малатия живут племена атманан, держанан, изолян, пиран. Последние два племени говорят на курманджи. Сведений о племенах заза, населяющих юго-восточные районы Дерсима, Н. Дерсими не приводит. Он ограничивается лишь указанием на то, что в районах Адиамена, Урфы, Сиваса, Антана, Мараша, Килиса и Аргавана живут курды али-илахи и алави (с. 60).

Среди приведенных многочисленных названий племен, говорящих на наречии заза, встречается ряд названий, совпадающих с наименованием географических мест района Дерсим; ряд названий совпадает с именами глав родов или племен, некоторые же названия представляют историческое наименование этнического состава племен и племенных союзов курдов заза. Изучение их истории является важной задачей курдоведения. Здесь отметим лишь то, что ряд названий племен заза совпадает с наименованием некоторых курдских племен, говорящих на курманджи, сорани и проживающих ныне не в районе Дерсим, а в Южном Курдистане и других районах расселения курдов. Это племена лолан, балан, хайдаран, соран, бутан, шамдинан. По сведениям Н. Дерсими, эти племена, говорящие на заза, проживают в следующих районах Дерсима: племена лолан, балан живут в районе Плумер, племя соран — в районе Пертек, племена шамдинан и хайдаран — в районе Кизилкилиса, племя бутан или ботан — в районе Хозата. Одноименные племена под названием лолан, хайдаран и соран ныне проживают в Иракском Курдистане, они говорят на наречии сорани, а под названиями балан, бутан и шамдинан живут курдские племена на юге Турции и в Советской Армении. Племя бутан (или ботан) живет в районе Джебзире, племя шамдинан — в районе Хекарийских гор, а племя балан — в селе Чобанмаз Апаранского района Армении. Все они говорят на курманджи. Нет сомнения в том, что часть этих южнокурдских племен, вошедших в состав племен заза, внесли в наречие заза грамматические, лексические и другие особенности, свойственные наречиям курманджи и сорани.

Географические данные о районе Дерсима

Территория, где проживают заза, представляет собою горную цепь, которая тянется с юга от Диарбекира на северо-восток через Харпут, Хозат, Оваджик, Эрзинджан и Эрзерум. Параллельно с этой горной цепью тянется горная цепь от Харпута и Малатии через Кемах, Эрзинджан по направлению к Эрзеруму. Здесь имеются высокие горы: Тужик (2400 м) и Хидир (2400 м) на северо-востоке Дерсима, Кирклар (1800 м) и Биланли (1800 м) на севере Дерсима, Махмунут (2300 м), Зель и Дизгуль (2400 м) на востоке Дерсима, Гургур (2951 м), Ак-даг (Кой сыпи) (1900 м) и Бильгеш (1700 м) в районе Оваджика и Хозата. Здесь к ним примыкают гора Сары Салтык (1900 м) и цепь Музурских гор: Зараник (3250 м), Гер (Кой Гер) (2300 м) и Мерджан (3449 м).

Эти горные цепи прорезаны многими оврагами, долинами и глубокими ущельями, по которым протекают реки и ручейки. Наиболее крупными реками, проходящими по этим местам, являются Евфрат, Мурад-су, Карачи, Ин Манзур. Самые большие и длинные из них — реки Евфрат и Мурад-су. Река Евфрат начинается на севере района Пертек. Она протекает [через] районы Пертек, Санс, Эрзинджан, Аджемогли, Кемах, Арабкир, Чемезгезек, Геман, Мадани. В последних трех пунктах Евфрат судоходен. Река Мурад-су протекает через Палу, Зертерик, Куртиамалик, Пертек, Ашван, Габан, Мадани, проходя через горные ущелья Ардиш, Караклис и Пасын. Она орошает долины и равнины районов Битлиса, Муша и Чебахчура. Дороги в районе Дерсима в основном проселочные. Лишь Сивас, Девереги и Эрзерум соединяются линией железной дороги.

На западе района Дерсим имеются большие долины Куту и Али-богаз. Долина Куту расположена на юг от горы Искор. В этой долине живут племена даманан, хайдаран, калан, юсуфан. Долина Али-богаз расположена на западе Чемезгезека. Здесь живут племена кочан, шамкан и рашкан. На юго-западе Дерсима имеется еще несколько небольших долин, называемых Хачаджур, Самган, Улукан, Дарали, Мерджан, Дагри-мандара, Халвари, Мисхор, Даре Аре, Искор, Софка, Какпер, Ин. На востоке Дерсима расположены долины Чехек, Хан, Пах, Кизилкилис, Мархо и Заре.

Дерсим богат многими природными ресурсами. Здесь имеются, по сведениям Н. Дерсими, богатые соляные копи (район Плумера и Кемаха), заброшенные медные, свинцовые, серные и угольные копи, а также нефтяные месторождения. В ряде мест имеются источники минеральных вод, а также лесные участки на нижних склонах гор, в ущельях и долинах рек.

Численность заза

Точных сведений о численности заза нет. Османская Турция до образования республиканского строя в стране никогда не имела точных данных о численности подвластных ей народов. Что же касается современной Турции, то ее статистика не приводит объективных данных. Лишь перепись 1935 г. дала некоторые сведения о распределении населения по языковому признаку. По этой переписи, количество лиц, считающих своим родным языком курдский, определялось в 1,4 млн. человек, хотя в действительности число курдов тогда в Турции в несколько раз превышало эти данные. В переписи же последних лет турецкая статистика всех подданных курдов причисляет к туркам, называя их «горными турками». Некоторые сведения о численности курдов, в частности курдов заза, в Турции до и после турецкой революции 1920 г., мы находим в работах западных, русских и советских авторов. Однако следует сказать, что данные, приводимые в их работах, разноречивы и неполны. В одних из них приведены лишь данные о численности домов, семей и сел заза. В иных случаях вместо термина «заза» употреблены термины «кизилбаши» или «али-илахи». Все это мешает непосвященному иметь достаточно полное и ясное представление о расселении и численности заза. Если же численность кизилбашей и али-илахи, приведенную в трудах путешественников и ученых, включить в общее число населения курдов заза, то мы будем иметь более точное представление об общей численности заза в Турции. Впервые данные о численности заза сообщил турецкий сановник Мухаммед Ариф, совершивший путешествие по Дерсиму. К. Хаданк пишет, что, по сведениям Мухаммеда Арифа, в 1874 г. в районах Мазкерта, Кузичана и Оваджика численность заза была от 6 до 7 тыс. человек¹⁹.

В статье «Опыт статистического очерка народонаселения Турецкой Армении» А. Ерицов пишет: «В казе Держана отмечены 20 кизилбашских селений (всего 230 домов), в казе Киги 6 селений (всего 74 дома), в санджаке Муш — 344 дома, в санджаке Эрзник и Эрзинджан 619 домов»²⁰.

В своих путевых заметках, посвященных описанию района Дерсим, В. Штреккер о численности заза писал следующее: «Количество кизилбашского населения в Дерсима до 200 тыс. человек. Кроме того, кизилбаши обитают вокруг Диарбекира на Агридаге, близ Малатии, Адиамена, Урфы, Сиваса и Хозата»²¹. Такие же данные о численности заза в провинции Дерсим приводит армянский путешественник Андраник в его работе по описанию местности Дерсима²².

Подробные данные о численности заза в районах их расселения в конце XIX в. приводятся в административно-географическом справочнике по Турции В. Кине²³, в котором вместо названия заза употребляется термин «кизилбаши». В. Кине приводит следующие данные о численности заза: «Каза марказ Санджак: район Арабкир 26 600 (с. 359), район Хени 20 198 (с. 368), район Кабан Маден 24 198 (с. 567), каза марказ Харпут: Мазра 18 000 (с. 353), каза марказ Малатия: район Бегесне 13 191 (с. 366), район Хусни Манзсур 13 200 (с. 378), район Хайда 14 374 (с. 380), район Ахчалик 12 099 (с. 375), вилайет Маммур эль-Азиз 1 820 (с. 387), район Хозат 5 086 (с. 387), район Чемезгезек 5 075 (с. 398), район Чарсанджак 4 709 (с. 394), район Мазкерт 22 285 (с. 395), район Пертек 1 095 (с. 397), район Кузичан 1 054 (с. 398), район Оваджик 4 806 (с. 399), район Кизилкилис 1 675 (с. 403)». В справочнике приводится общее число проживающих кизилбашей и езидов в районах Палу, Муша и Сиверека. В этих районах общее число кизилбашей и езидов составляет, по справочнику, около 2 700 человек (с. 490). На основании этого справочника численность кизилбашей в конце XIX в. в Турции составляла около 200 тыс. человек. По официальной турецкой статистике 1927–1938 гг., — пишет Н. Дерсими, — общая численность курдов Дерсима определялась в полмиллиона человек²⁴. В это число включены и курды курманджи, живущие в районе Дерсима.

Новые данные об общей численности заза в современной Турции приводятся в работе Е.А. Беляева «Мусульманское сектантство», в которой вместо терминов «заза» и «кизилбаши» употребляется термин «али-алахи». Е.А. Беляев пишет: «В пределах Турции приверженцы али-алахи (около одного миллиона человек) встречаются среди курдов и юрюков (кочевников)»²⁵.

Известно, что юрюки являются тюркскими кочевыми племенами, их численность определяется не более чем в 100–150 тыс. человек. Если исключить число юрюков из указанной Е.А. Беляевым общей численности али-алахи, то можно считать, что в настоящее время в Турции проживает около 850–900 тыс. человек заза.

Занятия и образ жизни заза

Заза в основном население оседлое. Основное их занятие земледелие и скотоводство. На равнинах и в долинах они занимаются главным образом земледелием и садоводством, а в горных районах — скотоводством и земледелием. В долинах горных

²⁰ См.: ИКОРГО. Т II. С. 38.

²¹ Там же. Т. III. С. 28–41.

²² Андраник. Путешествие в Дерсим и описание местности. Тифлис, 1900. С. 12 (на арм. яз.).

²³ Cuinet V. La Turquie d'Asie. Geographia. P. 353, 359, 366–368, 378, 387, 389, 393, 394, 398, 403, 436.

²⁴ Dersimi Nuri. Kurdistan tarixinde Dersim. Halep, 1952. С. 59.

²⁵ См.: Беляев Е.А. Мусульманское сектантство. М., 1957. С. 82.

рек развито огородничество и садоводство. Сеют пшеницу, ячмень, кукурузу, просо, табак, разводят крупный рогатый скот, лошадей, овец и коз. В статье В. Штреккера «Географический очерк Верхней Армении», где дано описание района Эрзинджана и дороги от Эрзинджана до Эрзерума, приводятся следующие сведения относительно занятия местного населения: «На пространстве этом сеются ячмень, пшеница в большом количестве, а также хлопок и лен... В некоторых селениях возделывают много винограда, и крестьяне умеют изготовить весьма сносное вино... По части плодов и овощей разводят здесь в изобилии яблоки, груши, абрикосы, персики, сливы, вишни, айву и особенно дыни и арбузы, а также капусту, шпинат, огурцы, тыкву, репу и бобы. Бесчисленное множество тутовых деревьев, ягоды которых составляют любимое лакомство обитателей и идут в большом количестве на приготовление местной водки... Скотоводство здесь особенно процветает, коровы и волы, лошади курдинской породы мелки, но довольно выносливы»²⁶.

В ряде мест курды заза занимаются пчеловодством. Производство ковров — одно из любимейших занятий женщин заза. Исмаил Бешикчи, автор книги «Ситуация в Восточной Анатолии», говоря о занятиях заза, пишет: «Заза отличаются исключительной способностью быстро овладевать техникой, изучать различные специальности и чужие языки. Заза, прибывшие в Диарбекир, являются пекарями, кондитерами, садоводами, каменотесами. Всякого рода искусства они знают в совершенстве. Хороших каменотесов и садоводов, подобных заза, нет. В этих делах они искусные мастера»²⁷. Продукты и товары, производимые курдами заза, в основном идут на удовлетворение их собственных потребностей. Излишки сельскохозяйственных продуктов и сырье вывозятся на рынки районных и областных городов Восточной Анатолии. Вывозятся главным образом масло, сыр, мед, фрукты, овощи, овцы, козы, лес, пробковое дерево, лисий мех, кожи, ковры и табак. Табак района Гельван считается лучшим сортом. Необходимые товары промышленного производства и сельскохозяйственные орудия они приобретают в ближайших городах.

Характер, одежда и внешний вид заза

О характере, одежде и антропологическом типе курдов заза В. Штреккер сообщает следующее:

«Они (заза. — *К.К.*) подразделяются на сейди-гасанли, живущих на равнине, и дерсимли, обитающих в скалистых Мазурских, Тужикских и Кузичанских горах. Первые занимаются земледелием, вторые — скотоводством (непокорное племя). Сейди-гасанли из Хорасана, дерсимли коренные жители... Первые так же ненавидят сопредельный им ислам, как и дерсимли, которые с незапамятных времен усвоили толк гасанли привившейся к ним полухристианской, полуязыческой веры. В настоящее время между обоими племенами нет сознательной разницы с точки зрения религии. Но в физиологическом типе видно происхождение их от совершенно различных народностей. Дерсимли народ рослый с черными волосами и глазами, продолговатым [лицом], смуглым лоснящимся оливковым цветом лица. Они видом подходят типу древних армян-язычников, изображение которых можно найти в древних монастырях вокруг Вана и других частях Курдистана. Гасанли меньше ростом, имеют круглое лицо и не столь смуглое, но так же, как первые, отличаются черными глазами, длинными и черными волосами и бородою. В обоих племенах молодые люди без исклю-

²⁶ См.: Известия Кавказского отделения Императорского Русского географического общества. Т. III.

²⁷ *Beşikçi I. Doğu Anadolunun düzeni*. Ankara. С. 193.

чения носят длинные волосы, сплетенные в косички²⁸. Мужчины средних лет распускают их двумя падающими из-за ушей рядами, старики же не бреют голову целиком. Одежда того и другого племени почти одинакова. Кроме головного убора, состоящего у дерсимли из большой шарообразной головной чалмы, обвитой вокруг высокой войлочной шапки, а у гасанли из простой чалмы, обвитой вокруг обычной красной фески... У самого бедного из них имеется непременно хоть одно ружье, ценой в тысячу или более пиастров; стремятся они в бой или с враждебным племенем, или чтобы напасть на караваны или на лежащие на равнине племена, не внесшие требуемого количества пшеничного зерна²⁹.

Общественный строй у курдов заза

Общественный строй у курдов заза [конца XIX в. характеризуется] родо-племенными и феодально-патриархальными отношениями. Семья, род и племя являлись основными организациями их общественной жизни. То же самое [наблюдалось] у курдов-езидов и курдов курманджи — суннитов. Все члены семьи подчинялись главе семьи — отцу семейства. В его отсутствие они подчинялись старшему сыну или матери. Правом наследования пользовались только сыновья. Наследство делилось по количеству братьев — сыновей умершего. В случае отсутствия сыновей наследство переходило к ближайшим родственникам — брату, дяде по отцовской линии. Помощь и взаимная защита членов семьи, рода и племени и соблюдение обычая кровной мести считаются священным долгом каждого зазанца. По традиции ближайшие родственники должны отомстить за убитого: убить убийцу или же кого-нибудь из его родственников. Вражда между родами за убитого продолжается до тех пор, пока стороны не договариваются о цене крови убитого. Эти черты характерны и для курдов курманджей, в том числе курдов-езидов.

Во главе рода, племени стоял глава рода или племени по наследству. До установления турецкой административной власти в районах Дерсима вся политическая, административная и духовная власть находилась в руках вождей крупных племенных союзов, которым подчинялись главы отдельных небольших родов и племен. Вожди владели крупными земельными участками и сельскими районами. Население каждого района Дерсима подчинялось им и давало им определенную дань. В Штреккер пишет, что «все они (феодалы и вожди племен заза. — *К.К.*) турецкие подданные, а земли их входили в состав различных мудырликов Дерсимского каймака, подчинены в свою очередь Харпутскому вилайету. Мудырлики Киги и Терджана принадлежат Эрзерумскому вилайету, хотя турецкое правительство уже несколько лет заботится о действительном водворении своей власти в здешние местности посредством содержания войск в Эрзинджане и Харпуте и военных постов в Киги и Хозате, но жители далеко еще не сделались послушными Порте». Далее он пишет: «Нынешний общественный строй обитателей Дерсима походит к средневековым родам и племенам. Аги (феодалы и вожди племен. — *К.К.*), сообразно со степенью тяготения над ними местной власти, суть неограниченные властелины своих земель. Между ними самый могущественный и наиболее страшный для всех племен Шах Хусейн-оглы. Аги живут в красивых жилищах, называемых конаками, для построек которых вызываются знающие это дело греки и армяне; из этих двух национальностей берутся сюда и ру-

²⁸ Важно отметить, что в труде персидского летописца Рашид ад-Дина, посвященном истории нашествия монголов в XIII в., говорится, что курды, защищавшие город Диарбекир, имели длинные, сплетенные косы.

²⁹ ИКОРГО. Т. III. С. 34.

докопы, каменщики и работники для солеварения. Внутреннее устройство конака состоит из богатых персидских ковров и шалей — насильственной дани, собираемой с караванов; образ жизни внутри конака самый простой и патриархальный. Между простонародьем — подчиненными аги нет подобно тому, как в Южном Курдистане, резкого подразделения на два сословия: воинов и земледельцев»³⁰.

Таков был общественный строй заза в конце XIX в., и он сохранился до установления республиканского строя в Турции (1923 г.). Лишь только после проведения ряда чрезвычайных мер турецкому правительству удалось укрепить свою власть в районах Дерсима, лишив феодалов и вождей племен заза политических и административных прав над племенами. Однако поскольку до последнего времени турецкое правительство не провело серьезной земельной реформы, можно считать, что феодалы и вожди племен заза по-прежнему продолжают владеть большими землями, эксплуатировать безземельных крестьян и пользоваться наследственными правами руководить своим родом, племенем, соблюдая все традиционные нормы внутренней жизни курдов заза.

Религия и религиозные обряды и праздники курдов заза

По сведениям Н. Дерсими, до завоевания Курдистана арабами курды района Дерсим были приверженцами древней иранской религии, следы которой сохранились до настоящего времени. На с. 23 своего труда он пишет: «Среди курдов Дерсима до наших дней сохранилось предание, в котором повествуется о бедствиях, причиненных арабским нашествием курдам и их древней религии... Со времен нашествия арабских орд, — продолжает он, — в Восточную Анатолию пришел конец владычеству народов Ирака и Ирана. В конце 669 года х.э. с приходом арабов-завоевателей кончился золотой век правления греков в Дерсимском крае. Дерсимские курды, сопротивляясь вторжению арабских сил, отказались принять исламскую религию и продолжали придерживаться религии Заратуштры. Однако влияние арабского правления над Дерсимом усилилось, и Дерсимский край вместе с другими опустошенными районами Курдистана силой оружия арабов был приведен к исламу».

Среди курдов заза широкое распространение имеет крайняя шиитская секта али-илахи. Все курды заза считают себя настоящими приверженцами этой секты, основным догматом которой является божественность Али. Приверженцы али-илахи представляют Али как воплощение божественной вечной истины, они считают Али своим богом. Али у них выступает в роли самостоятельного выразителя «божественного откровения». Все пророки (в том числе Мухаммед, Иисус Христос и Моисей) получили это откровение при посредстве Али. Последователи секты али-илахи называют себя «ахли хакк», «люди истины», поэтому в литературе вместо слова «заза» в качестве их названия употребляют термины «ахли хакк» или «али-илахи».

Шейхи и сеиды секты али-илахи являются духовными наставниками и руководителями племен. Религиозные догмы и принципы проповедуются по религиозным книгам и устно. В Хабиаре, в 55 км на северо-восток от Сиваса, находится резиденция их верховного руководителя — шейха. В религиозных обрядах и народных праздниках курдов заза обнаруживаются элементы древнеиранской, мусульманской и даже христианской религии.

³⁰ См. указ. сочинение В. Штреккера в «Известиях Кавказского отделения Императорского Русского географического общества»: ИКОРГО. Т. III. С. 28.

Религиозные праздники и обряды заза выполняют согласно установившимся семейным и племенным традициям. Они празднуют байрам, курбан, Хыдыр Айлас и праздник навроз.

Байрам начинается в начале декабря. В этот праздник три дня воздерживаются от еды. После этого устраивается пир и веселье. Соседи взаимно посещают друг друга и поздравляют с праздником, угощают пришедших для поздравления, затем начинается общее веселье, поют и танцуют. Этот праздник у курдов заза считается самым священным.

Перед праздником Хыдыр Айлас также постятся три дня. После поста, по обычаю предков, жарят пшеницу (кавут), насыпают ее в посуду до полна и ставят на высокое место, вокруг посуды оставляют знаки, по которым должны узнать, являлся ли в их дом Хыдыр Айлас. Если по какой-то примете установили, что к ним приходил Хыдыр Айлас, то отсюда делают вывод, что Хыдыр Айлас покровительствует им и в трудных условиях придет им на помощь³¹.

В этот праздник девушки, достигшие зрелого возраста, не пьют воду, надеясь увидеть во сне своего суженого, так как существовает представление о том, что последний должен явиться во сне и предложить девушке воду.

Праздник навроз, или «султан навроз», как его называют курды заза, начинается на третьей неделе марта. В этот праздник в день пятницы на открытом месте разводят большой костер, народ собирается вокруг огня, поклоняются ему, восклицая слово «ходе», 'бог', просят простить грехи. Духовные лица исполняют религиозные песни, а народные певцы поют любовные и героические песни и песни о дружбе, о героизме, о защите рода и племени от неприятеля. Об этом Н. Дерсими пишет: «Личный восторг от сильного пламени огня, внушительная просьба к богу о помощи и покровительстве, а также звуки песен и музыки приводят многих присутствующих в экстаз. Все вместе молятся, произнося слово «ходе, ходе». Их голоса, сливаясь со звуками зурны и тамбура и пением духовных лиц, возносятся к небесам. Люди группами танцуют дервишеский танец. Все это делается для того, чтобы бог Ездан простил их грехи и покровительствовал им. Затем начинается общая трапеза. После трапезы снова молятся, угощают присутствующих».

В праздник курбан, т.е. праздник жертвоприношения, приносится жертва в честь святых и ради того, чтобы божественные и сверхъестественные силы хранили близких и родных. Курбан, т.е. жертва, приносится в святом месте, где режут животное — жертвоприношение. Если жертвоприношение совершается в деревне, то приглашают людей есть курбан или раздают мясо соседям.

У курдов заза сохранились пережитки древних культов солнца, луны, огня, зари (утренней и вечерней). О культе солнца Н. Дерсими пишет: «Утром рано каждый дерсимец становится лицом к восходящему солнцу, поклоняется ему и молится. То же самое делается вечером перед заходом солнца». Подобного рода поклонение солнцу наблюдается и у курдов-езидов.

У курдов заза встречаются также и элементы религиозных обрядов христианства. В восточных районах Дерсима, т.е. там, где курды заза жили в соседстве с армянами, во время богослужения в христианских храмах они причащались вином и хлебом, а во время пасхи красили яйца.

Подобно курдам-езидам, заза не имеют особых зданий религиозного культа. Как пережиток древних восточных религий у них сохранилось почитание возвышенных

³¹ Хыдыр Айлас — мифологическое существо в белой одежде, не божественное, но обладающее способностью чудесно передвигаться в пространстве на волшебном коне и приходить на помощь попавшим в беду и оказавшимся на краю гибели.

мест, одиноких деревьев и скал у родников на дорогах и холмах. Они посещают эти места и здесь совершают религиозные обряды. Места посещения, где совершают религиозные обряды, называют словом «зиарат». Священными местами считаются также могилы святых и предков. В эти места народ приходит группами. Здесь поют религиозные и народные песни. После исполнения религиозных песен люди совершают поклонение святым местам, совершают жертвоприношение. Затем возвращаются домой, посещают дома духовных лиц, молятся и дают им деньги или подарки. У курдов заза существует, так же как у курдов курмандж[ей], обычай бахт³². Обычай бахт, как пишет Н. Дерсими, представляет собой «одно из интересных явлений обычного права у курдов». Сущность его состоит в следующем. Совершивший тяжкое преступление или оказавшийся в затруднительном положении может просить у пострадавшего бахт, т.е. покровительства. [И] тот не может ему в этом отказать. Он должен защитить его от наказания или помочь выйти из тяжелого положения. Соблюдать и выполнять обычай бахт считается долгом всякого благородного человека. Отказ от его выполнения расценивается как нарушение обычая, как великое преступление перед установившейся традицией народа.

Школьное образование и духовная культура заза

О школьном образовании в районах Дерсима Н. Дерсими пишет следующее.

Во время правления султана Абдул Хаида в Стамбуле была основана «Стамбульская школа племен», куда поступали сыновья феодалов и вождей племен заза. Окончившие эту школу получали начальное и среднее образование и звания младших офицеров, поступали на службу в кавалерию Хамидие.

С момента установления республиканского строя в стране и до последнего времени турецкое правительство не проявляло никакого желания ввести в курдских районах образование на курдском языке. Лишь только в 1950 г. в районе Дерсима были открыты три начальные сельские школы и три средние школы в районе Хозата. Образование в этих школах ведется на турецком языке. Школьное образование в Турецком Курдистане направлено на ассимиляцию курдов. Доступ к высшему образованию имеют лишь дети богатых феодалов и вождей племен заза.

Светская духовная жизнь курдов заза ограничивается народными танцами, песнями, различными играми, скачками на лошадях (джирид), повествованием богатого фольклора различных жанров (сказки, рассказ-эпос, любовные и героические песни, пословицы, поговорки), которые являются общими для курдов заза и курдов курмандж[ей].

Среди курдов заза известны имена ряда историков, писателей и поэтов. Широкой популярностью пользуются историки, думбули, писавшие на персидском языке историю курдов и Курдистана, в особенности, историю своего племени. Из них прежде всего следует назвать имена Абдуль-Раззака (1762–1827) и Рустам-хана Думбули [род. 1784/85]. Первый — сын Наджи-хана, вождя племени думбули района Хоя. С его именем связан ряд важных работ, из которых наиболее известная «История думбули», изданная в 1826 г., которая считается первой печатной книгой на персидском языке³³. Она начинается с описания истории племени думбули с конца XVII в. и кончается первой половиной XIX в. (1850). Второй [историк] Рустам-хан —

³² «Бахт» — букв. 1) счастье; 2) судьба; 3) честность, верность. В переносном значении означает «защита», «покровительство»; *bext danê* (курм. бахт дан) «дать честное слово в защите, поддержке кого-либо»; *бахт weştinê* (курм. *bext xwestin*) «просить у кого-либо помощи, защиты, покровительства»; *kautine ver baxtê kaseki* (курм. *katin ber baxtê keseki*) «быть в милости у кого-либо; быть под покровительством кого-либо».

³³ Источник не указан [прим. З. Юсуповой].

сын Ахмед-хана, вождя того же племени того же района. Его перу принадлежат две известные рукописи: «Религия племен» и «Взгляд на религию». Первая рукопись посвящена изучению исторического прошлого курдов думбули, вторая — исследованию древнеиранских верований и [их] пережитков у курдов-езидов.

По свидетельству ряда ученых, на наречии курдов заза имеется своя светская и религиозная литература. Так, например, говоря об образе жизни племен сеид-гасанли и дерсимли, В. Штреккер сообщает, что «первые имеют свои священные книги»³⁴. Это сообщение подтверждается тем, что в последние годы издан ряд письменных литературных памятников «ахли хакк», «людей истины»³⁵, к которым себя относят и курды заза.

В 1933 г. известным курдским филологом Джеладетом Бадрханом был опубликован «Мавлуд» («Происхождение пророка») в стихах на наречии заза. Дж. Бадрхан пишет: «Эта рукопись мною была приобретена у Мухаммеда, сына Хаджи Ибрагима из села Дершеви района Сиверек. Мать его была родом [из] курмандж[ей], а отец — заза. Долгое время он жил среди курмандж[ей] и хорошо знал оба диалекта. Был он образованным человеком, все время носил с собою Мавлуд Мола Бате, книгу „Надж аль-наме“ и сочинение Мола Халиса из Сиверека. У него была также рукопись „Мавлуд“ на заза, которая была написана в 1319 году по хиджре»³⁶.

Наконец, следует также назвать имена известных современных литературных деятелей курдского народа, вышедших из среды курдов заза. Это прежде всего Нури Дерсими и Нураддин Заза. Первый — автор ряда работ на курдском языке по истории и этнографии курдов. Его перу принадлежит упомянутая выше работа «Дерсим в истории Курдистана». Второй, т.е. Нураддин Заза, долгие годы (1943–1945) сотрудничал с издателем курдского журнала «Хавар» Джеладетом Бадрханом, напечатал ряд литературоведческих статей на курдском языке. Известен его перевод [с курманджи на заза] повести А. Шамо «Şivanê kurd» — «Курдский пастух» (Дамаск, 1945 г.). Особый литературоведческий интерес представляют его предисловия, написанные к названной повести и к сводному тексту известной курдской народной поэмы «Маме Алан»³⁷.

Освободительное движение курдов заза

По сведениям путешественников — В. Штреккера, А. Ерицова, фон Мольтке и других, курды заза отличаются особым свободолюбием, стремлением к самостоятельности. Однако степень зависимости у заза-скотоводов и у заза-земледельцев, по их утверждению, различна. Об этом В. Штреккер пишет следующее: «Народ этот отличается независимостью, не был никогда знаком раньше и в настоящее время с настоящим подданством. Есть, впрочем, кизилбашские селения, лежащие в странах менее гористых или поблизости административных центров, [где] отбывают рекрутскую и денежную повинность. В войске много кизилбашей, и некоторые достигают до степени генерала и мушира»³⁸.

О стремлении заза горных районов Дерсима к самостоятельности фон Мольтке писал: «Ни один из здешних властелинов (феодалов, вождей племен. — К.К.) не пользуется постоянным владычеством на определенном участке страны, в зависимости от меняющихся обстоятельств под его власть поступает то большее, то

³⁴ Источник не указан [прим. З. Юсуповой].

³⁵ См.: Мусаэлян Ж.С. Библиография по курдоведению. М., 1962.

³⁶ Mewlud. Poeme de la naissance du Prophete. Damasc, 1944. P. 5.

³⁷ Dr. N. Zaza. Destane Memê Alan, 1973.

³⁸ См.: ИКОРГО. Т. II. С. 38.

меньшее число селений. И те вскоре отходят от своего властелина, и под конец каждому приходится помышлять о защите своего кровного стада. В этом кроется слабость курдского народа. Держись курды друг за друга, никому бы их не одолеть»³⁹.

Курды заза в целом враждебно относятся к представителям турецких властей. Об этом свидетельствуют их восстания в период русско-турецких войн, когда они изгоняли представителей турецких властей из своих районов и целыми вооруженными группами переходили на сторону русских. Об этом также говорят их многочисленные вооруженные выступления с начала XX в. с перерывами до конца 50-х годов. Перечислим некоторые из них.

В 1906–1907 гг. восстало племя кочан во главе с Идара Ибрагимом и племя фархадан во главе с Али Шером-ага Како. К ним присоединился дерсимский депутат парламента, вождь другой части того же племени фархадан Диар-ага.

В 1907–1908 гг. в районе Кемаха, Оваджика и Эрзинджана произошло крупное восстание курдов во главе с Ибрагим-пашой. К нему присоединились племена шеликан, рашкан во главе с Сеид Ибрагимом и племя максудан во главе с Сеид Касимом. Это восстание было подавлено силами военных гарнизонов городов Эрзерума, Муша, Хозата и Кизилкилиса.

В 1910 г. на востоке Дерсима произошло восстание Сеид Реза. С 1911 до 1916 г. неоднократно восставали племена даман, хайдаран, курейшан, карсан, алан, шейхан, суран, юсуфан и пливанкан во главе с Джалатали Дали-Шафкатом, а с 1917 по 1920 г. дерсимские депутаты парламента курды курмандж Маджо-ага, Мустафа-ага, Ахмад Рамзи и Хасан Хайри вместе с вождями племен курдов заза Сеид Азизом и Анмарли Гозал-агой вели освободительную борьбу против турецких властей. Этими восстаниями руководили курдские организации «Kurd teali camiat» и «Kurdistan teali camiat».

Курды заза принимали активное участие в известном восстании курдов Турции под руководством шейха Саида в 1925 г.

Наиболее частые восстания курдов заза происходили в 1927–1929, 1931–1932, 1936–1938 гг. Самым крупным из них было восстание 1937–1938 гг. В нем принимали активное участие почти все племена заза Дерсимского района и в том числе племена курмандж[ей]. На подавление этого восстания турецким правительством была направлена 25-тысячная армия. Военные действия, направленные на подавление повстанцев курдов, продолжались почти два года. С обеих сторон были понесены большие жертвы. Турецкими карательными военными частями были разрушены многие курдские села, уничтожены большие хлебные посевы, скот и сады. И только после длительной разрушительной и истребительной войны турецким вооруженным силам удалось подавить восстание. По данным Н.А. Новосёлова, в 1937–1938 гг. в районе Дерсима было уничтожено до 170 тыс. курдов⁴⁰. Но, несмотря на столь жестокие расправы, курды заза продолжают представлять большую общественную силу в стране. В семидесятые годы, когда в стране стали активизироваться демократические и прогрессивные силы, среди курдской молодежи, в особенности среди курдов заза, появилось движение за предоставление курдам права пользоваться родным языком, издавать литературу, создавать школы в курдских селах, организовать радиопередачи на курдском языке⁴¹. Эти требования печатались на страницах курд-

³⁹ Там же. II. С. 34.

⁴⁰ Новосёлов Н.А. Турция. М., 1951. С. 7.

⁴¹ Journal Kurdish Factes. 1968.

ских газет и журналов — «Deng»⁴², «Kurmêşan»⁴³, которые тогда начали издаваться, но через месяц или два после начала их издания были закрыты, и их издатели были брошены в тюрьмы. В последние годы правящие круги [в Турции] не могут противостоять консолидации прогрессивных сил страны. Демократические турецкие и курдские массы совместно выступают за свои политические и экономические права⁴⁴. Одним из ярких примеров совместной борьбы трудовых масс курдов и турок является организация так называемой «Кизилбашской партии», которая на выборах в турецкий парламент 1973 г. получила сорок депутатских мест.

Сокращения

АВ ИВР РАН — Архив востоковедов Института восточных рукописей РАН.

ИКОРГО — Известия Кавказского отделения Императорского Русского географического общества.

Изв. Имп. Русск. геогр. об-ва — Известия императорского Русского географического общества.

НАА — Народы Азии и Африки.

Литература⁴⁵

Андраник. Путешествие в Дерсим и описание местности. Тифлис, 1900 (на арм. яз.).

Беляев Е.А. Мусульманское сектанство. М., 1957.

Бидлиси Шараф-хан. Шараф-наме. Т. 1. Пер. с перс. Е.И. Васильевой. М., 1967.

Ерицов А. Опыт статистического очерка народонаселения Турецкой Армении // ИКОРГО. 1879. Т. VI.

Лерх П. Исследования об иранских курдах и их предках — северных халдеях. СПб., 1858, кн. II.

Макензи Д.Н. Курманджи, курды и гураны // НАА. 1961, № 1.

Минорский В.Ф. Курды. Пг., 1915.

Новосёлов Н.А. Турция. М.: Географиз, 1951.

Папазян А.Д. Новые источники по истории курдского народа (на арм. яз.) // Страны и народы Ближнего и Среднего Востока. Курдоведение. Ереван, 1975. VII.

Смирнова И.А., Эйюби К.Р. Курдский диалект заза. М., 1998.

Штреккер В. Топографические очерки Верхней Армении // ИКОРГО 1974–1975.

Bedîli K. Kurdce gramer // Deng. 1963, № 2.

Beşikçi I. Doğu Anadolunun düzeni. Ankara, 1931.

Cuinet V. La Turquie d'Asie Geographia administrative, Statistique descriptive et raisonnée de l'Asie Minewre. Т. II. P., 1894.

Dersimi Nuri. Kurdistan tarixinde Dersim. Halep, 1952.

Mann O. Mundarten der Zaza, hauptsächlich aus Siverek und Kor. Bearbeitet von Karl Hadank. B., 1932.

Rich Cl. Narrative of a Residence in Koordistan. Vol. 1–2. L., 1836.

Todd T.L. A Grammar of Dimili (also known as Zaza). USA, Michigan, University, 1985.

⁴² Journal Deng. Stambul, 1965 (на турецком и курдском языках).

⁴³ Journal Kurmêşan. Stambul, 1965 (на турецком и курдском языках).

⁴⁴ Bahoz. Komela têkoşerên Kurdistan, May-gulan, 1969. (Бахоз. Партия борцов Курдистана; журнал на курдском и английском языках.)

⁴⁵ В рукописи К.К. Курдоева ссылки на источники даны постранично. К сожалению, мы не имели возможности проверить все ссылки на источники ввиду их недоступности.

Summary

K.K. Kurdoyev

A Brief Historical and Ethnographical Essay on the Zaza Kurds

Preface and Publication by *Z.A. Yusupova*

The present article is part of a significant work by K.K. Kurdoyev, a famous Kurdologist, the founder of the Leningrad-Petersburg school of Kurdish studies, devoted to one of the biggest Kurdish dialects — *Zaza*, whose affiliation with the Kurdish dialects is disputed by some scholars. The article contains an account of history and ethnography including an analysis of a wide range of issues (extra-linguistic factors) such as ethnic self-identity, “Zaza” as the self-name of the people, their geographic area, tribal structure, political and economic life, their religious beliefs, national-liberation strife all testifying to their Kurdish ethnic affiliation given a common material and spiritual culture which they share with the rest of the Kurds (the Kurdish linguistic affiliation of the Zaza people is proved by K.K. Kurdoyev in the major grammatical part of his manuscript).

С.С. Сабрукова

**Памятник буддийской архитектуры —
Эркетеневский хурул**
(по материалам АВ ИВР РАН)

В статье впервые публикуется снимок с изображением Эркетеневского хурула и описание его, извлеченное из «Дневника поездки к калмыкам в 1919 г.» А.М. Позднеева. Эти материалы хранятся в личном фонде Позднеева в Архиве востоковедов ИВР РАН и представляют научную ценность как утраченное историческое наследие калмыцкого народа.

Ключевые слова: буддийский монастырь (хурул), А.М. Позднеев, калмыки.

А.М. Позднеев (1851–1920) — ученый-монголовед, профессор монгольской и калмыцкой словесности в Санкт-Петербургском университете. Наряду с преподавательской деятельностью находился на государственной службе при Министерстве народного просвещения и неоднократно выезжал в калмыцкие степи. В октябре 1917 г., уволившись из министерства, он вернулся к педагогической деятельности в Петербургский университет. Затем, несмотря на Гражданскую войну и всевозможные трудности, Алексей Матвеевич в возрасте 70 лет отправляется в командировку в калмыцкие степи для обследования улусов и хурулов. Оставшись на юге, он получил назначение профессором Донского университета (Шастина, 2003, с. 9).

Эркетеневский монастырь, или хурул¹, как памятник калмыцкой буддийской архитектуры просуществовал недолго, но интересен тем, что является одним из немногих каменных строений того периода, построенных на территории компактного проживания калмыков. Описание этого монастыря было сделано А.М. Позднеевым в «Дневнике поездки к калмыкам 1919 г.»². Снимок Эркетеневского станичного буддийского монастыря был сделан предположительно в 1919 г. фотографом Сергеем Абрамовичем Стативкиным, скорее всего по просьбе А.М. Позднеева. Сейчас этот снимок хранится в коллекции архивных материалов А.М. Позднеева³.

Калмыцкие этнические локальные группы на территории соседних регионов России стали появляться как результат междоусобных столкновений в XVII–XVIII вв. Таким образом, на Дону образовалось крупное калмыцкое поселение, мужское население которого вошло в состав казачьих войск. К 1806 г. в составе Войска Донского числилось тринадцать сотен, или аймаков, в их числе и эркетеневская. Почти все донские калмыки исповедовали буддизм. В каждой сотне было по два или три хурула (История Калмыкии, 2009, с. 636–647).

¹ Хурул — хурулом калмыки называли буддийский монастырь.

² АВ ИВР РАН. Ф. 44. Оп. 1. Ед. хр. 61. Автогр., 1919, сброшюрованные листы, 35,5×22,0 см, 40 л. (80 с.) (Пагинация рукописи полистная).

³ АВ ИВР РАН. Ф. 44. Оп. 3. Ед. хр. 15. Качество фотографии хорошее, формат 16,5×12,0 см, печать профессиональная, студийная, на оборотной стороне фотоснимка есть фирменный знак.

Изучение архивных материалов еще раз показывает, что Октябрьская революция 1917 г. и власть большевиков оказали негативное влияние на развитие традиционной культуры калмыков. Ярким примером этому стало окончательное разрушение в 30-х годах XX столетия Эркетеневского хурула.

В качестве вводной части представляем отрывок из вышеупомянутого дневника, где А.М. Позднеев определяет цель своей поездки, маршрут и интересные обстоятельства, с которыми ему пришлось столкнуться перед отправкой в командировку. Он пишет следующее⁴:

«Получил разрешение на научную командировку в поселения и хурулы калмыков Сальского округа Всевеликого Войска Донского и Астраханской губернии с целью приобретения произведений калмыцкой литературы и предметов религиозного культа калмыков с 20-го июля по 1-е сентября сего 1919-го года, я мог выехать в эту поездку, по совершенно независимым от меня обстоятельствам, лишь 30-го июля, т.е. опустив ровно 10 дней из крайне ограниченного срока своей командировки, причем, согласно желанию г. Ректора Донского Университета, я должен был заехать в Ростов для получения указаний Его Превосходительства. Это отняло у меня еще целых два дня, так как совершавшееся в Ростове 31-го июля чествование генерала Деникина задержало движение поездов, выходящих из Ростова на Великокняжескую станицу, и я прибыл в эту последнюю лишь в 8 час. утра 1-го августа. В Ростове, утешенный обещанием г. Ректора исходатайствовать мне продолжение моей командировки в возмещение опущенного мною срока, я получил от Его Превосходительства, П.И. Митрофанова, открытый лист, заключающий в себе воззвание ко всем хурульным бакшам⁵, почтеннейшим ученым гэлунгам⁶ и хуваракам⁷, станичным и хуторским атаманам, а равно и к просвещенным представителям калмыцких общин с просьбою оказать мне свое содействие к собранию произведений калмыцкой учено-буддийской, исторической и народной литературы, также как и предметов религиозного культа и домашнего быта калмыков. Я должен сказать, что, несмотря на свое обширное знакомство с калмыками и на исключительные признательность и доверие, которые удалось мне еще ранее стяжать у этого народа, помянутое воззвание имело весьма важное значение для успеха возложенного на меня поручения, так как не только отдельные представители калмыцких обществ, но и целые общины были крайне польщены обращением к ним Университетского начальства» (л. 1а, б).

Алексей Матвеевич во время своей командировки посетил нижеперечисленные поселения Войска Донского, где проживали калмыки, и описал существующие на тот момент одноименные хурулы: «Денисовский (Бокширгайн)», «Иловайский», «Кутейниковский», «Новоалексеевский», «Власовский», «Чунусовский», «Эркетеневский», «Потаповский», «Беляевский», «Граббевский», «Бурульский». Интересны сведения Позднеева о Денисовском хуруле. Алексей Матвеевич пишет, что этот хурул до 16 мая 1919 г. считался главным среди других хурулов донских калмыков. В нем проживал Бакши-лама Донских калмыков Менке Борманжинов. Другой немаловажный аспект, который хотелось бы выделить, это стремление автора во всех подробностях описать не

⁴ Отрывки из дневника публикуются с сохранением авторского стиля.

⁵ Хурульный бакша — настоятель буддийского монастыря в Калмыкии.

⁶ Гэлунг (от тиб. dge long) — духовное лицо с высшей степенью монашеского посвящения.

⁷ Хуварак — духовное лицо; так называют монахов в буддийских монастырях до получения ими ученых званий.



Эркетеневский станичный хурул

только монастыри, но и, насколько возможно, жизнь представителей калмыцкого духовенства. Ниже предлагаем отрывок из дневника А.М. Позднеева об Эркетеневском хуруле.

Эркетеневский хурул (л. 30b–31b)⁸

«Эркетеневский хурул обосновался у калмыков сравнительно поздно, т.е. спустя свыше ста лет после перекочевки их на Дон, а именно он был утвержден правительством к постройке при Эркетеневской сотне⁹ в 1842-м году, и в ту пору эркетеневцы впервые построили у себя маленькую кумирню¹⁰, величиною не свыше 2½ кв. сажень¹¹. Кумирня эта существовала, и эркетеневцы отправляли в ней свои хуралы¹² до

⁸ АВ ИВР РАН, ф. 44, оп. 1, ед.хр. 61.

⁹ Донские калмыки состояли из тринадцати сотен, название сотни и станицы «Эркетеневская» происходит от названия рода калмыков «эркетнэхн». В настоящее время это станица Эркетиновская в Дубовском районе Ростовской области.

¹⁰ Кумирня — буддийская молеельня с кумирами, т.е. буддийскими божествами.

¹¹ 1 сажень — линейная мера, традиционно применявшаяся на Руси и в Российской империи до введения метрической системы; приравнена сегодня к 2 метрам.

¹² Хурал — здесь это слово дано в значении, «отправлять, или проводить, службу».

1877-го года, когда, по распоряжению центрального русского правительства и местных властей, было произведено сокращение калмыцких хурулов. В результате этого распоряжения хурулы Эркетеневский, Беляевский, Батлаевский и Бурульский были закрыты, а в частности, Эркетеневский и Беляевский присоединены к хурулу Потаповской станицы. Впрочем, это закрытие хурулов осталось в значительной степени фиктивным: кумирня Эркетеневского хурула была действительно закрыта; но содержимое ее было перенесено в 2-этажный дом Манжикова(?), где и совершались местными гэлүнгами богослужения. В 1889-м году эркетеневцами была снова, тайком и без разрешения начальства, восстановлена и отделана старая маленькая кумирня. Видя бесплодность произведенных стеснений в богослужениях, местное начальство, согласно обнародованному в 1906-м году Величайшему повелению, разрешило восстановить закрытые хурулы, почему и в Эркетеневском хуруле богослужения начали совершаться открыто, во вновь отделанной маленькой кумирне. Бакшею¹³ вновь открытого Эркетеневского хурула был избран и утвержден известный среди калмыков своими богословскими познаниями гелүнг Ульянов, неоднократно путешествовавший по Монголии, приобретший там высшие ученые степени цанита¹⁴ и собравший там обширную тибетскую и монгольскую литературу по буддизму, которую и принес в дар своему хурулу. Став бакшею, Ульянов решил устроить свой хурул в возможном благолепии и совершенстве. Сохранив снаружи общекалмыцкую архитектуру хурульного здания, Ульянов применил в его устройстве весьма многое заимствованное у русских и особенно пользование цементом: последний употребил он не только для стен и полов, но и для выделки бурханов. Все главнейшие бурханы были сделаны у него из цемента, причем дешевизна материала дала ему возможность не стесняться объемом кумиров; так, главный бурхан кумирни, изображавший собою лик будды Шакчжамуни¹⁵, по словам калмыков, является величиною в два «алда», или маховых сажень¹⁶. Фигуры четырех Махарачжа¹⁷, воздвигнутые с наружной стороны здания, по одному на каждой из 4 стен второго этажа кумирни, достигают 4-х аршин¹⁸ в высоту и т.п. Сооружая эти кумиры, Ульянов позолотил их чистым золотом в надежде, что сооружение его простоит минимум сто лет; на деле оказалось, что они не простояли и десяти. При своем нападении на Эркетеневский хурул большевики, вторгнувшись в кумирню, набросились на эту громадную статую Шакчжамуни: ударами шашки они отрубили ей нос и часть левой щеки, отрубили левую руку, начиная от локтя, и все пять пальцев правой руки, наконец, изуродовали несколькими ударами левую ногу. Воздвигнутые снаружи здания статуи 4-х махарачжа они старались расстрелять, но в цель попадали плохо и успели нанести им всего три, четыре поранения разрывными пулями. Но главнейшую утрату хурула составляла хурульная библиотека, пожертвования Ульянова, хранившаяся частью в большой кумирне, частью в собственном доме Ульянова. В настоящее время в обоих этих книгохранилищах осталось лишь две груды перебитых и изуродованных листов, занимающих пространство аршин в 6 длину и в 4 аршин в высоту. Бакша Ульянов уже приступил к разборке и упорядочению этих листов, но в течение месяца ему не только не удалось собрать ни одной книги, но даже и определить число разбитых экземп-

¹³ Бакша — настоятель (глава) монастыря.

¹⁴ Цанит (от тиб. *mtshan nyid*) — общий философский факультет, один из подразделений монастырского образовательного учреждения.

¹⁵ Шакчжамуни — Будда Шакьямуни.

¹⁶ 1 маховая сажень — 1,77800 м.

¹⁷ Махарачжа (санскр., букв.: великий царь) — четыре махараджи — это божества-хранители четырех сторон света: Вайшравана, Вирудхака, Дхиртараштра, Вирупакша.

¹⁸ 1 аршин — 71,12 см.

ляров, так как каждый день ему попадают все новые и новые листы от отдельных книг. Вторая малая кумирня Эркетенеvского хурула была построена по типу и размеру малых кумирен всех других калмыцких хурулов и не представляет собою решительно ничего особенного, за тем лишь исключением, что представляет собою, можно сказать, образец чистоты и опрятности, что, конечно, относится уже не к качествам кумирни, а заботливости содержащего ее хурульного начальства. Помимо кумирен за стенами Эркетенеvского хурула имеются еще несколько киосков с „манийн кўрдэ“¹⁹ и еще особое кирпичное здание, вроде беседки или киоска, воздвигнутое на месте погребения строителя хурула бакши Ульянова. Место это отмечено собственно постановкою мраморного субургана²⁰, с соответствующими надписью и датами; а над этим субурганом построен вышеозначенный киоск, долженствующий служить, по мысли калмыков, футляром для памятника».

Сокращения

АВ ИВР РАН — Архив востоковедов Института восточных рукописей РАН

Литература

- Борисенко И.* Храмы Калмыкии. Калмыцкое книжное издательство. Элиста, 1994.
 История Калмыкии с древнейших времен до наших дней. Т. 1. Элиста: ГУ «Издательский дом Герел», 2009.
Позднеев А.М. Калмыцко-русский словарь. СПб.: Типография Императорской Академии Наук, 1911.
Рерих Ю.Н. Тибетско-русско-английский словарь с санскритскими параллелями. Т. 2, 7. М.: Издательство «Наука», 1984, 1986.
Шастина Н.П. А.М. Позднеев / Подготовка к печати, примечания А.Г. Сазыкина // *Mongolica*—VI. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2003. С. 7.

Summary

S.S. Sabrukova

The Erketenevskiy Khurul as an Example of Buddhist Architecture
 (from Materials in the Archives of Orientalists
 of the Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences)

The article includes a photograph of the Erketenevskiy Khurul, which has never been published before, and its description borrowed from the *Journal of the Travel to the Kalmyks in 1919* by A.M. Pozdneev. These materials are kept among Pozdneev's personal records in the Archives of Orientalists of the Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences and are invaluable scientific sources for studying the lost historical heritage of the Kalmyk people.

¹⁹ Манийн кўрдэ — молитвенные барабаны.

²⁰ Субурган — ступа, буддийское архитектурно-скульптурное культовое сооружение, используется также как хранилище реликвий, святынь.

К.В. Алексеев,
А.А. Туранская,
Н.В. Ямпольская

Фрагменты монгольского Золотого Ганджура в собрании ИВР РАН

В собрании ИВР РАН хранятся разрозненные листы из рукописного Ганджура на монгольском языке. История их поступления в коллекцию Института до конца не выяснена. Текст написан золотыми чернилами по синей бумаге, почерк и орфография характерны для первой половины XVII в. Оформление и особенности почерка обнаруживают разительное сходство с Золотым Ганджуrom Лигдэн-хана Чахарского, хранящимся в г. Хух-Хото. В статье рассматривается соотношение листов из фонда ИВР с Золотым Ганджуrom и аналогичными «золотыми» фрагментами из европейских собраний. Попытка проследить историю этих рукописных фрагментов приводит к выводу о том, что они могли быть в числе первых монгольских рукописей, привезенных в Петербург при Петре I.

Ключевые слова: Аблай-хийд, монгольский Ганджур, «золотые» рукописи, кодикология, рукописный фонд ИВР РАН.

Изучение истории формирования Ганджура — монгольского перевода собрания речений Будды (санскр. *buddhavasana*) — является одной из ключевых проблем современного монголоведения. Несмотря на давний интерес ученых к этой проблеме, картина бытования буддийской канонической литературы в Монголии является далеко не полной, а новые данные подводят нас к необходимости не столько даже ее корректировки, сколько существенного пересмотра¹.

Процесс рецепции буддийских канонических сочинений монголами начался уже в XIII–XIV вв., при династии Юань². После падения Юань в 1368 г. переводческая активность монголов существенно снизилась почти на два столетия, с тем чтобы возобновиться с новой силой в период правления Алтан-хана Туметского (1508–1582). Согласно его жизнеописанию «Эрдэни тунумал» (Mong. *Erdeni tunumal neretü sudur*), составленному после 1607 г., а также колофону монгольского перевода «Дашасахарика-праджняпарамита-сутры» (санскр. *Daśasāhasrikā-prajñāpāramitā-sūtra*), выполненного Ширегету Гуши Цорджи (конец XVI — начало XVII в.)³, работа по составлению Ганджура была завершена при внуке Алтана — Намудай Сэцэн-хане (1586–1607) (Elverskog, 2003, p. 210–211; Kasyanenko, 1993, No. 545(1); Kollmar–Paulenz, 2002, p. 156–159; Тууау–а, 2008, с. 274–278). К сожалению, ни один лист этого текста не сохранился до наших дней. Следующее рукописное издание Ганджура было выпол-

Работа выполнена при поддержке гранта СПбГУ 2.38.311.2014.

¹ См. последние исследования в области монголоязычной буддийской канонической литературы в: Алексеев, 2013; Alekseev, Turanskaya, 2013; GCCA; Yampolskaya, 2013.

² О переводах буддийских сочинений на монгольский язык в этот период см., например: Soyjii, 2003.

³ О нем см.: Бира, 1978, с. 72; Владимирцов, 1927, с. 217–232; Цэрэнсодном, 1997, с. 108–114; Altanorgil, 1982, с. 76, 98; Vareha–Starzenska, 2006, с. 22–28; Soyjii, 1985; 1988; Elverskog, 2003, p. 203–204; Kara, 1983.

нено в 1628–1629 гг., в правление Лигдэн-хана Чахарского (1588–1634). На сегодняшний день считается доказанным, что редакционная комиссия широко использовала более ранние переводы, изменяя их колофоны в пользу своего патрона (Владимирцов, 2003, с. 113; Heissig, 1957; 1962, S. 5–42; Kollmar–Paulenz, 2002, p. 151). По окончании переводческих и редакционных работ Ганджур был написан золотом на синей бумаге и в дальнейшем получил название «Золотой» (АК). В монголоведческой науке по умолчанию принято считать, что Золотой Ганджур был написан в единственном экземпляре, однако монгольская историографическая традиция не дает точного указания на количество «золотых» списков. Так, например, монгольское историческое сочинение «Золотое колесо с тысячью спиц» (монг. *Altan kürdün mingyan kegesütü*)⁴ повествует о том, что «Ганджур перевели на монгольский язык и записали золотом»⁵. Другая монгольская летопись, «Золотые четки» (монг. *Altan erike*), сообщает: «Весьма замечательно, что, записав на небесах бумаги, подобной синей бирюзе, золотые и серебряные буквы, подобные солнцу и луне, рассеяли тьму невежества живых существ»⁶. Впоследствии эта редакция Ганджура стала основой еще для одного, на этот раз ксилографического, издания, выполненного в правление цинского императора Канси (1654–1722) в Пекине (МК)⁷.

Рукопись Золотого Ганджура, хранящаяся в г. Хух-Хото

В фонде Академии общественных наук Внутренней Монголии в г. Хух-Хото хранится 20 полных и неполных томов Золотого Ганджура. История этого рукописного сборника, а также его состав и колофон подробно описаны (Alekseev, Turanskaya, 2013). Для настоящего исследования важно привести основные данные о кодикологии, палеографии и орфографии Золотого Ганджура.

Золотой Ганджур состоит из томов формата ботхи, размер листа — 72×24,9 см. Бумага китайская, многослойная: средний толстый слой — белая пористая бумага, верхние слои более тонкие и плотные, окрашенные в синий цвет. Текст написан каламом, золотыми чернилами на вычерненном, лощеном поле, ограниченном рамкой из двух тонких золотых линий размером 57,5×15,5 см. Некоторые небольшие элементы декора и миниатюр выполнены серебром. На центральной оси каждого листа, с

⁴ В транскрипции монгольского текста в статье “с” и “j” даются без диакритических знаков. Для обозначения редакторской правки и монгольского Галика используются следующие символы: <...> — глоссы и интерполяции; {...} — вычеркнутый или исправленный текст; ‘a — ъ, d* — ъ, d’ — ъ, d” — ъ, e’ — ъ, g’ — ъ, j’ — ъ, k’ — ъ, m’ — ъ, o’ — ъ, t’ — ъ, y’ — ъ, z’ — ъ.

⁵ baka-a ‘agyur-i mongyol kelen-e orciyulun altan-iyar bicibei: (Dharm-a, 1987, с. 148).

⁶ köke bidura metü sayasun-u oytaryui-dur naran saran metü altan mönggön üsügüd-i orosiylulun qubitan amitan-u mungqay-un qaranguyi-yi geyigülün jokiyaysan yeke yayiqamsiy: (Na-ta, 1989, 114). Ученые также неоднократно ссылались на пять так называемых «черных», т.е. обычных, копий Ганджура, выполненных вместе с Золотым (см., например: Elverskog, 2003, p. 211, note 176; Kollmar–Paulenz, 2002, p. 159; Uspensky, 1997, p. 114), однако эта информация не подтверждается данными монгольских источников. В настоящее время известны следующие «черные» списки Ганджура, восходящие к редакции Лигдан-хана: один том, хранящийся в Копенгагене (СК; о нем см.: Heissig, 1957; Kollmar–Paulenz, 2002, p. 162–165); 113-томный Ганджур, хранящийся в восточном отделе Научной библиотеки СПбГУ (ПК; Касьяненко, 1993); большая часть из 70 томов, хранящихся в Центральной государственной библиотеке Монголии под рубрикой «Ганджур» (УВК); 109 томов из собрания ИМБТ СОРАН (УУК); Ганджур из фонда Академии общественных наук Внутренней Монголии (ННК1).

⁷ Обстоятельства появления изданий Лигдан-хана и Канси неоднократно описывались в монголоведческой литературе. См., например: Касьяненко, 1993, с. 18–13; Heissig, 1957, 1962; Тууау-а, 2008, с. 278–297; Uspensky, 1997, p. 113–114. Каталог издания Канси см. в: Ligeti, 1942. Полный текст ксилографического Ганджура был издан Локешем Чандрой (МК), в настоящее время в Китае выходит новое издание пекинского ксилографа под руководством проф. Алтаноргила.

обеих сторон (за исключением первых листов каждого тома), золотом нарисованы двойные круги, имитирующие отверстия для веревок, которыми скреплялись индийские рукописи на пальмовых листьях (Alekseev, Turanskaya, 2013, p. 760–761). В левой части рамки верхней стороны листа расположен «палисадник», в котором заключены маргин (обозначающий тот или иной раздел Ганджура), номер тома (обозначенный буквой тибетского алфавита) и пагинация на монгольском. На большинстве листов сотни в пагинации обозначены небольшими крестиками. Так, например, номер листа 346 будет записан как «+++ döcün jīgūyan»⁸. Первые листы томов богато декорированы и украшены миниатюрами буддийских божеств с подписями и молитвенными формулами (Alekseev, Turanskaya, 2013, p. 760–762, 771–775).

Несмотря на то что в 20 сохранившихся томах Золотого Ганджура встречаются разные почерки, от каллиграфических, в особенности на первых и последних листах томов, до весьма посредственных, все они относятся к одному дукту⁹, характерному для конца XVI — начала XVII в. Инициальные зубцы не имеют коронок, “n” и “γ” перед гласными лишены диакритических значков, нет различия в написании “y” и инициального “j”, а также “c” и медиального “j”. Медиальные “t” и “d” заострены, и нижний элемент буквы не доводится до оси. Кроме того, они часто пишутся перед гласными в виде «петли» с «зубцом». Финальные “a”, “e” и “n” пишутся в виде загибающихся вниз «хвостов», а также в виде «висячих хвостов» в начале и конце сочинений или внизу строки, когда переписчику требуется заполнить лишнее место. Финальное “s” изображается в виде короткого «хвоста». Откидные “a” и “e” имеют «змеиное жало». Длинные зубцы фактически той же длины, что и обычные, и отличаются от последних лишь наклоном и утолщением на конце. К этому можно добавить минимальное использование в тексте *галика* (Alekseev, Turanskaya, 2013, p. 762).

Орфография памятника также содержит особенности, характерные для конца XVI — начала XVII в.:

- аффиксы часто пишутся слитно со словом (монг. cilegeri, sönögegcide, terigüber, basabar, aciban);
- доклассическое использование в аффиксах “t” и “d” (монг. tala-tur, oron-teki, ulus-dayan, gerel-den);
- слова могут писаться раздельно (монг. es-e, ter-e, erdeni-sün);
- архаичное написание таких слов, как bodisung, linqua и т.д.;
- употребление “q” и “γ” перед “i” в заднерядных словах (Mong. qiruka, hayag yīguu-a);
- характерное использование “i” в начале фонетически передаваемых санскритских и тибетских слов (например, irjudci для тиб. rgyud kyī, irgalbo для тиб. rgyal po, irgalmsan для тиб. rgyal mtshan, injan-a для санскр. jñāna).

«Золотые» листы из библиотеки герцога Августа

Известно, что в европейских собраниях также хранятся отдельные листы монгольских и тибетских рукописей, написанных золотом на синей бумаге. В своей статье 1979 г. В. Хайссиг приводит описание двух таких листов, хранящихся в библиотеке герцога Августа в городе Вольфенбюттель (Нижняя Саксония).

⁸ Подобный способ пагинации встречается в ранних переводных тибетских текстах, например рукописных версиях Праджняпарамиты, обнаруженных в Дуньхуане и Табо (Scherrer-Schaub, 1999, p. 21–22; Scherrer-Schaub, Bonani, 2002, p. 194–195).

⁹ Дукт — стиль письма, тип почерка, свойственный определенному периоду, региону, профессиональной группе и т.д.

Первый из них состоит из двух склеенных листов формата ботхи, размером 33,5×20,6 см. Начала листов с пагинацией и частью текста оторваны. На одном листе — текст на монгольском языке, на другом — восемь строк тибетского текста. Оформление монгольского листа идентично оформлению Золотого Ганджура, хранящегося в г. Хух-Хото. Текст написан золотыми чернилами на синей бумаге, на вычерченном, лощеном поле. На центральной оси листа, с обеих сторон, нарисованы двойные золотые круги. Особенности почерка монгольского текста полностью совпадают с вышеописанными чертами дукта Золотого Ганджура, включая отсутствие коронок у инициальных зубцов и характерное начертание графемы “t/d”. В. Хайссиг отмечает, что некоторые особенности орфографии монгольского текста характерны для начала XVII в. (Heissig, 1979, p. 199–200).

В. Хайссиг указывает на принадлежность тибетского текста к разделу Виная, затрудняясь точно атрибутировать фрагменты монгольского и тибетского текстов. Нам удалось восполнить этот пробел: монгольский текст — фрагмент девятого раздела (монг. *opol*) монгольского перевода Шри-сарвабуддха-сама-йога-дакиниджала-самбара-нама-уттаратантры (санскр. *Śrī-sarvabuddha-sama-yoga-dākinījāla-saṃbara-nāma-uttaratantra*) (Касьяненко, 1993, № 7), тибетский — фрагмент из 32-й главы (тиб. *bam po*) тибетского перевода Винаявасту (тиб. ‘Dul ba gzhi) (Q, ‘Dul ba, ge, 79b/4–80a/3).

Второй лист, хранящийся в библиотеке герцога Августа под тем же шифром, содержит только текст на тибетском языке. Начало листа с текстом и пагинацией оторвано. Его размеры и оформление совпадают с «тибето-монгольским» листом. В. Хайссиг атрибутирует текст как фрагмент канонического сочинения Арья-авалокитешвара-падмаджала-мула-тантра-раджа-нама (санскр. *Āryā-avalokiteśvara-padmajāla-mūla-tantra-rāja-nāma* / Q, rGyud, ba, 256a/1–310a/6) (Heissig, 1979, S. 208).

К этим двум рукописным листам приложено письмо на французском языке, датированное 1 февраля 1723 г.¹⁰ и адресованное членом Французской академии наук аббатом Биньоном Петру Великому.

История переписки Петра I с французскими учеными в связи с находкой в России рукописей на тибетском языке хорошо известна благодаря подробному исследованию Е.А. Княжецкой (Княжецкая, 1989). В 1720 г. в Петербург были привезены рукописи на тибетском и монгольском языках, найденные в заброшенном монастыре Аблай-хийд (также известном как Аблайхит) на реке Иртыш. Этот монастырь был построен хошутским Аблай-тайджи в середине 1650-х годов и в 1657 г. торжественно освящен ойратским Дзая-пандитой (Раднабхадра, 1999, с. 75). По всей видимости, монастырь пришел в запустение после того, как в 1671 г. Аблай потерпел поражение и покинул свою ставку (Княжецкая, 1989, с. 18–19).

Находка была сделана в ходе экспедиции И.М. Лихарева, направленной в Сибирь на поиски золота. Считается, что рукописи из Аблай-хийда впоследствии вошли в коллекцию Азиатского музея, однако неизвестно, о каких именно рукописях из собрания Института идет речь (Сазыкин, 1988, с. 10).

В 1721 г., после того как рукописи были привезены в Петербург, библиотекарь Петра I доставил один, наиболее хорошо сохранившийся, лист в Европу с целью узнать о содержании писем на никому не известном таинственном языке. Никто из числа европейских ученых, к которым царский библиотекарь И.Д. Шумахер обращался за консультацией, не смог распознать языка рукописи¹¹, и лишь в 1722 г. аббат

¹⁰ В своей статье В. Хайссиг подвергает датировку сомнению, очевидно по причине неразборчивости почерка, которым написана дата письма.

¹¹ Известно, что И.Д. Шумахер обращался за помощью к М. Лакрозу и И.Б. Менке, причем последний опубликовал отпечаток гравюры с листа в журнале «Acta eruditorum» (Княжецкая, 1989, с. 22).

Биньон взялся за расшифровку ее текста. Письмо, приложенное к двум рукописным листам из библиотеки герцога Августа, — это и есть ответ Биньона, написанный по завершении длительной работы французских переводчиков над расшифровкой текста¹². Однако в письме идет речь не о тех листах, которые хранятся теперь в Вольфенбюттеле, а о совершенно ином листе тибетской рукописи. Этот лист описан и опубликован (по изданию И.Б. Менке) М.И. Воробьевой-Десятковской (Воробьева-Десятковская, 1989), определено и сочинение, к которому он относится, — это текст из буддийского канона Махамантранудхарани-сутра (тиб. gSang sngags chen po rjes su 'dzin pa'i mdo). Текст на тибетском языке написан на лощеной черной бумаге серебряными чернилами. Такое дорогое оформление, а также большой формат листа (около 68,7×19,4 см) указывают на парадное предназначение рукописи. Датировка источника по гравюре XVIII в. не представляется возможной (Воробьева-Десятковская, 1989, с. 37–38).

Совершенно очевидно, что, работая над историей двух рукописных листов из библиотеки герцога Августа, В. Хайссиг не знал подробностей переписки между французскими учеными и российским государем, как не знал он и о существовании тибетского листа из Махамантранудхарани-сутры, опубликованного И.Б. Менке еще в начале XVIII столетия. Пытаясь объяснить связь вольфенбюттельских листов с письмом Биньона и опираясь на известные ему факты, В. Хайссиг приходит к выводу, что в письме речь идет о том из двух листов, который написан только на тибетском языке (Heissig, 1979, S. 208). Теперь же, когда картина представляется намного более полной, перед нами встает еще более сложный вопрос: если письмо Биньона не касается ни одного из двух описываемых В. Хайссигом листов, каким образом оно оказалось в коллекции немецкой библиотеки вместе с этими листами? Частично на этот вопрос отвечает сам В. Хайссиг. Он пишет, что листы и письмо принадлежали немецкому ученому XVII–XVIII вв. Якобу Фридриху Раймману, к которому они попали от Андреаса Эрнста Штамбке — посла голштинского герцога в Петербурге. Известно, что А.Э. Штамбке находился при петербургском дворе только в 1723–1724 гг., а значит, именно в этот период рукописные листы и письмо Биньона могли попасть в его распоряжение (Heissig, 1979, S. 210). Несмотря на то что обстоятельства этого приобретения остаются неизвестными, установленным можно считать важный факт: два рукописных листа, написанные золотом на синей бумаге, которые В. Хайссиг называет первыми рукописями подобного рода, попавшими в Германию, находились в Петербурге в самом начале 1720-х годов, а следовательно, эти рукописи происходят из Аблай-хийда, так как в тот период в Петербурге не было тибетских и монгольских рукописей другого происхождения¹³.

Кроме двух рукописных листов из библиотеки герцога Августа В. Хайссиг пишет еще об одном подобном листе, хранящемся в церковной библиотеке в шведском городе Линчепинг. Насколько можно судить по опубликованным В. Хайссигом описаниям и фотокопии фрагмента листа, дукт и оформление монгольских рукописных листов из Вольфенбюттеля и Линчепинга полностью совпадают (размеры хранящегося в Швеции листа не указаны, половина листа оторвана). Текст фрагмента не атрибутирован (Heissig, 1979, S. 200, 203).

¹² Текст письма на французском языке приведен в статье В. Хайссига (Heissig, 1979, S. 192–193). Содержание письма и подробности истории о переводе рукописного листа изложены в статье Княжецкой (Княжецкая, 1989, с. 22–23). В статье 1979 г. Хартмунд Вальравенс доказывает, что в Вольфенбюттеле хранится не оригинал, а копия письма Биньона Петру Великому (Walravens, 1997).

¹³ Следующее поступление подобных рукописей в Петербург состоялось в 1728 г. — материалы, привезенные Мессершмидтом (Пучковский, 1954, с. 92).

Рукописный лист был привезен в Швецию Юханом Густавом Ренатом — офицером армии Карла XII, попавшим в плен после Полтавского сражения и сосланным в Сибирь в 1711 г. В 1716 г. Ю.Г. Ренат попал в плен к джунгарам, среди которых прожил до 1733 г., после чего в 1734 г. вернулся в Швецию. Ю.Г. Ренат прославился как автор первых карт Джунгарии, и интересующий нас лист монгольской рукописи (получивший название *Codex Renatus*) хранится в Линчепинге вместе с составленными им двумя картами Джунгарии и прилегающих областей. На оборотной стороне листа русской скорописью написано, что лист поступил во владение Ю.Г. Рената в 1720 г. (Heissig, 1979, S. 200–201).

Таким образом, известно о существовании двух рукописных листов на монгольском языке сходного оформления и дукта. Если листы из библиотеки герцога Августа наверняка были найдены в заброшенном монастыре Аблай-хийд, то о листе *Codex Renatus* этого нельзя сказать с уверенностью. Однако бесспорно, что оба листа происходят из Джунгарии и перешли к своим европейским владельцам в начале 1720-х годов.

«Золотые» листы из коллекции ИВР РАН

В фонде ИВР РАН под шифром К37 хранятся разрозненные листы и фрагменты (двенадцать полных листов и девять фрагментов) монгольского рукописного Ганджура¹⁴ (ЮМАК), с точки зрения кодикологии, палеографии и орфографии обладающие поразительным сходством с Золотым Ганджуром, хранящимся в г. Хух-Хото, и листами, опубликованными В. Хайссигом.

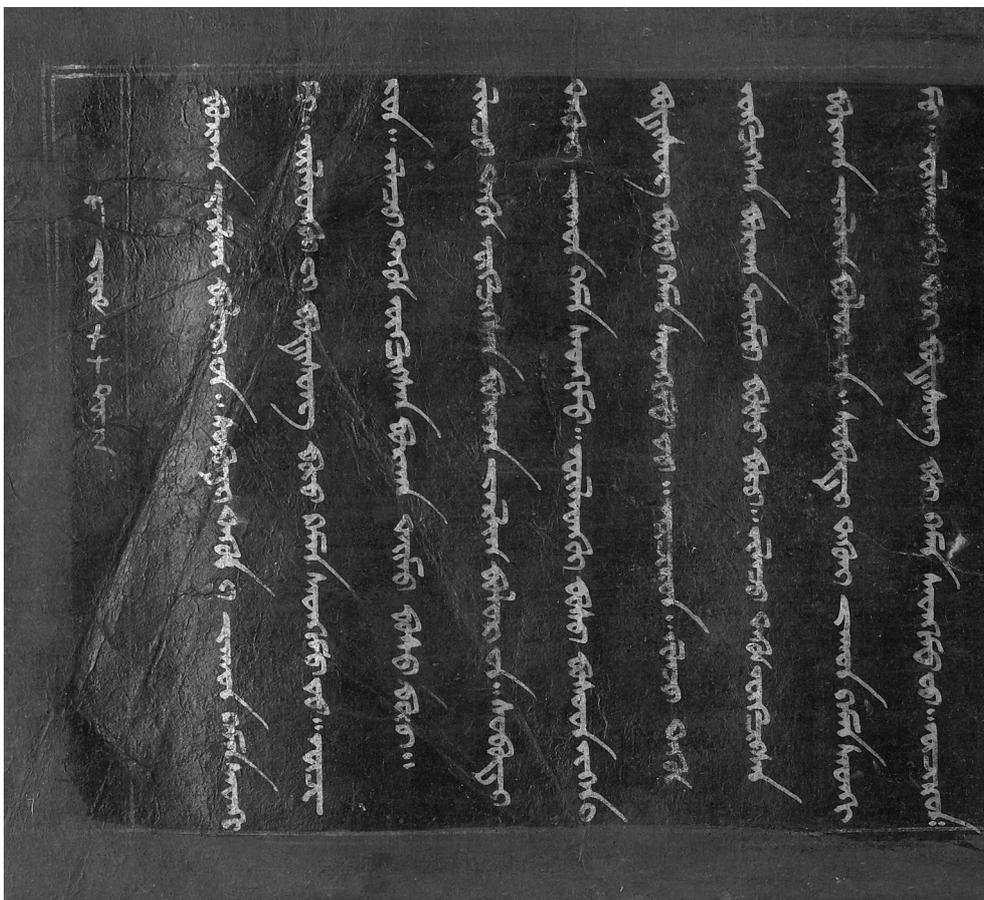
Это листы формата ботхи, размером около 63,7×22,8 (51×14,3) см, в рамке помещается от 27 до 30 строк¹⁵. Как и вышеописанные рукописи, листы Ганджура написаны на многослойной китайской бумаге: внутренний слой несколько более тонкий и плотный, чем в Золотом Ганджуре из г. Хух-Хото, верхние слои окрашены в синий цвет. Текст написан золотыми чернилами на вычерненном, лощеном поле, ограниченном рамкой из двух тонких золотых линий. На центральной оси каждого листа, с обеих сторон, золотом нарисованы двойные круги. На левой верхней стороне листа расположен «палисадник» с теми же маркерами, что и в Золотом Ганджуре. Пагинация полистная, на некоторых листах сотни обозначены небольшими крестиками.

Скорее всего, в силу ограниченности текстового материала почерк на листах производит впечатление большего единообразия, чем в Золотом Ганджуре, но, несомненно, относится к тому же дукту. Абсолютно все вышеперечисленные особенности дукта Золотого Ганджура характерны и для листов, хранящихся в ИВР.

Текст на «золотых» листах характеризуется такими же орфографическими особенностями, как и текст Золотого Ганджура (такими как доклассическое использование в аффиксах “t” и “d” (монг. *oɣarɣui-tur*, *vcir-a-tur* и т.д.): раздельное написание слов (монг. *ter-e*); архаичное написание таких слов, как *bodisung*, *maqasung* и т.д.; употребление “q” и “γ” перед “i” в заднерядных словах (монг. *qimusun*, *qi vcir*); использование “i” в начале фонетически передаваемых санскритских и тибетских слов (монг. *irjudci*, *irgalmsan*, *injan-a*)), за одним-единственным исключением — на ограниченном текстовом материале нам не удалось найти примеров слитного написания аффиксов со словом.

¹⁴ А.Г. Сазыкин указывает в своем каталоге иное количество листов: «17 разрозненных листов и фрагментов рукописного Ганджура на монг. языке, выполненного „золотыми“ чернилами на черной лакированной бумаге» (Сазыкин, 2001, № 2929). Такое же число указано на папке, в которой хранятся листы. Скорее всего, такая цифра возникла из-за того, что при подсчете листов восемь фрагментов были сочтены половинами целых листов.

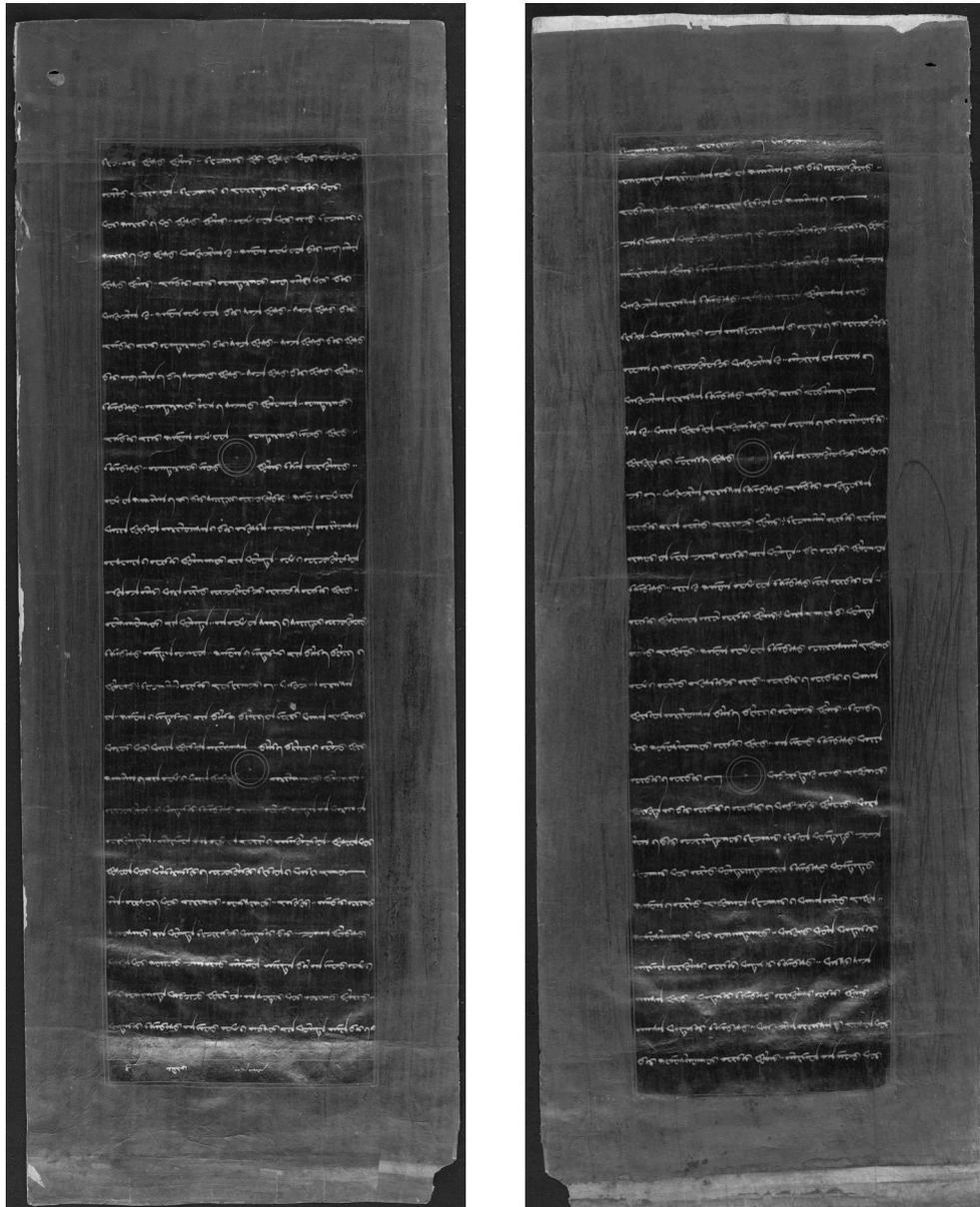
¹⁵ Точные размеры и количество строк для каждого листа приведены ниже.



Пример обозначения крестиками сотен в пагинации
(лист 240, том ка раздела Yum). Фонд ИВР РАН, К37

Листы относятся к разделам Dandir-a, Yüm, Olangki и Vinai монгольского Ганджура. Из-за отсутствия каких-либо маркеров сочинений или разделов идентифицировать большинство из этих фрагментов пока не удалось. Исключение составляют фрагменты текстов на лл. 276 и 335 из первого тома раздела Dandir-a.

На л. 276а заканчивается восьмое сочинение из тома ка раздела Dandir-a (Касяненко, 1993, № 8) и начинается девятое (Касяненко, 1993, № 9). К сожалению, у авторов статьи нет постоянного доступа к тексту Золотого Ганджура, хранящегося в г. Хух-Хото. Тем не менее, используя материалы, подготовленные для каталогизации Золотого Ганджура, возможно осуществить текстологическое сличение заключительного названия и колофона восьмого сочинения в АК, ЮМАК и РК (табл. 1), а также названий следующего сочинения на санскрите, тибетском и монгольском языках в этих трех рукописях (табл. 2).



Стороны recto и verso листа 89 (том ка, раздел не определен).
Фонд ИВР РАН, К37

Табл. 1

AK, Dandir-a, ka
[341b] qamuy burqad-luy-a
tegsi barilduyci d*ag'ini yilvi
jiryalang-un degedü
kemegekü: nigen tümen

ЮМАК, Dandir-a, ka
[276a] qamuy burqad-luy-a
tegsi barilduyci d'agini yilvi
jiryalang-un degedü
kemegekü: nigen tümen

PK, Dandir-a, ka
[73a] qamuy burqad-luy-a
tegsi barilduyci d*agini yelvi
jiryalang-un degedü
kemegekü: nigen tümen

naiman mingy <u>at</u> -aca qamuy <u>onol-un</u> qaγan nayan doloduyar tegüsbei: : :: enedkeg-ün ubad <u>ni</u> <u>sam</u> iriti injan-a <u>g</u> 'irti büged orciyulbai: öglige-yin ejen kemebesü töbed-ün ubad <u>ni</u> jalayu aldarsiγsan neretü nayirayulju noml <u>ay</u> san orosiγulbai: :	naiman mingy <u>at</u> -aca qamuy <u>onol-un</u> qaγan nayan doloduyar tegüsbei: : :: enedkeg-ün ubadiy-a <u>si</u> miriti in <u>yan</u> -a <u>k</u> irti büged orciyulbai: öglige-yin ejen kemebesü töbed-ün ubadiy-a jalayu aldarsiγsan neretü nayirayulju noml <u>ay</u> ad orosiγulbai: : ::	naiman mingy-a- <u>tu</u> -aca qamuy <u>nom-un</u> qaγan nayan doloduyar tegüsbei: : :: enedkeg-ün ubad <u>ini</u> <u>sm</u> iriti in <u>yan</u> -a <u>ki</u> irti büged orciyulbai: öglige-yin ejen kemebesü töbed-ün ubad <u>ini</u> jalayu aldarsiγsan neretü nayirayulju noml <u>ay</u> ad orosiγulbai: : ::
---	---	---

Как показывает текстологическое сличение, разночтения в данном фрагменте из трех списков Ганджура касаются в первую очередь передачи иноязычных слов. Интересным различием между текстами списков является передача тибетского выражения «царь всех [видов концептуального] постижения» (тиб. rtoγ pa thams cad kyi rgyal po / Q, rGyud, ka, 230a/2). Здесь тиб. rtoγ pa, точно и единообразно переданное в обоих «золотых» списках (монг. onol), в РК, скорее всего, является ошибкой переписчика, по привычке написавшего «царь всех учений» (монг. qamuy nom-un qaγan) — выражение, часто встречающееся в тексте Ганджура.

Табл. 2

AK, Dandir-a, ka, 342a	ЮМАК, Dandir-a, ka, 276a	РК, Dandir-a, ka, 73a
qi vcir-a dandir-a raja nam-a: : cii dorji se's by'au-a irjudci irgalbo: qi vcir-a neretü dandiras-un qaγan:	qi vcir-a dandir-a raja nam-a: : cii dorji se's by'au-a irjudci irgalbo: qi vcir-a neretü dandiras-un qaγan:	hi baj'ar d'and'r-a ra-a c'a na-a m-a: g'ye' rdo' tje: z'e's by'au-a rgyud' gyi rgyalpo'-i: hi vcir neretü d'andiras-un qaγan:

Как показывает текстологическое сличение, передача названия сочинения на трех языках совершенно идентична в АК и ЮМАК. Оба списка передают санскр. hevajra как qi vcir-a, с доклассическим употреблением “q” перед “i” и использованием для передачи слова «ваджра» того же варианта, что и в монгольском переводе названия, — vcir-a. Также в обоих списках в санскритском названии сочинения не передаются долгие гласные. В транскрипции тибетского названия тиб. kye'i (Q, rGyud, ka, 230a/3) передается как cii, а к началу фонетически передаваемых тиб. rgyud kyi и rgyal po (Q, rGyud, ka, 230a/3) прибавляется “i”. Список РК демонстрирует гораздо большую точность в передаче санскритского и тибетского названия сочинений. Он отражает долгие гласные санскритского названия и использует больше различных значков *галлика* для передачи тибетских и санскритских слов. В целом, в названии сочинения АК и ЮМАК демонстрируют более архаичную манеру передачи санскритских и тибетских слов, а абсолютная идентичность текста указывает на близость этих списков. Хотя, безусловно, для окончательных выводов о соотношении трех списков мы располагаем недостаточным материалом.

В тексте на л. 335a находится маркер седьмой главы сочинения: degedü tabun rasiγan γaruγsan vcir neretü samadi doloduyar bölög bolai. Эта глава входит в десятое сочинение первого тома раздела Dandir-a (Касьяненко, 1993, № 10).

Каталог 21 листа из собрания ИВР приведен в конце статьи.

История «золотых» листов из фонда ИВР РАН

История появления этих рукописных листов в фонде института неизвестна. Шифр К37 был присвоен им в 1937 г., и по-видимому, тогда же листы были отнесены к коллекции *Mongolica Nova*. Комплектование коллекции *Mongolica Nova* происходило с 1925 по 1937 г. (Пучковский, 1954, с. 98), однако кроме материалов, поступивших в институт в течение этого периода, в коллекцию вошли рукописи и ксилографы из старых фондов. В их числе и интересующие нас листы, которым в рамках коллекции был присвоен номер 551¹⁶. На этом след листов в коллекциях института теряется. Остается предположить, что до 1937 г. их местонахождение не было отражено в инвентарных записях. Поиски сведений об истории этих рукописных фрагментов приводят к самым истокам формирования коллекции восточных рукописей в Петербурге.

Есть основания полагать, что разрозненные «золотые» листы из монгольского Ганджура были в числе самых первых монгольских и тибетских рукописей, привезенных в Петербург в 1720 г. по указу Петра Великого — другими словами, в числе рукописей, найденных в заброшенном монастыре Аблай-хийд. При отсутствии явных тому свидетельств на вероятность этой гипотезы указывает ряд обстоятельств.

Принято считать, что именно рукописи из Аблай-хийда, впервые доставленные в Петербург в 1720 г., легли в основу монгольской коллекции Азиатского музея. Однако до сих пор не удалось установить, какие именно рукописи из собрания ИВР РАН были в их числе (Пучковский, 1954, с. 91–92; Сазыкин, 1988, с. 10). Высказывались предположения о том, что часть этих рукописей вошла в первую коллекцию Азиатского музея: в так называемом каталоге Зере (1891 г.), в подзаголовке раздела I «Книги и рукописи по каталогу Иерига 1789 года» указано, что перечисленные здесь рукописи либо были пожертвованы И. Иеригом, либо уже находились на тот момент в Восточном отделении Библиотеки Академии наук (Каталог Зере, 1). И. Иериг был первым в Петербурге ученым, владевшим монгольским языком и имевшим возможность судить о содержании и ценности хранившихся в Академии наук рукописей. Известно, что, ознакомившись с этими рукописями, И. Иериг охарактеризовал их как обрывки (нем. *ausgerissene Blätter*), которые стоит хранить лишь потому, что они уже хранятся (UMB, S. 124). Эта важная деталь — еще одно подтверждение того, что значительная часть рукописных листов, доставленных в начале 1720-х годов в Петербург, была не только сильно повреждена, но и представляла собой лишь разрозненные обрывки. Здесь следует вспомнить о том, что лист, посланный Петром Великим в Европу, был одним из наиболее хорошо сохранившихся (Княжецкая, 1989, с. 22).

Еще одно ценное упоминание о рукописных листах на развалинах Аблай-хийда оставлено П.С. Палласом, путешествовавшим в окрестностях монастыря в начале 1770-х годов. Сам путешественник не посетил руин Аблай-хийда, однако его ассистент составил подробное описание этого места, опубликованное в книге 1773 г. «Путешествие по разным местам Российской империи». Согласно этому описанию, среди развалин еще можно было найти остатки рукописей, которые ранее во множестве находили в покинутом монастыре. Некоторые из этих рукописей были написаны черным по белой бумаге, другие же — серебряной и золотой краской по черной и синей лощеной бумаге. Те листы, что Палласу удалось держать в руках, истлели настолько, что от прикосновения превращались в пыль, однако еще можно было различить на них золотые и серебряные буквы (Pallas, 1773, S. 551). Благодаря составлен-

¹⁶ Соответствующая запись сделана в 1937 г. в инвентарной книге рукописного фонда: ОРКИД ИВ АН 1934 г. (Арх. 21), с. 115. В книге инвентаризированы 12 листов размером 23×64 см и девять листов разных размеров (речь идет о разорванных листах), т.е. всего 21 лист с пометкой «из старых фондов».

ному Палласом описанию мы узнаем о том, что и через полвека после экспедиции И.М. Лихарева среди развалин Аблай-хийда еще можно было найти листы, написанные серебром по черной (подобные листу, отправленному Петром I в Европу) и золотом по синей бумаге — возможно, листы из тех же томов, что и 21 лист из коллекции *Mongolica Nova*, два листа из библиотеки герцога Августа и обрывок рукописи, привезенный в Швецию артиллерийским офицером Ю.Г. Ренатом.

В 1779 г. И. Бакмейстер так описывал рукописи из собрания Академии наук: «Наша библиотека богата тангутскими и монгольскими рукописями. Некоторые из них — с золотыми, другие — с серебряными, иные же — с черными буквами. Часть этих рукописей была привезена в 1720 году из Сибири, где они были найдены в Аблай-хийде на Иртыше...» (UMB, S. 122). Это замечание вкупе со свидетельством П.С. Палласа не только подтверждает факт нахождения подобных рукописей в Петербурге в XVIII в., но и указывает на их происхождение.

Так из разрозненных фактов и случайных упоминаний складывается предположительная история листов под шифром К37. Оформление и дукт, бесспорно роднящие их с Золотым Ганджуром г. Хух-Хото, указывают на то, что текст был написан в Южной Монголии в первые десятилетия XVII в. Столь же несомненная кодикологическая близость с листами, описанными В. Хайссигом, намекает на их связь с Аблай-хийдом. В пользу того, что листы могли быть найдены на развалинах монастыря, говорит и их плачевное состояние, и то, что они относятся к различным томам такого большого собрания, как Ганджур. Если эти листы действительно были привезены в Петербург в 1720-е годы, то их плохая сохранность могла быть достаточной причиной для И. Иерига, чтобы не включать их в состав коллекции. Таким образом, листы могли пролежать в хранилищах Академии наук две сотни лет, до 1937 г., когда их включили в состав коллекции *Mongolica Nova*.

Заключение

Поразительное сходство «золотых» листов из ИВР РАН, библиотеки герцога Августа, Линчепинга и Золотого Ганджура из г. Хух-Хото указывает на то, что, скорее всего, эти рукописи были написаны в одно и то же время, в рамках одного «проекта». Поскольку на данный момент у нас нет оснований сомневаться в том, что «золотой» рукописный сборник, хранящийся в г. Хух-Хото, является Золотым Ганджуром Лигдэн-хана Чахарского (Aleksseev, Turanskaya, 2013, p. 777), можно предположить, что и остальные рукописные фрагменты были написаны в 1629 г., по окончании работ по переводу и редактуре монгольского Ганджура. На данный момент остается загадкой то, каким образом какая-то часть этих рукописей попала в Аблай-хийд. Возможность ее разрешения связана с дальнейшим изучением «золотых» фрагментов на синей бумаге, сохранившихся в европейских рукописных собраниях¹⁷. Сейчас же, дав волю фантазии, можно лишь предположить, что, поскольку под натиском маньчжуров Лигдэн-хан отступил в район Кукунора, где и умер в 1634 г., а уже в 1636–1637 гг. эта территория была занята хошутами под предводительством Гуши-хана (ИМНР, с. 194; Atwood, 2003, p. 335, 421), какая-то часть священных книг последнего всемонгольского хана могла перейти в руки хошутов в качестве трофеев, как это не раз бывало в монгольской истории.

¹⁷ О том, что аналогичные листы хранятся в собраниях Берлина, Глазго и Лондона, упоминает В. Хайсиг (Heissig, 1998, p. 158).

Каталог «золотых» листов, хранящихся в ИВР РАН

Ниже приведен каталог листов рукописного Ганджура, хранящихся в ИВР. Листы описаны в порядке расположения разделов и страниц в Ганджуре. Листы, принадлежность к разделу и номер которых установить невозможно, даны в конце перечня. Описание каждого листа включает: маркер раздела, метку тома, номер листа (в том числе его монгольское написание в «палисаднике»), размеры листа и рамки, количество строк на обеих сторонах листа, начальные и конечные строки текста на листе. Для фрагментов листов с утерянной частью текста указываются лишь длина, начальные и конечные строки листа¹⁸.

1. Dandir-a, ka, 164/194? (jaγun jiran/yiren dörben?),

63,7×22,9 (51×14,3) см, 28 и 29 строк

(a/1) ilekü singekü boluyad jici basa ene kemebesü tegüncilen ür-e-i (2) teyin büged ariγun bolγayu: tere metü qoyar γurban naiman-iyar (3) ilekü-i singgegülkü boluyad jici basa singeküi ene kemebesü degedü (4) bida-nuyud-i-iyar: ese singgebesü ele amitan-tur kejiy-e naiman (5) söni boltala kürdün-ü odoqui sayitur boluyu: ...

...(b/25) mingγan toγatan nebtelküi jaγun-iyar qubilγay(26)san jaγun kiged költi: nebteleküi-yi kejiyede ber medejü: (27) öbere öbere edür qonoγ-un caγ-tur idegdekü boluyad (28) caγan kiji qubi-aca ecüs-tür isgince-yin? qubi bolai: (29) sayin keyid kiged γajar-un ger küiten kei-lüge qalayun-aca

2. Dandir-a, ka, 276 (qoyar jaγun dalan jirγuyan),

63,6×22,8 (51,7×14,3) см, 27 и 28 строк

(a/1) qoyin-a¹⁹ kümün-i nomoγadqaqui caγ-tur: tedeger-i ber yambar (2) degedü jiryalang-tu bolγaqui-yin tulada: tere metü yeke (3) ayalyutu üjejuür-bür-ün: köbegün-lüge nigen-e qamuγ burqad: (4) yeke vcir satu-a-yi nomlaγsan-i ilete maytabai:: qamuγ (5) burqad-luy-a tegsi barilduyci d'agini yilvi jiryalang-un (6) degedü kemegdekü: nigen tümen naiman mingyatu-aca qamuγ onol-un (7) qaγan nayan doloduγar tegüsbei: : : : ...

...(b/25) vcir-a garbi ocir-un: (26) ai ilaju tegüs nögcigsen-e: vcir-tu bey-e-tür kedün (27) sudal amui: ilaju tegüs nögcigsen jarliγ bolur-un: sudal (28) kemebesü γucin qoyar bülüge: γucin qoyar bodi sedkil

3. Dandir-a, ka, 335 (γurban jaγun γucin tabun),

63,8×23,3 (51,4×14,5) см, 28 и 28 строк

(a/1) bilig baramid-un belge bilig: egüni vcir-tu *** (2) kemen ügüleyü: qamuγ nom-ud-un oron: tegüncilen iregsen (3) ayusi: burqan vcir-tu-yin büged: arγ-a bilig kiged-i (4) kölgelegsed:: qotala γurban yirtincüs-ün delekei kiged delekei(5)-yin door-a oγtaryui-tur: cisun kiged sukir-a-bar (6) dügürügsen bey-e: ijaγur-tan-u erketü egüni nomlar-un: ...

...(b/24) vcir-tu urilγan-u ilγal-iyar: kelen-ü vcir kkir ügei: (25) moq-a vcir-a-yi sayitur barilduyuluγsan-iyar: nidün-ü (26) medeküi-yi arilγaydaqui:: diyan-a vcir-a-yi sedkigsen(27)-iyer: daγun-u qaγalγ-a-yi sedküki bolai: qabar-i mad(28)sary-a vcir-iyar: jirγuyan amitan-i yeke vcir-iyar::

¹⁸ В транскрипции текста используются следующие дополнительные обозначения: круглые скобки — для указания стороны листа и номера строки (пустыми скобками обозначены строки текста, начало которого утрачено), звездочка — вместо слов, прочтение которых невозможно, знак вопроса — для обозначения слов, прочтение которых вызывает сомнение, многоточие — для обозначения отсутствующих фрагментов текста.

¹⁹ PK, Dandir-a, ka, 73a — qorin.

**4. Yüm, ka, 56 (tabin jirγuyan),
конец листа с текстом оторван, длина 44 см**

(a/1) ilete tuγulju burqan boluγ-a inaru: qamuγ ilaju tegüs (2) nögcigsed-ün ülü anggijiraqu boluyu: saradudi-yin köbegün: (3) mergen arγ-a ügegü bodisung maqasung-nar nigedüger diyan-tur (4) tegsi aγuluγu:

...(b/19) ücügüken ber ügei-yin törölki-tür ber (20) tegsi orolduyu: sedkiküi ügei: sedkiküi ügei busu-yin töröl(21)ki-tür ber tegsi oroldu-γad tedeger mergen arγ-a-tu(22)-yin tula... -yin ba tegsi orolduqu-yin keber...

**5. Yüm, ka, 62/92? (jiran/yiren qoyar?),
63,5×23,4 (51,7×14,6) см, 29 и 29 строк**

(a/1) idegen umtaγan-i olγaγulqui ba: ebeciten-ü ebecin-i anaγaqui (2) ba: iregü-tü <qarangγui> γau-tur aγsad bügüde-yi bi ridi qubilγan(3)-iyar<-iyan> ba bi kücün-iyer-iyen ali taγalaγsabar bolγasuγai (4) kemen taγalaγcid bodisung maqasung-nar bilig baramid -tur (5) suralcaγdaqui: ...

...(b/25) ölüsügsen ba: umtaγasuγsad-a (26) idegen umtaγan-i olγaγulqui ba: ebeciten-ü ebecin-i anaγaqui (27) ba: eregü-tü qarangγui γau aγsad bügüde-yi ridi qubilγan (28)-iyar-iyen ba: bi kücün-iyer-iyen ali taγalaγsabar bolsuγai: (28) kemen taγalaγcid ber bilig baramid-tur suralcaγdaqui: ker kijü (29) qamuγ arban jüg-deki nijeged büri-yin g'angga mören-ü qumaki-yin

**6. Yüm, ka, 153 (+ tabin γurban),
63,5×22,8 (51,3×15,8) см, 29 и 30 строк**

(a/1) -γulumui: üiledküi ba qoγosun-a ülü barilduγulumui: qoγosun (2) ba üiledküy-e ülü barilduγulumui: medeküi ba qoγosun-a ülü (3) barilduγulumui: <qoγosun ba> medeküi ba {qoγosun-a} ülü barilduγulumui: ...

...(b/26) duran-u medekü-yin ijaγur ba qoγosun-a (27) ülü barilduγulumui: qoγosun ba duran-u medekü-yin (28) ijaγur-a ülü barilduγulumui: *** *** *** (29) kemebesü saradudi-yin köbegün ene metü *** *** qoγosun (30) bisilγal kemebesü: degedü bisilγal buyu: saradudi-yin

**7. Yüm, ka, 240 (++) döcin),
63,5×22,8 (51,3×15,8) см, 29 и 30 строк**

(a/1) burqan jarliγ bolur-un: subuti tegün-i yaγun kemen sedki(2)mü: üiledkü-yi bodisung buyu kemen sedkimü-üü: öci(3)rün: ilaju tegüs nögcigsen burqan teyimü busu buyu: (4) ilaju tegüs nögcigsen burqan jarliγ bolur-un:

...(b/26) duran-u medekü-yin ijaγur ba qoγosun-a (27) ülü barilduγulumui: qoγosun ba duran-u medekü-yin (28) ijaγur-a ülü barilduγulumui: *** *** *** (29) kemebesü saradudi-yin köbegün ene metü *** *** qoγosun (30) bisilγal kemebesü: degedü bisilγal buyu: saradudi-yin

**8. Yüm, ka, 278 (++) dalan naiman),
край листа оборван (52×14,6) см, 29 и 30 строк**

(a/1) kemekü ner-e anu bodisung bolqu qamiγ-a bui: duran-u tegüncilen (2) kü cinar busu busud anu bodisung bolqu ber qamiγ-a bui: ...

...(b/28) ilaju tegüs nögcigsen <burqan?> bodisung oγoγ-a(29)ta ügei büged: ülü sedkigdeküi ele bügesü: tegün-tür öngge(30)-yın ijayur-un tegüncilen kü cınar kemekü ner-e anu bodisung bolqu:

**9. Yüm, ka?²⁰, 348 (+++ döcin naiman),
конец листа с текстом оторван, длина 39 см**

(a/1) dayan ese üjegdebei: ilaju tegüs nögcigsen burqan tere metü (2) nadur yeke asaraqı ene nemeküi ba: daki bayuraqui anu ese (3) sedkigdeged üneker dayan ese üjegdebesü ele: bodisung (4) kemen ken-i nereyidümü: ...

...(b/10) ilaju tegüs nögcigsen burqan edür öngge (11) ügei-yın dörben tegsi orolduqun-u nemeküi ba daki bayuraqui anu ese sedkigdebei: üneker dayan ese (12) üjegdebei: ilaju tegüs nögcigsen burqan tere metü nadur (13)... ügei-yın tegsi orolduqun-u nemeküi ba: taki (14)... anu ese sedkigdeged: üneker dayan ese üjegde(15)... -disung kemen ken-i nereyidümü: ilaju tegüs nögcigsen (16)... tegsi urbaduqun-u tere (17)... adistid (18)... büged

**10. Yüm, ka, 353 (+++ tabın yurban),
63,4×23,2 (51,8×15) см, 30 и 31 строка**

(a/1) buyu: qoγosun büged duran bolai: öngge öngge ber (2) qoγosun boluysan büged: öngge-yın qoγosun anu ali (3) bügesü: tere ber öngge busu: öngge-ece öber-e (4) qoγosun ügei: öngge büged qoγosun buyu: ...

...(b/25) cikin-ü qurayad <kürelceküi> cikin-ü (26) qurayad kürelceküi ber qoγosun boluysan büged: cikin-ü (27) qurayad kürelceküi qoγosun anu ali bügesü: tere ber (28) cikin-ü qurayad kürelceküi busu cikin-ü qurayad kürelceküi(29)-ece öber-e qoγosun ügei cikin-ü qurayad kürelceküi (30) büged qoγosun buyu: qoγosun büged cikin-u qurayad

**11. Olangki, ka, 68/98? (jiran/yiren naiman?),
конец листа с частью текста оторван, длина 34,5 см**

(a/1) töröged: genel egüles-iyer qamuγ jüg bügüde-yi (2) dügürgeged: bodi modun-u aγsan tngri-yın ayımay: (3) burqan-i nasuda üjeged takil üiledümüi:: eldeb (4) küjın-ü tuγ badaraycı mani erdeni: küji genel utuqui (5) küji nasuda γaruyad: dalai metü nököd bügüde-te (6) sayın ünür tügemel: tere metü modun-u qayan jüg(7)-tür üjesküleng-tü bolai: ...

...(b/12) dalai metü sansar-tur bodi yabudal-iyar yabuqui (13) caγ-tayan: bisirel-ün mandal irüger oγoγata aril(13)... oron kiged oron busu kücün bügüde sedkil-tür (14)... sayıbar oduysan-i kücün bügüde mayad (15)... qutuγ dalai metü...

**12. Olangki, ka, 211 (qoyar jayun arban nigen),
конец листа с частью текста оторван, длина 46,3 см**

(a/1) dayan kiciyegci kemegdeyü: degedü nidün kemegdeyü: jüg-i (2) geyigülügci kemegdeyü: ai ilayıysad-un köbegüd-e: tere metü (3) tedeger terigüten bürüküi tegüsügsen yirtincü-yın ulus-tur (4) qutuγ-tanu ünün-nügüd-ün ner-e inu <döcin> jayun mingyan költi toγatan (5) buyu: ...

...(b/19) ai ilayıysad-un (20) köbegüd-e: ken jobalang-i qamuγ-a törögülügci (21) qutuγ-tan-u ünün kemegdekü tegün-tür tuγuluysan arılaycı (22) yirtincü-yın ulus-tur taciγangyui kemegdeyü: ügüleküi

²⁰ Метка тома затерта.

**13. Vinay-a, ka, 216 (++arban jirγuyan),
63,6×23 (51×14,2) см, 28 и 29 строк**

(a/1) aγsad dötüger ba: irejü saγuyad jokistu bolbasu: (2) teden-i eyin kemen sedkigdeküi: ked ber ese iregsen aγaγ(3)-qa tegimlig bui bolai kemen ülü sedkiged: nom-i sedkiküi(4)-lüge jokistay-a sedkigci tedeger jalbarin öcijü: ...

...(b/26) tede nököd ese bosuyad: aγaγ-qa tegimlig (27) oduγsan tegün-ü qoyina <genedte> iregsed saca aγaγ-qa tegimlig (28) saca qamtu irebesü: tedeger-ün mandal-tur uriju? бүр(29)-ün: tejjigen arilyaqui üiledüged: anggida anggida tonilyayci

**14. Vinay, ka, 284 (++ nayan dörben),
63,5×22,8 (48,7×14,3) см, 26 и 27 строк**

(a/1) vinai busu-tur vinai kemen: vinai-tur vinai busu kemen üjügülkü (2) bolbasu tere metü ügülepci-tür tokiyalduyuluyad ünen-iyer (3) tokiyalduyulju adqay negeküi üileddeküi:

...(b/22) ecüs (23)-tür kürtele busu kedber ecüs-ün tula bügesü nöggöge ber busu (24) ba: ecüs kürtele busu ba: kedber sür üiledügsen bügesü (25) edür üiledügsen-ü tula busu ba: kedber edür üiledügsen (26) bügesü söni üiledügsen busu: kedber mör tügürigsen-tür (27) üiledügsen bügesü mör-tür üiledügsen busu:

**15. Vinay-a, ka, 449 (++++ döcin yisün),
64×23,1 (51,3×13,7) см, 28 и 29 строк**

(a/1) nom-luγ-a adaliγ-iyar qariγulun cidamui: kemen sedkibesü ele (2) tere-nuyud ba ülü ügülen: biraman-u köbegün yekerkemsig(3)-tü ene sitügen-tür adali nom-luγ-a adali-bar qariyula(4)γultuyai biraman-nuyud-ta ker ba eyin kemen sedkijü: ...

...(b/25) tendece γar-tayan vcir-un jibqulang badarayсан (26) *** qamuγ-a sayitur badarayci-tur nigen γal-un oci (27) bolγayad badarabai: biraman-u köbegün yekerkemsig-tü terigün(28)-degen barayad ker be biraman-u köbegün yekerkemsig-tü-tür (29) ilaju tegüs nögcigsen γurban-da boltala asay-un ügüleksen

**16. ? (маргин раздела не ясен, adii?), ka, 89 (nayan yisün),
64×23,2 (51,3×14,5) см, 29 и 30 строк**

(a/1) tedeger kemebesü ene metü nom-i abqui-yin tulada amin bey-e-yi (2) ber oγoyata tebcijü бүр-ün: ene sudur-tur oroqu boluyu: (3) tegün-tür qoyitu cay inu alimad amitan bal ene metü nom-i (4) sonosqui-yin tulada kiciyegci tedeger ber: cuqay bolbasu (5) ele: üsüg-tür jiruqui: ungsiqi: jegüküi: amabar uriqui (6) busud-tur delgerenggüy-e üjügülküi kiged-i-taki yayun (7) ügületele: alimad ene nom-un jüil-i nemegülüged: ...

...(b/22) tegüncilen iregsen kemebesü yambar-iyar jobalang-un (23) udq-a-yi üjügülügci tegüncilen kü: aljijas-un udq-a (24) kiged: tacyangγui-aca angijiraysan-u udq-a-yi üjügülbei: (25) tegüncilen iregsen kemebesü yambar nirvan boluγsan inu (26) amurliγsan bolai kemen üjügülügci tegüncilen kü: qamuγ соγ(27)cas-i maγad tebciküi udq-a-yi üjügülüged: möngke busu (28) jobalang: bi ügei: nirvan kiged-ün qaγaly-a-aca: (29) oγoyata ariluγsan nom-un qaγaly-a-yi ber üjügülüyü: (30) kijayar ügei jokiyayci-a: tegüncilen iregsed

**17. ?, начало листа с «палисадником» и частью текста оторвано,
длина 42,1 см**

(a)... üileddeküi... () duradqaydaqui: jorin... () -da nom-un qurim-i üiledüküi lam-a burqan... () ber bayasqaydaqui: lam-a-tur-iyar ***-i öggün öciged: () tegünü qoyina qamuγ ciγuluγsad-tur bolai: ...

...(b) lam-a-yin següder () qatun kiged qutuy-un debisger kiged oron-i: ali ba () yeke mungqay-ud alqubasu ele: tere narin büged kiryaqui () bariyici buyu: sayitur abisig ögdegsen ali tere

**18. ?, начало листа с «палисадником» и частью текста оторвано,
длина 40,8 см**

(a) kiciyenggüi baramid-iyar masida arbijimu: () diyan baramid-iyar masida arbijimu: bilig () baramid-iyar masida arbijimui: bodisung gem ügegüy-e () üneker oroqu boluyu:

...(b) ilaju tegüs nögcigsen burqan jarliḡ bolur-un: subuti () tegün-i yaḡun kemen sedkimü: öngge ügei nigen-i () bodisung buyu: kemen sedkimü-üü: öcir-ün () ilaju tegüs nögcigsen burqan teyin busu buyu: ilaju tegüs nögcigsen burqan jarliḡ bolur-un: subuti tegün-i yaḡun kemen sedkimü:

**19. ?, начало листа с «палисадником» и частью текста оторван,
длина листа 54 см**

(a) ...kei orosiqui:() ügei: moqor idlaydaqui (= adistidlaydaqui) ügei: () buyu: tere.... -u tula kemebesü: tere nere anu ügei () büged: tegüber tere nere anu orosiqui ügei: moqordaqui () ügei: adistidlaydaqui ügei bolai:: ...

...(b) üneker dayan () ese üjegdebei: ilaju tegüs nögcigsen burqan tere metü () nadur boda ügei qoḡosun-u... ba: daki bayuraqui anu ese sedkigdeged üneker dayan ese üjegdebesü ele:

**20. ?, начало листа с «палисадником» и частью текста оторвана,
длина листа 56,7 см**

(a) -sung maqasung ilaju tegüs nögcigsen ()... -ruḡsan üneker tuḡuluḡsan ḡasalang ()... соḡ-tu kemegdekü burqan-a eyin kemen öcibe: ilaju tegüs () nögcigsen burqan bi ber tere sablokadatu yirtincü-yin oron()-taki ilaju tegüs nögcigsen tegüncilen iregsen dayini daruḡsan () üneker toyoluḡsan tere saky'amuni burqan-i üjer-e ba: () tegün-tür mörgüjü ergün күндүлер-e ba: tendeki tedeger () bodisung maqasung-nar ber olangki anu jalaḡu büged: ...

...(b) tende tegüncilen iregsen dayini daruḡsan üneker tuḡu()luḡsan saky'amuni burqan kemegdekü saḡun amidurayulun tedkü aju: () tere bodisung maqasung-nar-tur bilig-ün cinadu күртүгсен-i

**21. ?. начало листа с палисадником и частью текста оторвано,
длина 39 см**

(a) burqan öngge ügei yin... () nereber orosiqui ügei... ()... <-laydaqui buyu: tere yaḡun-u tula kemebesü ...-dekü ber tere nere anu orosiqui ügei...> -laydaqui ügei bolai:: ilaju tegüs nögcigsen burqan... () burqan-i dayan duradqui-yin nemeküi ba: taki... ese () sedkigdebei: ...

...(b) tere yaḡun-u tula kemebesü: tere nere anu ügei () büged: tegüber tere nere anu orosiqui ügei: moqordaqui () ügei: adistidlaydaqui ügei bolai:: ilaju tegüs

Список сокращений

ИМНР — История Монгольской Народной Республики

АК — Золотой рукописный Ганджур

СК — Том рукописного Ганджура, Копенгаген

ГССА — Ganjur Colophons in Comparative Analysis

ННК1 — Рукописный Ганджур, Академия общественных наук Внутренней Монголии
 ЮМАК — Фрагменты Золотого Ганджура ИВР РАН
 МК — Mongolian Kanjur
 РК — Рукописный Ганджур, восточный отдел Научной библиотеки СПбГУ
 Q — бКа' 'gyur pe cin par ma
 UBK — Рукописный Ганджур, Национальная библиотека Монголии
 UUK — Рукописный Ганджур, ИМБТ СОРАН
 UMB — Über die mongolischen Bücher der hiesigen akademischen Bibliothek
 ZAS — Zentralasiatische Studien

Источники

Золотой рукописный Ганджур. Академия общественных наук Внутренней Монголии, нет библиографического шифра. 20 томов.
 Рукописный Ганджур, Восточный отдел Научной библиотеки СПбГУ, нет библиографического шифра. 113 томов.
 Фрагменты Золотого Ганджура. Рукописный фонд ИВР РАН, К37. 21 лист.
 бКа' 'gyur pe cin par ma. Woodblock print preserved at Harvard-Yenching Library, Harvard College Library. Digitally published and distributed by Digital Preservation Society. Tokyo, 1910.
Dharm-a. Altan kürdün mingyan kegesütü (Золотое колесо с тысячью спиц). Kökeqota, Öbör Mongyol-un arad-un keblel-ün qoriy-a, 1987.
 Mongolian Kanjur. 108 Vols. Lokesh Chandra (ed.). New Delhi, International Academy of Indian Culture, 1973–1979.
Na-ta. Altan erike (Золотые четки). Kökeqota, Öbör Mongyol-un arad-un keblel-ün qoriy-a, 1989.

Литература

Алексеев К.В. Еще раз о каталоге Ганджура под названием «Солнечный свет» // XXVII Международная научная конференция по источниковедению и историографии стран Азии и Африки: локальное наследие и глобальная перспектива. «Традиционализм» и «революционизм» на Востоке. 24–26 апреля 2013 г. Тезисы докладов. СПб., 2013, с. 192–193.
Бира Ш. Монгольская историография XIII–XVII вв. М., 1978.
Владимирицев Б.Я. Монгольский сборник рассказов из Raicantra // *Владимирицев Б.Я.* Работы по литературе монгольских народов. М.: Восточная литература, 2003. С. 77–202.
Владимирицев Б.Я. Надписи на скалах халхаского Цокту-тайджи. Статья вторая // Изв. АН СССР. 1927. С. 215–240.
Воробьева-Десятовская М.И. Лист тибетской рукописи из Аблай-кита // Страны и народы Востока. 1989. Вып. XXVI. Средняя и Центральная Азия (География, этнография, история). Книга 3. С. 36–42.
 «Каталог Зере». Список монгольским и калмыцким книгам и рукописям, хранящимся в Азиатском музее Академии наук, по хронологическому поступлению их в состав библиотеки Азиатского музея. Март 1891 г. Архив востоковедов ИВР РАН. Разр. 1. Оп. 3. Ед. хр. 61.
 История Монгольской Народной Республики. Издание третье, перераб. и доп. М.: Наука, 1983.
Касьяненко З.К. Каталог петербургского рукописного «Ганджура» / Составление, введение, транслитерация и указатели З.К. Касьяненко. М.: Наука, 1993 (Памятники письменности Востока. СII; Bibliotheca Buddhica. XXXIX).
Княжецкая Е.А. Новые сведения об экспедиции И.М. Лихарева (1719–1720) // Страны и народы Востока. 1989. Вып. XXVI. Средняя и Центральная Азия (География, этнография, история). Книга 3. С. 10–35.
Пучковский Л.С. Собрание монгольских рукописей и ксилографов Института востоковедения академии наук СССР // Ученые записки Института востоковедения. Т. IX. М.–Л.: Издательство Академии наук СССР, 1954.

- Раднабхадра.* «Лунный свет»: История рабджам Зая-пандиты. Факсимиле рукописи; перевод с ойратского Г.Н. Румянцева и А.Г. Сазыкина; транслитерация текста, предисловие, примечания и указатели А.Г. Сазыкина. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1999.
- Сазыкин А.Г.* Каталог монгольских рукописей и ксилографов Института востоковедения Академии наук СССР. Т. I. М.: Наука, 1988.
- Сазыкин А.Г.* Каталог монгольских рукописей и ксилографов Института востоковедения Российской академии наук. Т. II. М.: Восточная литература, 2001.
- Цэрэнсодном Д.* Монголын бурханы шашны уран зохиол (Монгольская буддийская литература). Улаанбаатар, 1997.
- Atwood Ch.P.* Encyclopedia of Mongolia and the Mongol Empire. NY., Facts on File, Inc., 2004.
- Alekseev K., Turanskaya A.* An Overview of the *Altan Kanjur* Kept at the Library of the Academy of Social Sciences of Inner Mongolia // *Asiatische Studien / Études Asiatiques*, LXVII (3). 2013. P. 755–782.
- Altanorgil.* Köke qota-yin süme keyed (Храмы г. Хух-Хото). Kökeqota, 1982.
- Bareha-Starzenska A.* Sziregetü Güüsü Čzordži. Czíkula Kereglegczí. Zasady Buddyzmu. Mongolski Traktat z XVI w. Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2006.
- Coyji.* Siregetü Güüši Corji-yin tuqai nököbüriilen ügülekü kedün jüül (Некоторые дополнения к биографии Ширегету Гуши Цорджи) // *Studia Historica Mongolica. Menggushi yanjiu. Mongyol teüke sudulul* 1, 1985. С. 153–160.
- Coyji.* Randbemerkungen über Siregetü Güüsi Corji von Kökeqota // *ZAS*. 1988. 21. S. 140–151.
- Coyji.* Mongyol-un burqan-u šasin-u teüke: Yuван ulus-un üy-e (1271–1368) (История монгольского буддизма в юаньский период (1271–1368)). Kökeqota: Öböг mongyol-un arad-un keblel-ün qoriy-a, 2003.
- Elverskog J.* The Jewel Translucent Sūtra. Altan Khan and the Mongols in the Sixteenth Century. Leiden–Boston: Brill, 2003.
- Ganjur Colophons in Comparative Analysis. <<http://www.mongolganjur.com/?p=17>> (последнее посещение 01.04.2014).
- Heissig W.* Some Remarks on the Question of the First Translation of the Mongolian Kandjur // Монгол судлалын өгүүллүүд. Академич Ш. Бирагийн 70 насны ойд зориулсан боть. Улаанбаатар: Олон Улсын Монгол Судлалын Холбоо, 1998. С. 155–160.
- Heissig W.* Beiträge zur Übersetzungsgeschichte des mongolischen buddhistischen Kanons. Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch–historische Klasse, Dritte Folge, Nr. 50. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962.
- Heissig W.* Die erste mongolische Handschrift in Deutschland // *ZAS*. 1979. 13. S. 191–214.
- Heissig W.* Zur Entstehungsgeschichte der Mongolischen Kandjur–Redaktion der Ligdan Khan–Zeit (1628–1629) // *Studia Altaica. Festschrift für Nikolaus Poppe zum 60. Geburtstag am 8. August 1957*. Wiesbaden: Harrassowitz, S. 71–87.
- Kara G.* Zur Liste der mongolischen Übersetzungen von Siregetü Güüši // *Documenta Barbarorum. Festschrift für Walther Heissig zum 70. Geburtstag*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1983. S. 210–217.
- Kollmar–Paulenz K.* The Transmission of the Mongolian Kanjur: A Preliminary Report // *Eimer Helmut and Germano David* (eds). The Many Canons of Tibetan Buddhism. Leiden: Brill, 2002. P. 151–176.
- Ligeti L.* Catalogue du Kanjur Mongol Imprimé. Vol. I. Budapest, 1942 (Bibliotheca Orientalis Hungarica, III).
- Pallas P.S.* Reise durch verschiedene Provinzen des Russischen Reiches. Zweiter Theil, zweites Buch. St. Petersburg, 1773.
- Scherrer-Schaub C.A.* Towards a Methodology for the Study of Old Tibetan Manuscripts: Dunhuang and Tabo // *Tabo Studies II: Manuscripts, Texts, Inscriptions and the Arts* / Ed. by Scherrer-Schaub C.A. and E. Steinkellner. Rome: Is.I.A.O., 1999. P. 3–36.
- Scherrer-Schaub C.A., Bonani G.* Establishing a Typology of the Old Tibetan Manuscripts: a Multidisciplinary Approach // *Dunhuang Manuscript Forgeries* / Ed. by Whitfield S.L. The British Library, 2002. P. 184–215.

- Tuyag-a Ü.* Mongyol-un erten-ü nom bičig-ün teüke (История древних монгольских рукописей). Kökeqota: Öbör mongyol-un arad-un keblel-ün qoriy-a, 2008
- Uspensky V.L.* The Tibetan Equivalents to the Titles of the Texts in the St. Petersburg Manuscript of Mongolian Kanjur: A Reconstructed Catalogue // *Eimer Helmut* (ed.). Transmission of the Tibetan Canon. Papers Presented at a Panel of the 7th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Graz 1995. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1997. P. 113–176.
- Über die mongolischen Bücher der hiesigen akademischen Bibliothek // *Journal von Russland. St.-Petersburg*, 1796. Jahrgang 3. Bd 2. S. 122–150.
- Walravens H.* Die erste Mongolische Handschrift in Deutschland. Eine Nachbemerkung // *ZAS*. 1997. 27. S. 93–98.
- Yampolskaya N.* Canonicity in Translation. Eight Mongolian Versions of the Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā Sutra. Dissertation submitted at the Faculty of Humanities at the University of Bern to obtain the degree of Doctor of Philosophy. Vols. I–II. 2013.

Summary

K.V. Alekseev, A.A. Turanskaya, N.V. Yampolskaya

The Mongolian *Golden Kanjur*'s Fragments in the Collection of the Institute of Oriental Manuscripts, St. Petersburg

The collection of IOM RAS holds a number of odd folios from the Mongolian *Kanjur*, the history of their arrival at the collection unknown. The text is written in golden ink on blue paper. Handwriting and orthography are characteristic of the first half of the 17th century. The appearance and ductus reveal a striking similarity to the *Golden Kanjur* of Ligdan Khan preserved in Hohhot. In the article, the folios from IOM RAS are compared with the *Golden Kanjur* and similar “golden” fragments from European collections. The attempt to trace back the history of these manuscript fragments leads to the conclusion that they could be among the first Mongolian manuscripts brought to St. Petersburg in the time of Peter the Great.

И.Г. Алимбарашвили

Из взаимоотношений Мари Броссе и Дмитрия Мегвинетухуцесишвили

В статье исследуются взаимоотношения грузинского историка, археолога и общественного деятеля Дмитрия Мегвинетухуцесишвили и члена Петербургской академии наук, известного грузиноведа Мари Броссе, материалы их совместного путешествия в разные уголки Грузии, расшифрованные древнегрузинские рукописи, фрески, лапидарные надписи, хранящиеся в храмах Евангелия и другие древности. Изложена история верной дружбы этих исследователей. Статья в основном опирается на архивные материалы, хранящиеся в фондах Института восточных рукописей Российской академии наук в С.-Петербурге, Национального центра рукописей Грузии и др.

Ключевые слова: Д. Мегвинетухуцесишвили, М. Броссе, Д. Бакрадзе, М. Воронцов, древнегрузинские рукописи.

Известный грузинский историк, археолог, писатель и общественный деятель Дмитрий Мегвинетухуцесишвили родился в 1815 г. в селе Хидистави Горийского уезда, в семье дворянина Константина Мегвинетухуцесишвили и Анны Цинамдзгвришвили.

Фамилия Мегвинетухуцесишвили происходит от названия должности «мегвинетухуцеси» — управляющий царскими виноградниками, упоминание о которой встречается в древних грузинских источниках еще с периода правления царицы Тамары. В обязанности управляющего входили: сбор налогов на вино, наблюдение за использованием царских виноградников и др. По сведениям известного грузинского историка Иоанна Багратиони, фамилия Мегвинетухуцесишвили упоминается в исторических источниках еще со времен царя Вахтанга V (Шах-Наваза), ее представители были дворянами при каталикосе в Сацициано. Дед Дмитрия — Тома Мегвинетухуцесишвили был приближен ко двору царя Ираклия II и назначен на должность «мемандарбаши» (управляющий царского двора). За верность Ираклий II наградил его обширными землями в селе Хидистави.

Родители Дмитрия мечтали для него о карьере священника, но он получил военное образование и был участником военной операции 1845 г. в Дарго против Шамиля. За эту операцию он был награжден орденом Станислава третьей степени. Позже Дмитрий получил юридическое образование и начал работать в Горийской судебной канцелярии.

Его активная общественная деятельность начинается в 40-х годах XIX в. В определенной степени это было обусловлено сближением с известным грузиноведом,

членом-корреспондентом Санкт-Петербургской академии наук Мари-Фелисте Броссе¹. Вероятно, с французским ученым Дмитрием познакомил его зять (муж сестры Дмитрия), генерал-майор Иосиф Мамацашвили, встречавшийся с Броссе в Тбилиси.

Известно, что Мари Броссе приехал в Грузию в конце августа 1847 г. Во время пребывания в Тбилиси он познакомился с уникальной библиотекой Кристефоре Мамацашвили (отца Иосифа Мамацашвили), который произвел большое впечатление на французского ученого (Хантадзе, 1970, с. 113). По инициативе Иосифа Мамацашвили и Дмитрия Мегвинетухуцесишвили Броссе пригласили в город Гори.

Французский ученый гостил в Гори 7–12 апреля 1848 г. Вместе с Мегвинетухуцесишвили он повидал горийские древности, в селе Гвареби — стекольную фабрику Элизбара Эристави (Хантадзе, 1970, с. 113–114), пещерный город Уплисцихе и др.

Перед отъездом, 11 апреля, после окончания официальной части в честь французского грузиноведа в Горийском уезде, в усадьбе Дмитрия Мегвинетухуцесишвили состоялся ужин, на котором присутствовали 66 дворян и русские чиновники (Буачидзе, 1983, с. 245). Этому факту позже Дмитрий посвятил специальную статью в журнале (Мегвинетухуцесов, с. 281–283).

Вскоре Броссе уехал в Имеретию. За два месяца он объехал Мегрелию, Сванетию и Абхазию. На обратном пути в Картли у Броссе появилось желание заново осмотреть некоторые места в Горийском уезде. Во время совместного путешествия личность и интеллект Дмитрия произвели на Броссе большое впечатление, поэтому еще в июне 1848 г. он уведомлял из Кутаиси, что скоро вернется в Картли, и просил, чтобы для него составили маршрут для совместного осмотра ряда мест (ГГИМ, № 5944). Мари Броссе вернулся в Гори 26 июня и вместе с Дмитрием побывал в Цхинвали, Шиндиси, Никози, Цунари, Борцвисджвари, Тбети, Тири, Ачабети, Сабацминда, Икорта, Коринта, Канчаети, Цирколи, Ларгвиси, Одзиси, Ксовриси, Ташишкари, Мчадиджвари, Цилкани и других селах. 4 июля Броссе вернулся в Тбилиси, а 23 июля отправился в Петербург (Хантадзе, 1970, с. 115). До отъезда в столицу России Броссе познакомил Мегвинетухуцесишвили с русским поэтом Яковом Полонским. Поэт был покорен личностью Дмитрия, часто гостил у него дома и вместе с ним поехал путешествовать в Имеретию. После отъезда в Петербург французского грузиноведа Дмитрий самостоятельно продолжает свою деятельность.

Связь Броссе с Мегвинетухуцесишвили не прервалась. Особенно интенсивно они переписывались в 1848–1849 гг., пока у Броссе были живые впечатления о путешествии в Грузию. «Я не успел увидеть много значительного в Имеретии и Картли и переписать подробно все грамоты», — говорил он Мегвинетухуцесишвили и просил, чтобы тот заново осмотрел эти места, зарисовал и скопировал все лапидарные надписи, фрески, описал хранящиеся там Евангелия и др.

¹ Мари Фелисте Броссе — известный ориенталист, лингвист, историк, грузиновед и арменолог, по национальности француз, родился 5 февраля 1802 г. в Париже. Учился сначала в Орлеане, потом в Духовной семинарии Сан-Сюльписа. Слушал лекции в Коллеж де Франс. Вначале интересовался китайским языком и литературой, затем по рекомендации Сен-Мартина исследовал грузинские рукописи, хранившиеся в Париже. В Россию переехал в 1830-е годы и скоро стал членом Петербургской Академии наук. В Петербургском университете впервые в России читал лекции по истории Грузии и Армении. В 1847–1848 гг. Броссе путешествовал по Грузии, изучал древние храмы, собрал, исследовал и обработал много древнегрузинских рукописей, эпиграфические, нумизматические и другие старинные материалы. Научная деятельность Броссе содействовала популяризации истории Грузии и Армении и расширению ее источниковедческой базы. Мари Броссе умер в 1880 г. в Шательро (Франция) и там же похоронен. В 1884 г. его сын — Лаурент Броссе по воле отца передал огромное научное наследие Академии наук в Петербурге, где Мари Броссе провел самые плодотворные годы своей жизни.

В течение девяти месяцев, с 16 октября 1848 до 25 июля 1849 г., Дмитрий обошел район Шида Картли (Внутренняя Картлия) и прислал Броссе около двадцати «рапортов» и комментариев с зарисовками и примечаниями (ИВР РАН, Н-78, с. 1–75).

После путешествия в Шида Картли Дмитрий начал переписывать «Жизнь и деятельность царя Ираклия II» и «Историю ксанских эриставов», написанную на этрате (коже теленка). Оба сочинения он отправил Мари Броссе в Петербург.

Полученный материал произвел на Броссе большое впечатление, и по его рекомендации Российская академия наук ходатайствовала перед наместником Михаилом Воронцовым о продлении археологического путешествия Дмитрию Мегвинетухуцесишвили (ГНЦР, Броссе, № 14). После преодоления некоторых препятствий в сентябре 1849 г. такое согласие от губернатора было получено, и Мари Броссе составил для Дмитрия специальный маршрут для проведения дальнейшей работы.

В том же, 1849 г. Дмитрий просит французского ученого ходатайствовать перед представителем дипломатического корпуса Лелем (директором канцелярии наместника М. Воронцова) о переводе его в гражданскую судебную канцелярию на должность младшего писаря: «Здесь у меня будет время выучить французский и турецкий языки, которые для меня необходимы», — писал старшему другу Дмитрий (ГНЦР, Броссе, № 14).

Новые материалы о Сацициано и древностях Горийского уезда, посланные Дмитрием в Петербург, привели Мари Броссе в восторг: «Слава Богу, что вы из любви к науке достойно оценили культуру Отечества. Очень приятно, что в Сацициано и Горийском уезде вы исследовали те места, осмотреть которые не удалось мне. Не опаздывайте и отправьте все эти материалы прямо в Академию» (ГНЦР, Броссе, № 10). И в других письмах Броссе хвалит молодого ученого: «Вы молодой рыцарь, любите науку и вашу землю, ваши исследования обязательно прославят вас» (ГГИМ, № 5944, с. 6).

В 1850 г. Дмитрий отправился в Имерети и осмотрел Сачино, Одиши, Сададиано, Шорапанский и Рачинский уезды (ИВР РАН, Н-78, с. 100–125). В июле того же года хотел посетить Ахалцихе, но по дороге простудился и был вынужден вернуться в Гори. К сожалению, 200 рублей, полученных Мегвинетухуцесишвили для проведения исследовательских работ по рекомендации Броссе, скоро кончились, и он вынужден был вернуться в Гори. Он страстно хотел заниматься работой и сильно переживал свое бездействие — без денег он был «связан по рукам и ногам»: «Все старинные церкви, монастыри, кресты, иконы, Евангелия я хочу описать по отдельности. Я буду трудиться усиленно, но у меня нет столько средств, чтобы довести до конца начатую работу, все средства до этого были мои личные, но они не неисчерпаемые», — писал он Мари Броссе (ИВР РАН, Н-78, с. 257).

По рекомендации Броссе Дмитрия Мегвинетухуцесишвили приняли в ряды археологов-соискателей в Петербургскую академию наук. Успех окрылил Дмитрия. Он просил Броссе, чтобы местные чиновники дали разрешение на шестимесячное путешествие в Картли: «Несомненно, найду там много новых надписей и старинных преданий, которые будут для вас интересны», — сказано в письме, отправленном в С.-Петербург 28 декабря 1848 г. (Хантадзе, 1952).

В последующих письмах Мари Броссе просил Мегвинетухуцесишвили еще раз побывать в храме Самтависи и заново прочитать там две надписи, а в Ашуриани посмотреть лавру Илариона Самтавнели. Броссе советовал Мегвинетухуцесишвили побывать в Ахалцихском крае и отправиться в Афонский монастырь. Дмитрий исполнил пожелание друга и отправился в церковь Самтависи, где обнаружил неизвестные надписи (ИВР РАН, Н-78, с. 95–97). Новый рапорт обрадовал Мари Броссе: «Очень хвалю я вас за ваши труды — много чего достойного памяти есть в вашем рапорте», — отметил французский ученый (ГНЦР, Броссе, № 10).

В каждом письме Броссе чувствуется большое тепло и уважение к Димитрию Мегвинетухуцесишвили. «Дражайший друг, будьте убеждены, что лучшего друга и сотрудника у меня нет навеки» (ГНЦР, Броссе, № 9); «Надеюсь, что вы не исчерпали желания в поисках и любви к древностям Грузии и будете моим верным сотрудником», — сказано в другом месте (ГНЦР, Броссе, № 16) и т.д.

Следует отметить, что Броссе не только считает Мегвинетухуцесишвили своим ассистентом, но и считается с его мнением — они вместе рассматривают исследуемые вопросы. Например, когда Димитрий прочел надписи Самтависи, Броссе с удовлетворением отмечает: «Ты поступил хорошо, что съездил во второй раз в храм Самтависи. Ты обнаружил там то, что я не нашел во время моего пребывания» (ГНЦР, Броссе, № 11). Броссе и Мегвинетухуцесишвили также вместе исследуют ктиторские надписи в храме Баграта в Кутаиси, связанные с датой его постройки (ИВР РАН, Н-78, с. 100–101). То же самое можно сказать и о других рапортах, из которых видно, как важны были для Мари Броссе соображения Мегвинетухуцесишвили: «Вы окажете мне большую услугу, если напишете подробнее, как говорят, два быка вместе пахнут значительно лучше, чем один» (ГГИМ, № 5944, с. 11).

Каждое письмо от Димитрия Броссе ждал с нетерпением и упрекал его за задержку: «Давно я не получал вашего письма с описаниями путешествий... Слава Богу, что у вас ничего не случилось и все хорошо». Ученый просит, чтобы Димитрий досконально описывал села, замки, монастыри и другие объекты, встречающиеся ему во время путешествий (ГНЦР, Броссе, № 11). Броссе обещает, что тщательно изучит каждое письмо Димитрия: «Не сомневайтесь, если будет что-нибудь интересное и достойное, я отнесусь с большим вниманием и представлю руководству» (ГНЦР, Броссе, № 11). Таково же отношение Димитрия к Мари Броссе. Когда Мегвинетухуцесишвили закончил исследование об истории Грузии, он не хотел публиковать его без одобрения Мари Броссе, несмотря на то, что дозволение цензуры было получено. В письме от 2 апреля 1874 г. в Петербург Димитрий призывал друга рассмотреть его работы и, только если сочтет их достойными, просить Академию их публиковать.

По рекомендации Мари Броссе в июле 1852 г. Димитрий начинает исследовать древний грузинский пещерный город Уплисцихе. Броссе дает детальные инструкции начинающему археологу о нужных действиях: «Сделайте в размерах чертежи каменных церквей, высеченных в скале, зарисуйте дома, залы, мельницы, таверны, все, что относится к искусству. И если вы где-нибудь найдете письма, перепишите, расскажите и дайте разъяснения на русском языке. Я буду всегда поддерживать вас» (Кавказ, 1852, № 43, с. 1–2; № 66, с. 1). Димитрий побывал в Уплисцихе и в августе 1852 г. написал детальный отчет о состоянии археологического памятника, и весь материал отправил в Петербург. Отвечая на это письмо, Броссе не скрывает восхищения: «Вы собрали много ценного материала, все мои надежды на вас полностью оправдались. Будьте уверены, я сделаю все возможное, чтобы помочь вам».

В письме заместителю Михаилу Воронцову Броссе просил перевести отчет об Уплисцихе на русский язык и напечатать его в газете «Кавказ», чтобы и у других грузин появилось желание подражать Димитрию. В письме от 18 января 1857 г., адресованном известному грузинскому ученому Димитрию Баградзе, Броссе отмечал: «Наш общий друг нашел много такого нового, найти которое я и мечтать не мог» (ГНЦР, Броссе, № 7).

В 1874 г. Димитрий просит друга помочь опубликовать исследования и зарисовки Уплисцихе. В том же году он покинул государственную службу и переселился в село Хидистави, где и провел оставшуюся часть жизни. Несмотря на отсутствие средств, он все-таки старается довести дело до конца: «Поверьте, мне очень дорого обходятся

путешествия, чтобы выполнить ваши желания. Мне не хватает наличных, которые выделили. Я остался без штата и живу в селе один» (ГНЦР, Мегвинетухуцесишвили, № 53).

В 1874 г. известный историк и общественный деятель Дмитрий Бакрадзе (племянник Мегвинетухуцесишвили) писал Броссе в Петербург, что Мегвинетухуцесишвили навсегда поселился в Хидистави и редко приезжает в Тбилиси, чтобы показать свои исследования. Он часто болеет и стал нервным. Бакрадзе просил Броссе послать Мегвинетухуцесишвили письмо — это обрадует больного, пожилого человека (Буачидзе, 1983, с. 259). Броссе исполнил просьбу Бакрадзе и отправил Мегвинетухуцесишвили свое фото.

16 декабря 1878 г. Дмитрий Бакрадзе сообщил Мари Броссе: «Знаю, будете сильно огорчены, но я считаю своим долгом сообщить о кончине вашего друга Дмитрия Мегвинетухуцесишвили. Перед смертью он просил передать вам, что он унесет с собой безграничную верность вам». Как драгоценный подарок до конца жизни на его письменном столе хранились две фотографии: Мари Броссе и Шота Руставели.

Броссе было очень тяжело получить известие о кончине своего друга. В то время Мегвинетухуцесишвили было только 63 года, а Броссе 76 лет (скончался он через два года, в 1880 г.).

Список сокращений

- ГНЦР, Мегвинетухуцесишвили, № 53 — Грузинский национальный центр рукописей, личный фонд — Дмитрий Мегвинетухуцесишвили, письмо № 53.
 ГНЦР, Броссе, № 9 — Грузинский национальный центр рукописей, личный фонд — Мари Броссе, письмо № 9.
 ИВР РАН, Н-78, с. 1–75 — Институт восточных рукописей Российской академии наук, фонд Н-78, дело — “Voyages de M. Dimitri de Gori 1848–1850”, с. 1–75.
 ГГИМ, № 5944 — Кубанеишвили Соломон. Письма академика Мари Броссе грузинскому деятелю Дмитрию Мегвинетухуцесишвили. Фонд Горийского Государственного исторического музея, № 5944.

Использованные источники и литература

- Буачидзе Гастон.* Мари Броссе (страницы жизни). Тб., 1983.
 Газета «Кавказ», 1852. № 43; № 66.
 Грузинский национальный центр рукописей, личный фонд — Дмитрий Мегвинетухуцесишвили, письмо № 53.
 Грузинский национальный центр рукописей, личный фонд — Мари Броссе, письмо № 7, 9, 10, 11, 14, 16, 17.
Мегвинетухуцесов Д. Ужин для благородного общества Горийского уезда Цискари, апрель 1860 г., № 4, с. 281–283.
 Институт восточных рукописей Российской академии наук, фонд Н-78, дело — “Voyages de M. Dimitri de Gori 1848–1850”, с. 1–75, 95–97, 100–125, 257.
Кубанеишвили Соломон. Письма академика Мари Броссе грузинскому деятелю Дмитрию Мегвинетухуцесишвили. Фонд Горийского Государственного исторического музея, № 5944.
Хантадзе Ш. Академик Мари Броссе и европейское и русское грузиноведение. Тбилиси, 1970.
Хантадзе Шота. Письма Д. Мегвинетухуцесишвили к Мари Броссе // Саисторио моамбе (Исторический вестник). Тбилиси, 1952. № 6.

Summary

I.G. Alimbarashvili

Some Aspects of the Relations between Marie Brosset and Dimitri Megvinetukhutsesishvili

The article analyzes the relationship between the Georgian historian, archeologist, dramatist and public figure Dimitri Megvinetukhutsesishvili and Marie Brosset — the famous Kartvelologist (Georgian Studies) and the member of the St. Petersburg Academy of Sciences. Dimitri Megvinetukhutsesishvili was born in 1815, in the village of Khidistavi, and got a juridical education. In the 40s of the 19th century he began his active public career that partially was conditioned by his close relationship with Marie Brosset. They visited different parts of Georgia, described and deciphered ancient Georgian manuscripts, frescoes, lapidarian inscriptions, church antiquities. When Marie Brosset left Georgia and went to St. Petersburg, Dimitri Megvinetukhutsesishvili continued activities independently and sent the obtained materials to the French scholar. The article describes the friendship history of these two academies. It should be noted that the article is based on archival materials, which are stored at the Institute of Eastern Studies of St. Petersburg Academy of Sciences and at the National Centre of Manuscripts of Georgia.

Е.О. Шухман

Еврейские палеотипы в коллекции ИВР РАН (краткий обзор)

Статья посвящена обзору еврейских палеотипов (книг, напечатанных еврейским шрифтом в период с 1 января 1501 г. до 1 января 1551 г.) в коллекции Института восточных рукописей РАН. В статье представлены краткое описание истории формирования собрания палеотипов, его количественный и жанровый состав, упомянуты наиболее интересные экземпляры.

Ключевые слова: палеотипы, книгопечатание, еврейская литература, старопечатные книги, коллекция Фридланда, типографии XVI в.

Институт восточных рукописей РАН обладает значительной коллекцией еврейских старопечатных книг. Основой этой коллекции является библиотека известного мецената и коллекционера Моше Арье Лейба¹ (Льва Файвелевича) Фридланда. В 1892 г. он передал свою коллекцию еврейских книг и рукописей в дар Азиатскому музею Академии наук в Санкт-Петербурге. С течением времени коллекция пополнялась: в нее вливались книги из коллекций известных востоковедов, обязательные экземпляры всех книг, напечатанных на территории Российской империи, книги, экспроприированные после революции 1917 г. из синагог, из еврейских школ, часть изданий появилась после Второй мировой войны в качестве трофеев и т.п. Таким образом, это собрание книг, по традиции именуемое Библиотекой Фридланда (*Bibliotheca Friedlandiana*), разрослось до внушительных размеров. Вначале они действительно хранились в Азиатском музее, который после революции вошел в состав Института востоковедения и долгое время располагался в здании Библиотеки Академии наук, затем, когда в 50-х годах XX в. Институт востоковедения был переведен в Москву, собрание рукописей и библиотеку было решено оставить в Ленинграде. Примерно в это же время теперь уже филиал Института востоковедения переехал в Новомихайловский дворец. Но собрание еврейских книг оставалось в здании Библиотеки Академии наук до 90-х годов XX в. В настоящее время коллекция хранится в Институте восточных рукописей РАН, который, по сути, является возрожденным Азиатским музеем. В силу исторических причин большая часть коллекции до сих пор не описана и недоступна для исследователей. Наиболее ценной частью коллекции являются первопечатные книги. Инкунабулы были выделены в отдельное хранение. Их каталог и научное описание были составлены С.М. Якерсоном (Якерсон, 1985). Следующим периодом в истории еврейского книгопечатания является период палеотипов. Еврей-

¹ В данной работе личные имена и названия книг даны в упрощенной русской транскрипции, без указания долгот, гортанных звуков и удвоений. Букве «т» будет соответствовать русское «х». Артикль в именах пишется слитно с именем, к которому относится, но само имя начинается с заглавной буквы. В названиях книг, где это уместно, приведен перевод на русский язык (в скобках). В сносках указано еврейское написание соответствующих слов. Географические названия стандартизированы, за исключением Стамбула, который указывается как Константинополь.

ские палеотипы — условное название книг, напечатанных еврейским шрифтом в период с 1 января 1501 г. до 1 января 1551 г. Данный временной отрезок принято считать «золотым периодом» еврейского книгопечатания. Именно в это время было открыто множество типографий, значительно расширился жанровый диапазон печатных изданий, увеличились тиражи издаваемых книг. Основным отличием палеотипов от инкунабул можно считать появление в них титульных листов, которые и по сей день являются основным источником библиографической информации. Однако наряду с этим нововведением в палеотипах сохраняются и присущие рукописным книгам и инкунабулам колофоны, представляющие большую историческую ценность. В этот же период в книгах появляется пагинация. То есть печатные книги этого периода можно смело назвать завершающим этапом формирования современного облика печатной книги.

В настоящее время проводится выделение и описание палеотипов в составе коллекции еврейских старопечатных книг ИВР РАН. Сделать точный вывод о количестве палеотипов в этой коллекции можно будет только по завершении описания всего собрания, поскольку очень часто несколько произведений одного автора либо одной тематики бывают объединены в конволюты вне зависимости от года их издания. Поэтому для выделения всех издательских единиц этого периода требуется внимательно просмотреть абсолютно все имеющиеся печатные издания, коих, без преувеличения, десятки тысяч. Однако уже на данном этапе работы становится очевидно, что коллекция палеотипов ИВР РАН весьма полная и находится в прекрасном состоянии. Разумеется, в рамках данной статьи невозможно представить полное описание той части коллекции, которая уже обработана. Поэтому целью этой работы будет краткое описание истории формирования коллекции, ее численного и жанрового состава, будут упомянуты наиболее интересные экземпляры.

История формирования коллекции

В настоящее время в коллекции ИВР РАН обнаружено 264 экземпляра палеотипов, что составляет (без учета дубликатов, но с учетом конволютов) 237 отдельных изданий. Но лишь 102 экземпляра имеют печать коллекции Фридланда, остальные 162 экземпляра попали в коллекцию из других источников. Большинство книг имеют так называемые «владельческие надписи», новые владельцы иногда пытались уничтожить имена предшественников: зачеркивали или даже вырезали их. Эти надписи в большинстве случаев обнаруживаются на титульном листе либо на форзацах, иногда на последних листах после колофона. Владельческие надписи являются ценным источником книговедческой информации, однако в данном случае они не могут служить основанием для вывода о принадлежности книги к какой-либо коллекции, поскольку повторений пока не обнаружено, каждая надпись уникальна. Эклибрисы и печати чаще всего использовались владельцами частных библиотек, стремившимися сохранить свою коллекцию в целостности. В рамках этой статьи представляется целесообразным указать именно подобные источники формирования коллекции палеотипов ИВР РАН.

Как уже было отмечено, основу коллекции составляет библиотека Л.Ф. Фридланда, переданная им в дар Азиатскому музею. Эта библиотека, по словам самого Льва Файвелевича, состояла из «300 томов рукописей, из них некоторые на пергаменте, из 32 инкунабул, печатанных в XV столетии, из 10 000 томов, печатанных большей частью в XVI и XVII столетиях, и из коллекции книг на разных языках специально по еврейской литературе и библиографии» (Якерсон, 2008, с. 56, ил. 29).



По свидетельству С.Е. Винера (будучи библиографом, он как раз и занимался формированием и описанием библиотеки Фридланда), основой этого собрания являлась коллекция книг Иссахара Бампи из Минска, которую Фридланд приобрел полностью. Кроме небольших книжных коллекций, собранных со всех концов Российской империи и других государств, в руки коллекционера попали также следующие редкости: около 1000 томов, которые отсутствовали у Бампи, из коллекции Липмана-Рабиновича из Минска; огромная коллекция раввина Шломо (Соломона) Цукермана² из Могилева; коллекция книг раввина Менделя Ландсберга из Кремница. В этих трех собраниях присутствуют также книги из прославленной библиотеки раввина Иосефа Мазеля из Вязина; многочисленные редкие и дорогие книги в количестве нескольких тысяч из библиотеки раввина Рабиновича из Мюнхена (Wiener, 1893, с. 3). На всех книгах из коллекции Фридланда стоит его печать, но печати, подписи и экслибрисы предыдущих владельцев помогают проследить путь отдельных экземпляров до приобретения их Фридландом. В частности, сочинение Менахема Риканати *Перуш ал хаТора* (Толкование Пятикнижия)³ (Венеция: тип. Даниэля Бомберга, 1523) (шифр Fr K 2629) имеет кроме печати коллекции Фридланда и инвентарного номера Азиатского музея также печать библиотеки Ш. Цукермана с инвентарным номером.

Три палеотипа из коллекции Фридланда имеют печать книжного магазина Эфраима Дейнарда в Одессе. Эфраим Дейнард (1846–1930) был выдающимся библиофилом своего времени. Как книготорговец Дейнард сотрудничал практически со всеми крупными коллекционерами и библиотеками США и Европы. Поэтому неудивительно, что Фридланд прибегал к его услугам при пополнении своей коллекции.

Из всех коллекций Фридланд выделял дублетные экземпляры, чтобы бесплатно послать их в школу Бейт мидраш в Тарту (Дерпт) в 1890 г. Всего он отослал около 1500 томов, включавших талмудические трактаты и комментарии к ним, толкования библейского текста, проповеди, каббалу и дидактическую литературу. Среди них два палеотипа: сочинение *Абудархам* (названное по имени автора)⁴, изданное в Константинополе (1513) и в Венеции (1546). Обе книги имеются в наличии в ИВР РАН (шифры Fr L 163 и Fr L 3 соответственно), однако любопытно, что в экземпляре, изданном в Венеции, печати Фридланда нет, следовательно, он прибыл из другого источника. Также часть возможно дублетных изданий была отправлена Фридландом в 1899 г. в Иерусалим, в основанную им библиотеку дома престарелых. Среди отправленных книг был палеотип *Беур хаТора* (Толкование Пятикнижия)⁵ Бахьи Бен Ашера (Венеция, 1546), пока не обнаруженный среди палеотипов коллекции ИВР РАН.

² ש' צוקערמאן.

³ ריקאנאטי, מנחם בן בנימין. פירוש על התורה.

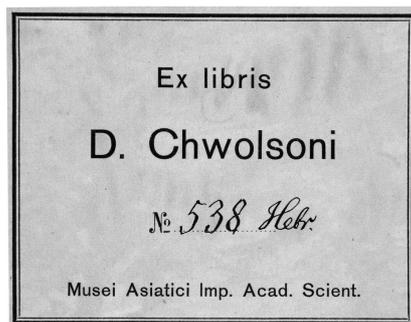
⁴ אבודרהם, דוד בן יוסף. אבודרהם.

⁵ בחיי בן אשר אבן חלואה. באור התורה.



О личной библиотеке С.Е. Винера (1860–1929), библиографа, занимавшегося формированием и обработкой коллекции Фридланда, достоверных сведений очень мало. Известно только, что книги он собирал всю жизнь и его библиотека состояла примерно из 10 000 книг на древнееврейском языке и 3 000 на идише. Кроме того, он собрал единственную в своем роде коллекцию (около 4000 экз.) еврейских летучих листков (ИВР РАН официальный сайт, 2011). Среди палеотипов ИВР РАН был обнаружен экземпляр с его личной печатью (печать Фридланда отсутствует). Это книга выдающегося мыслителя и проповедника XV в. Шем Това бен Иосефа Ибн Шем Това (ум. в 1493 г.) *Драшот хаТора* (Библейские проповеди)⁶ (Салоники, 1525) (шифр Fr Л 25). Интересно, что данный экземпляр имеет несколько печатей С.Е. Винера, но лишь одна из них, находящаяся примерно в середине книги, видна отчетливо: остальные частично замазаны черной краской, особенно густо — его имя еврейскими буквами. На сегодняшний день это единственный экземпляр ИВР РАН из личной библиотеки С.Е. Винера.

В 1909 г. Азиатский музей купил библиотеку профессора Д.А. Хвольсона, включавшую разделы по гебраистике. В ее составе также было значительное количество палеотипов. В настоящее время обнаружено 5 экземпляров, имеющих экслибрис Д.А. Хвольсона. Среди них есть два издания религиозного компендиума *Кол Бо* (Все в нем)⁷ (Римини, 1520 и Венеция, 1547) (шифры Fr Л 164 и Fr Л 19 соответственно), а также первое издание философского произведения Иегуды хаЛевы *Кузари*⁸ (Фано, 1506) (шифр Fr К 2574).



В 30-х годах XX в. коллекция еврейских книг и рукописей пополнилась материалами из фонда Национальной Караимской Библиотеки в Евпатории (Караи Битиклиги).

⁶ אבן-שם טוב, שם טוב בן יוסף. דרשות התורה.

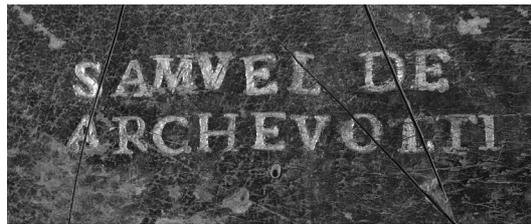
⁷ כל בו.

⁸ יהודה בן שמואל הלוי. הכוזרי.

На единственном пока обнаруженном палеотипе с печатью этой библиотеки *Седер ха-Тефиллот леМинхаг Кахаль хаКараим. Минхат Иехуда* (Караимский молитвенник. Молитва Иехуды. В 5-ти томах. Венеция, 1528–1529)⁹ (шифр Fr K 2814) специально указано, что книга является даром видного караимского ученого XX в., сотрудника Государственного дворца-музея тюркской культуры в Бахчисарае И.Я. Неймана-Круглевича. Личный архивный фонд этого выдающегося ученого также находится в ИВР РАН.

Возможно, примерно в те же годы в связи с конфискацией рукописей и книг из караимских кенас и синагог евреев-крымчаков Крыма в коллекции появились два экземпляра кодекса караимских законов *Адерет Элияху* (Плащ Элияху), написанного Элияху Башиячи¹⁰ (Константинополь, 1530) (шифр Fr M 74). Один экземпляр из книг И.Б.З. Каплановского, который он в свое время пожертвовал в Библиотеку Караимской духовной Академии (что указано в экслибрисе); второй экземпляр — из книг братьев Раецких (Луцкая Караимская синагога). Всего обнаружено три экземпляра этого произведения, третий — из коллекции Фридланда, купленный в Одессе у Эфраима Дейнарда.

Среди частных, скорее всего европейских коллекционеров, отмечавших свои книги экслибрисами и печатями, можно указать следующих: Frederik Muller (Amsterdam) (1 экземпляр), Marco Camajoli (3 экземпляра, один из которых также имеет печать Фридланда), Fr. Rabut Cumbs (1 экземпляр), В.С. Reichard (2 экземпляра, также с печатями Фридланда).



Шедевром коллекции является книга из личной библиотеки еврейского писателя и грамматиста Самуила (Шмуэля) де Архевольти¹¹ (1530–1611). Это второе издание стихов еврейского поэта и автора комментариев к Пятикнижию Иммануэля Римского *Махберот Иммануэл* (Тетради Иммануэля)¹² (Константинополь, 1535). Впервые это сочинение было издано в 1491 г. в Брешии типографом Гершоном Сончино, а второе — его сыном Элиезером в Константинополе. Это прелестное, гениальное, по словам профессора Хвольсона, сочинение еврейского Гейне XIII в., обильно пересыпанное блестками тончайшего остроумия, Иосеф Каро не только запретил читать по субботам, но и вообще запретил даже печатать, ибо «издатели ее вовлекают людей в грех». Из-за этого запрета третье издание этого произведения появилось лишь в 1796 г. в Берлине, в эпоху и под влиянием нового просвещения, исходившего от друзей и учеников Моисея Мендельсона (Хвольсон, 1896, с. 28). Таким образом, печатные экземпляры этого сочинения представляют собой библиографическую редкость. ИВР РАН обладает двумя экземплярами этого издания (шифр Fr K 2253). Первый, как уже было сказано, принадлежал Шмуэлю (Самуилу) де Архевольти. На кожаном переплете золотым тиснением выведено имя владельца. Второй экземпляр имеет штамп библиотеки «Ducalis Gothana». Экземпляр находится в превосходном состоянии.

⁹ סדר התפילות למנהג קהל הקראים. מנחת יהודה. חלק א-ה.

¹⁰ באשיאצ'י, אליהו בן משה. אדרת אליהו.

¹¹ Samuel de Archevolti.

¹² עמנואל בן שלמה הרומי. מחברות עמנואל.



Истинным украшением коллекции является 4-й том Еврейской Библии¹³ *Арбаа вэ-Эсрим Гадол* (Двадцать четыре [книги])¹⁴ (Венеция, 1546–1548) (шифр Fg M 129). Это издание, состоящее из четырех томов формата folio, полностью представлено в коллекции палеотипов ИВР РАН. Однако первые три тома — из собрания Фридланда, а четвертый — из библиотеки польского короля Сигизмунда II Августа. Сигизмунд II Август (1520–1572) — король Польский, Великий Князь Литовский был вдохновенным библиофилом, собравшим значительную библиотеку преимущественно гуманитарного профиля, которая явилась основой библиотеки Виленского университета. В настоящее время коллекция Сигизмунда II находится в Библиотеке Академии наук, включает 82 издательские единицы, в 1994 г. был составлен ее каталог (Савельева,

¹³ Еврейской (или Масоретской) Библией в науке принято называть свод библейских книг, кодифицированных в рамках иудаистической традиции (Biblia Hebraica).

¹⁴ ארבע ועשרים גדול. חלק 1.

1994). Данный экземпляр, как и все принадлежащие этому собранию, имеет характерный переплет, изготовленный в Вильне еще при жизни короля. На верхней крышке — двухчастный герб Сигизмунда-Августа: польский орел и литовская «Погоня». На нижней — тиснение: «Sigismundi Augusti Regius Polonia monumentum». В БАН эта книга поступила из Римско-католической Санкт-Петербургской Духовной Академии в 1927 г., о чем свидетельствует наклейка на корешке «Bibliotheca Romano-Catholica ecclesiasticae Academiae Petropolitana».

В заключение хочется отметить, что 44 экземпляра палеотипов из коллекции ИВР РАН вообще не имеют никаких рукописных помет или штампов (за исключением современного штампа библиотеки ИВР РАН и инвентарного номера). В них нет даже подписей цензоров. Конечно, на многих из них видны следы воздействия воды, огня или личинок древоточцев. Но есть несколько экземпляров, которые словно только что вышли из-под типографского прессы.

Состав коллекции

По экземплярам палеотипов из коллекции ИВР РАН можно составить представление о разнообразии жанров еврейских печатных изданий первой половины XVI в. Значительную часть собрания составляют книги по религиозной тематике и естественным образом связанные с ними сочинения дидактического, законоведческого и философского характера. Также, в связи с возросшим интересом к гебраистике европейского населения, появился большой спрос на разного рода грамматические и справочные издания. Приобретает популярность и жанр изящной словесности.

В коллекции представлены 15 изданий отдельных книг Еврейской Библии. Также имеются 3 полных венецианских издания Еврейской Библии 1517, 1524 и 1546 гг. (шифры Fr M 121; Fr M 123 и Fr M 129 соответственно). Редкие издания Пятикнижия: с переводом на арабский и персидский языки (Константинополь: тип. Элиэзер бен Гершом¹⁵ Сончино, 1546) (шифр Fr Л 37). Экземпляр находится в плохом состоянии: начало и конец отсутствуют (Бытие 17:5–49:26; Исход — с 6:5 до конца; Левит — полностью; Числа — полностью; Второзаконие до 11:6). С переводом на греческий и испанский языки (Константинополь: тип. Элиэзер бен Гершом Сончино, 1547) (шифр Fr Л 49). Экземпляр в плохом состоянии: кн. Бытие отсутствует полностью. Сохранились: Исход — начиная со стиха 10:22; Левит — полностью; Числа — до стиха 7:75 и далее с 11:1 по 11:14, Второзаконие — со стиха 10:22 (конец) по 11:12; из 390 л. сохранилось 116, при этом листы 24, 37–39, 84, 107, 108 сохранились лишь частично.

В коллекции представлено несколько ранних изданий Талмуда и отдельных талмудических трактатов. Среди них 8 из 23 трактатов Вавилонского Талмуда, изданного Гершомом Сончино в Пезаро в 1508–1519 гг. (шифры Fr Л 56; Fr Л 58; Fr Л 60; Fr Л 61; Fr Л 62; Fr Л 26; Fr Л 59; Fr Л 57). Гордостью коллекции можно считать первое венецианское издание Талмуда (1519–1524 гг.) (шифр Fr M 130). Именно в издательстве Даниэля Бомберга печатное издание Талмуда приобрело ту форму, в которой оно существует по сей день: были произведены разделение на листы и их нумерация, текст был сопровожден комментарием Р. Шломо Ицхаки (Раши) (1040–1105)¹⁶ и Тосафот¹⁷, а также другими комментариями, помещенными в конце трактата. После

¹⁵ אליעזר בן גרשם שונציני (י).

¹⁶ ר' יצחק בן שלמה (רש"י).

¹⁷ תוספות — комментарий к Талмуду, составленный группой раввинов и комментаторов Талмуда, живших во Франции в XII–XIII вв.

появления этого издания установился обычай печатать все издания Талмуда с сохранением номеров страниц венецианского издания, даже когда текст разбит на страницы иначе (как, например, в венском издании). Поэтому в любом издании Талмуда сохраняется нумерация 2947 листов, или 5894 страницы. Таким образом, сохраняется возможность ссылок на определенный отрывок Талмуда. Ссылка состоит из названия трактата, номера листа и указания его стороны, лицевой или обратной.

Значительную часть собрания составляют труды еврейских религиозных авторитетов. Например, в коллекции находятся 8 изданий трудов Маймонида (Рамбам) (1135/38–1204)¹⁸, самое раннее — двухтомное большеформатное издание *Мишне Тора* (Константинополь, 1509) (шифр Fr Л 25) (шифр Fr Л 53); 4 издания трудов Нахманида (Рамбан) (1194 — после 1270)¹⁹ (самое раннее: Константинополь, 1510) (шифр Fr К 463); 4 издания трудов философа и комментатора Ицхака бен Иегуды Абрабанеля (1460 — после 1523)²⁰ (самое раннее: Константинополь, 1505) (шифр Fr К 2422); 5 изданий комментариев к разным трактатам Талмуда (Венеция, 1523) (шифры Fr Л 192 (конволют); Fr Л 193 (конволют); Fr Л 197 (конволют)), одно издание Респонсов (Болонья, 1539) (шифр Fr Л 12) крупного раввинского авторитета Шломо ибн Адрета (1235–1310)²¹ и другие.

Большой интерес представляют два сочинения испанского еврейского философа и проповедника XV в. Авраама Бибаго (ум. до 1489): *Дерех Эмуна* (Путь Веры)²² (Константинополь, 1521) и *Зе Йенахамену* (Это нас утешит)²³ (Салоники, 1522). Эти произведения были изданы всего 1 раз. *Дерех Эмуна* — философские исследования вопросов веры и религии. В этой книге автор объясняет многие места Библии и талмудической литературы, принимает во внимание мусульманскую и христианскую теологию. Также здесь Бибаго горячо отстаивает символ веры Маймонида от нападок его противников. *Зе Йенахамену* — проповедь на текст книги Бытия, трактует о сотворении мира и о субботе. Несмотря на то что Бибаго был весьма известен в среде еврейских ученых и философов, его труды не получили широкого признания. Возможно, этим объясняется тот факт, что его главный труд, часто цитируемый другими философами, например, Абрабанелем, был издан всего один раз. А упоминаемая в *Дерех Эмуна* книга *Эц Хаим* (Древо жизни) вообще не была напечатана. В собрании ИВР РАН оба произведения объединены в конволют (шифр Fr Л 50).

Раздел филологии представлен в коллекции ИВР РАН достаточно полно. Имеются, в частности, 5 изданий произведений филолога, грамматика и лексикографа языка иврит Элияху Левиты²⁴ (1458–1539): *Дикдук Элияху* (Грамматика Элияху)²⁵ (Исни, 1542) (шифр Fr К 2456), посвященная роли согласных и гласных звуков в грамматике; эта же грамматика, но под другим названием — *хаБахур*²⁶ (Избранный, по одному из имен автора) (Исни, 1542) (шифр Fr К 1363); *Масорет хаМасорет*²⁷ (Традиция Масоры) (шифр Fr К 2792), где впервые доказано, что знаки пунктуации и кантиллиации существуют не со времен Моисея, а созданы после завершения Талмуда; этим же

¹⁸ משה בן מימון (רמב"ם). משנה תורה.

¹⁹ משה בן נחמן (רמב"ן).

²⁰ אברבנאל, יצחק בן יהודה.

²¹ אבן-אדרת, שלמה בן אברהם (רשב"א).

²² ביבאגי, אברהם בן שם טוב. דרך אמונה.

²³ זה ינחמנו.

²⁴ אליהו בן אשר הלוי אשכנזי.

²⁵ דקדוק אליהו.

²⁶ בחור, אליהו אשכנזי.

²⁷ מסורת המסורת.

знакам посвящена и его книга *Тов таам*²⁸ (Доброе разумение) (обе книги — Венеция, 1538) (шифр Fr K 2573). И, наконец, словарь *Метургеман*²⁹ (Переводчик) к арамейскому языку таргумов (Исни, 1541) (в ИВР РАН имеются 2 экземпляра — шифр Fr Л 55). Благодаря четкости изложения книги Левиты (переведенные также на латынь) способствовали распространению знания языка иврит и его грамматики среди евреев и христиан.

Творчество Давида Кимхи (ок. 1160–1235)³⁰, также известного еврейского грамматиста и комментатора Библии, представлено в коллекции ИВР РАН тремя изданиями: *Сэфэр хаМихлол* (Книга Совершенства) (Константинополь, 1533) (шифр Fr Л 38) — систематизированная грамматика языка иврит; *Сэфэр хаШорашим* (Книга корней)³¹ (шифр Fr Л 27) — лексикон языка иврит, считается второй частью упомянутого грамматического сочинения (Константинополь, 1513 и более позднее издание — Венеция, 1529). Также в коллекции имеется третье издание грамматического сочинения, принадлежавшего перу брата Давида — Моше Кимхи (ум. 1190), — *Дикдук* (Грамматика)³² (Ортона, 1519) (шифр Fr K 197). Это произведение, полное название которого *Махалах Шевилей хаДаат. Дархей Лешон хаКодеш*³³ (Движение по тропам знания. Пути святого языка), впервые было издано в Сончино в 1488 г. Этот инкунабул находится в коллекции ИВР РАН (Якерсон, 1985, № 50). Переведенная Себастьяном Мюнстером на латинский язык, эта книга стала одной из наиболее популярных среди христианских гебраистов XVI в. грамматик еврейского языка.

В коллекции присутствуют три издания большого талмудического словаря *хеАрух* (Расположенный в определенном порядке, словарь)³⁴, составленного Натаном бен Йехиэлем из Рима (1035–1110). Первое издание было выпущено в 1470 г. в Риме. В коллекции ИВР РАН находятся второе сокращенное издание (Константинополь, 1511) (шифр Fr K 2507), третье (Пезаро, 1517) (шифр Fr Л 8 — 2 экземпляра) и четвертое (Венеция, 1531–1532) (шифр Fr Л 176).

Также интересным экземпляром является единственное издание произведения Шломо Бен Авраама из Урбино (ум. ок. 1513) (шифр Fr K 1664) под названием *Охел Моед*³⁵ (Скиния Завета) (Венеция, 1548). Оно представляет собой подобие толкового словаря, построенного по корням в алфавитном порядке. В 1881 г. в Вене было напечатано это же произведение, однако три четверти объема в нем занимают комментарии на эту книгу.

Важным вкладом в развитие гебраистики явилось первое издание конкорданции к Еврейской Библии Ицхака Натана бен Калонимуса *Меур Натив* (Освещающий тропу)³⁶ (Венеция, 1524) (шифр Fr М 122). Ицхак Натан следовал в своем сочинении методам составителей латинских конкорданций своего времени: книги Библии, на которые он ссылался, он перечислил в соответствии с порядком в Вульгате. Также он использовал деление на главы («капитулы») и указание на стихи по номерам. В начале своей книги он указывает разделы всех книг Еврейской Библии с их первыми словами. Порядок статей он привел по корневому принципу, и этой системе следовали практически все еврейские конкорданции, составленные после него.

²⁸ טוב טעם.

²⁹ מתורגמן.

³⁰ קמחי, דוד בן יוסף.

³¹ ספר השרשים.

³² קמחי, משה בן יוסף. דקדוק.

³³ מהלך שבילי הדעת. דרכי לשון הקודש.

³⁴ נתן בן יהואל מרומא. הערוך.

³⁵ שלמה בן אברהם מאורבינו. אהל מועד.

³⁶ יצחק נתן בן קלונימוס. מאיר נתיב: קונקורדנציה.



Жанр изящной словесности представлен среди прочего очень интересным экземпляром поэтического сборника под названием *Ширим уПийутим* (Стихи и поэмы)³⁷ (Константинополь, 1545) (шифр Fr K 1656). Он содержит 298 огласованных стихов, песен, религиозных гимнов. Большинство произведений принадлежат перу поэтов средневековья (Шломо ибн Габироль (1021–1055/70)³⁸, Иегуда хаЛев (1075–1141)³⁹, Авраам ибн Эзра (1055–1139)⁴⁰ и др.). Среди них около 60 стихотворений было написано р. Мазал Товом Бен Шломо⁴¹, по-видимому, составителем сборника, издан-

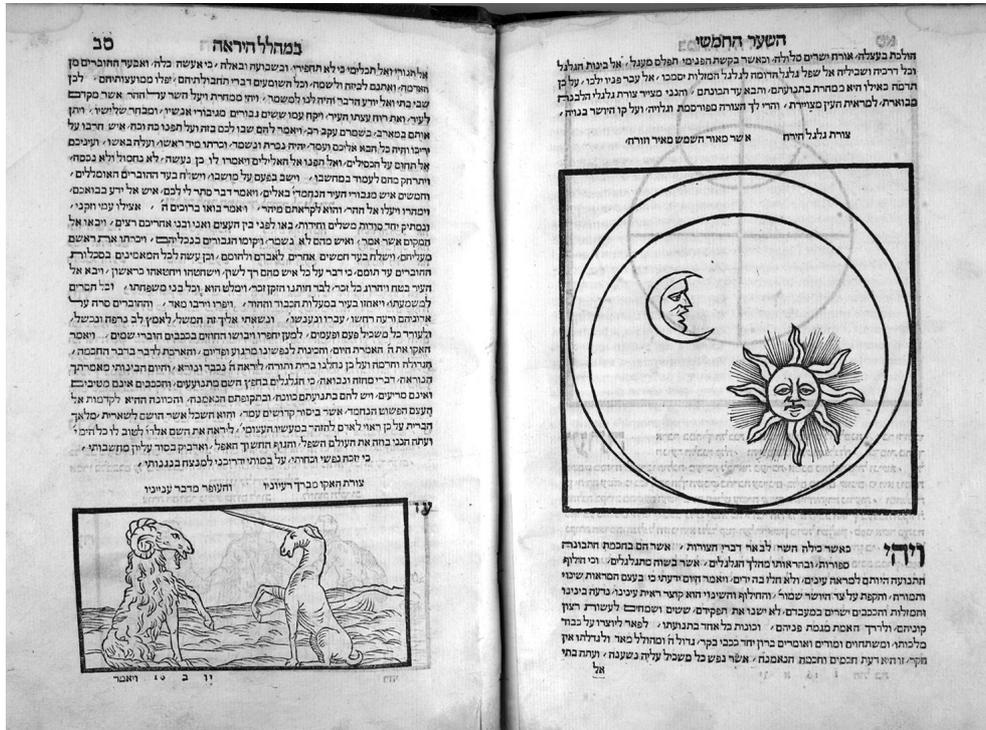
³⁷ שירים ופיוטים.

³⁸ אבן-גבירול, שלמה בן יהודה.

³⁹ יהודה בן שמואל הלוי.

⁴⁰ אברהם אבן-עזרה.

⁴¹ מזל טוב בן שלמה.



ного маленьким и очень узким форматом (7×16 см), что является нехарактерным для изданий этого периода. Этот экземпляр интересен еще и тем, что имеет автограф Самуила Винера. На форзаце Самуил Винер указал, что приобрел эту книгу у р. Финна в Вильне в 1889 г.

В коллекции палеотипов ИВР РАН есть своего рода «революционные» издания. А именно: первая книга, в которой появляется пагинация, правда не сквозная, — это двухтомное издание *Мишне Тора* Рамбама⁴² (Константинополь: тип. Братьев Давида и Шмуэля ибн Нахмиаса, 1509) (шифр Fr Л 53). И первая книга, имеющая титульный лист, — это сочинение Элизера бен Иегуды из Вормса (1165–1230) *Сэфэр хаРокеах* (Книга Фармацевта)⁴³ (Фано: тип. Гершоме Сончино, 1505) (шифр Fr Л 166). К сожалению, в экземпляре коллекции ИВР РАН титульный лист отсутствует. Также в коллекции имеется экземпляр произведения испанского еврейского писателя Ицхака Ибн Сахула (ум. около 1282 г.) *Машиал хаКадмони* (Древняя притча)⁴⁴. Это произведение содержит басни о животных с научными комментариями, включающие в себя большой объем сатиры на современные автору события. Первое издание этого произведения было отпечатано примерно в 1491 г. в Бреше в типографии Гершоме Сончино. Это была первая книга на иврите с иллюстрациями. В библиотеке ИВР РАН хранится третье издание этого произведения (Венеция, 1547) (шифр Fr K 2504), также с иллюстрациями.

В заключение хотелось бы еще раз отметить исключительную ценность коллекции палеотипов из собрания ИВР РАН. Здесь есть издания большинства типографий, печат-

⁴² משה בן מימון (רמב"ם). משנה תורה.
⁴³ אלעזר בן יהודה מגרמיוזא. ספר הרוקח.
⁴⁴ אבן-סהולה, יצחק בן שלמה. משל הקדמוני.

тавших книги на иврите в первой половине XVI в. Также в коллекции представлены практически все жанры печатных изданий того времени. В большинстве экземпляров сохранены титульные листы и колофоны — важнейшие источники библиографической информации. Во многих экземплярах присутствуют маргиналии и владельческие записи, что является богатейшим материалом для исследования. Очень многие экземпляры имеют уникальные переплеты, представляющие художественную ценность. Работа над выделением и обработкой этих книг продолжается, планируется издание полного научного каталога палеотипов из коллекции ИВР РАН.

Библиография

- Азиатский музей Российской Академии наук 1818–1918. Краткая памятка. Пг.: Российская государственная академическая типография, 1920.
- ИВР РАН официальный сайт: http://www.orientalstudies.ru/rus/index.php?option=com_personalities&Itemid=&person=802
- Книги из библиотеки польского короля Сигизмунда II Августа: каталог / Сост. Е.А. Савельева. СПб., 1994.
- Сират К.* История средневековой еврейской философии. М., 2003.
- Хвольсон Д.А.* Еврейские старопечатные книги. СПб., 1896.
- Якерсон С.М.* Каталог инкунабулов на древнееврейском языке библиотеки Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР. Л., 1985.
- Якерсон С.М.* Еврейские сокровища Петербурга. СПб.: Арка, 2008.
- Benjacov I.A.* Ozar ha-sepharim. Thesaurus librorum hebraicorum. Wilna: ha-Almana veAhim Romm, 1880.
- Friedberg Ch.B.* Bet eked sepharim. Bibliographical Lexicon. Tel-Aviv: Bar-Juda M.A., 1951.
- Graetz H.* Divrei yamim Israel. Warsaw: Alapin-Schuldberg & Co, 1896.
- Habermann A.* Ha-Madpiss Daniel Bomberg. Zfat: Museum of Printing Art, 1978.
- Neubauer A.* Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library and in the College Libraries of Oxford. Oxf.: Clarendon Press, 1886.
- Popper W.* The Censorship of Hebrew books. N. Y.: Knickerbocker Press, 1899.
- The Bibliography of the Hebrew Book 1470–1960. Jerusalem: EPI & Institute for Hebrew Bibliography, 2002.
- Vinograd Y.* Thesaurus of the Hebrew Book. Jerusalem: The Institute for Computerized Bibliography, 2002.
- Wiener S.* Bibliotheca Friedlandiana: Catalogus librorum impressorum hebraeorum in Museo Asiatico imperialis Academiae Scientiarum Petropolitane asservatorum. Petropoli, 1893. Fasc. 1.
- Zunz I.L.* Gesammelte Schriften. B.: Gershel L., 1875.

Summary

E.O. Shukhman

Hebrew Palaeotypes in the Collection of the St. Petersburg Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences (A Brief Review)

St. Petersburg Institute of Oriental Manuscripts possesses a comprehensive collection of early printed Hebrew books. The palaeotypes (books printed in Hebrew letters in the period from 1 January 1501 to 1 January 1551) are the important part of this valuable collection. The article presents a brief description of the history of the collection, its qualitative and quantitative analysis and genre composition, mentioning the most interesting editions of the palaeotypes.

О.А. Воднева

**Ежегодная (годовая) научная сессия ИВР РАН
«Письменное наследие Востока как основа классического
востоковедения».**

**К 195-летию (1818–2013) Азиатского музея —
Института восточных рукописей РАН**

(Санкт-Петербург, 2–4 декабря 2013 г.)

В 2013 г. ежегодная научная сессия ИВР РАН «Письменное наследие Востока как основа классического востоковедения» — основное научное мероприятие Института, проводимое регулярно с 1965 г., — была посвящена юбилейной дате: 195-летию основания Азиатского музея Императорской академии наук (23/11 ноября 1818 г.)¹. По традиции на сессии обсуждались следующие проблемы: письменные памятники как основа классического востоковедения; восточная текстология, принципы перевода и критического издания текстов; источниковедение и историография Востока; политическая, этнокультурная и социально-экономическая история Востока; традиционные религиозные, философские и правовые системы Востока; литература, эпос и фольклор народов Востока; теория структуры и исторического развития восточных языков; принципы каталогизации и научного описания коллекций восточных рукописей и документов; изучение и публикации архивных документов; проблемы обеспечения сохранности и реставрации рукописей; создание электронных баз данных, использование современных технологий в изучении письменных памятников на восточных языках.

На двух пленарных и шести секционных заседаниях выступили с докладами сотрудники и аспиранты Института восточных рукописей РАН, а также востоковеды из научных учреждений Санкт-Петербурга (Библиотеки академии наук, Государственного Эрмитажа, Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, Русской христианской гуманитарной академии, Санкт-Петербургского государственного университета, Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств, Санкт-Петербургского филиала Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики»), Москвы (Института востоковедения РАН), Элисты (Института калмыцкой филологии и востоковедения Калмыцкого государственного университета), а также исследователи из зарубежных стран (Университета Нинся (КНР), Института языка и литературы им. Алишера Навои АН Республики Узбекистан).

На пленарных заседаниях (2 и 4 декабря 2013 г.) под председательством директора ИВР РАН д.и.н. И.Ф. Поповой было заслушано шесть докладов.

Материалы монгольских летописей позволили д.и.н. Т.Д. Скрынниковой в докладе «Значение двойного этнонима у монгольских народов» показать разные смыслы двойных этнонимов. С одной стороны, отмечается архетипичность феномена, фиксируемая еще для древнетюркских каганатов, когда двойным этнонимом обозначал двух-

¹ СПФ АРАН. Ф. 4. Оп. 2 (1818), ед. хр. 52. Л. 12–13.

составный характер тюркского племенного союза. Двумя частями ядра Монгольской империи были тайджиуты и монголы.

Доклад в.н.с., д.и.н. А.И. Колесникова «О христианах в Восточном Иране и Хорасане при Сасанидах (III–VII вв.)» был построен на анализе сведений средневековых сирийских и арабских источников, сообщающих надежную информацию о топографии основных ареалов распространения этой влиятельной религиозной конфессии на восточной окраине иранской ойкумены. Доклад иллюстрировался фотографиями уникальных позднеасанидских драхм из собраний Государственного Эрмитажа, Исторического музея Грузии и частных коллекций.

Доклад с.н.с., к.и.н. С.Х. Шомахмадова «Фонд академика С.Ф. Ольденбурга (1863–1934) в СПФ АРАН» был посвящен обзору архивных материалов, в частности переписке одного из основателей русской индологической школы с отечественными и зарубежными учеными из разных областей науки. Основное внимание было уделено материалам, касающимся исследования С.Ф. Ольденбургом санскритских рукописей из Азиатского музея (ныне — ИВР РАН) и крупнейших библиотек Европы.

Горячую дискуссию вызвал доклад к.и.н. С.М. Прозорова «Изучение или пропаганда ислама? (Исламоведение или исламизация?)». На конкретном материале С.М. Прозоров рассмотрел три аспекта обозначенной темы: ислам и исламоведение на постсоветском пространстве, международные конференции по исламу на территории России и Федеральная программа «Исламское образование в России». В докладе отмечалось, что многочисленные международные научно-практические конференции, семинары, круглые столы и другие мероприятия, посвященные исламу и проходящие в России, а также стажировки и учеба российских мусульман в зарубежных научно-образовательных центрах финансируются разного рода «благотворительными фондами».

Новое научное видение формирования явления кочевой государственности на базе новых данных тюркских, китайских, арабских и персидских источников VI–VIII вв. охарактеризовал в.н.с., к.и.н. С.Г. Кляшторный в докладе «Становление тюркской государственности и миграционные процессы в степной Евразии».

В докладе с.н.с., к.и.н. К.Г. Маранджян «„Евангелие от Луки“ из собрания ИВР РАН» рассказывалось о ксилографе, поступившем в японский фонд ИВР РАН из собрания российского дипломата, востоковеда, первого дипломатического представителя России в Японии в 1858–1865 гг. И.А. Гошкевича (1814–1875). Благодаря новым открытиям и публикациям удалось выяснить, что этот перевод текста на японский язык (в его рюкюизированном варианте) был выполнен британским протестантским миссионером Б. Беттельхаймом (1811–1870).

По сложившейся традиции заседания сессии проходили по отделам.

В секторе Ближнего Востока Отдела Ближнего и Среднего Востока было заслушано 10 докладов.

Доклад г.н.с., д.и.н. О.Г. Большакова «О термине „султан“ в VIII–IX вв.» содержал критику установившегося со времени В.В. Бартольда представления, что понятие «султан» относится к светским правителям, обладавшим военной и политической властью, в отличие от халифов, которые располагали высшей духовной властью. На примере сведений о правлении халифа ал-Мансура (754–775 гг.) было показано, что понятие «султан», буквально означающее «власть», прилагалось и к халифу.

Аспирантка Т.В. Кунина в докладе «История изучения сочинений ал-Вакиди» обобщила достижения европейских исследователей об арабском историке ал-Вакиди (747–823), представила результаты своей работы по сопоставлению иснадов ал-Вакиди.

В докладе ст. лаборанта А.Х. Юлгушевой «Военные реформы в мусульманской Испании в VII–XI вв.», посвященном военным реформам правителей мусульманской Испании: Абд ар-Рахмана I (731–788), Абд ар-Рахмана III ан-Насира (891–961) и ал-Мансура (939–1002), — были выявлены причинно-следственные связи как между реформами и постепенным угасанием аднанитско-кахтанитских противоречий, так и между реформами и окончательной потерей Омейядами государственной власти.

Д.и.н., доц. С.А. Французов в докладе «География агиографии: особенности употребления топонимики в арабских и эфиопских житиях» рассмотрел несколько случаев специфического употребления арабских топонимов в арабской и эфиопской агиографической литературе. Было показано, что в арабо-христианской традиции в некоторые топонимы вкладывалось иное содержание, нежели в мусульманской.

Аспирантка Е.В. Гусарова в докладе «Парадная эфиопская рукопись как подносившая экземпляр (на примере Четвероевангелия Эф. н.с. 22 из коллекции РНБ)» представила обстоятельное описание эфиопской рукописи, написанной в 1895 г. по заказу Менелика II для поднесения императору Николаю II посольством из Эфиопии.

Истории приобретения греческого лексикона из уникального собрания арабо-христианских рукописей, подаренных антиохийским патриархом Григорием IV императору Николаю II по случаю празднования 300-летия дома Романовых, был посвящен доклад ст. лаборанта М.В. Фионина «История приобретения рукописи D 227 из собрания ИВР РАН (по материалам архивов ГЭ, СПФ АРАН и РГИА)».

Доклад соискателя, ст. преподавателя СПбГУ К.А. Битнера «К интерпретации одного фрагмента Большого свитка Исаяи (Ис 50:6)» был посвящен интерпретации слова *mʕum*, которое встречается один раз в свитке книги пророка Исаяи IQIsaa, найденном в Кумране (Иса 50:6). Докладчик выдвинул гипотезу, согласно которой *mʕum* является формой причастия породы *Hiphil* еврейского глагола *nʕl* и имеет значение «заставляющие нести/поднимать (ярмо, бремя)».

Доклад в.н.с., д.ф.н. О.М. Чунаковой «Пехлевийский текст и парсийская транскрипция» содержал подробный анализ парсийских транскрипций (транскрипций арабскими буквами) трудночитаемых пехлевийских текстов. Сохранившиеся парсийские транскрипции некоторых сочинений показывают, что они неточно отражают оригинальный текст. Это подтверждает текст *Abar xēm ud xrad farrox mard* («О характере и разуме счастливого человека») из пехлевийской рукописи МК, изданной Дж. Джамасп-Асаной.

В докладе с.н.с., к.и.н. А.Г. Грушевого «Споры о направленности образования в школах Палестинского общества перед Первой мировой войной» было отражено влияние внешнеполитической ситуации начала XX в. на формирование учебных программ специализированных религиозных учебных заведений, бывших форпостом культурного влияния России на Ближнем Востоке.

Доклад «Мотив обманной свадьбы в средневековых арабских макамах» м.н.с. ОЛСАА БАН П.С. Тептюка был посвящен изучению литературных особенностей средневековых сборников макама. Было установлено, что несколько произведений этого жанра, значительно отдаленных друг от друга по времени написания, имеют в своей сюжетной основе один и тот же мотив.

На заседаниях сектора Среднего Востока Отдела Ближнего и Среднего Востока было заслушано 8 докладов.

К.ф.н. П.Б. Лурье (Гос. Эрмитаж) в докладе «О ранних проявлениях таджикского в Мавераннахре (X–XI вв.)» на основе анализа домонгольских еврейско-персидских текстов, сочиненных в Бухаре, а также описания речи самаркандцев у арабского географа ал-Мукаддаси (X в.) выявил диалектные особенности ранне-

го таджикского языка, касающиеся морфологии, синтаксиса, семантики, лексики и фонетики.

Доклад с.н.с., к.ф.н. Ю.А. Иоаннесяна «Ценные находки бабидских рукописей в собраниях Санкт-Петербурга» был посвящен описанию рукописей ряда бабидских текстов, хранящихся в Санкт-петербургских коллекциях, прежде всего ИВР РАН.

Биография известного французского ираниста словенско-польского происхождения Мариана Моле (1924–1963) стала темой доклада «Архив Мариана Моле (Marījan Molé) в Институте текстологии и истории в Париже» с.н.с., к.и.н. А.А. Хисматулина.

Т.Л. Никольская (БРАН) представила доклад «Между формализмом и марксизмом. Из истории грузинской критики 1920-х гг.».

Актуальной проблеме политической разделенности современного Курдистана посвятила свой доклад в.н.с., д.и.н. Е.И. Васильева «О разделе Курдистана между Османской Турцией и Сефевидским Ираном в XVI в.».

Доклад в.н.с., д.и.н. проф. И.В. Базиленко «Дневник Франца Майера» посвящен анализу ценного документа по истории Ирана времен Второй мировой войны — дневниковых записей немецкого разведчика штурмбанфюрера СС Рихарда Августа (Франца Майера), действовавшего в Иране в октябре 1940 — августе 1943 г.

В докладе с.н.с., к.и.н. Б.В. Норика «К вопросу о деятельности В.А. Косаговского (1857–1918) как военного агента в Иране» рассматривались некоторые аспекты деятельности командира Персидской казачьей бригады В.А. Косаговского в качестве военного агента Российской империи в Персии.

Ученый секретарь ИВР РАН, к.и.н. О.А. Воднева в докладе «Донесения Г.Г. Гильдебрандта о положении в Иране в 1920-х гг.» на основе архивных документов Российской Императорской миссии в Персии из фонда В.Ф. Минорского Архива востоковедов ИВР РАН (Ф. 134) обобщила свидетельства первого драгомана миссии Г.Г. Гильдебрандта (1885–?) — важный источник для исследования социально-политической и экономической истории Ирана.

На заседаниях Отдела Дальнего Востока было заслушано 18 докладов.

В докладе с.н.с., к.ф.н. И.С. Гуревич «Эллипсис в китайских текстах III–X вв.» было выявлено, что характер эллипсиса в текстах Лючао отличается от эллипсиса в текстах танских *юйлу*, где этот прием используется очень широко.

Г.н.с. Университета Нинся (КНР) Пэн Сян-цзянь в докладе «Исследование скорописного тангутского перевода „Сяо цзин“ [„Канон сыновней почитательности“]» ознакомил с результатами своего исследования по выявлению и обобщению закономерностей написания тангутских знаков скорописью на основе изучения тангутского перевода китайского классического произведения «Сяо цзин» с предисловием и комментариями Люй Хуэй-цина (китайский оригинал утрачен).

Доклад ассистента ВФ СПбГУ, к.и.н. Ю.С. Мыльниковой «Несколько предварительных замечаний по поводу фрагмента тангутской школьной прописи (ВФ СПбГУ)» был посвящен школьной прописи, обнаруженной в обложке сутры «Да божэ боло мидо цзин» (Махапраджняпарамита-сутра), важнейшего сочинения буддизма махаяны.

К 150-летию юбилею русского исследователя Центральной Азии П.К. Козлова (1863–1935) был приурочен доклад н.с. К.М. Богданова «Открытие Хара-Хото (по материалам некоторых современных исследований)», посвященный истории поисков г. Хара-Хото с середины XIX в., от экспедиций РГО, возглавляемых Н.М. Пржевальским, Г.Н. Потаниным, В.А. Обручевым, и до Монголо-Сычуаньской экспедиции П.К. Козлова, во время которой в 1908 г. Хара-Хото был обнаружен.

С.н.с. Отдела этнографии народов Восточной и Юго-Восточной Азии МАЭ РАН, к.и.н. А.Ю. Сеницын в докладе «Об утраченных предметах из японской коллекции

И.Ф. ван Овермеера Фишера (поступления 1838 и 1841 гг.) в собрании МАЭ РАН» обратил внимание слушателей на обширную коллекцию служащего голландской Ост-Индской компании, собранную в 1820–1829 гг., во время пребывания в голландской фактории на о. Дэдзима.

В докладе ст. лаборанта Д. Кикнадзе «Значение ритуалов магико-мантической практики Оммёдо в средневековом японском обществе (по материалам сборника „Удзи сюи моногатари“, XIII в.)» были охарактеризованы особенности бытования особого типа магических практик в среде японской аристократии эпохи Хэйан (X–XI вв.).

Новейшие результаты исследования и дешифровки текстов уникального памятника киданьской письменности — рукописной книги-кодекса большого киданьского письма из коллекции ИВР РАН — были представлены в докладе н.с. В.П. Зайцева «Новые данные о прародителе киданей, киданьских каганах и императорах Ляо (по фрагментам киданьских исторических сочинений, представленных в рукописной книге Нова Н–176 коллекции ИВР РАН)».

Доклад к.и.н. Т.И. Виноградовой (БРАН) «Некоторые термины традиционного китайского книгопечатания» был посвящен разъяснению и уточнению основных терминов китайской ксилографии как основного технического способа тиражирования текстов и изображений, просуществовавшей в Китае практически в неизменном виде более тысячи лет.

В докладе директора ИВР РАН, д.и.н. И.Ф. Поповой «Словари кяхтинского наречия из Санкт-Петербургских собраний» были представлены два уникальных русско-китайских рукописных словаря из фондов ИВР РАН и Восточного отдела Научной библиотеки им. М. Горького СПбГУ. Данные рукописные памятники, в которых русские слова приведены в иероглифической транскрипции, являются ценным, ранее не исследовавшимся материалом, важным как для изучения истории и культурно-цивилизационных особенностей российско-китайских взаимоотношений, так и для изучения истории местных сибирских говоров русского языка.

Доклад с.н.с., к.и.н. Ю.В. Болтач «Раздел „Чудесные дхарани“ „Деяний людей Трех государств“ (XIII в.)» был посвящен биографиям монахов-чудотворцев, составляющим шестой тематический раздел основного источника по ранней истории корейского буддизма — «Деяний людей Трех государств (XIII в.)».

Доклад «Предметы VIII главы „Украшения из постижений“ и перспективы изучения литературы Праджняпарамиты» с.н.с., к.и.н. Р.Н. Крапивиной был посвящен философскому сочинению индо-тибетского буддизма (VI в.) «Украшение из постижений (Абхисамаяланкара)», излагающего «пути махаяны», буддийскому пути познания. Сочинение состоит из восьми глав и, соответственно, «восьми главных предметов».

Биография одного из основоположников мирового японоведения — С.Г. Елисеева стала темой доклада «Новые материалы из архивов Франции о жизни и деятельности С.Г. Елисеева (1889–1975)», представленного н.с., к.и.н. С.И. Марахоновой. По свидетельству архивных документов конца 1910-х годов из Национального архива Франции восстановление ученого, вернувшегося во Францию из США, на прежнем месте в Практической школе высших исследований встретило сопротивление ряда представителей администрации и его коллег.

Доклад с.н.с., к.и.н. В.Ю. Климова «Семейное наставление Ходзё Сигэтоки (1198–1261)» содержал результаты изучения духовной культуры японского общества. Род Ходзё, став во главе военного сословия, заимствовал у аристократов семейные наставления — какун 家訓, — служившие морально-этическими «скрепами», в определенной мере удерживавшими кровных родственников от конфликтов и смут.

В докладе А.Э. Терехова (СПбГУ) «„Текстуальные“ знамена в культуре Древнего Китая» был проанализирован ряд сообщений древнекитайских источников о знаменях в форме письменного текста, выделены их характерные особенности.

Студентка РХГА О.А. Бонч-Осмоловская в докладе «Проблемы взаимоотношений Китая и Японии по данным китайских династийных хроник» представила результаты изучения разделов китайских династийных хроник, посвященных Японии III–VIII вв.

Доклад соискателя МАЭ РАН А.С. Степановой «Гравюры „Ниппон“ и некоторые их прототипы в творчестве Кавахара Кэйга: праздники, обряды» был посвящен творчеству известного нагасакского художника Кавахара Кэйга (1786–1860).

Преподаватель Восточного института, к.и.н. О.В. Климова посвятила свой доклад рукописи Сугита Гэмпаку «Размышления вслух о чужеземных кораблях». На страницах этого уникального произведения автор излагает свои революционные для начала XIX в. взгляды, предлагая многократно извиниться перед Россией и открыть с ней торговлю.

На заседании Отдела Древнего Востока ИВР РАН было прочитано шесть докладов.

В докладе м.н.с., к.и.н. М.М. Юнусова «Источники по истории западносирийского Арвада» были обобщены сообщения античных авторов о городе-острове Арвад, дан анализ содержащихся в них сведений. Доклад сопровождался демонстрацией иллюстративного материала.

В докладе «Ранние археологические раскопки в Ниппуре: история обнаружения ниппурского архива» ст. лаборанта М.А. Рединой, посвященном истории археологических экспедиций Университета Пенсильвании (США) в вавилонском городе Ниппуре в 1889–1900 гг., была прослежена судьба отчетов этих экспедиций, а также уточнено место находки административных документов касситского периода (1557–1121 гг. до н.э.), принадлежавших архиву чиновников шандабаку.

Доклад с.н.с., к.и.н. И.В. Богданова «Староегипетские титулы с элементом sbA» основывался преимущественно на материале V династии (XXV–XXIV вв. до н.э.). Были даны предварительные результаты исследования социального пласта староегипетской лексики с элементом sbA, прежде всего титулов чиновников и терминов на печатях.

Папирусам Лахунского архива, содержащим тексты гимнов царю Сенусерту III, был посвящен доклад соискателя ИВР РАН Н.В. Макеевой «О последовательности частей текста в Лахунских гимнах Сенусерту III». Была предложена гипотеза о том, что два папирусных листа с гимнами были склеены в свиток уже после составления текстов, несмотря на общепринятое мнение о циклическом характере гимнов.

Доклад ст. лаборанта В.Р. Гордон «Поэтика исторической аллюзии в книге Осии (1:4)» был посвящен сопоставлению поэтических особенностей текста Ос 1:4–5 и 4 Цар 9:36–37. Был сделан вывод о знакомстве автора Ос 1:4–5 с афоризмом, засвидетельствованным в 4 Цар. 9:36–37, и сознательном использовании соответствующих поэтических приемов.

Н.с., к.ф.н. Г.Х. Каплан в докладе «А.П. Рифтин (1900–1945) и научно-учебный фильм „Язык жестов североамериканских индейцев“ (Лентехфильм, 1936 г.)» рассказала об участии выдающегося ассириолога и лингвиста профессора А.П. Рифтина в создании сценария первого в мире документального фильма по лингвистике, посвященного роли языка жестов в межплеменной коммуникации индейцев Северной Америки.

На двух заседаниях сектора Центральной Азии Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН 3 и 4 декабря 2013 г. было прочитано 17 докладов.

Доклад с.н.с., к.ф.н. А.В. Зорина «Из тибетской текстологии. Об одном дэргэском ксилографе, воспроизведенном в Бутане» содержал информацию о готовящемся в

Бутане ксилографическом переиздании одного из тайных текстов учения цзюкчен, основанного на тибетском ксилографе середины XX в., а также текстологический анализ издательского колофона и предшествующих ему благопожелательных стихов.

Экземпляр письма Далай-ламе XIII, напечатанный по распоряжению Министерства иностранных дел в типографии Императорской АН, стал темой сообщения н.с., к.ф.н. С.С. Сабруковой «Письмо Далай-ламе XIII из собрания Архива востоковедов ИВР РАН». Это письмо с предложением о сотрудничестве из коллекции архивных материалов А.М. Позднеева (1851–1920) следует рассматривать как ответ на ситуацию, сложившуюся на территории современного Китая, когда в конце XIX — начале X в. Тибет стал центром столкновения интересов крупнейших стран — Китая, Великобритании и России.

Доклад аспирантки ИВР РАН А.А. Сизовой «Учение ламрим в традиционном буддийском образовании (на материале нескольких текстов из тибетского фонда ИВР РАН)» был посвящен изучению расписания факультета ламрима в одном из подразделений монастырского комплекса Лавран.

Доклад аспирантки ИВР РАН Е.А. Кантор «Тексты монгольских переводов „Мани-кабума“ в рукописном фонде ИВР РАН» касался ряда вопросов, связанных с изучением памятника тибетской литературы «Мани-кабум» и его монгольских переводов.

В докладе Н.В. Ямпольской (PhD) «Подход к исследованию методов перевода буддийских текстов с тибетского языка на монгольский, существовавших в XVII в.» были представлены результаты сравнительного исследования восьми монгольских переводов сутры Аштасахасрика Праджняпарамита.

В докладе с.н.с., к.ф.н. Н.С. Яхонтовой «Связь алфавитного словаря жанра *mngonbrjod* с тибетско-монгольским словарем Суматиратны» показано, что одним из источников для знаменитого тибетско-монгольского словаря Суматиратны был тибетский алфавитный словарь поэтических выражений, изданный в Бурятии.

Доклад аспирантки СПбГУ Э. Мунхцэцэг «Частицы звукоподражания в словаре „Зерцало маньчжуро-монгольской словесности (1717)“» был посвящен разделу «Звук и шум» толкового двуязычного словаря, в котором собраны местоимения, частицы, числительные, звукоподражательные слова и даны объяснения различных звуков, производимых человеком, животными, предметами, — всего 211 слов.

В докладе «Эпиграфические памятники хорезмийского языка» г.н.с., д.ф.н. В.А. Лившица рассматривались источники изучения хорезмийской ономастики — документы из дворца Топрак-калы, документы на остраке из Калалы-гыр 2, список имен на остраке из верблюжьей челюсти из Буры-калы, морфологические и семантические структуры имен собственных и топонимов в этих памятниках, а также исследуются их этимологические и родственные имена в других среднеиранских языках, анализируются хорезмийские имена в надписях на серебряных блюдах и чашах из собрания ГЭ, ГИМ (Москва) и Британского музея.

В докладе «Монгольские пословицы как художественный текст» д.ф.н. И.В. Кульганек главное внимание было уделено художественным особенностям монгольских пословиц, находящимся в рукописном собрании ИВР РАН. Докладчик проанализировал образную структуру, сюжетику, тематику, а также фонетические приемы, используемые в этом традиционном фольклорном поэтическом жанре монгольских народов.

В докладе к.ф.н., м.н.с. Д.А. Носова «О явлении гендерного параллелизма персонажей в сказках монгольских народов» был рассмотрен не фиксировавшийся ранее в монголоведном литературоведении случай смены гендерного маркера главного героя

в сюжете сказки, бытовавшей среди представителей одной и той же монгольской этнической группы в конце XIX в.

Результаты исследования вьетнамского народного песенного творчества различных жанров были представлены в докладе аспирантки ИВР РАН Е.О. Стариковой «Типология вьетнамского народного песенного творчества». В докладе были описаны отличительные особенности таких жанров, как хат куанхо, хат чонгкуан, хат ви и хат зям.

На основе полевых исследований 2013 г. построила свой доклад Дайци Бамао, магистрант Института калмыцкой филологии и востоковедения Калмыцкого государственного университета «Исполнители эпоса (Гесар) в Тибете в наши дни».

В докладе аспирантки Калмыцкого государственного университета Б.В. Эльбиковой «Буддийская реалия „торма“ в оригинальном и переводном текстах „Сидди Кюр“» анализируется «глубина восприятия» буддийской реалии «торма», передающей национальный колорит как в оригинальном, так и переводном тексте.

В докладе доц. Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (СПб. филиал), к.ю.н. Р.Ю. Почакаева «Казахские ваны и гуны: „монгольский“ опыт управления империи Цин в Казахстане (вторая пол. XVIII — сер. XIX в.)» была дана характеристика правовых аспектов взаимоотношений империи Цин с казахскими правителями в указанный период.

Сочинение российского тюрколога и этнографа М.Ф. Гаврилова (1884–1938) о творчестве среднеазиатского поэта и просветителя Хувайдо (XVIII в.) легло в основу доклада доц., докторанта Института языка и литературы им. Алишера Навои АН РУз, к.ф.н. Г.И. Халлиевой «Среднеазиатский поэт и суфий Хувайдо (о книге российского востоковеда М.Ф. Гаврилова)».

Стажер-исследователь ИВР РАН В.Р. Ахметов в своем сообщении «Термины 12-летнего календаря у современных татар как один из источников для изучения древнетюркских рунических памятников» предложил использовать лексикологические данные татарской эпиграфики XVII–XVIII вв. для дешифровки орхоно-енисейских памятников.

Особенности взаимовлияния христианской и исламской цивилизаций в Европе осветил в своем докладе с.н.с., к.и.н. А.В. Витол «Сигизмунд I: походы против османов и гуситов». Основное внимание было уделено процессу осознания османской угрозы разными представителями различных ветвей католичества и протестантизма, а также необходимости консолидации перед этой угрозой.

На заседании сектора Южной Азии Отдела Центральной и Южной Азии 3 и 4 декабря 2013 г. было заслушано девять докладов.

В докладе в.н.с., д.филос.н. проф. Е.П. Островской «Абхидхармические классификации в буддийском учении о знании» рассматривались классификационные процедуры, сформировавшиеся в период кодификации текстов третьего раздела буддийского канона — Абхидхармы.

В докладе с.н.с., к.филос.н. Т.В. Ермаковой «Роль Министерства народного просвещения в организации российской буддологии в первой половине XIX в.» были проанализированы документальные свидетельства (архивные материалы и ведомственная периодика), позволяющие установить, что в первой половине XIX в. в России сложилась система подготовки востоковедов, предполагающая совершенствование знаний на базе европейских рукописных собраний.

В докладе с.н.с., к.ф.н. В.П. Иванова «„Малини-виджая-уттара-тантра“ как источник по шиваитской тантре» были освещены вопросы происхождения, общего содержания важного источника по индуистской Тантре.

В докладе «Течения адвайта-веданты в „Сиддханталеша-санграхе“ Аппайя Дикшиты (XVI в.)» в.н.с., д.филос.н. С.Л. Бурмистров дал характеристику трактата Аппайя Дикшиты «Сиддханталеша-санграха», в котором перечисляются и содержательно рассматриваются течения адвайта-веданты, различающиеся прежде всего по вопросу об отношении индивидуальной души и Брахмана.

Доклад н.с. И.Р. Каткова «Горы в яванской сакральной топографии» был посвящен традициям о. Ява, который по праву можно назвать островом вулканов. На протяжении истории о. Ява был местом распространения таких мировых религий, как индуизм, буддизм и ислам в его мистической форме.

В докладе г.н.с., д.и.н. М.И. Воробьевой-Десятковской «Изучение русского языка в Индии в XVIII в.» были освещены ранее не исследованные вопросы контактов между Россией и Индией в XVIII в., требовавших от индийцев знания русского языка.

В докладе соискателя ИВР РАН Е.В. Столяровой «Индуистские гимны-стотра из коллекции „Хаса Джас“» были освещены особенности индийской рукописи, которая представляет собой ритуальный сборник гимнов типа *стотра* на сильно санскритизованном хинди и неправильном санскрите.

Аспирантка кафедры музееведения и охраны памятников СПбГУКИ А.А. Владимирцева представила доклад «Письменные источники о Бодхгае: надписи и трактаты».

Представленные доклады отвечали главной цели научной сессии — ознакомить научную общественность с результатами комплексного изучения письменного наследия Востока и проблем классического востоковедения для координации усилий российских и зарубежных исследователей в разработке методологий классического востоковедения, развития новых направлений изучения Востока.

М.М. Юнусов

**Петербургский институт иудаики.
Третья ежегодная конференция по иудаике и востоковедению**
(Санкт-Петербург, 17 декабря 2013 г.)

17 декабря 2013 г. в Петербургском институте иудаики (ПИИ) прошла очередная, Третья ежегодная конференция по иудаике и востоковедению. Как и в предыдущие годы, организаторы конференции не стали ограничивать участников форума строгими временными и тематическими рамками, что позволило представить и обсудить различные проблемы иудаики в достаточно широком междисциплинарном плане: древневосточная и классическая филология, философия, библейская текстология, теология, медиевистика, архивоведение, социология, краеведение. Участники конференции — сотрудники научно-исследовательских институтов, ведущие преподаватели, а также аспиранты и магистранты вузов Санкт-Петербурга — представили 20 докладов, которые были условно распределены по трем секциям: А, Б и В.

Пленарное заседание было открыто выступлением д.ф.н., проф. А.А. Алексеева (СПбГУ) на тему «Шалиах–Апостол». Как отметил докладчик, евр. *šaliah* «посланник», обозначающее в быту палестинских семитов уполномоченного ходатая по решению финансовых дел и сватовства (Быт 24, Товит 5), в религиозной сфере отнесено к некоторым выдающимся пророкам (Моисею, Илие, Елисею и Иезекиилю), затем в Евангелии от Иоанна — к Иисусу как новому Моисею, а в обиходе раннехристианской общины послужило обозначению 12 учеников Иисуса.

Второе выступление на пленарном заседании было посвящено «Чередованию /m/ и /n/ в текстах Еврейской Библии». Доктор философии (Ph.D), проф. В.И. Голинец (Hochschule für Jüdische Studien, Гейдельберг), обратил внимание собравшихся на то, что при сравнении текстовых источников Еврейской Библии в частях текстовой традиции обнаруживаются разночтения, затрагивающие чередование текстовых элементов, которые обозначаются в еврейских текстах буквами *mem* или *nun*. Это чередование, имеющее оба направления, встречается в еврейских рукописях и в транскрипциях еврейских слов и имен в античных переводах Библии, прежде всего в Септуагинте. В то время как чередования *mem* или *nun* в еврейском языке текстов Кумрана и в языке периода Мишны уже были описаны, примеры чередования в библейских текстах, за исключением упоминания нескольких примеров, еще не были собраны. Распределение случаев переходов /m/ > /n/ и /n/ > /m/ по грамматическим типам и морфологическим категориям позволяет объяснить некоторые случаи таких переходов как морфологические арамеизмы или гебраизмы либо как замена редких форм на более частые. В остальных случаях причиной переходов могут быть перепутывание графем {m} и {n} в еврейском, арамейском и греческом письме, а также фонетическое смешение или уравнивание звуков /m/ и /n/ в еврейском и арамейском языках.

Секция А начала свою работу с заслушивания сообщения В.Р. Гордон (ИВР РАН, ПИИ) «О слове „Изреель“ в первой главе книги Осии». Автор полагает, что пророче-

ский текст Ос 1:4–5 разъясняет символический смысл имени первого ребенка Осии — Изреель. В тексте содержится явная отсылка к политическим событиям в прошлом, так как упоминается «кровь Изрееля» (обычно интерпретируется как кровь, пролитая в ходе переворота Йеху в городе Изреель). В докладе было продемонстрировано, что отсылка к политическим событиям в прошлом обеспечивается не только этим выражением, но и поэтическими приемами, которые обыгрывают созвучие «Изреель–Иезавель–Израиль».

Сообщение ведущего секции К.А. Битнера (СПбГУ, ПИИ) «Несколько слов о том, кто такие *mṭlum* в кумранском свитке Исаяи (Ис 50:6)» было посвящено интерпретации слова *mṭlum*, которое засвидетельствовано один раз в кумранском свитке 1QIsaa. До сих пор оно не получило надлежащего объяснения. В масоретском тексте Библии ему соответствует слово *mṭlum* «вырывающие волосы». Докладчиком была выдвинута гипотеза, согласно которой слово *mṭlum* представляет собой форму мн.ч. м.р. причастия каузативной породы еврейского глагола *mṭl* и обладает значением «заставляющие нести/возлагающие (ярмо, бремя)». Соответственно, фрагмент текста Ис 50:6а в свитке 1QIsaa был переведен им следующим образом: «Спину свою я предал бьющим, щеки/челюсти свои — налагающим (ярмо, бремя)». При этом он предположил, что кумранский вариант *mṭlum* мог явиться результатом гармонизации Ис 50:6 с другим библейским текстом, Плач 3:27–30, который содержит черты сходства (лексического, семантического) с рассматриваемым отрывком из книги Исаяи. По мнению докладчика, кумранский книжник подвергнул текст Ис 50:6 реинтерпретации, прибегнув к широко использованной в Библии метафоре, в основе которой лежит сравнение подневольного человека с вьючным животным, на шею которого возлагают ярмо, а в челюсти вставляют узду.

Доклад к.и.н. А.Г. Грушевого (ИВР РАН, ПИИ) был озаглавлен «К вопросу о распространении греческого языка среди иудеев (архисинагоги и архисинагуссы в надписях Ближнего Востока, Греции и Восточной Европы IV–VI вв.)».

Студентка II курса магистратуры филологического факультета СПбГУ С.В. Фомичева сделала доклад «Иона-врач: медицинская терминология и образы, связанные с медициной, у Ефрема Сирина». В докладе была проанализирована роль медицинской терминологии в описании пророка Ионы у сирийского поэта-богослова второй половины IV в. Ефрема Сирина (на материале гомилии «Об Ионе», гимнов «О девстве» (гимны 42–50) и комментария на «Диатессарон» Татиана) в сравнении с проповедью Псевдо-Филона «Об Ионе».

Присутствию вавилонян в Иудее было посвящено сообщение Н.О. Чехович (ИВР РАН) «Вавилоняне в Иудее: следы присутствия в VI в. до н.э.». Докладчик рассказала о найденной в начале 30-х годов XX в. в Иудее бронзовой дужке с фрагментом клинописной надписи, проявившейся при позднейшей очистке. Дан обзор предложенных вариантов чтения. Название городка, где сделаны находки, предположительно Мицпа Ветхого Завета. Это название, возможно, упомянуто единственный раз в клинописном хозяйственном документе (565 г. до н.э.).

Далее участникам и гостям конференции были представлены доклады К.В. Кордюковой (ПИИ) «Концепция „Баль-Ташхит“ в раввинистической литературе», С.Е. Рысева (переводчик) «„Дореше халакот“ в кумранских текстах» и доктора богословия (Ph.D) В.А. Аликина (Санкт-Петербургский Христианский университет) «„Они умирали за народ“». Интерпретация мученичества в эллинистической иудейской литературе периода Второго храма».

Секция Б начала свою работу с сообщения С.В. Некрасова (ПИИ) «Имена собственные в рассказе И.-Л. Переца „Сумасшедший батлен“». Это ранний рассказ Ицхо-

ка-Лейбуша Переца, написанный в 1890 г. Традиционный жизненный уклад стремительно разрушается, и автор размышляет как о настоящем, так и о будущем еврейского народа. И.-Л. Перец дает своим героям значимые имена (Берл, Вольф, Тайбеле).

Кроме того, были заслушаны доклады О.Н. Петровой (ПИИ) «Обзор периодической печати на идише 1920–1930 гг. из фонда ОЛСАА РНБ» и к.и.н. В.В. Кнорринг (ОЛСАА РНБ, ПИИ) «Обзор книг на идише 1913 года издания: по материалам электронного каталога книг на идише из фонда РНБ».

Заседание секции В открылось сообщением М.А. Рединой (ИВР РАН) «Касситский архив из Ниппура: документы и оттиски печатей», посвященным способам верификации административно-хозяйственных и юридических документов касситского времени (1595–1127 гг. до н.э.), написанных на аккадском языке. Свидетельством подлинности документа мог быть оставленный на нем оттиск печати одного из ответственных лиц, фигурирующих в тексте (например, продавца или покупателя какого-либо товара, одного или нескольких свидетелей юридической процедуры и др.). В случае, если этот человек не имел в своем распоряжении печати, он мог оставить оттиски своих ногтей (следы которых хорошо сохранились на множестве табличек), либо оттиск края своей одежды (оттиски ткани на глине с хорошо различимым плетением также сохранились на некоторых документах). В целом, практика верификации важных документов была очень распространена и зачастую обязательна на протяжении всей истории месопотамской цивилизации.

Т.Г. Апакидзе (ПИИ) представила доклад «К вопросу о происхождении еврейской версии легенды о Варлааме и Иоасафе». Буддийское по своему происхождению житие Варлаама и Иоасафа вошло во многие литературы христианских Востока и Запада. Менее известна еврейская версия этого сюжета. Ее автор, Аврахам бен Шемуэль ха-Леви ибн Хасдай, писатель и переводчик с арабского на иврит, живший в Барселоне в XIII в., составил переработку легенды в рифмованной прозе под названием «Бен ха-мелех ве-ха-назир» (בן המלך והנזיר) — «Сын царя и отшельник» (традиционно, с легкой руки первых немецких издателей, заглавие часто переводится как «Принц и Дервиш»). Согласно утверждению самого автора, «Бен ха-мелех» переведен с греческого, между тем сравнение разных вариантов легенды показывает, что как раз от греческого жития еврейская версия отстоит дальше всего, а ближе к более ранним вариантам, грузинскому и арабскому. Структура повести и особенно порядок расположения притч во многом совпадают с одним из арабских изводов легенды, так называемой рукописью из Халле. Такое сходство послужило аргументом в пользу того, что рукопись из Халле и труд ибн Хасдая имеют некий общий утраченный источник. Исследователи так и не пришли к единодушному мнению о природе этого потерянного звена. Одни считают, что это было арабское сочинение, другие — что это текст на пехлеви, третьи выступают за сирийский оригинал.

Проблемам международных отношений и государственности в Восточном Средиземноморье в XIV в. до н.э. было посвящено выступление к.и.н. М.М. Юнусова (ИВР РАН) «Административное устройство „финикийских“ городов в амарнский период: общие черты и различия». Как полагает автор доклада, дипломатический архив египетских фараонов этого времени является не только уникальным источником по политической и социально-экономической истории данного региона Ближнего Востока, но и показывает отмечаемую многими исследователями устойчивость государственно-административных институтов власти, схожесть моделей бюрократической иерархии внутри городов-номов, а также гибкость и приспособляемость этих институтов к внешним факторам, подтверждая практическую неизменность их структуры на протяжении как минимум всего II тыс. до н.э.

К.ф.н. Ю.П. Вартанов (ОЛСАА РНБ, СПбГУ) сделал сообщение «Мартин Нот и его историческая концепция образования древнего Израиля», в котором рассказал о новой для русскоязычного читателя книге выдающегося немецкого библеиста и историка Израиля Мартина Нота «История древнего Израиля» (нем. «Geschichte Israels») (СПб.: Дмитрий Буланин, 2014), которую он впервые перевел на русский язык, а также представил участникам и гостям конференции само издание. Кроме того, докладчик сообщил об основных концептуальных идеях М. Нота относительно истории древнего Израиля и, в целом, о судьбе научного наследия выдающегося ученого.

В докладе д.филол.н., проф. В.В. Емельянова (СПбГУ) «„Олимпиада“ Гильгамеша (источники и история вопроса)» рассматривались все клинописные источники, в которых упоминаются спортивные игры (борьба и атлетика), проходившие в Ниппуре в пятом месяце местного календаря (июль–август) и посвященные эну Урука Гильгамешу. В результате анализа всех групп источников (заговоры, гимны, пояснительные тексты) удалось выяснить, что впервые проведение игр отражено в клинописи только в начале Старовавилонского периода. Они носили поминальный характер, проводились поквартально в течение девяти дней и сопровождалась плачами, проходившими у памятников умершим предкам. Автор доклада обратил внимание на то, что при упоминании игр подчеркивалась важность факельного света. Из заговоров шумерского и Старовавилонского периодов следует, что факел был оружием Гильгамеша при защите людей от духов-этемму. Сам же Гильгамеш рассматривается в заговорах как экзорцист, помогающий живущим в борьбе против демонов и колдунов. В докладе проведено сопоставление зажжения факелов в честь Гильгамеша с зажжением факелов от жертвенника Прометея, описанным у Павсания. Высказана гипотеза, что игры в честь Гильгамеша были первым встречающимся в мировой литературе образцом погребальных игр в честь героя. Установлено, что намеки на проведение таких игр или на их детали содержатся в трех из пяти шумерских эпических песен о Бильгамесе.

«Три иракских истории». Так А.И. Янковский, историк и кинорежиссер, назвал свою подборку фотодокументов из Багдада и южного Ирака, представленных впервые в Брюсселе с 11 сентября по 28 ноября 2013 г. В этот период в бельгийской столице проходила фотовидеовыставка «Les Courageux» («Храбрые люди»), посвященная усилиям международного сообщества по сохранению культурного наследия Ирака. Три истории, о которых идет речь, — это мародерство в Иракском музее 8–12 апреля 2013 г. и его расследование группой Мэтью Богданоса, оборона археологических памятников южного Ирака от грабителей усилиями инспектора Амира Хамдани и его помощников, а также борьба за спасение сильно пострадавшей Иракской национальной библиотеки и наполовину уничтоженных архивов под руководством Саада Искандера.

Иерей А.Н. Раздоров (Общecerковная аспирантура и докторантура имени свв. Кирилла и Мефодия) выступил с докладом «Совесь как антропологическая категория в Ветхом Завете». Для израильтянина времен Ветхого Завета проблема отношения человека к самому себе была менее значимой, чем отношение к Богу. Он был более озабочен своей ответственностью перед Богом, чем исследованием своего самосознания. Поэтому Ветхий Завет рассматривает феномен совести только со стороны совершённого дела — *нарушения или соблюдения постановлений Божьих*. Сигналом, оповещающим о нарушении, служили человеческие органы: сердце (לב или לבב) и почки (כליות), функции которых исполняли роль «совести» в Израиле. Отсюда, масоретский текст не знал абстрактного, умозрительного понятия «совесь» в современных характерных особенностях европейской культуры и языка, однако сам феномен

«совести» совершенно был известен ему. Что же касается феномена «совести» в Септуагинте, то появление термина $\sigma\nu\epsilon\acute{\iota}\delta\eta\varsigma$ и его корневых словообразований объясняется, соответственно, влиянием эллинской культуры. Несмотря на трехкратное употребление термина $\sigma\nu\epsilon\acute{\iota}\delta\eta\varsigma$ в LXX, впервые в Прем 17:10–11 подразумевается феномен моральной «совести», отражающий эллинское влияние.

В докладе к.ф.н. М.В. Яценко (Санкт-Петербургский государственный университет телекоммуникаций им. проф. М.А. Бонч-Бруевича) «Мотивы книги Исход в „Церковной истории народа англоv“ Беды Достопочтенного» был проведен анализ исторического сочинения Беды Достопочтенного. Характерное для средневековой историографии понимание библейской истории как истории спасения было органично для Беды Достопочтенного (англосаксонского ученого монаха VII–VIII вв.), что отразилось в использовании ряда ярких библейских образов для рассказа об истории становления христианской церкви в древней Англии.

Т.В. Ткачева (СПбГУ) представила доклад «Библейские мотивы в одном из стихотворений В.В. Набокова». В докладе были рассмотрены библейские аллюзии в стихотворении В. Набокова, написанном по поводу завершения работы над прозаическим переводом «Евгения Онегина» А.С. Пушкина на английский язык, и проблемы, связанные с этим переводом.

Выступления докладчиков, ограниченные регламентом, получили свое продолжение в длительных и весьма оживленных обсуждениях как в залах заседаний, так и в кулуарах конференции. Многие участники и гости форума с большим удовлетворением отмечали положительные итоги такого междисциплинарного обмена мнениями по разным аспектам иудаики и востоковедения, а также замечательную организационную работу, проделанную сотрудниками ПИИ и кафедры библеистики филологического факультета СПбГУ.

По итогам работы конференции готовится к печати сборник докладов, который, как и два предыдущих, будет целиком в свободном доступе на сайте ПИИ.

И.В. Кульганек, Т.А. Пан

Шестая научно-практическая конференция «Путешествия на Восток — 2013»

(Санкт-Петербург, 26 марта 2014 г.)

26 марта 2014 г. в ИВР РАН состоялась Шестая научно-практическая конференция «Путешествия на Восток–2013», проводимая совместно отделами Центральной и Южной Азии и Дальнего Востока. Возникшая шесть лет назад как дружеская встреча коллег, вернувшихся из различных регионов своего профессионального изучения, она превратилась в регулярное научное мероприятие (о первых заседаниях см.: *Кульганек И.В., Пан Т.А.* Заседание «Путешествие на Восток–2010» // Письменные памятники Востока, № 2(15), 2011, с. 307–309). На предыдущих встречах выступали сотрудники ИВР РАН и востоковеды из других востоковедных учреждений Санкт-Петербурга, Москвы, Благовещенска, Монголии, Бурятии. Поскольку наибольший интерес вызывали фото-и видеоматериалы, было решено все заседания проводить с обязательным условием к докладчикам — максимально использовать современные компьютерные достижения.

Прошедшая 26 марта 2014 г. конференция собрала участников из ИВР РАН, Восточного факультета СПбГУ и Музея истории религии. Сообщения сопровождалось показом фото- и видеоматериалов, собранных докладчиками во время их поездок на Восток в 2013 г. На заседаниях председательствовали зав. Отделом Дальнего Востока к.и.н. Т.А. Пан и зав. сектором Центральной Азии Отдела Центральной и Южной Азии д.ф.н. И.В. Кульганек.

На утреннем заседании выступили сотрудники ИВР РАН.

Сообщение С.И. Марахоновой «Японские зарисовки» было посвящено ее пребыванию в Японии по линии Японского фонда. В нем она рассказала о своем посещении осенью 2013 г. знаменитого Золотого павильона дзэн-буддистского храма Рокуондзи в Киото. Золотой павильон был построен в 1398 г. как часть усадебного комплекса сёгуна Асикага Ёсимицу и позднее был передан храму. В 1950 г. павильон был сожжен молодым монахом, что послужило сюжетом романа Мисима Юкио «Золотой храм». Сейчас он является одним из символов Киото. С.И. Марахонова подробно остановилась на красочных объектах дзэн-буддистского парка при одном из храмов в Киото, привлекла внимание к характерным чертам японского паркового искусства, которые наиболее ярко проявились в планировке и предметах парка. Большое внимание уделила памятникам архитектуры эпохи Сёва времени правления императора Хирохито (1926–1989), находящимся в музее под открытым небом в пригороде Токио, где представлены жилые дома, целая улица разнообразных магазинчиков, баня, старый трамвай, позволяющие живо почувствовать колорит эпохи.

Т.А. Пан в докладе «Академия Синика в Тайбэе» рассказала об истории и значении главного научного центра Тайваня по развитию и распространению фундаментальных наук. Основанная в 1928 г. в Нанкине, Академия Синика была переведена на

Тайвань вместе с перебазировавшимся на остров правительством Чан Кайши в 1949 г. Она находится в непосредственном подчинении президента Китайской Республики и является ведущей научной организацией, состоящей из 24 институтов и занимающей довольно большую территорию на юго-востоке Тайбэя. В декабре 2013 г. докладчица являлась приглашенным профессором Института лингвистики Академии Синика и имела возможность работать в библиотеках и прочесть ряд докладов в этом институте. Сообщение Т.А. Пан было построено на фотоматериалах, иллюстрирующих внутреннюю организацию и условия работы в институте. В объектив Т.А. Пан попали также музеи, достопримечательности Академии Синика, прилегающие к ней жилые районы. Особое внимание было уделено местным храмам и кумирням, являющимся образцом синкретической религии.

С.Ю. Рыженков представил фотографии, сделанные им в Тайбэе осенью 2013 г., во время стажировки в Центре китаеведения Национальной библиотеки Тайваня. Остров Тайвань, не случайно названный «Формозой» (*лат.* «красивый»), известен своей богатой и разнообразной природой, красотой которой можно насладиться в условиях большого города в городских парках. Среди них есть и рукотворные образцы китайского традиционного садово-паркового искусства и обширные горные пространства, не затронутые городской застройкой и поэтому сохранившие природу в ее первозданном виде. Город Тайбэй расположен в северной части острова, в Тайбэйской котловине. В центральной части и на западе города ландшафт повышается к югу, востоку и особенно к северу, где высота достигает 1120 м. В горах находится большое количество буддийских и даосских храмов и монастырей. Для местных жителей прогулка в парке связана не с романтическим или увеселительным времяпрепровождением, а главным образом с поддержанием здорового образа жизни. Прогулка в горы, бег трусцой и занятия *тайцзицюань* входят в число популярных форм досуга тайваньцев.

Д.А. Носов в своем сообщении «Могила маньчжурской принцессы в Монголии» рассказал о современном состоянии погребального комплекса маньчжурской принцессы Тумен-Хичиенгуй, построенного в 1740 г. и находящегося на территории Центрального аймака Монголии, в нескольких десятках километров от столицы — Улан-Батора. Принцесса была дочерью маньчжурского императора Каньси (1662–1722) и в 1697 г. вышла замуж за князя Дондубдорджи, который через год, после смерти своего деда — Тушету-хана Чахундорджи, стал его преемником. Осмотреть этот комплекс докладчику удалось 25 ноября 2012 г. Несмотря на близость к наиболее густонаселенным районам страны и популярным туристическим маршрутам, комплекс находится в труднодоступном месте и редко посещается специалистами.

На втором заседании выступали докладчики из ИВР РАН, Восточного факультета СПбГУ, Музея истории религии.

Доклад Дианы Кикнадзе (ИВР РАН) «Новый старый Тбилиси» основывался на фотографиях, сделанных во время ее поездки в Тбилиси летом 2013 г. По наблюдениям докладчицы, в течение последнего десятилетия исторический центр Тбилиси активно застраивается новыми постройками, которые не вписываются в общую панораму старого города. В погоне за наиболее выгодными тендерами городская мэрия одобряет архитектурные планы иностранных инвесторов. В результате в историческом центре и на окраинах вырастают ультрасовременные здания из стекла и бетона, вызывая неодобрение столичных жителей. Происходит экспроприация территорий городских общественных парков, где осуществляется незаконное строительство жилых корпусов. От особняков конца XIX в. оставлены одни фасады, внутри ведется реконструкция с полной перепланировкой и надстройкой. Тбилиси меняет свой об-

лик, утрачивая гармонию и колорит старого города, который помнят старожилы и гости, посещавшие город всего несколько десятилетий назад.

В формате компьютерной презентации было представлено сообщение И.В. Кульганек (ИВР РАН) «Один день в Тимне (Израиль)». Оно сопровождалось большим количеством фотографий, передающих своеобразную красоту израильской пустыни Арава, по которой докладчик путешествовала на джипе зимой 2014 г. Парк Тимна представляет собой подковообразный каньон со скалистыми горами, часто причудливой формы, до 850 м высотой. Он интересен в археологическом, культурно-историческом, географическом и геологическом отношениях. Славится своим неповторимым ландшафтом, залежами знаменитого эйлатского камня, наскальными рисунками времен Рамзеса II (XIV в. до н.э.). Здесь находятся так называемые «копи царя Соломона», «Соломоновы столбы», а также один из самых древних храмов на Земле — храм царицы Хатхор. Докладчик представила фотографии Искусственного озера и так называемого Скрытого озера, куда, согласно Ветхому Завету, Моисей вывел евреев из Египта в начале их сорокалетнего странствия по пустыне.

Доклад Е.И. Щурыгина (МИР) «Три месяца в Эфиопии» был посвящен одной из самых удивительных стран Африки. Автор, проведя в стране три месяца и работая над научной темой, связанной с социоэтнографическими научными исследованиями, сделал ряд тонких наблюдений и открытий, касающихся быта, уклада, обрядов, традиций, языка и культуры ряда народностей Эфиопии. Наиболее многочисленным этническим меньшинством страны является народ оромо. Вобрав в себя традиции христианского Севера, мусульманского Востока и кушитского Юга, культура оромо является благодарным полем для исследования традиционных институтов.

Большой интерес вызвал доклад И.В. Герасимова (Восточный факультет СПбГУ) «Судан: прошлое и настоящее», посвященный истории и современному положению Судана. В нем сообщалось об экспедиционной поездке преподавателей и студентов кафедры Истории стран Ближнего Востока СПбГУ в Республику Судан. В ходе экспедиции были проведены полевые исследования — посещение мест ранней суданской мусульманской государственности: городов Сеннар и Синджа (на Голубом Ниле), района Джебель Авлиа (на Белом Ниле), а также мавзолеев суданских праведников в городах Шенди и Хартуме. Участники ознакомились с остатками древнего мероитского государства и побывали в районе Шестого нильского порога (Сабалука). Докладчик рассказал о встречах с суданскими исследователями истории, этнографии и суданского фольклора, преподающими в высших учебных заведениях суданской столицы.

Успешно проведенная конференция «Путешествия на Восток–2013» в очередной раз показала большую заинтересованность ее участников и слушателей. Подобные встречи подтверждают необходимость обмена информацией и мнениями специалистов по Востоку, обогащают знаниями, расширяют понимание процессов, происходящих в разных странах, дают информацию для проведения сравнений различных явлений в изучаемых регионах.

С.Х. Шомахмадов

**Открытый теоретический семинар сектора Южной Азии
Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН.
Первое заседание: доклад М.И. Воробьевой-Десятовской
«Буддийские рукописи из коллекции М. Скоена
(Martin Schøyen)»**

(Санкт-Петербург, 16 апреля 2014 г.)

16 апреля 2014 г. состоялось первое заседание открытого семинара сектора Южной Азии, посвященного вопросам изучения южноазиатского письменного наследия. Целями данного семинара, который планируется как постоянный, является ознакомление коллег с результатами текущих исследований сотрудников сектора Южной Азии, обмен мнениями, способствующими продуктивному научному поиску. Открывая работу данного семинара, с докладом «Буддийские рукописи из коллекции М. Скоена (Martin Schøyen)» выступила гл.н.с., д.и.н. Маргарита Иосифовна Воробьева-Десятовская.

Коллекция М. Скоена (род. 31 января 1940 г.), норвежского бизнесмена, путешественника, историка, палеографа и коллекционера книг, на сегодняшний день считается крупнейшим частным собранием предметов старины, куда входят монеты, глиняные таблички, рукописи, старопечатные книги. Коллекция М. Скоена располагается в основном в Осло и Лондоне. Начало ее было положено в 1920-х годах отцом М. Скоена, собравшим порядка тысячи экземпляров книг норвежской, мировой литературы, а также ряд антикварных изданий. Когда М. Скоену исполнилось пятнадцать лет, он разделил увлечение отца, и на сегодняшний день всемирно известная Schøyen Collection насчитывает около тринадцати тысяч единиц хранения. Для изучения своей коллекции М. Скоен приглашает ученых, ведется активная деятельность по оцифровке хранящегося в ее составе письменного наследия, а также по публикации результатов исследований ученых, сотрудничающих с коллекционером.

Буддийская часть рукописной коллекции М. Скоена, о которой шла речь в докладе М.И. Воробьевой-Десятовской, насчитывает порядка полутора тысяч единиц хранения, время создания которых охватывает более чем двадцать столетий. Костяк буддийской рукописной коллекции М. Скоена составили тексты Махаяны, вывезенные преимущественно из пещер близ Бамиана (Афганистан). Известен случай, когда выяснилось, что часть гилгитских рукописей из коллекции М. Скоена была незаконно вывезена с территории Пакистана. Коллекционер незамедлительно вернул манускрипты законному владельцу через консула этой страны в Норвегии. Данный жест доброй воли был высоко оценен правительством в Исламабаде. Как упоминается в докладе М.И. Воробьевой-Десятовской, коллекция пополнялась в период с 1993 по 2000 г. Формирование буддийской части коллекции, как и всей азиатской части Schøyen Collection, было приостановлено в 2001 г.

После краткого обзора коллекции М. Скоена и истории ее формирования М.И. Воробьева-Десятовская осветила буддийскую часть коллекции рукописей норвежского коллекционера. Вниманию слушателей был представлен обзор буддийских манускриптов, составленных письмом брахми, найденных в Бамиане на территории монасты-

ря школы махасангхиков, упоминавшегося в VII в. знаменитым буддийским монахом-паломником Сюань Цзаном.

Первым вниманию слушателей был представлен обзор фрагментов рукописи на пальмовых листьях Махапаринирвана-сутры письмом кхароштхи, датированных II — нач. III в. Далее М.И. Воробьева-Десятовская рассказала о фрагментах санскритской рукописи Чамги-сутры (*Caṃgī-sūtra*) на пальмовых листьях, написанной кушанским брахми и датируемой IV в. Следует отметить, что на сегодняшний день данный текст известен только в южноазиатских версиях — на санскрите и пали. До сего момента нам не известны переводы данной сутры на китайский, тибетский и любой иной язык Центральной Азии.

М.И. Воробьева-Десятовская сообщила также о весьма объемной санскритской рукописи V в. на пальмовых листьях, написанной гуптским брахми. Рукопись содержит более десяти махаянских сутр, среди которых исследователям удалось отождествить Шрималадеви-симханада-нирдешу (*Śrīmālādevī-siṃhanāda-nirdeśa*), Праварана-сутру (*Pravaraṇa-sūtra*), Сарвадхарма-правритти-нирдешу (*Sarvadharmā-pravṛtti-nirdeśa*), Аджаташатру-каукуритья-винодана-сутру (*Ajataśatru-kaukṛṭya-vinodana-sūtra*). Остальные шесть сутр не удалось идентифицировать ни с одной из известных. Уникальность находки этих неатрибутированных текстов состоит в том, что мы, по всей видимости, имеем дело с сутрами, никогда ранее не переведившимися на другие языки буддийской традиции.

М.И. Воробьева-Десятовская упомянула и о рукописи из коллекции М. Скоена, содержащей самые ранние тексты махаянской традиции — прежде всего Ваджраччхедика-праджняпарамита-сутру (*Vajracchedikā-prajñāpāramitā-sūtra*), «Алмазную сутру», и Бхайшаджьягуру-сутру (*Bhaiṣajyaguru-sūtra*), «Сутру о Будде-Врачевателе». Данная санскритская рукопись датируется VI в., написана на так называемом гилгитском брахми.

Следующий манускрипт, о котором шла речь в докладе М.И. Воробьевой-Десятовской, — Пратимокша-вибханга (*Pratimokṣa-vibhaṅga*) — комментарий на свод правил монашеской общины, принятый в школе локоттаравадинов (ответвления Махасангхики). Эта рукопись на санскрите письмом «гилгитский брахми» датируется II в.

В завершение своего доклада М.И. Воробьева-Десятовская рассказала о рукописи, текст которой относится к жанру абхидхармических трактатов и представляет собой один из самых ранних санскритских комментариев на Абхидхарму, дошедших до наших дней, а именно раздел, посвященный рассмотрению двух типов даяния, благочестивого жертвования — подношения материальных даров (*āmiśadāna*) и дарования Учения (*dharmadāna*). Рукопись выполнена на пальмовых листьях «гилгитским брахми» и датируется II в.

Таким образом, в докладе М.И. Воробьевой-Десятовской были освещены тексты, относящиеся ко всем трем пластам буддийской идеологии — проповеди, дисциплине, философии. Выбор именно такой стратегии сообщения позволил докладчику наглядно продемонстрировать спектр буддийских концепций, доминировавших на территории северной Индии, в Кашмире и Бамиане.

Доклад М.И. Воробьевой-Десятовской вызвал у коллег живой интерес и, как следствие, продолжительную оживленную дискуссию. Сотрудники сектора Южной Азии постановили признать первый опыт семинара весьма удачным, было решено продолжить заседания, открытые для выступлений коллег из других подразделений института.

Н.О. Чехович

**Конференция «Администрация и бюрократия
на Древнем Востоке
(к 125-летию со дня рождения
Василия Васильевича Струве)»**
(Санкт-Петербург, 22–23 апреля 2014 г.)

Конференция «Администрация и бюрократия на Древнем Востоке (к 125-летию со дня рождения Василия Васильевича Струве)» прошла 22–23 апреля 2014 г. в Государственном Эрмитаже.

Академик АН СССР Василий Васильевич Струве (3 февраля нового стиля 1889 г. — 15 сентября 1965 г.) был выдающимся деятелем науки, чьи труды связаны и с Эрмитажем, где он заведовал Отделом Древнего Египта, и с Ленинградским государственным университетом, и с Институтом востоковедения, и с Музеем этнографии (Кунсткамерой)¹. Конференция была подготовлена Государственным Эрмитажем (Н.В. Козлова, М.М. Дандамаева и др.) при участии Института восточных рукописей РАН (Санкт-Петербург) и Санкт-Петербургского государственного университета.

В своем приветственном слове директор Государственного Эрмитажа член-корр. РАН Михаил Борисович Пиотровский кратко охарактеризовал наследие академика Василия Васильевича Струве, подчеркнув его выдающуюся роль в организации науки, в воспитании и сохранении научных кадров.

В первый день конференции было прочитано девять докладов.

Н.В. Козлова (Гос. Эрмитаж) в докладе «Работники со статусом UN-ga₆ ('носильщики') в Месопотамии III тыс. до н.э.» сосредоточила внимание на условиях труда и снабжении продовольствием одной из основных групп работников в государственных хозяйствах, преимущественно по документам из Уммы времени III династии Ура.

В докладе Е.В. Маркиной (Институт восточных культур и античности, РГГУ, Москва) «Термин *ir₁₁ lugal* 'царский слуга' в административных документах саргоновской эпохи» был проанализирован термин «царский слуга» в материалах эпохи Саргона Аккадского: данные надписей на личных печатях в сопоставлении с коллективным обозначением групп работников.

Н.В. Козырева (ИВР РАН) в своем докладе «Административные и хозяйственные структуры города Ларсы в начале II тыс. до н.э.» на материале Ларсы показала историю эволюции городского хозяйства и управления от начала II тыс. до н.э. до эпохи Хаммурапи: отмечается постепенное возрастание роли царской администрации в управлении городским хозяйством.

В докладе Б.Е. Александрова (кафедра истории древнего мира, исторический факультет МГУ) «Эволюция термина *muškēnum* в позднестаровавилонский период» были проанализированы упоминания *мушкенумов* в архивных документах Первой

¹ Из сравнительно недавно написанного о личности и трудах акад. В.В. Струве можно порекомендовать статью: *Большаков А.Г.* Василий Васильевич Струве // *Портреты историков. Время и судьбы.* Т. 2. *Всеобщая история* / Ред. Г.Н. Севостьянов и др. Москва–Иерусалим: Университетская книга-Gesharim, 2000. С. 41–52. В сети: https://www.academia.edu/4081537/_1889-1965_Vasili_Vasilevich_Struve_1889_1965_.

династии Приморья (Южная Месопотамия). Автор предположил, что этот термин может употребляться в широком смысле, охватывая основную массу податного населения страны, а также служить обозначением работников государственного сектора, получающих пайки от дворца.

М.А. Редина (ИВР РАН) в докладе «Хозяйственно-административная деятельность GU₂.EN.NA Ниппура (по материалам касситских документов конца XIV — XIII в. до н.э.)» дала анализ документов, касающихся роли и титулов ниппурских администраторов высшего звена *šandabakku*, а также остановилась на вопросе использования ими личных печатей.

М.В. Сологубова (Гос. Эрмитаж) в докладе «О функциях печати в касситский период (на примере ниппурского архива XV—XIII вв. до н.э.)» привела статистические данные относительно печатей касситского времени и охарактеризовала их стилистические особенности, связанные с функциями печатей.

Н.О. Чехович (ИВР РАН) в докладе «Скипетр богини в описи похищенного на табличке из коллекции Эрмитажа» представила чтение протокола заседания в храме Эанна (г. Урук) во 2-м году правления Камбиза (529/528 гг. до н.э.), с отдельным описанием скипетра из ценного камня, что делает протокол уникальным.

В своем докладе «Бюрократия в древней Южной Аравии в I тыс. до н.э. — середине I тыс. н.э.» С.А. Французов (ИВР РАН) представил подробный анализ данных о титулатуре должностных лиц и ее эволюции, в частности, показав процесс постепенного усиления роли царской администрации в лице «порученцев» (*mqtwy* — ед.ч.) царя. В ранний период *кабиров* и *кайнов* иногда назначали в соответствии с оракулами южноаравийских божеств.

М.М. Дандамаева (Гос. Эрмитаж) в своем докладе «Греческая администрация и делопроизводство на Древнем Востоке» дала краткий обзор свидетельств о греческой администрации на Ближнем Востоке в эллинистическую и постэллинистическую эпохи.

Во второй день конференции было прочитано пять докладов.

А.А. Ильин-Томич (Институт востоковедения РАН, Москва) в своем докладе «Социальный переворот в Египте в исследованиях В.В. Струве и его современников» дал анализ исторических трудов 10–20 годов XX в., посвященных «Речению Ипувера» и «Пророчеству Неферти», сопоставив далеко не совпадавшие выводы ученых того времени, в частности В.В. Струве и С.Я. Лурье, с мнениями современных историков. А. Эрман писал о «революционном времени» в Египте еще в 1912 г. Современные исследователи датируют «Речение Ипувера» временем не ранее XIII династии (1805–1650 гг. до н.э.). В развитие идей С.Я. Лурье описываемый в «Речении Ипувера» мир-перевертыш более не связывается с конкретными историческими событиями, хотя существует опасность впасть в крайность гиперкритицизма.

О.В. Томашевич (кафедра истории Древнего мира, Исторический факультет МГУ) в своем докладе «Чиновничий идеал по древнеегипетским поучениям и (авто)биографиям» проанализировала жанры поучений для юношества и (авто)биографий чиновников, отметив неполноту первых в описании школьных занятий и особый интерес к моральному воспитанию; в поучениях порицается хвастовство и не упоминается благотворительность, и это создает контраст с содержанием (авто)биографий заслуженных чиновников.

А.Г. Сущевский (кафедра Древнего Востока, Восточный факультет СПбГУ) в докладе «Аллюзия на новоегипетское судопроизводство в басне „Гяжба Брюха и Головы“» сопоставил свидетельство Диодора Сицилийского о египетской судебной процедуре в заседаниях «совета тридцати» и данные литературных текстов, описываю-

ших суд как состязание речей тяжущихся: противоречие автор доклада считает следствием бытования двух литературных концепций, которые следует воспринимать опосредованно.

И.А. Ладынин (кафедра истории древнего мира, исторический факультет МГУ) в докладе «Труд Манефона Севеннитского и история Позднего Египта в исследованиях В.В. Струве» проследил истоки интереса В.В. Струве к восприятию истории египтянами эллинистического времени и позже к труду Манефона; были оценены выводы В.В. Струве с современных научных позиций.

В докладе А.В. Немировской и А.Г. Суцевского (кафедра Древнего Востока, Восточный факультет СПбГУ) «К проблеме происхождения названий некоторых графем западносемитского консонантного алфавита» были проанализированы работы последнего времени, касающиеся происхождения названий этих графем, и показан сложный процесс взаимовлияний в эволюции письма в Египте и Передней Азии, восходящий к XIV в. до н.э.

Конференция прошла весьма успешно, в творческой и доброжелательной атмосфере, с выездом на экскурсию в новое фондохранилище Эрмитажа.

Е.П. Островская

**Открытый теоретический семинар сектора Южной Азии
Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН.**

**Второе и третье заседания: доклад Т.В. Ермаковой
«Собиратели рукописей индийского фонда
Азиатского музея — ИВР РАН»**

(Санкт-Петербург, 12 и 21 мая 2014 г.)

Два заседания Открытого теоретического семинара (12 и 21 мая 2014 г.) были посвящены истории коллекций индийского фонда Азиатского музея (ИВР РАН), поступивших во второй половине XIX в. Обращение к этой тематике лежит в русле историко-востоковедных исследований как одного из направлений научной работы ИВР РАН, активно развивающихся в настоящее время.

Обсуждение предварял доклад с.н.с., к.филос.н. Т.В. Ермаковой «Собиратели рукописей индийского фонда Азиатского музея — ИВР РАН». Актуальность этой темы обусловлена недостаточной изученностью обстоятельств сбора и поступления рукописей в Азиатский музей, личного вклада востоковедов и энтузиастов-собирателей в коллекционирование артефактов индийской рукописной культуры. Именно поэтому было принято решение посвятить этой теме два заседания семинара.

Т.В. Ермакова характеризовала историю ныне хранящихся в индийском рукописном фонде ИВР РАН коллекций Д. Райта, А. Сталь-Гольштейна, Н.И. Воробьева. Биобиблиографические разыскания Т.В. Ермаковой позволили установить, что Д. Райт (1830–1889) служил врачом британского резидентства в Непале в 1863–1873 гг. По поручению своего брата, профессионального востоковеда Вильяма Райта, профессора Кембриджского университета, он осуществил в Катманду и окрестностях целенаправленное приобретение рукописей на языках Индии, обогативших европейские собрания (прежде всего британские). Незначительная по объему часть была подарена Азиатскому музею. Была высказана гипотеза о том, что рукописи поступили от Вильяма Райта, так как есть документальные свидетельства его контактов с российскими востоковедами (В. Райт занимался сирийскими рукописями и был заинтересован в этих контактах ввиду наличия в российских собраниях богатых коллекций рукописей на сирийском языке и традиции их исследования). В 1876 г. он был избран иностранным членом-корреспондентом Российской (Петербургской) академии наук.

В докладе содержалась оценка дополнительных источников, позволивших реконструировать организационные рамки путешествий британских востоковедов в Непал во второй половине XIX в.: «История Непала» Д. Райта и рецензия на нее И.П. Минаева, опубликованные дневники научной поездки в Непал С. Бендалла. В результате было установлено, что экспедиционная активность исходила от университетов, в структуре которых были библиотеки — хранилища восточных рукописей. В перспективе сопоставления британских и российских форм организации экспедиций в регионы распространения артефактов письменной культуры на языках Индии (XIX в.) были проанализированы обстоятельства поездок И.П. Минаева в Индию и установлена преобладающая роль Русского географического общества в их поддержке.

В разделе доклада Т.В. Ермаковой, посвященном А. Сталь-Гольштейну (1877–1937) как собирателю рукописей, были приведены факты его биографии, существенные для раскрытия темы: в 1902 г. Сталь-Гольштейн был избран членом Русского географического общества и членом Русского археологического общества. Наряду с преподаванием санскрита в Петербургском университете Сталь-Гольштейн в 1904 г. получил назначение в МИД, в отдел Индии. В том же году он совершил обширную поездку по Индии, по результатам которой представил доклад в Географическом обществе, опубликованный под названием «Путевые впечатления из Индии» (1904). Т.В. Ермакова проанализировала содержание очерка Сталь-Гольштейна и характеризовала его как ценный источник для выяснения локализации артефактов рукописной культуры в Индии XIX в. (личные библиотеки представителей традиционных элит, учебные заведения с преподаванием санскрита, храмовые и монастырские комплексы).

В докладе был отмечен существенный для обсуждаемой темы факт хранения в Музее антропологии и этнографии (Кунсткамере) РАН коллекций индийских этнографических раритетов, привезенных А. Сталь-Гольштейном. Это укрепляет гипотезу о комплексном характере собирательской активности путешественников.

В рамках доклада был проанализирован вклад А. Сталь-Гольштейна в первичный разбор и описание индийских рукописей Азиатского музея на основе документа из личного фонда исследователя в Архиве востоковедов ИВР РАН — «Список индийских рукописей Н.И. Воробьева». Сталь-Гольштейн составил перечень названных рукописей на языке пали, выполненных на пальмовых листьях.

Т.В. Ермакова рассказала о биобиблиографическом поиске в связи с установлением научного вклада Н.И. Воробьева. В 1906 г. директор Кунсткамеры акад. В.В. Радлов (1837–1918) изыскал средства для пополнения коллекций восточных раритетов. Н.И. Воробьев, в то время сотрудник Кунсткамеры, был командирован в Сиам (Таиланд), откуда доставил коллекцию буддийской пластики, ныне составляющую гордость собрания. Описание и фотографии статуэток были опубликованы Воробьевым в 1911 г. (см.: *Воробьев Н.И.* Описание собрания буддийских статуэток, приобретенных в Сиаме в 1906 г. Санкт-Петербург, 1911). В пояснительных подписях указано, что часть статуэток была приобретена им в «разрушенных храмах в Аютии». Было высказано предположение, что, возможно, рукописи, ныне составляющие коллекцию Н.И. Воробьева в индийском фонде ИВР РАН, были приобретены во время этой поездки.

По докладу о коллекциях Сталь-Гольштейна и Воробьева с развернутым дополнением выступила гл.н.с., д.и.н. М.И. Воробьева-Десятовская, признанный авторитет в палеографическом описании, исследовании и введении в научный оборот рукописных коллекций ИВР РАН.

В результате заключительной дискуссии констатировали, что в докладе Т.В. Ермаковой была продемонстрирована перспективность комплексного исследования истории коллекционирования рукописей: конкретизация и анализ обстоятельств деятельности собирателей, изучение форм организации экспедиций в регионы распространения рукописной культуры. При таком подходе восстановление истории коллекционирования рукописей позволяет рассмотреть историю востоковедения в полном объеме: в контексте формирования мирового востоковедного сообщества и выстраивания дипломатических отношений со странами Востока.

The Journal and Official Correspondence of Bernard Jean Bettelheim. 1845–1854. Part I (1845–1851) / Ed. by A.P. Jenkins. — Naha: Okinawa Prefectural Board of Education, 2005. — xxx+640 pp. and **The Journal and Official Correspondence of Bernard Jean Bettelheim. 1845–1854. Part II (1852–1854)** / Ed. by A.P. Jenkins. — Naha: Okinawa Prefectural Board of Education, 2012. — x+732 pp.

Миссионерская деятельность на Востоке в XIX в. была частью мощного западного проекта по «доместикации» Азии — на это были брошены большие средства и человеческие ресурсы, причем туда направлялись добровольно, по велению сердца, лучшие из лучших, уверенные в высоком предназначении своего дела. И хотя этот проект большей частью закончился поражением христианства в борьбе с местными религиями (за исключением, наверно, Кореи, где укоренилось протестантство, и Филиппин, где пустил корни католицизм), эта страница истории заслуживает внимательного изучения и открывает перед исследователем совершенно особый мир со своими особыми законами и представлениями.

Как отмечает в своем небольшом предисловии к книге профессор Университета искусств префектуры Окинава Э.П. Дженкинс, ссылаясь на авторитет Э. Портера, специалиста по истории британского протестантского движения, миссионерская деятельность до сих пор не была интегрирована в другие области истории (т. 1, с. V) и оставалась прерогативой ученых-богословов. Только в последнее время в этой области намечились некоторые изменения. Выход в свет объемного двухтомного издания дневниковых записей и официальной переписки британского протестантского мис-

сионера Бернарда Жана Беттельхайма (1811–1870), проведенного на Рюкю с 1846 по 1854 г., является важным шагом в изучении миссионерства.

Ежедневные записи Беттельхайма, которые он делал не только для себя, но и для отчетов перед отправившей его Рюкюской морской миссией (Ryukyu Naval Mission), позволяют нам изнутри увидеть жизнь миссионера, приехавшего в незнакомую азиатскую страну, чтобы приобщить ее к христианскому свету. Это неоценимый исторический документ, рассказывающий нам не только о личности его автора и окружающих его людях, но и о быте и нравах страны назначения, видах и методах проповеднической работы, об отношениях между миссионерскими сообществами и о многом другом. К примеру, дневник может служить интереснейшим источником по истории медицины — ну где еще может современный читатель узнать о том, что менингит в те годы лечили ромашкой и кровопусканием, притом с благополучным исходом для пациента! В то же время по дневниковым записям Беттельхайма мы узнаем о личности известного миссионера и знатока Китая Карла Гюцлафа (1803–1851), чье имя хорошо известно синологам: Беттельхайм рисует нам портрет не слишком симпатичного человека авторитарного склада, старавшегося выставить себя главной фигурой среди миссионеров на Дальнем Востоке. Из подобных мелочей складывается живая ткань жизни, приближая нас к реалиям того времени, к атмосфере человеческих отношений между европейскими миссионерами разных конфессий, и, наконец, к осознанию значимости их служения Богу и важности их отношений с божественным измерением, столь отличным от нашего понимания духовных истин. Это потрясающее и захватывающее чтение, создающее эффект присутствия в другой эпохе и в компании совсем

других людей. Нас с ними разделяют немногим более 160 лет, однако культурная дистанция между нами огромна — мы живем в эпоху других представлений, которые, как мне кажется, не сильно прибавили нам благородства.

И конечно, одной из главных фигур этого дневника является его непосредственный автор — Бернард Жан Беттельхайм, человек поразительной судьбы, огромной силы духа, который упорно следовал тому, что считал своим высшим предназначением, идя наперекор внешним обстоятельствам. Иной раз его слепое упорство, которое отнюдь не всегда приносило ожидаемые результаты — как, к примеру, это случилось на Окинаве, не способствовало появлению новообращенных христиан, а скорее наоборот, приводило к еще большей настороженности к проповедникам учения Христа. Впрочем, это не умаляет того, что британский миссионер активно занимался изучением местного языка и переводом библейских текстов, чем и заслужил себе безусловное место в истории.

Наверное, нет нужды подробно пересказывать здесь занимательные повороты в биографии Беттельхайма — выходца из иудейской семьи, учившегося на раввина, обретшего новую веру после встречи на Ближнем Востоке с миссионерами и решившего встать на путь миссионерского служения. Врач по образованию, он упорно добивался отправки на Дальний Восток, встретив на этом пути немало сопротивления. И все же ему удалось добиться желаемой цели — о том, как это было, и повествует его журнал. Наблюдательность, точность, порой даже некоторая педантичность фиксации пережитого и увиденного, эмоциональная окрашенность записей, своеобразие видения мира Беттельхаймом делают чтение дневника захватывающим, то и дело удивляя читателя какими-то невероятными подробностями или деталями и заставляя его глядеть на мир глазами человека из XIX в. Особо отметим, что действие описываемых событий не ограничивается только самой Окинавой и включает периоды, проведенные на борту корабля или в Гонконге, расширяя пространственные границы его рассказа. Перед нами вырисовывается весьма незаурядная личность, не лишенная недостатков, — по словам готовившего дневник к публикации Э.П. Дженкинса, «фигура неоднозначная» — но именно эта противоречивость рас-

крывающейся перед нами личности придает дневнику достоверность и убедительность, позволяя нам заглянуть в глубины жизненного опыта другого человека. Иными словами, незаурядность Беттельхайма — сама по себе достаточное основание для того, чтобы погрузиться в чтение его записей.

Но, помимо самого Беттельхайма, у этой книги есть и еще один «автор» — я имею в виду профессора Э.П. Дженкинса, который стал инициатором проекта подготовки к публикации текста дневника. Некоторые фрагменты отчетных записей британского миссионера издавались среди материалов Рюкюской морской миссии, которая преимущественно публиковала то, что относилось к деятельности Беттельхайма как врача, проповедника и переводчика. Рукопись дневника Беттельхайма хранилась в Бирмингемском университете (где находятся документы Церковного Миссионерского общества, поглотившего Рюкюскую морскую миссию в 1861 г.), часть архива сохранилась в Университете Рюкю. Именно эти рукописи и стали основой для публикации. Как отмечает сам Э.П. Дженкинс, английский язык был не родным для Беттельхайма, он не всегда правильно изъясняется, допускает ошибки, создает свои собственные неологизмы. Для того чтобы сделать текст «читаемым» и в то же время следовать принципу «точности», Э.П. Дженкинсу очень пригодились его знания по палеографии, курс которой он читал студентам. Он проделал титаническую и очень тщательную работу, подготовив для печати почти полторы тысячи страниц современного типографского текста, разбирая трудночитаемый почерк Беттельхайма, образец которого приведен на открывающей первый том странице. Можно только высказать слова огромного уважения и профессиональной признательности ученому, взявшему на себя такой гигантский труд.

Однако значение этого исторического источника не ограничивается тем, что это своеобразная энциклопедия миссионерского быта. Значение дневников как источника наших знаний о королевстве Рюкю середины XIX в., пожалуй, не имеет на сегодняшний день себе равных. Причем это достоверные факты, по крайней мере они таковы, какими их увидел и счел важными живший внутри рюкюской культуры «очевидец», — иными словами, это

почти полевой материал, столь высоко ценимый учеными.

История и культура о-ва Окинава (до 1979 г. — королевства Рюкю, ставшего после аннексии префектурой Окинава в составе Японии) долгое время оставались на периферии внимания историков. Только в последнее десятилетие была создана International Association of Ryukyuan/Okinawan Studies (2008), объединившая усилия японских и западных исследователей. Наметился прогресс в изучении этой темы и в России — в 2008 г. вышла в свет монография владивостокского ученого Е. Пустовойта «История королевства Рюкю (с древнейших времен и до его ликвидации)», а в 2013 г. появилась его же книга «Русские корабли на Рюкю в 1854 г.». И все же наши знания о Рюкю еще слишком малы, поэтому любая новая публикация на эту тему представляет огромный интерес, особенно когда речь идет о малоизвестном историческом источнике. В этом отношении издание записей Б.Ж. Беттельхайма является безусловным событием в рюкюведении (если такой термин существует!).

Вместе с тем эта книга имеет особое значение и для русской аудитории — дело в том, что в заметках Беттельхайм пишет о своих встречах с моряками с фрегата «Паллада», совершавшего кругосветное путешествие в 1852–1855 гг. с дипломатической миссией адмирала Е.В. Путятина и заходившего на Рюкю. Как хорошо известно, писатель И. Гончаров, принимавший участие в плавании, позднее опубликовал свои путевые записки, озаглавив их «Фрегат „Паллада“». В одной из глав книги — «Ликейские острова» — он описал встречу с «миссионером Беттельгеймом», с которым моряки встречались потом не один раз. В свою очередь, в дневниках Беттельхайм также рассказывает о своем общении с русскими морскими офицерами с фрегата «Паллада». Возможность восстановить реальную картину событий по записям, сделанным участниками с двух противоположных сторон, всегда придает описанию многомерную объемность, поскольку одни и те же ситуации воспринимаются авторами совершенно по-разному. Отметим, что если Гончаров отзывался о британском миссионере с не слишком большой симпатией, то Беттельхайм пишет о своих русских гостях с большим уважением.

Есть и еще одна ниточка, связывающая нас с Беттельхаймом, — в японской коллекции

Отдела рукописей и документов ИВР хранится ксилографическое издание «Евангелия от Луки», переведенного Беттельхаймом. Оно поступило из коллекции И.А. Гошкевича, также находившегося на борту «Паллады» и входившего в число тех офицеров, которые встречались с Беттельхаймом на Окинаве. По видимому, «Евангелие от Луки», изданное в 1855 г. в Гонконге, уже после встречи британского миссионера с русскими моряками, было куплено у него, отчасти благодаря личному знакомству, и явилось отнюдь не случайным приобретением И.А. Гошкевича, впоследствии ставшего первым русским консулом в Японии. Таким образом, удивительная книга британского протестантского миссионера Бернарда Ж. Беттельхайма оказалась связующим звеном между далекой Окинавой и Россией.

Надеюсь, что великолепно подготовленное издание этих дневников войдет в число классических изданий по востоковедению, востребованных исследователями и читающей публикой во всех уголках мира.

К.Г. Маранджян

Пэн Сян-цзянь 彭向前. Си Ся вэнь Мэн-цзы чжэньли яньцзю 西夏文《孟子》整理研究 (Комплексное исследование тангутского перевода «Мэн-цзы»). — Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ, 2012. — 295 с.

Важнейшей частью письменного наследия государства тангутов Великое Ся (982–1227) являются тангутские переводы китайских классических произведений, которые в китайском тангутоведении обозначаются аббревиатурой *ся и ханьцзи* 夏译汉籍. К ним относятся:

- 1) переводы сочинений китайской конфуцианской морали — *论语* «Лунь юй», *孟子* «Мэн-цзы», *孟子传* «Мэн-цзы чжуань» («Мэн-цзы с комментариями»), *孝经传* «Сяо-цзин чжуань» («Сяо-цзин с комментариями Люй Хуй-цина»);
- 2) военные трактаты — *孙子兵法三家注* «Сунь-цзы бин фа саньцзя чжу» («Военный трактат Сунь-цзы с тремя комментариями»), *六韬* «Лю тао» («Шесть секретов»), *黄石公三略* «Хуан Ши-гун

- сань люэ» («Три тактики Хуан Ши-гуна»), 将苑 «Цзян юань» («Сад генерала» — военный трактат, приписываемый Чжу Гэ-ляну);
- 3) исторические сочинения — 贞观政要 «Чжэнь гуань чжэн яо» («Основы управления в период Чжэнь-гуань»), 十二国 «Ши эр го» («Двенадцать царств»), 类林 «Лэй линь» («Лес категорий»);
- 4) сборники переводов из различных китайских книг, составленные самими тангутами, — 经史杂抄 «Цзин ши цза чао» («Сборник цитат из китайских классических книг»), 新集慈孝传 «Синь цзи цы сяо чжуань» («Вновь собранные записки о родительской любви и сыновней почитательности») и 德行集 «Дэ синцзи» («Сборник о добродетелях и поведении»).

Изучение китайских сочинений в тангутском переводе ведется уже довольно давно и, что вполне закономерно, по-прежнему остается востребованным и перспективным направлением исследований в мировом тангутоведении. Наличие под рукой китайского оригинала, с одной стороны, усиливает аргументированность исследования, с другой — позволяет обобщить сложные лингвистические явления тангутского языка и выработать нормативный метод перевода с тангутского.

Среди огромного количества рукописных книг и ксилографов, обнаруженных экспедицией П.К. Козлова в знаменитом субургане на территории мертвого города Хара-Хото в 1908–1909 гг., находился и тангутский перевод «Мэн-цзы». Хранится он в Тангутском фонде Института восточных рукописей РАН. Текст памятника был введен в научный оборот В.С. Колоколовым и Е.И. Кычановым, которые опубликовали факсимильное издание: Китайская классика в тангутском переводе (Лунь юй, Мэн цзы, Сяо-цзин). Факсимиле текстов / Предисловие, словарь и указатели В.С. Колоколова и Е.И. Кычанова. М.: Наука, ГРВЛ, 1966 (Памятники письменности Востока. IV). В издании было указано, что тангутский перевод «Мэн-цзы» — это «перевод без комментария. Гл. IV, V, VI (инв. 6738). Рукопись, курсив, брошюровка „бабочкой“, размер листа 27×16,5; семь строк по 20–21 знаку в строке. Бумага беловато-серая, мягкая, с четкой сеткой. На один сантиметр бумаги приходится восемь горизонтальных делений сетки.

Книга сильно пострадала от плесени. Рукопись без даты, исключительно плохой сохранности, после реставрации состоит из 57 фрагментов, в числе которых отдельные листы сохранились почти полностью. Текст размечен кружками киноварью. Киноварью же в перевод внесен целый ряд поправок. Рукопись обнаружена и определена Е.И. Кычановым» (Китайская классика в тангутском переводе. С. 10).

Поврежденность практически каждой страницы рукописи, фрагментарная сохранность многих знаков, рукописное курсивное письмо — более сотни лет эти обстоятельства затрудняли прочтение и, вероятно, обескураживали специалистов, которые пытались подступиться к изучению этого памятника. В итоге тангутский перевод «Мэн-цзы» был дешифрован и исследован значительно позднее остальных переводных китайских произведений.

Главный научный сотрудник Института тангутоведения при университете Нинся — Пэн Сян-цянь, не побоявшись вышеназванных трудностей, приступил к исследованию тангутского перевода «Мэн-цзы». Результатом шестилетнего труда стала монография «Комплексное исследование тангутского перевода „Мэн-цзы“», которая была издана шанхайским издательством «Древняя книга» в 2012 г. в серии «Изучение памятников тангутской письменности» под редакцией Ду Цян-лу. В следующем году монография Пэн Сян-цяня была удостоена премии правительства Нинся-Хуэйского автономного района за выдающиеся достижения в области общественных наук.

Научный путь автора монографии, которой посвящена эта рецензия, начался с магистратуры в центре изучения истории династии Сун в Хэбэйском университете. Там же Пэн Сян-цянь защитил докторскую диссертацию, после чего под руководством известного тангутоведа Не Хун-иня работал над постдокторским исследованием в институте этнологии и антропологии КАОН. По словам самого Пэн Сян-цяня, именно у Не Хун-иня он научился основам китайской фонологии, тангутскому и тибетскому языкам, а также перенял многие исследовательские приемы, в частности соединение методов филологической и исторической наук. Благодаря междисциплинарной подготовке, ежедневной кропотливой и вдумчивой работе Пэн Сян-цянь осуществил уни-

кальное по своей всесторонности фундаментальное исследование тангутского перевода «Мэн-цзы».

Монография Пэн Сян-цяня, объемом более 300 тыс. иероглифов, состоит из трех глав. Структура работы свидетельствует о стремлении автора сделать ознакомление с результатами исследования максимально удобным. В первой главе (с. 1–61), разделенной на 11 параграфов, освещено несколько важных сюжетов.

Первая глава начинается с установления времени появления конфуцианского канона в государстве Си Ся и датировки тангутского перевода «Мэн-цзы». Автор полагает, что тангутский правитель Лян Цзо (И-цзун, 1048–1068) обратился к властям Северной Сун с просьбой подарить собрание канонов и исторических произведений, в результате чего в 1063 г. «Мэн-цзы» в составе «Девятикнижия» попадает в Си Ся. С началом правления императора Цянь-шуня (Чун-цзун, 1086–1139) в тангутском государстве был проведен ряд мероприятий по распространению конфуцианского учения. Это может означать, что тангутский перевод «Мэн-цзы» был издан в первой половине 250-летнего существования государства Западное Ся. В годы правления императора Жэнь-сяо (Жэнь-цзун, 1139–1193) в Си Ся случился небывалый всплеск переводческой и публикационной активности, появляется большое количество переводов китайских классических произведений, а также тангутских сочинений, которые были созданы под сильным влиянием китайской литературы. Автор с уверенностью утверждает, что в этот период тангутский перевод «Мэн-цзы» продолжал издаваться.

В Си Ся, так же как и в Китае, была распространена практика табуирования личных имен правителей. Отличительной особенностью книг, изданных в годы царствования Жэнь-сяо, является неизменное отсутствие последней вертикальной черты во втором иероглифе личного имени государя — 紉, соответствующем китайскому сяо 孝. В тангутском переводе «Мэн-цзы» этот иероглиф встречается дважды, и оба раза в полном написании, т.е. знак не табуирован. Таким образом, делает вывод Пэн Сян-цянь, перевод «Мэн-цзы» никак не мог появиться в эру Жэнь-цзуна, а был выполнен в годы правления или Лян-цзо (в 60-е годы XI в.), или Цянь-шуня (в первой четверти XII в.) (с. 31).

В следующем параграфе автор восстанавливает правильную последовательность расположения сохранившихся фрагментов рукописи. Текст перевода «Мэн-цзы» «до реставрации был просто неразборчивым» (Китайская классика в тангутском переводе. С. 17), а поскольку после реставрации никто специально не занимался изучением этого памятника, то отдельные фрагменты листов были соединены неправильно, и порядок расположения некоторых страниц смешался. В ходе кропотливого анализа 57 фрагментов рукописи автор воссоздал первоначальный вид сохранившихся частей произведения. Он обнаружил, что уцелевший текст насчитывает 51 страницу. Оказалось, что левый верхний угол 6-й страницы является началом последних трех строчек на 8-й странице, а фрагмент № 57 нужно соединить с № 51. Правильное расположение фрагмента № 56, крошечного и сильно поврежденного кусочка текста, автор сумел идентифицировать лишь после того, как основная работа по написанию данной монографии была завершена. Фрагмент № 56 является началом первой строчки на 51-й странице (с. 8–9).

Далее автор проводит **анализ инверсии** как особого переводческого приема, что представляет большой интерес. По совету Не Хуниня автор монографии исследовал текст и обнаружил, что при переводе с китайского на тангутский иероглифы в составе сложных слов и однородные члены в сложных предложениях зачастую могли меняться местами. Приведем несколько примеров из монографии. Слово-сочетание 富贵 «богатый и знатный» в предложении 人亦孰不欲富贵 (*Кто из людей не желает также быть богатым и знатным*) при переводе на тангутский язык было записано в обратной последовательности 窿癩 (т.е. = 贵富). Во фразе 屨大小同, 则贾相若 (*Баширки одинакового размера имели бы [одну и] ту же стоимость*) слово 大小 «размер» при переводе оказалось инверсией — 謬繚 (т.е. = 小大). Предложение 鹄不日浴而白, 乌不日黔而黑 (*Ведь лебедю не нужно каждый день купаться, чтобы быть белым; ворона не нужно мазать грязью, чтобы он был черным*) из главы «Круговорот небес» «Чжуан-цзы» было переведено на тангутский с инверсией: сначала речь идет про ворона, а затем про лебедя: 斗螻蛄: 混篔踩订榔, 磚筭伐订筵. Знакомство с указанной переводческой трансформацией может оказаться очень полезным, поскольку этот прием использовали и дру-

гие народы, обладавшие своей системой письма: тибетцы и даже кидане, язык которых очень сильно отличался от тангутского (с. 31–36).

В параграфе «Тангутские транскрипции китайских слов и северо-западный диалект китайского языка сунской эпохи» представлен богатый фонетический материал, досконально проработанный автором на основе трех сохранившихся глав тангутского перевода «Мэн-цзы». Пэн Сян-цян выделил 108 тангутских транскрипций китайских имен собственных, среди которых встречаются имена людей, топонимы, названия рек, государств и династий, должностей, философских школ. В общей сложности автор выявил 140 фонетических единиц (с. 36–53).

Основываясь на данных тангутских транскрипций, автор описал некоторые особенности северо-западного диалекта китайского языка той эпохи: звонкие инициалы в нем перешли в глухие, в классе носовых сонантов встречаются различия, верхнеязычные и переднезубные инициалы объединяются, появляются губно-зубные инициалы, конечные согласные -р, -т, -к, как и конечные сонанты -м, -п, -п, отпали. Поскольку эта характеристика полностью совпадает с фонетическими явлениями, отмеченными в двуязычном тангутско-китайском словаре 1190 г. «Жемчужина на ладони», автор полагает, что появление этих фонетических изменений в северо-западном диалекте китайского языка эпохи Сун можно датировать одним столетием ранее (с. 53).

Пэн Сян-цян указывает также на то, что в переводе не могло не отразиться специфически тангутское понимание и восприятие отдельных явлений и понятий. Этому посвящен параграф «Тангутский перевод „Мэн-цзы“ как источник сведений о тангутском обществе». В переводе сведения о тангутском обществе встречаются довольно часто. Например, имя Конфуция передано не транскрипцией, а иероглифами 堯暉, которые буквально означают «Великий учитель». Это, очевидно, свидетельствует как о стремлении выделить Конфуция из числа остальных философов, так и о почитании его в государстве тангутов. На том же основании тангутский переводчик для обозначения конфуцианства использует словосочетание 楞膝 (дословно — «ученье, образованные люди», «ученье-конфуцианцы»). Названия же других философских школ переданы транскрипцией, например, моизм 禩勝.

В официальной истории династии Сун содержится подтверждение того, что конфуцианство обладало высоким авторитетом в Си Ся. В главе «Ся го чжуань» сказано, что во времена правления Жэнь-сяо Конфуцию был дарован титул Вэньсюань-ди 文宣帝 (Совершенный просвещенный император), который превосходит пожалованный Конфуцию в танское время царский титул Вэньсюань-ван 文宣王 (Совершенный просвещенный князь) (с. 54–55). Переводческая деятельность, казалось бы, занятие не столь незначительное, но вряд ли тангутский переводчик «Мэн-цзы» мог себе представить, что спустя восемь столетий искусный китайский исследователь сумеет разглядеть меж строк его перевода реалии тогдашнего тангутского общества.

Другие параграфы первой главы: «Особенности рукописного начертания левой и правой части некоторых иероглифов в тангутском переводе „Мэн-цзы“»; «Пунктуация и пометы тангутского переводчика»; «Стилистика тангутского перевода „Мэн-цзы“».

Во второй главе «Подстановка китайских соответствий тангутским знакам» (с. 62–118) опубликованы факсимиле всех сохранившихся фрагментов произведения, которые образуют три его главы: вторую часть главы «Гунсунь Чоу» и обе части главы «Тэн Вэньгун». Под каждым факсимильным изображением автор расположил китайский пословный перевод, к каждой строчке которого даны примечания. Все строки китайского подстрочника пронумерованы, например, 1201 означает первую строку на 12-й странице рукописи. Следует отметить, что расположение пословного перевода непосредственно под каждой факсимильной страницей рукописи является определенным новшеством. Подобное расположение позволяет в любой момент сличить иероглифы, удостовериться в правильности реконструированного тангутского текста. Это особенно важно потому, что некоторые слова в рукописи сохранились фрагментарно.

При написании пословного перевода важным подспорьем автору служил оригинальный текст «Мэн-цзы», опубликованный в «Тринадцатикнижии с комментариями и пояснениями» (книжный дом «Чжунхуа», 1980 г.). В ходе реконструкции текста автор стремился максимально восполнить поврежденные места в рукописи: добавил повторяющиеся слова и недостающие имена собственные, сделал смысловые вставки. Все знаки, добавленные ав-

тором, выделены подчеркиванием. В постраничных сносках к китайскому подстрочнику отдельно оговорены пометы и исправления тангутского переписчика, инверсии, места, где была нарушена правильная последовательность строк или страниц.

Поистине достойно восхищения то, что автор не только идентифицировал плохо различимые знаки, но также выявил ошибки, допущенные тангутским переводчиком, и указал на пропущенные слова. Например, Пэн Сян-цян обнаружил, что в предложении с двойным отрицанием 城非不高 (*Не в том дело, что стены невысокие*) знак 不 (否) был по ошибке записан похожим на него тангутским иероглифом 𪛗 (后) (с. 63).

Автор установил, что в предложении 非直为观美也, 然后尽于人心 (*Не только для того, чтобы посмотреть на красивое, а чтобы до конца проявить человеческие чувства*), а также в предложении 王如用予, 则岂徒齐民安, 天下之民举安 (*Если бы князь взял меня на службу, то разве только циский народ будет в мире — весь народ Поднебесной будет в мире*) была допущена одна и та же ошибка. В обоих случаях вместо тангутского знака «только, всего лишь» 𪛗 был по ошибке записан похожий на него знак 𪛗 (真) (с. 71, 78). Предложение 分人以财谓之惠 (*Когда делаются с людьми богатством — это называют милосердием*) по-тангутски было записано без иероглифа «делить, отделять» 𪛗 (分) — 𪛗 𪛗 𪛗 𪛗, тогда как правильный перевод такой: 𪛗 𪛗 𪛗 𪛗 (с. 91).

Третья глава «Перевод и комментарий тангутского текста „Мэн-цзы“» (с. 119–183) состоит из набранного на компьютере тангутского текста памятника, его перевода на китайский язык и подробного комментария. Перед каждым тангутским предложением указан номер страницы и строки, что позволяет при необходимости быстро вернуться ко второй главе и найти нужную фразу в факсимильном формате. В рукописи названия статей отсутствуют. Большими и маленькими кружками размечены главы и предложения. Для удобства автор дополнил тангутский текст современной пунктуацией. Комментарии выполнены в соответствии с традиционной китайской практикой комментирования текста, когда поясняются не имеющие эквивалента в китайском языке тангутские слова и служебные частицы, транскрипции. Нумерация комментариев сквозная, всего насчитывается 381 комментарий.

Содержание комментариев красноречиво свидетельствует о том, что была проделана огромная аналитическая работа. Например, в одном комментарии разбирается предложение 于宋, 饋七十鎰而受 (*В Сун [вам] преподнесли 70 и, и [вы] приняли [их]*). Оно переведено на тангутский как 伸唐, 漆灯踏 𪛗 𪛗. Мера веса 𪛗 𪛗 была переведена тангутским знаком 𪛗, значение которого соответствует китайскому 𪛗 𪛗, что является ошибкой. Автор подробно объясняет почему: «В тангутском государстве было создано учреждение по выпуску эталонов для измерения различных мер веса и емкости, аналогичное китайскому 文思院 (Палате тонкого мастерства и рукоделия)». Было установлено, что 16 𪛗 𪛗 соответствуют 1 𪛗 𪛗. Согласно словарю „Море письмен“, иероглиф 𪛗 (кит. 𪛗 𪛗) означает: „Взвешивая, считают, что шестнадцать 𪛗 𪛗 равно одному 𪛗 𪛗“. Комментарий Чжао Ци (赵岐, 108–201) к „Мэн-цзы“ уточняет, что „24 𪛗 𪛗 равно одному и“ (с. 126).

Тангутский язык принято относить к цянским языкам тибето-бирманской группы. Определенным подспорьем в дешифровке тангутских текстов может оказаться тибетский язык, так как в нем по-прежнему употребляются слова, когда-то имевшие распространение в тангутском. В комментаторской части монографии автор нередко пробует применить свои знания древнетибетского языка, что получается у него весьма успешно.

Предложение 劝齐伐燕, 有诸 (*Возможно ли советовать Ци идти войной против Янь?*) переведено на тангутский как 𪛗 𪛗 𪛗 𪛗 𪛗 𪛗. Автор следующим образом комментирует грамматическую частицу 𪛗: «Является глагольным аффиксом, имеет побудительное значение. Побудительные глаголы в тангутском языке образуются двумя способами: морфологическим и синтаксическим. При первом способе происходит чередование глухого и полувзвонкого начального согласного, при втором — к глаголу добавляется аффикс, как в этом предложении. По аналогии происходит образование повелительного наклонения в древнетибетском языке» (с. 134).

Другое предложение из «Мэн-цзы» 古之君子, 其过也, 如日月之食 (*В древности если благородный муж совершал ошибку, это было как лунное или солнечное затмение*) переведено на тангутский как 𪛗 𪛗 𪛗 𪛗 𪛗 𪛗 𪛗 𪛗. Буквальный перевод иероглифов 𪛗 𪛗 — «Лохоу спрягал». В тибетском языке

солнечное затмение и лунное затмение записываются *nyivdzin* и *zlavdzin* соответственно, дословное значение — «солнце схвачено» и «луна схвачена», что связано с индийской мифологией, в которой демон Лохоу (Раху) время от времени поглощает солнце или луну, и тогда наступают затмения. Тангутское словосочетание 緘聚百紛 (*солнце и луну спрятал Лохоу*) с точки зрения словообразования строится аналогичным образом, и это означает, что тангуты в сфере астрономии и календаря через тибетцев испытывали большое индийское влияние (с. 55–56, 58). Подобных оригинальных комментариев и толкований в монографии большое количество.

Монография содержит **три приложения**: избранную библиографию, текст соответствующих глав китайского оригинала «Мэн-цзы» и словарь-указатель. Указатель (с. 198–294) содержит все встречающиеся в рукописи иероглифы. Знаки расположены по возрастанию их номеров в «Тангутско-китайском словаре» Ли Фань-вэня. Для каждого знака указан номер по системе поиска по четырем углам; фонетическая реконструкция; значение; все словосочетания с этим иероглифом, которые встречаются в рукописи; номер комментария к этому знаку; а также координаты иероглифа. Например, 080614 означает, что иероглиф встречается на 8-й странице, в 6-й строке, 14-й по счету. Очевидно, что на создание столь содержательного словаря-указателя ушло немало сил, и это достойно наивысшей похвалы.

По словам известного китайского тангутоведа Не Хун-иня, «изучение тангутских рукописей — это бесконечный исследовательский процесс, тем более что исследователи по-прежнему не выработали единые образцы прочтения текста, пусть даже самые базовые принципы, которые соблюдались бы всеми» (*Не Хун-инь* 聂鸿音. Си Сявэньсянь луньгао 西夏文献论稿 (О тангутских рукописях). Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ, 2012. С. 1). Вероятно, единственным изъяном рецензируемой книги является маркирование глагольных показателей направленности действия знаком «△». В китайском языке не встречаются аналогии для подобных частиц. При обозначении глагольных префиксов единым знаком грамматические функции этих частиц не учитываются. Можно выразить уверенность, что Пэн Сян-цян в своих буду-

щих работах усовершенствует эти обозначения.

Количество информации, которое источник раскроет в руках того или иного исследователя, зависит от индивидуального опыта и мастерства. Создается впечатление, что Пэн Сян-цян буквально «выжал» всю возможную информацию из тангутского перевода «Мэн-цзы» до последней капли. Благодаря своей мощной историко-филологической подготовке автор рецензируемой монографии умело и органично использовал подходы обеих наук, затронул самые разные вопросы и сюжеты, каждый из которых был тщательным образом проработан. Объем проделанной работы и степень сложности этого исследования впечатляют.

Тан Цзюнь, Ю.С. Мельникова

Цолин Дмитрий. Арамейский язык библейских текстов и Таргума Онкелоса. Учебное пособие. — Черкассы: Коллоквиум, 2013. — 359 с. — ISBN 978-966-8957-39-0.

Данная книга является хрестоматией для изучения языка двух обозначенных в заголовке текстовых корпусов. Она рассчитана на начинающих арамеистов, гебраистов, богословов и студентов иудаики.

Подобный учебник не имеет аналогов в русскоязычной арамеистике и семитологии. Единственное русскоязычное пособие по библейскому арамейскому (*Гриликес Л.* Практический курс библейско-арамейского языка. М.: Издательство Свято-Владимирского братства, 1998. 172 с.) содержит лишь 20 страниц систематических грамматических описаний.

В то время как аналогичные пособия по изучению библейского арамейского ограничиваются описанием сравнительно небольших по размеру текстов на этом языке, пособие Д. Цолина, которое первоначально задумывалось как учебник библейского арамейского (с. 7), является также и введением в изучение иудейско-арамейского языка античного перевода Библии, известного как Таргум Онкелоса. Включив в книгу описание языка этого Таргума, близкого к библейскому арамейскому, автор расширил корпус грамматических форм и лексик, так как корпус библейского арамейского мал грамматически и лексиче-

ски. Таким образом, Д. Золин создал введение в изучение среднеарамейских языков в целом.

Соседство в одном учебнике библейского арамейского с более поздним языком Таргума оправданно. Во-первых, оба диалекта принадлежат к западной ветви арамейских диалектов. Во-вторых, тексты обоих корпусов сопровождаются огласовками, что сближает их формы и дает возможность изучения нюансов вокализации. Современные же библейскому арамейскому языку имперско-арамейские тексты несут лишь немного информации о вокализации форм. При этом и библейско-арамейские тексты, и тексты Таргума переданы в двух системах огласовок — тивериадской и вавилонской, что дает возможность сравнения этих двух грамматических традиций (например, в спряжении библейско-арамейских глаголов, с. 220).

Таким образом, в настоящем пособии новшеством является не только включение языка Таргума, но и систематическое включение в учебник примеров с вавилонской вокализацией, которой филологи и лингвисты все еще мало интересуются. Введение в вавилонскую вокализацию особенно важно, так как в единственном на сегодня — хотя и устаревшем — издании полного текста Таргума Еврейской Библии, выполненном А. Шпербером (*Sperber A. The Bible in Aramaic Based on Old Manuscripts and Printed Texts. Leiden, 1959–1968*), текст представлен в вавилонской вокализационной системе.

Благодаря такому построению учебника учащийся уже в самом начале своего знакомства с арамейскими диалектами получит знания еще об одном корпусе арамейской литературы, важном не только с точки зрения филологии, но и истории, культурологии и богословия.

Учебник построен по общепринятому плану начальных грамматик семитских языков: 1) фонология; 2) морфология (местоимение, существительное и прилагательное, числительное, глагол, частица); 3) синтаксис; 4) глоссарий библейского арамейского (с. 326–349).

Внутри грамматических разделов материал подается в простой форме. Термины, которые начинающему изучение могут быть незнакомы, объясняются (в частности, латинские).

Особенно подробно объяснено употребление частиц в главе VI (с. 238–282), которая благодаря большому числу комментируемых примеров стала как бы расширенным глоссарием.

Так же подробно приводятся примеры в главе о синтаксисе (глава VII, с. 284–325). Внимания заслуживает тот факт, что объясняются принципы масоретской системы знаков пунктуации (что также называется «акцентуацией»; с. 316–324). Эти знаки берут свое начало в текстах на библейском еврейском языке, но даже во вводных пособиях по этому языку им не уделяется должное внимание, не говоря уже о пособиях по библейскому арамейскому. Таким образом, в этой главе Золин ввел новый стандарт в описание грамматики библейского арамейского, объясняя эти знаки на основе арамейского текста, а не исходя из предполагаемых знаний учащегося об акцентуации еврейского текста.

Каждая глава грамматических описаний снабжена экскурсом в историческую грамматику арамейских наречий, что дает заинтересованному студенту, во-первых, возможность углубить свое знание арамейского и, во-вторых, расширить свои познания в области семитских языков, так как изучающие библейский арамейский, как правило, уже прошли курс библейского еврейского языка (ср. предисловие, с. 7).

Каждая глава грамматических описаний заканчивается упражнениями по анализу арамейских грамматических форм и текстов. Примеры систематически приводятся как в тивериадской, так и в вавилонской вокализации.

Книгу завершают указатель терминов (с. 350–351), список таблиц (с. 352–353) и список литературы (с. 354–357).

Пособие Д. Золина является значительным вкладом в методику описания и преподавания семитских языков на русском языке.

Может быть, стоило бы дать в конце учебника список цитируемых мест из древних текстов, а также ключи к заданиям по переводу на арамейский, чтобы обучающийся самостоятельно мог проверить правильность своих переводов.

Среди замечаний: на с. 311 вместо בלחודיהון читай בלחודיהו «только».

В. Голенец

Болтач Ю.В. Ханмун. Вводный курс. — СПб.: Гиперион, 2013. — 335 с.

Работа Ю.В. Болтач представляет собой первое не только в отечественном, но и в мировом корееведении учебное пособие по язы-

ку *ханмун*, как в Корее назывался литературный китайский язык, на котором было написано большинство произведений корейской классической литературы.

Этот учебник опирается на работы известных отечественных синологов-лингвистов С.Е. Яхонтова и Т.Н. Никитиной, читавших курсы по теории и практике официального письменного китайского языка *вэньянь* в СПбГУ. В этом смысле книга продолжает традиции изучения *вэньяня*, которые развивались в многочисленных работах Т.Н. Никитиной. Впрочем, правильнее было бы сказать, что эта традиция восходит к школе крупнейшего отечественного лингвиста А.А. Холодовича, в группе типологических исследований которого принимала участие Т.Н. Никитина, у которой училась сама Ю.В. Болтач.

Рецензируемая работа — это итог многолетнего упорного труда вдумчивого, серьезного, эрудированного исследователя и опытного преподавателя. Появлению этого учебника предшествовал опыт преподавания древнего и средневекового китайского языка студентам-корееведом на Восточном факультете СПбГУ. Подробнейшим образом составленное «Содержание» (с. 5–8) сразу дает представление о полноте и высокой степени информативности созданного автором учебника.

В очень четком и внятном предисловии «От автора» объясняются исторические корни, приведшие к позиции письменного китайского языка в Корее, формулируются причины, объясняющие необходимость овладения *ханмуном*, и препятствия, стоящие на этом пути в связи с отсутствием вплоть до настоящего времени соответствующего учебника. Достойное внимание уделяет автор проблеме иероглифической письменности, включая каллиграфию, — все это с учетом корейской специфики.

Учебник состоит из двух больших частей — общего очерка грамматики *ханмуна* (с. 21–62) и практического курса (55 уроков). Помимо этого, учебник снабжен указателем иероглифов, прописями, переводом упражнений и таблицей пересчета дат. Эти приложения рассчитаны не только на аудиторские занятия с преподавателем, но и на тех смельчаков, которые возьмутся за самостоятельное освоение *ханмуна*.

Выстроенные по единой, строго соблюдаемой схеме (лексика, грамматика, в необходи-

мых случаях — схема предложения, устойчивые выражения, если они имеются, практические рекомендации; упражнения: отработка написания новых иероглифов, перевод с *ханмуна* на русский и с русского на *ханмун*) практические уроки позволили автору рассмотреть и представить структурированную информацию о классическом древнекитайском языке и возникшем на его базе книжном языке *вэньяне* (именовавшемся в Корее *ханмун*) с учетом традиционных потребностей студентов-корееведов.

Знакомство с работой не оставляет сомнений в хорошей начитанности автора в текстах классического древнекитайского языка, глубиной знания *вэньяня* и, что особенно важно, — **в умении передать эти знания другим.**

Работа выстроена в основном (за исключением отдельных деталей, таких как, например, необходимость уделить больше внимания проблеме выделения классов знаменательных слов, снабдить пояснением момент появления связки 是, дать перекрестную ссылку при рассмотрении морфемы 如/若 в разных местах и др.) очень логично, по принципу «от простого к сложному», к более сложному и очень сложному.

Работа Ю.В. Болтач «Ханмун. Вводный курс», — это серьезный и ценный вклад не только в лингвистическую интерпретацию языка *ханмун*, но и в заполнение зияющей лакуны в учебной литературе, в которой так нуждаются студенты-корееведы, а возможно, и изучающие сопредельные дисциплины. Издание этой книги, выполненной на высоком теоретическом и методологическом уровне, является важным событием в корееведении и не только, потому что этим пособием могут пользоваться и студенты смежных специальностей, для которых до сих пор не существует аналогичного учебника.

И.С. Гуревич, К.Г. Маранджян

«Второй» и «Третий» альбомы о. Иакинфа (Н.Я. Бичурина) / Вступит. ст. академик В.С. Мясникова и О.В. Васильевой. Подг. к изд. О.В. Васильевой. — СПб.: Российская национальная библиотека, 2012.

Изданные О.В. Васильевой и В.С. Мясниковым альбомы относятся к наследию выдающегося российского китаиста о. Иакинфа

(Никиты Яковлевича Бичурина, 1777–1853) и открывают неизвестную грань его таланта как художника и этнографа.

Эти ранее не исследовавшиеся и не публиковавшиеся источники из собрания Российской национальной библиотеки были изданы в серии «Нетрадиционные источники по истории Китая периода династии Цин (1644–1911)». В 2010 г. в серии был опубликован «Первый альбом» о. Иакинфа, озаглавленный «О народах, обитающих по берегам Амура от реки Уссури до устья его, по всему берегу Восточного моря от пределов Кореи до границы Российской и по всем островам вдоль сею берега лежащим» («Первый альбом» о. Иакинфа (Н.Я. Бичурина). Исследования и комментарии. СПб.: РНБ, 2010). Издание «Первого альбома», несмотря на небольшой тираж, вызвало живейший интерес исследователей и в России, и в Китае, поэтому сводная публикация рисунков «Второго» и «Третьего» альбомов о. Иакинфа является необходимым и ожидаемым шагом в деле введения в научный оборот многообразного наследия блестящего и самого известного русского Китаеведа XIX в.

Сам факт выявления столь ценных и прежде находившихся как бы на периферии исследовательского внимания источников является значительным вкладом публикаторов в Китаеведение и историю науки. Ими была проделана также большая по объему и филигранная по качеству архивно-исследовательская работа. Начиная с 1930-х годов о. Иакинфу, истории его жизни, научной деятельности, значению его трудов в отечественном Китаеведении уделялось достаточно внимания, что дало право В.С. Мясникову написать во вступительной статье о существовании самостоятельной дисциплины — «бичуриноведения» (с. 10). Многие исследователи обращались к архивным материалам и опубликовали большое число документов, освещающих деятельность Н.Я. Бичурина, поэтому введение в научный оборот каждого нового, единичного документа из архивов уже является большим событием. А в Приложении «Документы о пребывании о. Иакинфа (Н.Я. Бичурина) в Китае и о Кяхтинской школе китайского языка» к статье В.С. Мясникова представлены девять интереснейших источников из Российского государственного исторического архива, которые дают возможность по-новому взглянуть на многие события и факты

из истории российского Китаеведения (с. 23–38). Особая ценность публикации состоит в том, что документы приведены полностью, а не в виде выдержек, что позволит в дальнейшем расширить контекст их изучения и использовать при написании других работ.

Вступительная статья В.С. Мясникова «Публикация рукописного наследия и архивных документов Н.Я. Бичурина (о. Иакинфа)» впервые представляет значение о. Иакинфа не только для российского, но и для мирового Китаеведения. О подлинном вкладе русских ученых в развитие Китаеведения мало известно на Западе до сих пор (да и в Китае теперь о нем приходится напоминать все чаще). Сопоставление работ о. Иакинфа и Роберта Моррисона красноречиво свидетельствует о том, что труд русского Китаеведа соответствовал наиболее актуальным запросам своего времени, а по масштабу превосходил совокупность работ любого другого Китаеведа, его современника. Для преодоления сложившихся стереотипов (см. об оценке В.П. Бузескула на с. 14) необходимо продолжать работу по публикации трудов Н.Я. Бичурина, которых еще много остается в наших архивах. Статья В.С. Мясникова фактически намечает план и очередность их введения в научный оборот.

Статья О.В. Васильевой «Этнографические альбомы о. Иакинфа (Н.Я. Бичурина)» содержит подробнейшее библиографическое исследование публикуемых источников, их содержания, бытования, значения для науки. В плане установления авторства рисунков и подписей, выявления художественной и почерковедческой манеры работа выполнена на высочайшем экспертном уровне с отсылками на архивные данные. В новом свете предстают исследователи, государственные деятели, путешественники, люди искусства, которые влияли на состояние Китаеведных исследований в России. Приведенные в тексте статьи документы имеют важнейшее значение для изучения истории формирования библиотечных фондов по Китаю в нашей стране.

Публикация альбомов важна для восстановления приоритетов отечественной науки в изучении этнографии Китая. Эти источники свидетельствуют о том, что русские Китаеведы довольно рано стали интересоваться жизнью народов, населявших Китай, визуально фиксировать их внешние особенности и быт. «Второй» и «Третий» альбомы о. Иакинфа из

РЕЦЕНЗИИ

собрания РНБ имеют уникальный характер. Аналогичные примеры источников этнографического характера в собраниях других стран не выявлены. Поэтому представление альбомов в виде публикации необходимо и актуально. Материал стал доступным самому ши-

рокому кругу исследователей и читателей, что дает возможность для его дальнейшего, самого многопланового (и прежде всего этнографического) исследования.

И.Ф. Попова

АВТОРЫ ППВ-20

- Абд ал-Азиз Хасан, Сумейя** — к.ф.н., доцент, заведующая кафедрой русского языка филологического факультета Хартумского университета (Республика Судан)
- Алексеев Кирилл Всеволодович** — старший преподаватель Восточного факультета СПбГУ, кафедра монголоведения и тибетологии
- Алимбарашвили Иосеб Гивневич** — д.и.н., профессор Горийского государственного университета (Грузия)
- Богшо Богшоевич Лашкарбеков** (06.02.1948–02.02.2014) — к.ф.н., с.н.с. Института языкознания РАН
- Бурмистров Сергей Леонидович** — д.филол.н., в.н.с. Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН
- Воднева Оксана Анатольевна** — к.и.н., ученый секретарь ИВР РАН
- Герасимов Игорь Вячеславович** — д.и.н., доцент кафедры истории стран Ближнего Востока Восточного факультета СПбГУ
- Голинец Виктор Исаевич** — к.филол.н., профессор еврейского языка Высшей школы иудаики (Гейдельберг, Германия)
- Гуревич Изабелла Самойловна** — к.ф.н., с.н.с. Отдела Дальнего Востока ИВР РАН
- Иоаннесян Юлий Аркадьевич** — к.ф.н., с.н.с. Отдела Ближнего и Среднего Востока ИВР РАН
- Козырева Нелли Владимировна** — д.и.н., в.н.с. Отдела Древнего Востока ИВР РАН
- Кульганек Ирина Владимировна** — д.ф.н., завсектором Центральной Азии Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН
- Маранджян Каринэ Генриховна** — к.и.н., с.н.с. Отдела Дальнего Востока ИВР РАН
- Мыльникова Юлия Сергеевна** — к.и.н., старший преподаватель кафедры истории стран Дальнего Востока Восточного факультета СПбГУ, замдиректора Института Конфуция при СПбГУ
- Невелева Светлана Леонидовна** — д.ф.н., в.н.с. Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН
- Островская Елена Петровна** — д.филол.н., в.н.с., завсектором Южной Азии Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН
- Пан Татьяна Александровна** — к.и.н., зав. Отделом Дальнего Востока ИВР РАН
- Прозоров Станислав Михайлович** — к.и.н., замдиректора по научной работе ИВР РАН
- Рыбаков Вячеслав Михайлович** — д.и.н., в.н.с. Отдела Дальнего Востока ИВР РАН
- Сабрукова Светлана Санджиевна** — к.ф.н., н.с. Отдела рукописей и документов ИВР РАН
- Тан Цзюнь** — д.и.н., профессор Сычуаньского педагогического университета (КНР)
- Туранская Анна Александровна** — лаборант Восточного факультета СПбГУ
- Фионин Максим Владимирович** — старший лаборант Отдела рукописей и документов ИВР РАН
- Хосроев Александр Леонович** — д.и.н., гл.н.с. Отдела Ближнего и Среднего Востока ИВР РАН
- Чехович Надежда Олеговна** — м.н.с. Отдела Древнего Востока ИВР РАН
- Чунакова Ольга Михайловна** — д.ф.н., в.н.с., завсектором Среднего Востока Отдела Ближнего и Среднего Востока ИВР РАН
- Шомахмадов Сафарали Хайбуллоевич** — к.и.н., н.с. Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН
- Шухман Екатерина Олеговна** — старший лаборант Отдела восточных рукописей и документов ИВР РАН
- Юнусов Марат Мингалиевич** — к.и.н., н.с. Отдела Древнего Востока ИВР РАН
- Юсупова Зара Алиевна** — д.ф.н., в.н.с. Отдела Ближнего и Среднего Востока ИВР РАН
- Ямпольская Наталия Васильевна** — м.н.с. Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН

**К сведению читателей журнала
«Письменные памятники Востока»**

Подписка на журнал «Письменные памятники Востока» производится по Объединенному каталогу «Пресса России» (т. I) в отделениях связи.

Организации и учреждения РАН, а также их сотрудники могут приобрести очередные номера журнала в Издательской фирме «Восточная литература», указав в заявках свои реквизиты.

Просим направлять свои заказы и письма по адресу:

119049, Москва, Мароновский пер., д. 26, тел.: (499) 238 24 98, (499) 230 74 47

e-mail: vostlit@gmail.com

Адрес редакции: 191186, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18 — www.orientalstudies.ru

Адрес издателя: 119049, Москва, Мароновский пер., 26 — www.vostlit.ru

Подписано к печати 09.12.2014. Формат 70×100¹/₁₆. Печать офсетная. Усл. п. л. 22,6

Усл. кр.-отт. 23,9. Уч.-изд. л. 24,5. Тираж 500 экз. Изд. № 8572. Зак. №

Отпечатано в ППП "Типография "Наука". 121099, Москва Г-99, Шубинский пер., 6