

РОССИЙСКАЯ
АКАДЕМИЯ НАУК

Институт восточных рукописей
(Азиатский Музей)

Выпускается
под руководством Отделения
историко-филологических наук

К 200-летию
Азиатского Музея —
Института восточных
рукописей РАН



Наука —
Восточная литература
2019

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА

Том 16, № 3

осень

2019

Журнал основан в 2004 году

Выходит 4 раза в год

Выпуск 38

Редакционная коллегия

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

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

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

к.ф.н. **С.М. Анисеева** (Москва, ФГУП «Издательство «Наука»)

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

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

О.В. Васильева (Санкт-Петербург, РНБ)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

В НОМЕРЕ:

ПУБЛИКАЦИИ

Биография наставника Чинпхё в «Сунских жизнеописаниях достойных монахов»
(*Сун гао сэн чжуань*, X в.). Предисловие, публикация и примечания **Ю.В. Болтач** **5**

Купчая на раба из собрания Отдела рукописей РНБ.
Предисловие, перевод с арабского и примечания **Е.В. Гусаровой** **16**

ИССЛЕДОВАНИЯ

А.Л. Хосроев. «Докетическая» христология в раннем христианстве. Часть 1 **27**

Ю.А. Иоаннесян. Увещание Бабом «непокорного» Мирзы Йахьи на страницах *Панджеша'н* **54**

Е.П. Островская. Базовые черты буддийской личности **59**

С.Л. Бурмистров. Категория страдания в буддизме и брахманистской философии **70**

ИСТОРИОГРАФИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

К.Г. Маранджян. Об одной энциклопедии для повседневного использования
из собрания ИВР РАН («„Хякунин иссю“. Онна манрё бако» —
«„Сто стихотворений ста поэтов“. Шкатулка для женщин») **85**

КОЛЛЕКЦИИ И АРХИВЫ

Предыстория каталогизации рукописного собрания индолога И.П. Минаева
в документах РНБ и материалах АВ ИВР РАН.
Предисловие, публикация и примечания **Т.В. Ермаковой** **95**

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

И.В. Богданов. Конференция «Государство и право на Востоке: прошлое и настоящее».
К 200-летию ИВР РАН (Санкт-Петербург, 12–13 ноября 2018 г.) **109**

С.М. Прозорова. Заседание Круглого стола «Ислам на территории бывшей Российской империи»
(Санкт-Петербург, 28 ноября 2018 г.) **115**

И.В. Богданов. Конференция «История и культура Древнего Востока».
К 90-летию со дня рождения М.А. Дандамаева (1928–2017)»
(Санкт-Петербург, 10 декабря 2018 г.) **137**

О.М. Чунакова. Фрейманские чтения–2019 (Санкт-Петербург, 29 мая 2019 г.) **141**

РЕЦЕНЗИИ

Н.В. Козырева. Очерки истории Южной Месопотамии периода ранней древности
(VII тыс. до н.э. — середина II тыс. до н.э.). СПб.: Контраст, 2016 — 552 с.
(**И.Н. Медведская**) **145**

На четвертой стороне обложки:

Послания и деяния апостолов с указателем евангельских и апостольских чтений.
Арабский фонд рукописей ИВР РАН. Шифр D 228

RUSSIAN ACADEMY
OF SCIENCES

The Institute of Oriental
Manuscripts
(Asiatic Museum)

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

PIS'MENNYE PAMIATNIKI VOSTOKA

Volume 16, No. 3
autumn
2019

Founded in 2004
Issued quarterly
Issue 38

Editorial Board

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

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

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

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

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

Hartmut Walravens, Professor (Staatsbibliothek zu Berlin, Germany)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Takata Tokio, Professor (Kyoto University, Japan)

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

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

IN THIS ISSUE:

PUBLICATIONS

- The Biography of Master Jinpyo in the *Song Biographies of Eminent Monks* (*Song gao seng zhuan*, the 10th century).
Preface, publication and commentaries by **Julia V. Boltach** **5**

- A Purchase Deed for a Slave from the Collection of the Manuscript Department of the National Library of Russia.
Preface, translation from Arabic and commentaries by **Ekaterina V. Gusarova** **16**

RESEARCH WORKS

- Alexander L. Khosroyev.** On Docetic Christology in Early Christianity. Part 1 **27**
- Youli A. Ioannesyan.** The Bab Admonishing the “Unruly” Mirza Yahya in the Book of *Panj Sha'n* **54**
- Helena P. Ostrovskaja.** The Basic Traits of the Buddhist Personality **59**
- Sergey L. Burmistrov.** The Category of Suffering in Buddhism and Brahmanist Philosophy **70**

HISTORY AND HISTORIOGRAPHY

- Karine G. Marandjian.** On a Household Encyclopedia from the IOM RAS Collection (“*Hyakunin Usshu. Onna Manryo Bako*” — “*Hundred Poems by Hundred Poets. Jewelry Box for Women*”) **85**

COLLECTIONS AND ARCHIVES

- The Back Story of I.P. Minayeff’s Oriental Manuscript Collection Cataloguing (According to Documents Housed at the Archives Department of the Russian National Library and the Archives of Orientalists, IOM RAS).
Preface, publication and commentaries by **Tatiana V. Ermakova** **95**

ACADEMIC LIFE

- Ivan V. Bogdanov.** Conference “State and Law in the East: Past and Present”. On the 200th Anniversary of the IOM RAS (St. Petersburg, November 12–13, 2018) **109**
- Stanislav M. Prozorov.** A Session of the “Islam in the Territories of the Former Russian Empire: An Encyclopaedic Lexicon” Round Table (St. Petersburg, November 28, 2018) **115**
- Ivan V. Bogdanov.** Conference “History and Culture of the Ancient Orient” on the Occasion of M.A. Dandamaev’s 90th Anniversary (1928–2017)” (St. Petersburg, December 10, 2018) **137**
- Olga M. Chunakova.** Seminar in Memory of A.A. Freiman (St. Petersburg, May 29, 2019) **141**

REVIEWS

- Kozyreva N.V.** *Studies in the History of Southern Mesopotamia in Early Antiquity (from the 7th to the Mid-2nd Millennium B.C.)*. St. Petersburg: Contrast 2016, 552 pp. (**Inna N. Medvedskaya**) **145**

Биография наставника Чинпхё в «Сунских жизнеописаниях достойных монахов» (*Сун гао сэн чжуань*, X в.)

Предисловие, публикация и примечания

Ю.В. Болтач

Институт восточных рукописей РАН

DOI: 10.7868/S1811806219030014

Корейский буддийский наставник Чинпхё (VIII в.) был последователем традиции «прояснения гаданием» — популярной среди ранних корейских буддистов религиозной практики. Его биография в «Сунских жизнеописаниях достойных монахов» (X в.) представляет собой ценный источник информации по раннесредневековым дальневосточным буддийским практикам. Сопоставление этого жизнеописания с легендами о Чинпхё в «Оставшихся сведениях [о] трех государствах» (XIII в.) и «Сутрой прояснения гаданием хорошего [и] плохого кармического воздаяния» (переведена на китайский в VI–VII вв.) позволяет предположить, что первоначально практика «прояснения гаданием» на Дальнем Востоке была более вариативной, чем предписывается в указанной сутре, и что предания о последователях этой традиции постфактум освящались авторитетом сутры и содержательно адаптировались к ней.

Ключевые слова: ранний корейский буддизм, наставник Чинпхё, «прояснение гаданием», «Сунские жизнеописания достойных монахов» (*Сун гао сэн чжуань*).

Статья поступила в редакцию 10.06.2019.

Болтач Юлия Владимировна, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Отдела Дальнего Востока ИВР РАН, РФ; 191186, г. Санкт-Петербург, Дворцовая набережная, 18 (julia.boltach@gmail.com).

© Болтач Ю.В., 2019

Предисловие

Предлагаемая вниманию читателя биография корейского буддийского наставника Чинпхё (VIII в.) входит в состав «Сунских жизнеописаний достойных монахов» (*Сун гао сэн чжуань*), написанных китайским монахом Цзаньнином (918–999) (*Сун гао сэн чжуань* 1960: 793с29–794с14). Герой этого жизнеописания был ярким представителем традиции «прояснения гаданием» (кит. *чжань ча*, кор. *чомчхаль*) — весьма популярной среди ранних корейских буддистов религиозной практики, в ходе которой подвижник сначала определял с помощью гадания характер своих кармических препятствий, а затем, предавшись аскезе, очищался от прегрешений и в итоге чудесным образом обретал духовные обеты.

Приняться за перевод этого небольшого жизнеописания нас побудили проблемы, вставшие перед нами в ходе интерпретации повествований о последователях тради-

ции «прояснения гаданием», содержащихся в «Оставшихся сведениях [о] трех государствах» (*Самгук юса*)¹ — фундаментальном собрании материалов по ранней истории Кореи, составленном в XIII в. корейским буддийским монахом Ирёном. Кроме одиночных упоминаний «прояснения гаданием», в данном памятнике имеются три параграфа, содержащие развернутые повествования о подвижниках, посвятивших себя этой практике: две версии легенды о наставнике Чинпхё — § 107 «Чинпхё [удостаивается] передачи дощечек» (Ирён 2018: 687–698) и § 108 «Запись [на] камне [из] урочища Парён-су [в горах] Пхунак [области] Квандон» (Ирён 2018: 699–707), а также легенда о его преемнике в третьем поколении, принце-монахе Симчжи — § 110 «Симчжи наследует патриарху [Чинпхё]» (Ирён 2018: 711–717).

При знакомстве с этими легендами обращает на себя внимание то, что деятельность Чинпхё и его учеников, с общеподвижнической точки зрения, выглядит несколько необычно, поскольку она (1) связана с использованием мантических техник, (2) поощряет суровое самоистязание и при этом (3) имеет целью самостоятельное принятие монашеских обетов. В «Оставшихся сведениях [о] трех государствах» эта практика обосновывается (устаи персонажей легенд и самого Ирёна) ссылкой на авторитет канонического текста — «Сутры прояснения гаданием хорошего [и] плохого кармического воздаяния» (*Чжань ча шань э е бао цзин*)², которая, как считается в дальневосточной традиции, была переведена на китайский язык индийцем Бодхидипой (Чжань ча шань э е бао цзин 1968: 901с, стк. 9) при династии Чэнь (557–589) или Суй (581–618) (Ирён 2018: 690).

Эта сутра действительно содержит рекомендации по гаданию, рассказанию и самостоятельному (без помощи учителя-монаха) принятию обетов, тем самым в принципе легитимируя эти практики. Проблема, однако, состоит в том, что многие детали легенд о Чинпхё и его учениках не могут быть объяснены на основе данного канонического текста — например, стремление этого подвижника получить обеты не от своего учителя-монаха, а путем покаянной аскезы (Ирён 2018: 688–689, 699–700), ибо подобный способ принятия обетов предусматривается в сутре лишь для таких ситуаций, когда взыскующий посвящения не может найти себе наставника (Чжань ча шань э е бао цзин 1968: 904с, стк. 8). Необычен также крайний аскетизм Чинпхё, который во время своего покаяния не только морил себя голодом, но и совершал земные поклоны настолько усердно, что в итоге его «ладони [и] руки, сломанные, отвалились» (Ирён 2018: 701). Разумеется, такое самоистязание нигде в сутре не предписывается. Кроме того, ведущую роль в обеих версиях предания о Чинпхё играет бодхисаттва Майтрея (Ирён 2018: 690–691, 700–703), в то время как протагонистом сутры является бодхисаттва Кшитигарбха (Чжань ча шань э е бао цзин 1968: 902а, стк. 7 и сл.), а Майтрея в ней вообще не упоминается. При этом в легендах сообщается, что Чинпхё получил от бодхисаттвы Майтреи комплект гадательных жребиев в количестве ста восьмидесяти девяти штук, особо важными среди которых являются жребии, называемые «восьмерка» и «девятка» (Ирён 2018: 690–691, 702), хотя в сутре говорится о комплектах гадательных жребиев из десяти, трех и шести гадательных палочек (Чжань ча шань э е бао цзин 1968: 902b, стк. 28 – 902с, стк. 3), а число «сто восемьдесят девять» относится к числовым комбинациям, которые могут выпасть на шести

¹ Полный русский перевод этого памятника см. (Ирён 2018).

² Издание этой сутры в составе «Трипитаки, вновь исправленной [в годы] Тайсё» см. (Чжань ча шань э е бао цзин 1968). Насколько нам известно, данный текст не переводился на европейские языки (по крайней мере, полностью).

палочках при их троекратном метании (Чжань ча шань э е бао цзин 1968: 905a, стк. 15 – 905b, стк. 3). Наконец, в легенде о Чинпхё гадательные жребии описываются как ниспосланные свыше уникальные объекты культа, изготовленные из костей пальцев рук бодхисаттвы Майтреи или же из абсолютно экзотических для Кореи пород ароматных тропических деревьев (Ирён 2018: 690–691), в то время как в сутре отношение к гадательным палочкам сугубо «утилитарное»: каждому практикующему рекомендуется изготавливать их самостоятельно, причем из обычного дерева (Чжань ча шань э е бао цзин 1968: 902b, стк. 23–24).

На этом наше дальнейшее исследование легко могло бы зайти в тупик, поскольку выяснить причину перечисленных расхождений на основе только этих двух памятников было невозможно. К счастью, произведение Ирёна содержит ссылку на еще один внешний источник по интересующей нас теме — а именно на ту самую биографию наставника Чинпхё из «Сунских жизнеописаний достойных монахов», которой посвящена данная публикация. Предлагаемый вниманию читателя перевод этой биографии, выполненный по изданию в составе «Трипитаки, вновь исправленной [в годы] Тайсё» (Сун гао сэн чжуань 1960: 793c29–794c14), представляет собой максимально приближенный к оригиналу подстрочник — возможно, стилистически он выглядит не всегда естественно, зато позволяет легко выполнить его сравнение (в том числе текстологическое) с соответствующими пассажами «Оставшихся сведений [о] трех государствах».

При знакомстве с этой биографией легко заметить, что она расходится с «Сутрой прояснения гаданием хорошего [и] плохого кармического воздаяния» (которая в ней даже не упоминается) гораздо больше, чем относящиеся к Чинпхё параграфы «Оставшихся сведений [о] трех государствах». В частности, бодхисаттва Кшитигарбха играет в этом повествовании еще менее активную роль, чем бодхисаттва Майтрея (а протагонистом сутры, как мы помним, является именно Кшитигарбха), число жребиев равняется ста восьми (а не десяти, трем и шести), и результат гадания определяется взаимным расположением жребиев (а не выпадающими на них символами, как в сутре).

Если мы дополнительно примем во внимание, что в § 107 «Оставшихся сведений [о] трех государствах» (со ссылкой на «Танские жизнеописания достойных монахов»³) содержится сообщение о «неортодоксальной» практике гадания и раскаяния, получившей распространение в области Гуан-чжоу в конце VI в. (технически эта практика никак не соответствовала «Сутре прояснения гаданием хорошего [и] плохого кармического воздаяния», хотя легитимировалась именно ее авторитетом) (Ирён 2018: 693–698), то можно будет предположить, что это сообщение, наряду с зафиксированной в «Сунских жизнеописаниях достойных монахов» версией легенды о Чинпхё, объективно отражает наиболее ранний этап распространения буддийских практик гадания, раскаяния и самостоятельного принятия обетов на Дальнем Востоке. Вероятно, эти практики (по крайней мере, частично) были обязаны своим происхождением влиянию местных верований — особенно это относится к гаданию, которое традиционно играло важную роль в китайской национальной религии. Подобные практики — как синхронно, так и постфактум — могли освящаться ссылкой на «Сутру прояснения гаданием хорошего [и] плохого кармического воздаяния». Если легитимация осуществлялась постфактум, то, скорее всего, повествования об этих прак-

³ «Танские жизнеописания достойных монахов» (*Тан гао сэн чжуань*), иначе «Продолженные жизнеописания достойных монахов» (*Сюй гао сэн чжуань*), были написаны в VII в. монахом Даосюанем.

тиках могли содержательно адаптироваться к сутре. Возможно, что именно это случилось с легендой о Чинпхё, которая со временем претерпела частичную «подгонку» под текст данной сутры, что нашло свое отражение в соответствующих сюжетах «Оставшихся сведений [о] трех государствах»⁴. Заключительный этап адаптации этого предания к тексту сутры представлен рассуждениями Ирёна, прямо содержащими недвусмысленные и четко аргументированные исправления, которые тот предлагает внести в текст легенд, дабы окончательно согласовать их с содержанием сутры.

Оканчивая на этом наше краткое введение⁵, отметим, что публикуемое нами жизнеописание Чинпхё может послужить ценным источником сведений не только по изначально заинтересовавшему нас вопросу (раннесредневековые китайские и корейские буддийские практики и влияние дальневосточного религиозного субстрата на местную буддийскую традицию), но и по гораздо более широкому кругу проблем, связанных с изучением культуры, литературы, истории и этнографии Кореи и Китая. Но это — уже тема дальнейших исследований.

Перевод

Что до Сок Чинпхё 釋眞表, то [он] был уроженцем Пэкче 百濟⁶. [Его родной] дом находился [в местности] Кымсан 金山⁷. [В] миру [он] занимался [тем], [что] стрелял [птиц и] ловил [зверей]. [Чин]пхё 表 [был] весьма проворным [и] ловким, [а в обращении с] луком [и] стрелами — предельно искусным.

В середине [годов правления под девизом] Кай-юань 開元 [713–741] [он] отдыхал у полевой канавы после погони [за] зверем. [На] досуге [он] сломал ивовый прут [и стал] накалывать [на него] бугорчатых лягушек. Нанизав полный [прут], [он] положил [его] в ручей, намереваясь [впоследствии] использовать [этих лягушек для] приготовления пищи. Затем [он] пошел [на] гору, [чтобы] ловить [животных] сетями, [и], поскольку погнался [за] оленем, вернулся домой по дороге [к] северу [от] горы — [и] совсем забыл забрать наколотых [на прут] лягушек!

На следующий год, весной, [он] на охоте услышал лягушечьи крики. Подойдя [к] ручью, [он] увидел, [что] тридцать [с] лишним бугорчатых лягушек, которые [были] наколоты [им на прут в] прошлом году, еще живы. [Чин]пхё 表 в [тот] час вздохнул [с] сожалением [и], осуждая себя, сказал:

— [Сколь они] страдают! Как [же я] ради [своих] рта [и] живота заставил их целый год претерпевать [эти] страдания!

⁴ Справедливости ради следует отметить, что по одному параметру биография Чинпхё из «Сунских жизнеописаний достойных монахов» все-таки стоит ближе к сутре, чем легенды об этом подвижнике из «Оставшихся сведений [о] трех государствах», — а именно, в «китайской» версии биографии этого подвижника отсутствует детализированное описание самоистязаний героя. Появление этого описания в «корейской» версии, по нашему мнению, может быть обусловлено позднейшим влиянием фольклорной традиции (ср. сказочный мотив «испытания героя», восходящий к первобытному обряду инициации).

⁵ К сожалению, ограниченный объем данного введения позволил нам наметить основные линии сравнительного анализа этих трех источников лишь в самых общих чертах. Развернутое исследование по этой теме планируется к публикации в журнале «Этнография».

⁶ Здесь китайский автор ошибается: во времена Чинпхё (VIII в.) государство Пэкче уже сто лет как не существовало (оно пало в 660 г., после чего его земли были присоединены к Силла).

⁷ Кымсан 金山 — вероятно, древний уезд Кымсан-хён 金山縣 (родина Чинпхё), но он изначально не был пэкчским, а входил в состав силлаской области Сан-чу 尙州 (Ким Бусик 2002: 65–66; факс.: 25, л. 1132). Ныне это территория округа Кимчхон-кун 金泉郡 провинции Кёнсан-пукто 慶尙北道 (Хангук чимён ёнхёк сачжон 1994: 1256).

Тогда [он] разломал ивовый прут [и] немедленно отпустил [на] волю всех [лягушек]. Вследствие [этого он] породил намерение оставить дом [и], сам обдумав [и] рассмотрев [дело], сказал [себе]:

— Если я [у] подножия зала [буду] прощаться [с] родными [отцом и матерью и] в покоях расставаться [с] любимой [женой], [мне будет] трудно покинуть море желаний, невозможно отворить клетку неведения.

По этой [причине он] бежал в глубокие горы [и], взяв нож, [сам] отрезал [себе] волосы. [Он] усердно предался сокрушенному раскаянию — поднимался [всем] телом [и] бросался [на] землю, искренне взыска дисциплинирующий Закон. [Чинпхё дал] клятвенный обет: «Назначаю [себе] срок, [в течение которого хочу добиться] вручения мне дисциплинирующего Закона бодхисаттвой Майтреей 彌勒菩薩». Ночью [он] отвращал [сердце от зла], [а] днем [предавался] подвижничеству. [Он совершал] круговращения [и] ударял челом. Помышляя-помышляя, [Чинпхё] не [знал] досуга; памятуя-памятуя, [он] неотступно старался.

[Так] продолжалось до седьмой ночи, [и на] следующее утро [он] увидел, [что] бодхисаттва Кшитигарбха 地藏菩薩, потрясая [бывшим у него в] руке металлическим [посохом с] оловянным [навершием], для [Чин]пхё 表 последовательно раскрыл Учение [и] раскрыл [смысл] обетов, связно явил искусные средства, предшествующие принятию [обетов].

Растроганный этим благоприятным откликом [свыше], [Чинпхё] вздохнул [с] радостью [и] всем существом [исполнился] мужества [и] решимости — [еще] более, [чем] прежде.

[Когда] миновало дважды [по] семь дней, некий большой демон явил способные испугать знаки и толкнул [Чин]пхё 表 — [тот] упал к подножию скалы, [но на его] теле не [оказалось мест], которые [были бы] повреждены. [Демон] подполз [на] брюхе, приблизился [к Чинпхё и] взобрался на каменный алтарь, [после чего] опять [стал] являть ужасающие знаки без перерыва, [как говорится], «[на] сто концов — тысячу начал».

На трижды седьмой день, перед рассветом, некая благовещая птица пропела так:

— Прибывает бодхисаттва!

Тогда показались белые облака — совсем как осыпающая [все] мука. [Среди этих облаков] совершенно не были [различимы] возвышенности [и] низины⁸. Горы [стали] безмятежны, [а] реки — спокойны, [и они] образовали пределы мира серебряного цвета. [Небожители из] почетной свиты Небесного властителя⁹ [мира] Тушита 兜率¹⁰ — достойно-отрешенного самопребывающего¹¹ [бодхисаттвы], толпясь [во] множестве, обошли вокруг каменного алтаря. [Подул] ароматный ветер, [пошел] цве-

⁸ Использованная в переводе расшифровка смысла не очень понятного из-за своей лаконичности выражения 更無高下 (букв. 'совершенно не было высокого [и] низкого') предложена А.Э. Тереховым, за что переводчик выражает ему самую искреннюю благодарность.

⁹ «Небесный властитель» 天主 — эпитет царя небожителей Индры или небожителя Вайшраваны (Пульгё тэсачжон 2001: 25166). По контексту, однако, это эпитет бодхисаттвы Майтреи (ср. концовку этого жизнеописания, где прямо говорится о «Небесном властителе Майтрее» 彌勒天主). Наша трактовка подтверждается и тем, что Тушита (см. следующее примечание) — это местопребывание именно Майтреи, в то время как Индра обитает на небе Траястримша.

¹⁰ Тушита 兜率 — четвертое из шести небес мира желаний, «чистая земля» бодхисаттвы Майтреи (Пульгё тэсачжон 2001: 4876).

¹¹ «Самопребывающий» 自在 — калька санскритского слова *шивара* ('повелитель'); этот эпитет также применяется к небожителю Шиве и бодхисаттве Авалокитешваре (Hodous, Soothill 1998: 218b).

точный дождь — и [это], несомненно, не были вещи, встречающиеся [в] обыденном мире.

[В] это время Майтрея 慈氏, шествуя степенным шагом, вступил на алтарное место [и], протянув руку, погладил [Чин]пхё 表 [по] макушке. [При этом он] сказал:

— [Ты], великий доблестный муж, [поступил] хорошо! [С] такой степенью [старания] добиваясь [обретения] обетов, [ты] дошел до [окончания] второго, дошел до [окончания] третьего [семидневного подвижничества]. [С таким усердием] можно руками сдвинуть и переместить [гору] Сумеру 蘇迷盧¹². Твое сердце [до] конца не отступало [от своего стремления].

Тогда [он] для [Чинпхё] вручил Закон. [Чин]пхё 表 обрадовался [и] возликовал телом [и] душой — совсем как [если бы достиг] третьего [неба] созерцания¹³. [Его] стремления [и] помыслы [пришли во] взаимное согласие с корнями наслаждения¹⁴. [В его сердце] постоянно потекли реки сорока двух тысяч [видов] счастья. Все [до] одной благие заслуги устремились [к] проявлению у него ока небожителя¹⁵.

Майтрея 慈氏 лично вручил [ему] три одежды Закона¹⁶ [и] глиняную чашу-*патра*¹⁷. Также [он] даровал [ему монашеское] имя, гласившее «Чинпхё» 眞表. Еще [он] из-под колена¹⁸ достал две вещи не [из слоновой] кости [и] не [из] нефрита. [Это и] был комплект палочек-ярлычков — один [из] них назывался «девять», [а еще] один [из] них назывался «восемь». [На] каждом [было по] два иероглифа.

[Бодхисаттва] передал-вручил [их] [Чин]пхё 表 [со] словами:

— Если [какой-либо] человек [будет] добиваться [получения] обетов, [ему] следует прежде раскаяться [и] осудить [былые] прегрешения. [В зависимости от того], [выпадет ли ему] осуждение [или] счастье, [он] тогда определит характер [своих] проступков. Еще [я] добавляю [к ним] одну сотню [и] восемь палочек. На палочках написаны названия-разряды ста восьми мучительных терзаний¹⁹. Так пришедший²⁰ наставлял людей, [взыскующих обретения обетов]: [на протяжении] или девяноста

¹² «Сумеру» 蘇迷盧 — очевидно, один из вариантов иероглифической транскрипции топонима «Сумеру» (чаще этот топоним имеет иероглифическое написание 須彌山 — ‘гора Сумеру’). В традиционной буддийской космологии так называется мировая гора, вокруг подножия которой расположены четыре континента, а по склонам — дворцы небожителей (Пульгё тэсачжон 2001: 1433а).

¹³ «Третье [небо] созерцания» 三禪 (полностью 第三禪天) — третье из четырех имеющихся в мире желаний «небес созерцания», называемое «землей отрешенного счастья [и] необычайной радости» 離喜妙樂地 (Пульгё тэсачжон 2001: 1194а–б).

¹⁴ «Корни наслаждения» 樂根 (санскр. *сукх-индрия*) — одна из двадцати двух групп «корней» (санскр. *индрия*), или способностей восприятия, которая отвечает за удовольствия, обретаемые посредством пяти органов чувств (Пульгё тэсачжон 2001: 332а).

¹⁵ «Око небожителя» 天眼 — способность видеть то, что сокрыто от глаз обычных существ (Пульгё тэсачжон 2001: 2511б–2512а).

¹⁶ «Три одежды Закона» 三法衣 — облачения, использовавшиеся древнеиндийскими монахами: юбка-запашка (санскр. *антараваса*), накидка для верхней части тела (санскр. *уттарасанга*) и плащ (санскр. *санхати*) (Пульгё тэсачжон 2001: 1216а–б). На Дальнем Востоке эти облачения не использовались — как по причине холодного климата, так и в силу местной культурной специфики. Корейские монахи и монахини носят обычный национальный мужской костюм (только серого цвета и чуть более свободного, чем обычно, покроя), а поверх него в торжественных случаях набрасывают лоскутный плащ (санскр. *кашия* — собирательное название для уставных монашеских облачений).

¹⁷ *Патра* 鉢 — чаша для подаяния, составляющая обязательный атрибут буддийского монаха.

¹⁸ «Под коленом» — в оригинале 膝下, что может быть понято также в переносном смысле: ‘при себе’ (БКРС 1983–1984, III: 822а).

¹⁹ «Мучительные терзания» 煩惱 (санскр. *клеша*) — омрачающие психику факторы, которые вызывают страдания у живых существ (Пульгё тэсачжон 2001: 789а–790а).

²⁰ «Так пришедший» 如來 (санскр. Татхагата) — обычный эпитет Будды.

дней, или сорока дней, или трижды [по] семи дней [следует] предаваться покаянным трудам [и] стремиться [к] чистому подвижничеству²¹, [а по] истечении [этого] срока, [в] самом [его] конце, взять две палочки, [называемые] «восемь» [и] «девять», [а также] собрать вместе сто восемь [палочек], [встать] перед [изображением] Будды 佛, возвести [взор к] небу и метнуть [все] эти палочки. [Палочки] упадут [на] землю — [и] согласно [этому можно будет] определить признаки уничтожения [или] неуничтожения прегрешений. Если сто восемь палочек, взлетов, устремятся [в] четыре стороны, [и] только две палочки [под названием] «восемь» [и] «девять» обособленным образом [упадут на] середину алтаря и встанут [там], то [это будет означать], [что гадающий] обрел высшие [из] высших [по] степени обеты. Если, хотя все [сто восемь] палочек [лягут] далеко, какие-то [из них] — одна [или] две — близко соприкоснутся [с] палочками [под названием] «восемь» [и] «девять», [их следует] вытащить [и] посмотреть, какие это названия мучительных терзаний. Следует побудить вышеупомянутого человека повторно-множественно раскаиваться [и] сожалеть [о своих прегрешениях]. [По] завершении [покаяния ему следует] прямо взять палочки [с названиями] мучительных терзаний, [о которых совершалось] повторное раскаяние, [а также] [палочки] «восемь» [и] «девять», [и] метнуть эти палочки [с названиями] мучительных терзаний. [Их] удаление [от «восьми» и «девяти» будет] называться [обретением] обетов средней степени. Если [же] все [эти] палочки погребут [под собой и] накроют [палочки] «восемь» [и] «девять», то [это значит], [что] прегрешения [гадающего] не уничтожились, [и он] не обрел обеты. Если прибегнуть [к] раскаянию-сожалению, [то], [когда] минует девяносто дней, [кающийся] обретет обеты низшей степени.

[Еще] Майтрея 慈氏 изрек дополнительное наставление, сказав:

— Что до [палочки] «восемь», то [она соответствует семенам], вновь пропитавшимся [ароматом]²², [а] что до [палочки] «девять», то [она соответствует] изначально сущим [семенам]²³.

Поучение полностью окончилось — [и] сопровождавшие [бодхисаттву] небожители тотчас вернулись [обратно], [а] облака [над] горами [и] реками рассеялись.

Тогда [Чинпхё] взял небесные одежды, забрал небесную чашу-*патра* [и стал] со всем как монах-*бхикшу*²⁴, [прошедший] пять летних [затворничеств]²⁵. [Он] отправился [в] путь вниз [с] горы. Травы [и] деревья ради него низко склонялись [и] устилали дорогу, [так что для него] не было никакой разницы [между] высокими [и] низкими

²¹ «Чистое подвижничество» 精進 (санскр. *вирья*) — четвертое из шести ведущих к просветлению совершенств-*парамит* (Пульгё тэсачжон 2001: 2303б–2304а).

²² Термином «семена» в философской системе Йогачары обозначаются хранящиеся в сознании живых существ зерна их предшествующего опыта, которые под воздействием пропитывающего аромата привычек (санскр. *васана*) способны прорасти и проецироваться вовне (Торчинов 2000: 98–100). «[Семена], вновь пропитавшиеся [ароматом]» 新熏 — согласно учению школы Йогачара, первая из двух категорий семян (санскр. *биджа*), находящихся в «сознании-сокровищнице» (санскр. *алая-виджняна*) живых существ (Пульгё тэсачжон 2001: 1530а–б).

²³ «Изначально сущие [семена]» 本有 — вторая (см. предыдущее примечание) категория семян, содержащихся в «сознании-сокровищнице» живых существ (Пульгё тэсачжон 2001: 913б–914а).

²⁴ *Бхикшу* 比丘 — монах полного посвящения, соблюдающий двести пятьдесят обетов.

²⁵ «Летнее [затворничество]» 夏 (полностью 夏安居 — «летнее спокойное пребывание») — три летних месяца, соответствующие индийскому сезону дождей, на время которых монахи, по уставу, должны прерывать свои странствования. По числу затворничеств исчисляется монашеский стаж — в частности, окончание пятого затворничества составляет важный рубеж, означающий повышение статуса монаха внутри общины (Пульгё тэсачжон 2001: 1840б).

[местами] лощин [и] долин. Летящие птицы [и] рыщущие звери смиренно простирались у [его] ног. Еще [люди] услышали [раздавшийся] с небес голос, возгласивший [по всем] поселкам, деревням, поселениям [и] кварталам так:

— С горы нисходит бодхисаттва — почему не приветствуете [его с] почестями?

Тотчас же все люди — мужчины [и] женщины — [стали] распускать волосы [и] застилать [ими] лужи, снимать одежды [и] покрывать [ими] дорогу. Шерстяные войлоки [и] узорные ковры стлались [Чинпхё под] ноги, роскошные циновки [и] красивые подстилки заполняли рытвины.

[Чин]пхё 表, растрогавшись, соизволил откликнуться [на] чувства [этих] людей [и], проходя [по пути], наступал [на разложенные вещи] — одну [за] другой. Некая девушка, взяв белую ткань — половину отреза²⁶, расстелила [ее] на середине тропы. [Чин]пхё 表 [с таким] видом, словно [он] встревожен [и] спешит, обошел стороной [это полотно и] прошел [по] другому [месту]. Девушка удивилась [такому] отсутствию всеобъемлющей равности [с] его [стороны], [но] [Чин]пхё 表 сказал:

— Я не [имел в виду проявить] немилосердие [и] неравное [отношение к тебе]. [Просто] получилось [так], [что я] принял все [видные] сквозь нити ткани [тени] за поросы, [и] я, опасаясь навредить живым [существам], [постарался] избежать этого случайного нарушения [обетов], и только.

Изначально эта девушка происходила [из] семьи мясников. Занимаясь торговлей [мясом], [она на вырученные деньги] приобрела это полотно.

С этого [времени] два каких-то тигра [стали] постоянно ходить следом [за Чинпхё] — справа [и] слева. [Чин]пхё 表 сказал им так:

— Я не [собираюсь более] вступать [в] пригороды [и] предместья [городов]. Вам можно направить [и] проводить [меня] в пригодное [для] совершенствования [в] деяниях место.

Тогда [тигры] сразу замедлили шаг и пошли [вперед]. [Пройдя] около тридцати *ли*²⁷, [они] достигли склона одной горы, присели [и опустились на] колени перед [наставником]. Тотчас же [Чинпхё] повесил [свой посох с] оловянным [навершием на] ветку дерева [и], раскинув [подстилку из] травы, чинно уселся. Посмотрел [по] четырем [сторонам] — [и] верующие-миряне безо [всякого] принуждения [с его стороны] сами пришли [и] вместе построили обитель-[сан]харама²⁸. В то [время они] назвали [ее] монастырем Кымсан-са 金山寺²⁹.

Впоследствии люди искали [получения] обетов [и] год [за] годом [совершали здесь] покаяние. Тех, кто [хотел очиститься от] прегрешений, [приходило туда] не-

²⁶ Отрез (кит. *дуань*, кор. *тан* 端) — производная единица измерения ткани, значение которой в разных источниках указывается по-разному: от одного *чжан* / *чан* 丈 и восьми *чи* / *чхок* 尺 (т.е. восемнадцати *чи* / *чхок*) (Кан-си цзядянь 2003: 968), до пятидесяти *чи* / *чхок* (БКРС 1983–1984, III: 226в, № 6169 I: 5). *Чи* / *чхок* — дальневосточная мера длины, в IV–VI вв. равнявшаяся 24,45 см, а в VI–IX вв. — 29,51 см (Кан-ва дзитэн 1980: 1248–1249). Соответственно, половина отреза в IV–VI вв. должна была составлять от 2,2 до 6,1 м, а в VI–IX вв. — от 2,65 до 7,35 м.

²⁷ *Ли* (кит. *ли*) 里 — дальневосточная мера длины, в IV–VI вв. равнявшаяся 440,1 м, а в VI–IX вв. — 531,18 м (Кан-ва дзитэн 1980: 1248–1249).

²⁸ [Сан]харама 伽藍 — монастырь, место совместной практики общины монахов (Пульгё тэсачжон 2001: 6а).

²⁹ Монастырь Кымсан-са 金山寺 находится в современном городе Кимдже-си 金堤市 провинции Чолла-пукто 全羅北道 (Хангук пульгё сачхаль сачжон 1996: 866–88а). Название этого монастыря, однако, едва ли связано с упомянутой выше родиной Чинпхё — местностью Кымсан 金山, поскольку расстояние от этого места до города Кимдже-си составляет по прямой около 120 км.

обычайно много. Ныне сокрытые в зале [этого монастыря] монашеские принадлежности [еще] сохранились там.

[В] заключение скажу [так]. Почтенный [Чин]пхё-кон 表公 исправил [свое] сердце [и] изменил [свое] поведение [так стремительно], [как если бы преодолел за] один день тысячу *ли*. Воистину, [он] добился [того], [что] Майтрея 慈氏 для [него] вручил дисциплинирующий Закон. Из [имеющихся] пятидесяти [видов] принятия [обетов] — это какой [способ] принятия? Знатоки говорят, [что это] была клятва, самостоятельно [приносимая после] приближения [к] высшему Закону [и] прозрения истин [совершенномудрого]³⁰. [Чинпхё] проявил могущество ока небожителя. Это [значит], [что он] засвидетельствовал первоначальное [обретение] второго плода³¹. [Если это] не постижение [истинного] принципа [и не] немедленное прозрение, то что? [Если же] исходить только [из свидетельства о] каменном алтаре, [то оно выглядит] одинаково с самостоятельным [принесением] клятвы перед ступой Пахупутрака 多子塔³². Иные говорят [относительно] палочек-ярлычков, которые [были] вручены [бодхисаттвой Майтреей], чтобы определять признаки уничтожения прегрешений, [что в] Учении всех совершенномудрых [Будд] нет текстов, [обосновывающих эту практику], [и] нельзя равнять [ее со] всевозможными небесными традициями передачи [Учения]. Или [даже утверждают]: то, что творит демон Ма[ра] 魔³³, нельзя считать Законом [для] последующих [поколений]! [Но] знатоки говорят, [что] если [благодаря этим дощечкам] проясняют добро [и] обличают зло, [то] польза [и] выгода не пресекаются. Небесный властитель Майтрея 彌勒 [и] есть [держатель] небесной традиции передачи [Учения]. Неверно, [что это] непременно [речения] Ма[ры] 魔. Среди Учений всех совершенномудрых [Будд] есть [упоминания о] раскаянии [в] прегрешениях, [о] взыскании благих знаков [и о] свидетельствовании уничтожения [или] неуничтожения этих прегрешений. А [после] ухода [в состояние] успокоения Будды 佛 нашей [эпохи] Майтрея 彌勒 снизойдет [на наш континент] Джамбу[двипа] 閻浮³⁴ [и] разъяснит [доктрину] Йоги. Разве можно не считать [преподанные им наставления] Законом [для] последующих поколений? «Десять возгласений Устава» 十誦律³⁵ гласят, [что если] только [это] не [установленное] Буддой 佛 правило, [то] те [подвижники] всех сторон [света], кто осуществляет полное очищение, не принимают [и] не практикуют [его].

³⁰ «Истины» 諦 — вероятно, имеются в виду составляющие основу буддийской доктрины Четыре истины совершенномудрого [Будды] 四聖諦 (в русскоязычной литературе также именуемые Четырьмя благородными истинами): истина страдания, истина накопления, истина пресечения и истина Пути.

³¹ «Плод» 果 — этап на пути к освобождению. Этих этапов насчитывается четыре: «плод вступления [в] поток» 預流果, «плод возвращения единожды» 一來果, «плод невозвращения» 不還果 и «плод [обретения состояния] архата» 無學果 (Пульгё тэсачжон 2001: 10456–1046а).

³² Ступа Пахупутрака 多子塔 находилась в Центральной Индии, в городе Вайшали. С ней связано много преданий — в частности, именно рядом с этой ступой Будда поручил своему ученику Кашьяпе проповедовать Дхарму, а впоследствии объявил о своем предстоящем уходе в паринирвану (Пульгё тэсачжон 2001: 390а). Какая именно клятва имеется здесь в виду, однако, остается неясным.

³³ Ма[ра] 魔 (полностью — Мара 魔羅) — властитель демонов, олицетворение препятствий на пути к просветлению (Пульгё тэсачжон 2001: 541а).

³⁴ Джамбу[двипа] 閻浮 — в традиционной буддийской космологии, южный из четырех материков, окружающих мировую гору Сумеру (Пульгё тэсачжон 2001: 1759а).

³⁵ «Десять возгласений Устава» 十誦律 — название хиньянского канонического текста по монашеской дисциплине, переведенного Пуньятарой 弗若多羅 при династии Поздняя Цзинь 後晉 (317–418) (Пульгё тэсачжон 2001: 1579а).

Литература

- БКРС 1983–1984 — Большой китайско-русский словарь. В 4 т. / Под ред. И.М. Ошанина. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1983–1984.
- Ирѣн 2018 — *Ирѣн*. Оставшиеся сведения [о] трех государствах (Самгук юса) / Пер. с ханмуна, вступит. ст., коммент. и указ. Ю.В. Болтач. СПб.: Гиперион, 2018.
- Ким Бусик 2002 — *Ким Бусик*. Самгук саги. Разные описания. Биографии / Изд. текста, пер., вступит. ст., коммент., прил. под общ. ред. М.Н. Пака и Л.Р. Концевича. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2002 (Памятники литературы народов Востока. Тексты. Большая серия. I, 3).
- Торчинов 2000 — *Торчинов Е.А.* Введение в буддологию: курс лекций. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000.
- Кан-ва дзитэн 1980 — Кан-ва дзитэн 漢和辭典 (Китайско-японский словарь) / Сост. Акадзука Тадаси 赤塚忠, Абэ Ёсио 阿部吉雄. Токио: Обунся, 1980.
- Кан-си цзыдянь 2003 — Кан-си цзыдянь 康熙字典 (Словарь иероглифов, [составленный в годы правления под девизом] Кан-си) / [Сост. Чжан Юйшу 張玉書 и др.]. Шанхай: Шудянь чубаньшэ, 2003.
- Пульгё тэсачжон 2001 — Пульгё тэсачжон 佛教大辭典 (Буддийская энциклопедия) / Сост. Кильсан 吉祥. Сеул: Хонпобвон, 2001.
- Сун гао сэн чжуань 1960 — Сун гао сэн чжуань 宋高僧傳 (Сунские жизнеописания достойных монахов) // Тайсё синсю дайдокё 大正新修大藏經 (Трипитака, вновь исправленная [в годы] Тайсё). Т. 50. № 2061. Токио: Тайсё синсю дайдокё канко кай, 1960. С. 709–900.
- Хангук пульгё сачхаль сачжон 1996 — Хангук пульгё сачхаль сачжон 韓國佛教寺刹事典 (Словарь буддийских храмов Кореи) / Сост. Ли Чон 李政. Сеул: Пульгё сидэса, 1996.
- Хангук чимён ёнхёк сачжон 1994 — Хангук чимён ёнхёк сачжон 韓國地名沿革事典 (Словарь изменений корейских географических названий) / Сост. Тхвөгёндан Квон Санно 退耕堂 權相老. Сеул: Ихва мунхва чхульпханса, 1994.
- Чжань ча шань э е бао цзин 1968 — Чжань ча шань э е бао цзин 占察善惡業報經 (Сутра прояснения гаданием хорошего [и] плохого кармического воздаяния) // Тайсё синсю дайдокё 大正新修大藏經 (Трипитака, вновь исправленная [в годы] Тайсё). Т. 17. № 839. Токио: Тайсё синсю дайдокё канко кай, 1968. С. 901–910.
- Hodous, Soothill 1998 — *Hodous, L., Soothill, W.E.* A Dictionary of Chinese Buddhist Terms. Taipei: Buddhist Culture Service, 1998.

References

- Bol'shoi kitaisko-russkii slovar'. V 4 t.* [Comprehensive Chinese-Russian Dictionary. In 4 vols]. Ed. by I.M. Oshanin. Moscow: Nauka, Glavnaia redaksiia vostochnoi literatury, 1983–1984 (in Chinese and Russian).
- Bulgyo daesajeon* 佛教大辭典 [An Encyclopedia of Buddhism]. Compiled by Gilsang 吉祥. Seoul: Hongbeopwon, 2001 (in Korean).
- Iren. *Ostavshiesia svedeniia [o] trekh gosudarstvakh (Samguk iusa)* [Memorabilia of the Three Kingdoms (Samguk yusa)]. Translation from Hanmun, introduction, commentary and indexes by Yu.V. Boltach. Saint-Petersburg: Hyperion, 2018 (in Russian).
- Han'guk bulgyo sachal sajeon* 韓國佛教寺刹事典 [A Dictionary of Korean Buddhist Temples]. Compiled by Yi Jeong 李政. Seoul: Bulgyo sidaesa, 1996 (in Korean).
- Han'guk jimyeong yeonhyeok sajeon* 韓國地名沿革事典 [A Dictionary of Changes in Korean Place Names]. Composed by Toegyongdang Gwon Sangno 退耕堂 權相老. Seoul: Ihwa munhwa chulpansa, 1994 (in Korean).
- Hodous L., Soothill W.E. *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms*. Taipei: Buddhist Culture Service, 1998 (in Chinese and English).

- Kangxi zidian* 康熙字典 [Kangxi Dictionary]. [Compiled by Zhang Yushu 張玉書 et al]. Shanghai: Shudian chubanshe, 2003 (in Chinese).
- Kan-wa ziten* 漢和辭典 [A Chinese-Japanese Dictionary]. Compiled by Akazuka Tadashi 赤塚忠, Abe Yoshio 阿部吉雄. Tokyo: Obunsha, 1980 (in Chinese and Japanese).
- Kim Busik. *Samguk sagi. Raznye opisaniia. Biografii* [Samguk sagi. Monographs. Biographies]. Edition of the text, translation, introduction, commentary and appendixes under the general supervision of M.N. Pak and L.R. Kontsevich. Moscow: Izdatel'skaia firma "Vostochnaia literatura" RAN, 2002 (in Russian).
- "Song gao seng zhuan" 宋高僧傳 [Song Biographies of Eminent Monks]. In: *Taisho shinshu daizokyo* 大正新修大藏經 [Taisho Tripitaka], vol. 50, no. 2061. Tokyo: Taisho shinshu daizokyo kanko kai, 1960, pp. 709–900 (in Chinese).
- Torchinov E.A. *Vvedenie v buddologiiu: Kurs lektsii* [Introduction to Buddology. A Course of Lectures]. St. Petersburg: Sankt-Peterburgskoe filosofskoe obshchestvo, 2000 (in Russian).
- "Zhan cha shan e e bao jing" 占察善惡業報經 [Sutra for the Discernment by Divination of Good and Bad Karmic Retribution]. In: *Taisho shinshu daizokyo* 大正新修大藏經 [Taisho Tripitaka], vol. 17, no. 839. Tokyo: Taisho shinshu daizokyo kanko kai, 1968, pp. 901–910 (in Chinese).

The Biography of Master Jinpyo in the *Song Biographies of Eminent Monks* (*Song gao seng zhuan*, the 10th century)

Preface, publication and commentaries by Yulia V. Boltach

(Pis'mennye pamiatniki Vostoka, 2019, volume 16, no. 3 (issue 38), pp. 5–15)
Received 10.06.2019.

Yulia V. Boltach

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

The paper contains a Russian translation of the biography of Korean Buddhist master Jinpyo (the 8th century) from the *Song Biographies of Eminent Monks* (the 10th century). Jinpyo was a follower of the Buddhist tradition known as "discernment by divination". This practice, popular among early Korean Buddhists, included divination about practitioner's karmic obstacles and their subsequent "cleaning" by severe asceticism, which was hopefully expected to result in getting miraculous ordination. This biography is a valuable source on early Buddhist practices in Korea. Its comparison with the legends about Jinpyo from the *Memorabilia of the Three Kingdoms* (the 13th century) and the *Sutra for the Discernment by Divination of Good and Bad Karmic Retribution* (transl. into Chinese in the 6th–7th centuries) suggests that this practice originally was more variable than prescribed in the sutra, and that the legends about the followers of this tradition were later legitimated by the authority of the sutra and partially "edited" according to it. This biography can also be used for further research of Korean and Chinese culture, literature, history and ethnography.

Key words: early Korean Buddhism, Master Jinpyo, "discernment by divination", *Song Biographies of Eminent Monks* (*Song gao seng zhuan*).

About the author:

Yulia V. Boltach, Cand. Sci. (History), Senior Researcher of the Department of Far Eastern Studies, IOM RAS (julia.boltach@gmail.com).

Купчая на раба из собрания Отдела рукописей РНБ

Предисловие, перевод с арабского и примечания

Е.В. Гусаровой

Институт восточных рукописей РАН

DOI: 10.7868/S1811806219030026

Статья посвящена работорговле, имевшей широкое распространение на Африканском Роге и прилегающих территориях по крайней мере вплоть до конца XIX в. Продажа рабов из этого региона засвидетельствована уже в глубокой древности, начиная с эпохи Нового Царства в Египте в середине II тыс. до н.э. На протяжении многих веков она представляла собой основную статью дохода нескольких государств, в первую очередь на территории современных Судана и Эфиопии. Масштабы работорговли напрямую зависели от военных конфликтов, разгоравшихся на этих территориях, но рабов добывали и в мирное время. До нас дошло множество свидетельств торговли людьми в Северо-Восточной Африке, в основном это путевые дневники путешественников, царские хроники, реже встречаются документы хозяйственного характера. Один из таких документов середины XIX в. был обнаружен в Отделе рукописей Российской национальной библиотеки. Это двойная купчая на раба, составленная в Хартуме на арабском языке (русский перевод дается впервые). Покупатель — известный русский дипломат и горный инженер Е.П. Ковалевский.

Ключевые слова: Судан, Египет, Ковалевский Е.П., купчая на раба, Нил, работорговля, золото, золотоискатели, горные инженеры.

Статья поступила в редакцию 20.03.2019.

Гусарова Екатерина Валентиновна, кандидат исторических наук, научный сотрудник Отдела Ближнего и Среднего Востока ИВР РАН, РФ; 191186, г. Санкт-Петербург, Дворцовая набережная, 18 (ekater-ina@mail.ru).

© Гусарова Е.В., 2019

В XIX в. работорговля продолжала процветать на Африканском Роге и имела два основных направления: северное, через Египет, куда невольники доставлялись через Большую и Малую Нубийские пустыни и по Нилу, и восточное, через Эфиопию и побережье Красного моря (порты Массава и Суакин). Оттуда их могли переправлять для продажи в Стамбул на север или в Аден на юго-восток, в бассейн Индийского океана. Рабами торговали и на каирских рынках.

Рабов мужчин ценили за выносливость и работоспособность, женщин за красоту. По этим причинам популярностью пользовались мужчины-суданцы, традиционно высокие, сильные, с крепким телосложением, и женщины-абиссинянки, считавшиеся самыми привлекательными представительницами слабого пола из всех народов, населявших Африканский континент.

Рабы были недешевым товаром. За рабами совершались специальные рейды, или ими становились люди, попавшие в неволю в результате военных кампаний (набегов) (Герасимов 2018). Недостаточно было захватить в плен большое количество людей на продажу, предстоял долгий и тяжелый путь, чтобы доставить их в места, доступные для покупателей. В дороге множество рабов погибало как из-за сложных климатических и погодных условий, так и вследствие несчастных случаев. Это, в свою очередь, увеличивало «стоимость» выживших.

Покупка раба обычно фиксировалась письменно, своего рода купчей, которая составлялась с привлечением свидетелей, чьи имена упоминались в тексте. Такого рода документы — образцы расписки (квитанции) о покупке живого товара, довольно редки, учитывая тот факт, что бумаги хозяйственного характера редко сохраняются и доживают до наших дней в очень ограниченном количестве (значительно реже, чем письменные памятники другого рода).

Пример покупки раба зафиксирован в документе, дошедшем до нас в составе архива Е.П. Ковалевского (РНБ-1: Л. 40). Вероятно, л. 36 являлся конвертом, в который был вложен основной документ. Конверт склеен из плотной вержированной бумаги светло-бежевого цвета. Его оригинальный размер 18,8×9,2 см. Конверт разорван (был вскрыт адресатом). На лицевой стороне в вертикальном формате 8 строк арабского текста (адрес и имя адресата) и несколько вертикальных надписей другими чернилами в кириллической или латинской графике. оборот чистый.

Основной документ написан на тонкой бежевой бумаге. Текст состоит из 13 и 4 (отдельно) строк текста по горизонтали и 3 строк по вертикали. Размер листа 31,5×13,5 см, формат вертикальный. оборот чистый. Чернила темно-коричневые. Текст составлен на арабском языке в арабской графике с местными диалектальными особенностями (что будет отражено ниже в примечаниях).

Этот документ представляет собой двойную купчую на раба. Согласно тексту, Авад-эфенди Хаттаб, главный врач народной больницы в Хартуме, получил за продажу раба 500 талеров от Ахмада-эфенди Абу Баситы, инспектора по делам простолюдинов в Хартуме, 23 джумада II 1264 г. (28 мая 1848 г. — *Е.Г.*). Вертикальная приписка сообщает о том, что акт покупки раба у вышеупомянутого эфенди состоялся, и прошла передача «товара» московскому полковнику, управляющему золотым прииском. Под текстом стоит та же дата.

Егор Петрович Ковалевский, упомянутый в купчей в качестве последнего покупателя раба, известен как талантливый горный инженер на золотых приисках и заводах Сибири, дипломатический агент в Китае, Черногории, Нубии и Египте, директор Азиатского департамента Министерства иностранных дел, неутомимый путешественник и даровитый литератор, творивший в жанре исторической беллетристики. Кроме того, Е.П. Ковалевский активно участвовал в деятельности «Общества для пособия нуждающимся литераторам и ученым». Не обошлось в его характере и без значительной доли авантюризма, что получило подтверждение в результате обнаружения рассматриваемого нами документа.

В 1847 г. Е.П. Ковалевский был приглашен египетским пашой и хедивом (вице-королем) Мухаммедом Али (1769–1849) для проведения геологической разведки на покоренных и присоединенных к Египту территориях Судана. Так волей судьбы вторую половину 1847 — первую половину 1848 г. Егор Петрович и его подчиненные провели в Северо-Восточной Африке. По поручению правительства Ковалевскому

было предписано фиксировать геодезические и другие данные, климатические наблюдения и собирать образцы горных пород (которые в 1849 г. были переданы в Горный институт).

Из Александрии, куда он с группой инженеров прибыл на пароходе, ему предстоял долгий и трудный путь по нильским водам и на верблюдах через Большую Нубийскую пустыню на юг, к золотым приискам. При этом участникам экспедиции нужно было торопиться, чтобы успеть исполнить возложенные на них поручения до начала сезона дождей в Юго-Восточном Судане и Эфиопии¹. 8(20) января 1848 г. экспедиция отправилась из Каира, а 8(20) февраля прибыла в Хартум, где участники ее пробыли всего пару дней и отправились дальше в юго-восточном направлении. 13(25) марта Е.П. Ковалевский еще был во внутренней Африке, в Судане, исследовал область слияния Белого Нила и Голубого Нила².

Обнаруженная купчая датирована маем 1848 г. Следовательно, Е.П. Ковалевский приобрел раба на обратном пути из внутренней Африки, когда сам был уже сильно болен и находился, по мере возможности, под присмотром врачей. Он ни словом не обмолвился об этом в своих книгах, посвященных этому и другим путешествиям³, возможно по причине нежелания создавать себе репутацию человека, причастного к торговле невольниками⁴. Впрочем, во времена пребывания Е.П. Ковалевского в Египте работорговля там еще имела, если так можно выразиться, легальный статус (т.е. ее не скрывали).

Обратная дорога миссии была затруднена болезнями, которые приходилось переносить на ногах, так как нужно было торопиться покинуть Судан до начала сезона дождей. Е.П. Ковалевский сам говорит в своей книге о том, что обратный путь он не будет описывать подробно — он не рассматривал ее как художественное произведение или путевой дневник. Эта книга была основной частью официального отчета о проделанной работе по геологоразведке, описанию географии, климата и других особенностей этого региона, что было возложено на него на время командировки⁵.

¹ Сезонные дожди в этом регионе весьма обильны, они размывают дороги, делают невозможными всякие перемещения. Кроме того, во влажном климате с еще большей активностью размножаются болезнетворные паразиты и инфекции, которые и без того в огромном количестве присутствуют на этих территориях.

² Лаконичный обзор этого путешествия приведен в статье И.В. Герасимова (Герасимов 2009).

³ Е.П. Ковалевский много путешествовал и в каждом путешествии вел путевой дневник. По возвращении эти дневники неизменно публиковались (Ковалевский 1841; 1849; 1853).

⁴ Работорговля неоднократно запрещалась к тому времени в ряде стран мира, еще более на ситуацию повлияла революция 1848 г. во Франции, произошедшая как раз во время путешествия Е.П. Ковалевского по Африке (об этом он узнал из газет на обратном пути). Работорговля была запрещена в Египте лишь в конце 1870-х годов. Позднее, в 1889–1890 гг. на Брюссельской конференции был принят генеральный акт о борьбе с работорговлей в Африке, который во многом носил формальный характер. В этой связи стоит вспомнить, что рабы были основной опорой Махдистского государства в Судане в 1883–1896 гг. Проблема рабства и статуса освобожденных рабов остро стояла в Эфиопии в 90-е годы XIX в.

⁵ См.: (РНБ-2). Материалы по экспедиции Е.П. Ковалевского в Египет (перечень каменных пород и руд на территории Египта, маршруты следования экспедиции, таблицы). 1848 г. Л. 6:

«Его Превосх. Чрезв. посланнику и полномочному Министру, Владимиру Павловичу, Господину, Титову. Инженер подполковник Ковалевский

Рапорт

Согласно выданной мне конфиденциально копии и инструкции Г. Ген Консулу в Каире и личных с вами объяснений, честь имею предоставить Вашему Превосх. описание нынешнего политического и торгового состояния Абиссинии и Судана и рапорт и копию журнала, веденного мной вместе с Халилем Пашой по предмету золотого производства. Я старался избегать статистических и топографических подробностей в описании Абиссинии и Нубии, которые имеют быть помещенными в готовящееся издание сочинения моего об этих странах».

В таких непростых условиях Егор Петрович приобретает раба. Трудно сказать, с какой целью это было сделано. Вероятно, в тот момент взяла верх авантюрная сторона его характера.

Некоторые подробности, касающиеся дальнейшей судьбы суданца Сурӯр Садāсй, мы находим в литературе и воспоминаниях о Е.П. Ковалевском. В 1856 г., после активной жизни, полной далеких странствий и приключений, Егор Петрович становится директором Азиатского департамента. Это назначение положило начало нового этапа его деятельности — кабинетного работника. Жил он в казенной квартире МИДа по адресу наб. р. Мойки, 24.

Автор его биографии, по всей видимости лично с ним знакомый, сообщает, что в кабинете Е.П. Ковалевского кроме кип газет, журналов и книг была собрана богатейшая коллекция разнообразных предметов из дальних стран, среди которых было два живых, а именно китайская собачка, которая, впрочем, вскоре пропала, и «черный как сапог негр», привезенный Егором Петровичем из Нубии и окрещенный в Пекине. Эти двое приветствовали посетителей на пороге кабинета⁶.

Между тем на обратном пути из Египта Егор Петрович должен был заехать в Иерусалим. Он был сильно болен, и отсутствие прямого пароходного сообщения с Иерусалимом вызвало у него неподдельное огорчение. К счастью, он смог воспользоваться выделенным Ибрагим-пашой специально для него пароходом. Вероятнее всего, эта поездка была связана с тем, что 11(23) февраля 1847 г. там была учреждена Русская духовная миссия.

В июле 1849 г. Е.П. Ковалевский отправился из Кяхты в Китай для сопровождения Российской духовной миссии. Он пробыл в Пекине при русском подворье до середины лета 1850 г., а через полтора года ему суждено было по долгу службы вновь проделать трудный путь в Китай⁷. Этим и объясняется заявление биографа о крещении суданца в Пекине. Очевидно, он сопровождал Е.П. Ковалевского в одной из этих поездок.

«Молодой до старости Ковалевский» неожиданно скончался 21 сентября 1868 г. в возрасте 57 лет. Что случилось с нубийцем после смерти его господина, имел ли он на тот момент документы, разрешающие ему проживание в Российской империи, остается неизвестным.

Ниже приведен полный текст документа. Публикатор выражает сердечную благодарность д.и.н. С.А. Французову за помощь в чтении и расшифровке документа.

⁶ Информация взята из статьи анонимного биографа, включенной в Собрание сочинений Е.П. Ковалевского, вышедшее в 1872 г.

⁷ В Китае Е.П. Ковалевскому удалось заключить крайне выгодные для Российской империи торговые соглашения, в частности Кульджинский торговый трактат 1851 г., и договориться об открытии для русских торговых караванов более удобного пути. Впрочем, ввиду мятежей, разразившихся в Китае в 1853 г., согласно донесениям кяхтинского градоначальника Н. Ребиндера о печальном состоянии нашей торговли с Китаем, начинания Ковалевского не имели ожидаемого продолжения. А в 1851 г. Е.П. Ковалевский собрал в Китае и Монголии богатую коллекцию разного рода пород, предназначенную для Горного института, которая и поныне хранится в Музее Горного университета.

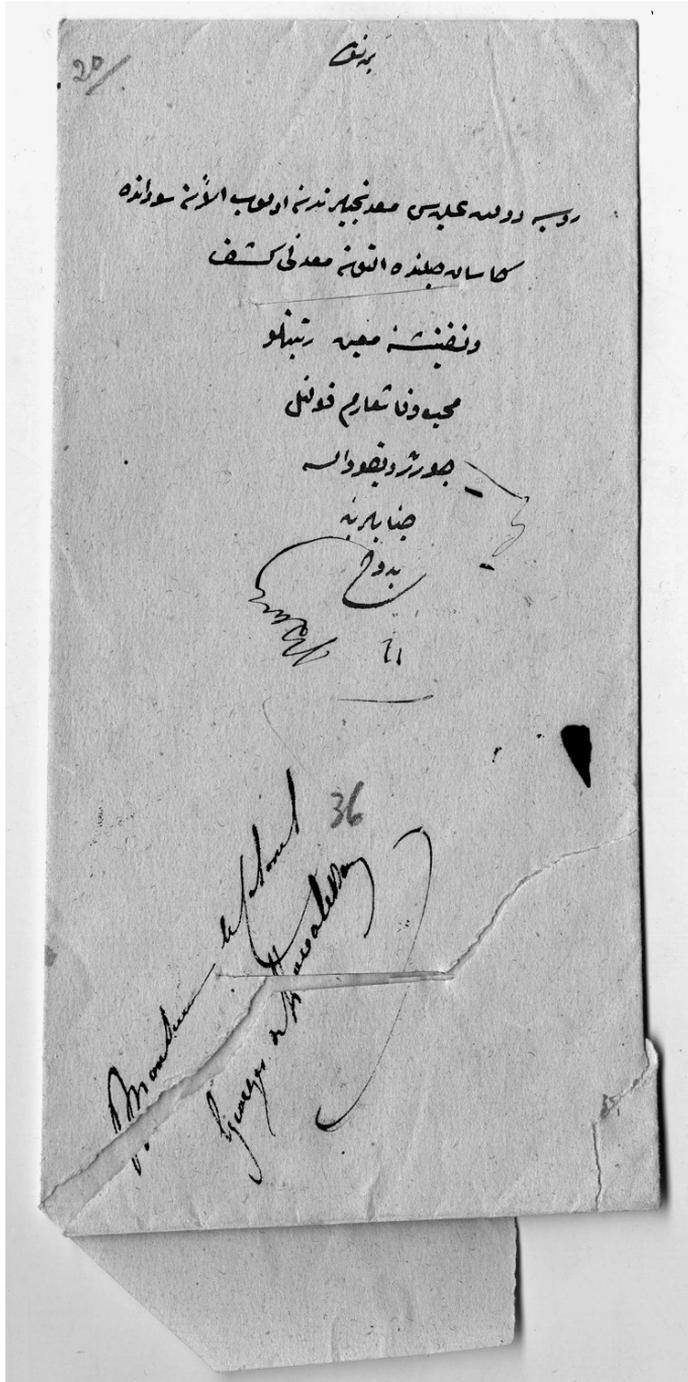
23

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي جعلنا من خلقه
الاحقر اقره اعترافا وانكسار
حلمنا الى الله العليم الخبير
عزى نفعه به من المذبح والذبح
وذلك المذبح عنما هو في عبده
المعوي اليه وصار المذبح لورا
الهدية لورا من حفرة الافندي
المذبح على يد الخاضع
المذبح على يد الخاضع
المذبح على يد الخاضع

شهادة كسوة العبد المذبح
المذبح على يد الخاضع
المذبح على يد الخاضع
المذبح على يد الخاضع

40

Купчая на раба. Хартум, 28 мая 1848 г.
Российская национальная библиотека, Отдел рукописей.
Фонд Ковалевского Е.П. № 356. Оп. 273а. Ед. хр. 53. Л. 40



Конверт от купчей на раба. Хартум, 28 мая 1848 г.
 Российская национальная библиотека, Отдел рукописей.
 Фонд Ковалевского Е.П. № 356. Оп. 273а. Ед. хр. 53. Л. 36

Купчая на раба

Основной документ (стк. 1–10)

سبب تحرير الحروف وموجب سطر حظاً⁸ انه لما كان في يوم الجمعة المباركة في ٢٣ خلت منساة⁹ (؟) جماد / الاخر اقر واعترف واشهد علي نفسه دون غيره المكرم عوض افندي خطاب / حكيمباشي اسبتالية العموم بالحرطوم انه اخذ واستلم مبلغا وقدره خمسامية / غرش¹⁰ نقديه من المكرم احمد افندي ابو باسطة¹¹ ناظر عموم فخرت الحرطوم / وذلك المبلغ عنما¹² هو تمن عيد يدعي سرور¹³ سداسي مشتري من الافندي / المومي¹⁴ اليه وصار المذكور لا يستحق من تمن العبد شي مطلقاً وصار مشتراً / العبد المذكور من حضرة الافندي بارضي¹⁵ من غير اجبار ولا اكراه علي الافندي / المذكور ، ليد الحاضرين / ١٢٦٤ في ٢٣ ح ١٧ /

Перевод

Причина составления текста и основание для написания акта — в том, что когда была благословенная пятница, по прошествии 23 (ночей) с начала (месяца) джумад / последнего, утвердил и признал и засвидетельствовал сам, без кого-либо еще, досточтимый ‘Авад-эфенди Хаттаб, / главный врач народной больницы в Хартуме, что он взял и получил сумму размером в пятьсот / талеров наличными от досточтимого Ахмада-эфенди Абү Баситы, инспектора по делам простолюдинов в славном Хартуме. / А эта сумма — за то, что составляет цену раба, именуемого Сурур (Садус) Садасй (Сарасй), купленного у / вышеуказанного эфенди. И упомянутому (эфенди) не причитается из цены раба больше ничего. И состоялась покупка / упомянутого раба у господина эфенди по доброй воле, без насилия и принуждения / упомянутого эфенди. (Заверено) рукой присутствующих 1264 г. 23 дж[умада последнего].

⁸ В тексте документа часто смешиваются *ḫ* и *ḫ̣* (например, *الخرطوم* регулярно пишется как *الحرطوم*). По-видимому, в местном диалекте эти звуки не различались. В доступной литературе по суданским диалектам данное фонетическое явление не отмечено. Упоминается лишь смешение *ḫ* и *ḫ̣* в разговорной речи оседлых жителей Кордофана (Hillelson 1935: XVII). В османской традиции арабское *ḫattm* «почерк» приобрело значение «документ, указ, акт, манифест» (Французов 2013).

⁹ Если чтение правильно, то d 'njv ntrentnet точек над *ийном*.

¹⁰ Перед этим словом зачеркнуто слово, которое, скорее всего, читалось как *جنيه* «фунт (стерлингов)».

¹¹ Чтение данного имени в составе *куньи* здесь и на печати подтверждается тем, что оно засвидетельствовано в современном Судане в районе Хартума (см. *حلويات ابو ملك احمد باسطة* «Сладости Абү Малика Ахмада Баситы» (Sudan / Khartum / Umm Durman / Omdurman Locality) на сайте <http://wikimapia.org/27750782/%D8%AD%D9%84%D9%88%D9%8A%D8%A7%D8%AA-%D8%A7%D8%A8%D9%88-%D9%85%D9%84%D9%83-%D8%A7%D8%AD%D9%85%D8%AF-%D8%A8%D8%A7%D8%B3%D8%B7%D9%87>; дата обращения 04.02.2016 г. в 14.30).

¹² Так, вместо классического *عمما* (форма с расподоблением *нўна*).

¹³ Чтение данного имени как *سدوس* (Садус), засвидетельствованного в арабском ономастиконе (Гафуров 1987: 185), также не исключено.

¹⁴ Так, вместо классического *المومأ*

¹⁵ Так, вместо классического *بارضاء*

¹⁶ Без точек.

¹⁷ Очевидно, сокращение от *جمادى الاخر*

Подпись продавца (стк. 8–10)حكيمباشى¹⁸ الاستباليه¹⁹ / عوض حطاب²⁰ / م²¹ /

Перевод

Главный врач больницы / ‘Авад Хаттаб / Завершено.

Печать продавца (с заметно стилизованной надписью)

عبدہ / عوض //

Перевод

Раб Его (т.е. Бога) / ‘Авад. //

Подпись первого свидетеля (стк. 11–13)شهد لذلك جراحی²² استباليه العموم / محمد على / م /

Перевод

Засвидетельствовал это хирург народной больницы / Мухаммад ‘Али. / Завершено. /

Подпись второго свидетеля (стк. 11–15)شهد لذلك العمدة الفاضل / محمد الميناوي خادم / العلم الشريف²³ / بالحرطوم / م /

Перевод

Засвидетельствовал это достойный староста / Мухаммад ал-Минави, служитель / благородной науки / в Хартуме. / Завершено. /

Вертикальная приписка под основным документомصح عمل (٤) مشتري العبد من الافندي وصار تسليمه الي سعادة كنوريل الموسكو / مامور معدن الذهب
وصار تسليم تمنه الي صاحبه كما هو مسطر قرنه ٦٤ في²⁴ / ٢٣ ح²⁵ /

Перевод

Должным образом состоялся акт покупки раба у эфенди, и прошла его передача Его (Высоко)благородию московскому²⁶ полковнику, / управляющему золотым прииском, и прошла передача цены за него его владельцу, согласно написанному. Время (составления) этого [12]64 г.²⁷ 23 дж[умада последнего].¹⁸ Без точек.¹⁹ Без точек над *tā'* мамдūda.²⁰ Так, без точки над *zā'*.²¹ Очевидно, сокращение от *تَمَّ*.²² Данный вариант наряду с более распространенным *جراح* встречается в арабском (Biberstein Kazimirski 1846: 275).²³ Без точек под *īā'*.²⁴ Без точек.²⁵ Очевидно, сокращение от *جمادى الاخر* (جمادى).²⁶ Т.е. русскому. В Эфиопии и сейчас русских называют москвитянами. Имеется в виду, разумеется, Егор Петрович Ковалевский, среди архивных материалов которого, хранящихся в РНБ, был обнаружен этот документ.²⁷ В этой приписке указаны только две последние цифры года, который приведен полностью в датировочной формуле основного документа.

Подпись продавца

ناظر فخرت العموم / احمد افندی²⁸ / م /

Перевод

Инспектор славного²⁹ престоноародья / Аҳмад-эфенди. / Завершено.

Печать продавца

عبد³⁰ / الواحد الاحد / احمد ابو / باسطه //

Перевод

Раб / Единого Одного / Аҳмад Абӯ / Бāсита. //

Литература

- РНБ-1 — Российская национальная библиотека, Отдел рукописей. Фонд Ковалевского Е.П. № 356. Оп. 273а. Ед. хр. 53.
- РНБ-2 — Российская национальная библиотека, Отдел рукописей. Фонд Ковалевского Е.П. № 356. Оп. 273а. Ед. хр. 55.
- Гафуров 1987 — *Гафуров А.* Имя и история. Об именах арабов, персов, таджиков и тюрков. Словарь. М.: Наука, ГРВЛ, 1987.
- Герасимов 2018 — *Герасимов И.В.* История и культура Судана XVI–XVIII вв. СПб.: Галерея печати, 2018.
- Герасимов 2009 — *Герасимов И.В.* Россия-Судан: из истории взаимоотношений (по материалам книги Е.П. Ковалевского «Путешествие во внутреннюю Африку») // Вестник Санкт-Петербургского университета. Востоковедение, африканистика, журналистика. Серия 13. 2009. Вып. 3. С.13–16.
- Ковалевский 1841 — *Ковалевский Е.П.* Четыре месяца в Черногории. СПб.: Тип. А.А. Плюшара, 1841.
- Ковалевский 1849 — *Ковалевский Е.П.* Путешествие во внутреннюю Африку с картой и 17 рисунками. СПб.: Тип. И.И. Глазунова, 1849.
- Ковалевский 1853 — *Ковалевский Е.П.* Путешествие в Китай. СПб.: Тип. Королева и К°, 1853.
- Французов 2013 — *Французов С.А.* «Чудо Богородицы в Атрибе»: текстологические особенности и специфика содержания // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия III: Филология. 2013. Вып. 5 (35). С. 104–105.
- Biberstein Kazimirski 1846 — *Biberstein Kazimirski A. de.* Dictionnaire arabe-français. T. 1. Paris: chez Théophile Barrois, Éditeur, 1846.
- Hillelson 1935 — *Hillelson S.* Sudan Arabic Texts with Translation and Glossary. Cambridge: Cambridge University Press, 1935..

Электронный ресурс

<http://wikimapia.org/27750782/%D8%AD%D9%84%D9%88%D9%8A%D8%A7%D8%AA-%D8%A7%D8%A8%D9%88-%D9%85%D9%84%D9%83-%D8%A7%D8%AD%D9%85%D8%AF-%D8%A8%D8%A7%D8%B3%D8%B7%D9%87> (04.02.2016).

²⁸ Слово скорее угадывается, чем читается.

²⁹ Этот эпитет, в тексте основного документа относящийся к Хартуму, оказался здесь, вероятно, по недоразумению.

³⁰ Слово расположено на средней строке, но читается первым.

References

- Rossiiskaia natsionalnaia biblioteka. Otdel rukopisei. Fond Kovalevskogo. No. 356. Op. 273a. Ed. Khr. 53, 55 [National Library of Russia. Manuscript department. The Foundation of Kovalevskiy E.P. No. 356, odescription book 273a, item. 53, 55] (in Russian).
- Biberstein Kazimirski A. De.* Dictionnaire arabe-français. T. 1. Paris: chez Théophile Barrois, Éditeur, 1846 (in French).
- Hillelson S. *Sudan Arabic Texts with translation and glossary.* Cambridge: University Press, 1935 (in English).
- Gafurov A. *Imia i istoria. Ob imenakh arabov, persov, tadzhikov i turkov. Slovar'* [The Name and History. Concerning Names of the Arabs, Persians, Tajiks and Turks. A Dictionary]. Moscow: Nauka, Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury, 1987 (in Russian).
- Gerasimov I.V. *Istoria i kul'tura Sudana v XVI–XVIII vekakh* [The History and Culture of Sudan in the 16th–18th Centuries]. St. Petersburg: Galereia pechati, 2018 (in Russian).
- Gerasimov I.V. “Rossiia-Sudan: iz istorii vzaimootnoshenii (po materialam knigi Y.P. Kovalevskogo “Puteshestvie vo Vnutrenniuiu Afriku)”” [Russia-Sudan: from the History of Relations (on the Basis of Data from the Book “The Travel into the Inner Africa”) by Y.P. Kovalevskij]. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo Universiteta. Vostokovedenie, africanistika. Zhurnalistika.* Seria 13, issue 3, 2009, pp. 13–16 (in Russian).
- Kovalevskiy E.P. *Chetire mesiaza v Chernogorii* [Four Months in Montenegro]. St. Petersburg: Typography of A. A. Pliushar, 1841 (in Russian).
- Kovalevskiy E.P. *Puteshestvie vo vnutrenniuiu Afriku s kartoi i 17 risunkami* [The Travel to the Inner Africa, with a map and 17 pictures]. St. Petersburg: Typography of I.I. Glazunov, 1849 (in Russian).
- Kovalevskiy E.P. *Puteshestvie v Kitai* [The Travel to China]. St. Petersburg: Typography of Korolev i Ko, 1853 (in Russian).
- Frantsuzof S.A. ““Chudo Bogoroditsi v Atribe”: tekstologicheskie osobennosti i spetsifika sodержaniia” [“Miracle of the Virgin in Atrib”: Textological Features and Specifics of the Content]. *Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tihonovskogo gumanitarnogo universiteta, seria III: Philology, vyp. 5(35), 2013, pp. 104–105 (in Russian).*

Electronic resources

<http://wikimapia.org/27750782/%D8%AD%D9%84%D9%88%D9%8A%D8%A7%D8%AA-%D8%A7%D8%A8%D9%88-%D9%85%D9%84%D9%83-%D8%A7%D8%AD%D9%85%D8%AF-%D8%A8%D8%A7%D8%B3%D8%B7%D9%87> (in Arabic).

A Purchase Deed for a Slave from the Collection of the Manuscript Department of the National Library of Russia

Preface, translation from Arabic and commentaries by Ekaterina V. Gusarova

(Pis'mennye pamiatniki Vostoka, 2019, volume 16, no. 3 (issue 38), pp. 16–26)

Received 20.03.2019.

Ekaterina V. Gusarova

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

The slave trade was widespread in the Horn of Africa and the surrounding territories, at least until the end of the 19th century. The sale of slaves from this region has been witnessed already in deep antiq-

uity, beginning with the New Kingdom in Egypt in the middle of the 2nd millennium B.C. For centuries, it represented the main source of income for the treasury of several states, primarily in what is now Sudan and Ethiopia. The extent of the slave trade was directly dependent on military conflicts that flared up in these lands, but the slaves were also hunted for in peacetime. Many testimonies of human trafficking in Northeast Africa have come down to us. These are mainly travel diaries of travelers, royal chronicles. Less common are documents of an economic nature. One of these documents of the mid-19th century was found in the Department of Manuscripts of the Russian National Library. This is a double purchase deed for a slave, compiled in Arabic in Khartoum. The buyer is the famous Russian diplomat and mining engineer E.P. Kovalevsky.

Key words: Sudan, Egypt, Kovalevskiy E.P., slave purchase deed, the Nile, slave trade, gold, mining engineers.

About the author:

Ekaterina V. Gusarova, Cand. Sci. (History), Researcher of the Department of Middle Eastern and Near Eastern Studies, IOM RAS (ekater-ina@mail.ru).

«Докетическая» христология в раннем христианстве.

Часть 1

А.Л. Хосроев

Институт восточных рукописей РАН

DOI: 10.7868/S1811806219030038

Отталкиваясь от нескольких пассажей в гностических текстах, в которых находятся далекие от единообразия образцы так называемой *докетической* христологии, т.е. представления о том, что земной Иисус и небесный Христос — это два разных лица и что крестные страдания претерпел лишь Иисус, в тело которого на время вселился Христос, покинувший это тело перед распятием, и, следовательно, страдания Христа были лишь *кажущимися*, *мнимыми*, автор пытается проследить возникновение этого представления, начиная с новозаветных сочинений (Ч. 1).

Ключевые слова: раннее христианство, Новый Завет, гностицизм, богословие, докетизм.

Статья поступила в редакцию 07.03.2019.

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

© Хосроев А.Л., 2019

Нижеследующие высказывания из гностических сочинений, написанных на греческом во 2-й половине II в., но дошедших до нас в коптском переводе, *ПослПетр* и *2СлСиф*, оба вложенные в уста *небесного Христа*, по-разному говорящего об одном и том же, а именно о соотношении и (со)существовании божественной и человеческой природы в Иисусе Христе, нуждаются в комментарии:

№ 1. «Я — тот, который был послан в тело из-за семени, которое погибло. И вошел я в их мертвое творение, но они (т.е. архонты, создатели тел) не узнали меня, думая обо мне, что я смертный человек. И поговорил я с тем, который принадлежит мне (т.е. с земным Иисусом), а он внял мне так же, как и вы (т.е. апостолы) вняли сегодня. И дал я ему права (ἐξουσία), чтобы он смог вступить в наследство (κληρονομία) своего отцовства» (*ПослПетр ННС VIII.2: 136.16–28; CodTch 1: 4.22–5.6*)¹.

¹ ...ἀνοκ πετεδῦτῆνοοῦτ εἰραῖ ρῆ πσῶνα εἵτε πῆπερνα εἵτεαϋρε εἵεολ αῦω αἵει εἰραῖ εἵεῦπλαсна εἵтноοῦτ· ἵτοοῦ δε ἵποῦς[οῦ]ωντ νεῦνεεῦε εἵεοει хе аη[ок] οῦρῶνε εἵсноοῦт (*CodTch 1: οῦρεϋноῦ*)· αἵψ[α]хе ми петε πῶἱ ἵтоϋ δε αῦρσῶти ηαἱ ката τετῆ[ρ]ε ρῶт тῆῦт ηαἱ εἵтаῦσῶ[т]η ἵпоοῦ αῦω αἵ† ηαῦ ἵпоῦεζοῦςα хе· εἵεεε εἵροῦη εἵκῆρῶноηα ἵтетεϋἵтῆεωт; ср. также: «чужд этому страданию Иисус» (*ПослПетр 139.21–22*). Перевод всего текста сочинения и коммент. см. (Хосроев 2014).

№ 2. «Я не стал противиться им, как они замыслили, но я нисколько не страдал. Подвергли меня наказанию те, которые (были) там, (но) не умер я *в действительности*, но только *мнимо* (ἄν πετοῦοντῶ = δοκῆσει), чтобы я не подвергся через них позору (55.14–21) <...>. Ведь моя смерть, о которой они думают, что она произошла (на самом деле), <произошла> у них вследствие их заблуждения и слепоты, когда они прибили гвоздями своего человека на свою (собственную) смерть. Ибо (γάρ) их мысли (ἔννοια) не увидели меня: ведь (γάρ) были они глухи и слепы (55.30–56.2) <...>. Другой был их отцом, (а) тот, который пил желчь и уксус, был не я; <не> меня били тростниковой палкой. Другой был тот, кто возложил крест на свое плечо, т.е. Симон; на другого они надели терновый венец. Я же веселился в высоте (56.6–15) ибо (γάρ) их мысли (ἔννοια) не увидели меня. Ведь были они глухи и слепы. Я же веселился в высоте над всем богатством архонтов и (над) семенем их заблуждения и их тщеславия; и смеялся я над их незнанием» (2СлСиф 56.6–20)².

К этим цитатам можно добавить еще несколько из других гностических сочинений, греческие оригиналы которых также возникли между 2-й половиной II в. и серединой III в. и в которых эта проблема затрагивается с разной степенью подробности. Так, в одном из них *небесный Спаситель* разъясняет Петру суть того, что происходит во время крестной казни, и говорит об участниках этого события:

№ 3. «Тот, которого ты видишь у креста, радостного и смеющегося, есть живой Иисус. А тот, в чьи руки и ноги они вбивают гвозди, это его плотская оболочка (σαρκικόν), которая (всего лишь) подмена. Они предают позору то, что существует по его подобию (*АнокПетр* 81.15–24). <...> Ведь сына своей славы, а не моего слугу (διάκονος) выставили они на позор». Увидел же я (т.е. Петр) кого-то, кто собирался подойти к нам, который был похож на него, т.е. того, который улыбался у креста. Был же он <исполнен?> некоего чистого духа (πνεῦμα), и это был Спаситель (σωτήρ) (82.1–9). <...> (И еще) сказал он мне: «Будь сильным! Ибо тебе были даны тайны (μυστήριον) познать через откровение, что тот, кого они распяли, является первородным, домом бесов (δαίμων) и каменным сосудом, в котором они обитают и который принадлежит Элохиму и кресту (σταυρός), находящемуся под законом (νόμος). Тот же, который стоит возле него, это живой Спаситель (σωτήρ), первая часть от того, которого они схватили. И он освободился и стоит радостно, взирая на тех, которые его преследовали. И они разделились между собой. Поэтому он смеется над их непониманием и знает, что они слепорожденные. Так вот, останется то, что подвержено страданию, поскольку тело это — подражание. А то, что было освобождено, это мое бестелесное (- σῶμα) тело (σῶμα). Я же (δέ) умный (νοερόν) дух (πνεῦμα), полный сияющего света...» (82.15–83.10)³.

² πῖπῖ εἰσοῦν εἰσωφῶ πῆε πῆαῶσωχνη· анок де неεиноκῶ πῆаау аη· ауколазе пῆноῖ пῆи нн εῖтῆнау· ауῶ неῖноу пῆраῖ зῖп оуῡахро аη· аааа зῖп петоуонῶ· хе неуῖт φῖπε наῖ εῶла зῖтоотоу хе оуа εῶла пῆноῖ не наῖ· (55.14–21) <...> пῆноу гар пῆтоот εῡоунеεуе хе аῡφωπε нау зраῖ зῖп тоуῡпаηн· ауῶ теуῖпῆтатеῡωρῶ εауῖт εῡῖῖтῆ пῆεуρшне εῡоῡн еῡεуῖноу неуенноῖа гар пῆоуῡнау еῡоεῖ незенкоуῡр гар не· ауῶ зенῖῡῡῡεуе не· (55.30–56.2) <...> некеоуа пе пеуеῡшт пн енеῡсῶ пῆсῡше нῖп пῆпῆх не анок аη пе· неуῖтоуе пῆсῡῖ (аη) пῆпῆаῡφ· некеоуа петῡωшн зῡ пῆсῖῖῡс зῖп теῡпаῡῡῖ еῡе сῖншн пе· некеоуа пентауῖтῆ пῆпῆκῡон εῡῡῡῡ пῆфῡнῡте· анок де неῖтеаηа пῆноῖ зῖп пῆсῖсе εῡпῆ фῖпῆтῡῡῡῡо тῡῡῡῡ пῆте пῆаῡῡῡн· нῖпῆтῡῡῡῡ пῆте теуῖпаηн пῆте пеуеῡооу еῡῡоуеῖт· ауῶ неῖсῡῡе пῆса теуῖпῆтῡῡсῡоῡн· (56.6–20). Перевод всего текста сочинения и коммент. см. (Хосроев 2017).

³ Копт. текст, перевод всего сочинения и коммент. см. (Хосроев 2016: 281–325).

В другом тексте Протенной⁴, одна из ипостасей *небесного Христа*, так говорит о своем третьем схождении в этот мир⁵:

№ 4. «(Явилась я) среди сынов человеческих как один из сынов человеческих <...>. Я надела на себя Иисуса, сняла его с проклятого дерева (т.е. креста) и поместила его в местах обитания его Отца»⁶ (*Прот* 49.17–19; 50.12–15)⁷.

Еще в одном сочинении находим слова Господа, обращенные к ап. Иакову⁸:

⁴ πρῶτη νόια = *πρώτη ἔννοια (ж.р.), букв. «первая мысль»; понятие не встречается в других гностических текстах, где вместо него используется либо ἔννοια («мысль»), либо πρόνοια («промысел, провидение» = providentia), либо τεροϋεῖτε πῆεννοια («первая мысль»); ср. *AnIn*, где акт «познания Богом самого себя» (*AnIn* 26.15 /BG 2/) выражается такими синонимами (с разными оттенками), как ἔννοια, πρόνοια или τεροϋεῖτε πῆεννοια (ibid. 27.8, 10–11, 18); ср. πῶρπ ἡνεεϋε с тем же значением «первая мысль» в другой версии (*AnIn* 5.4; *NHC* II.1). Одним из проявлений этой «Первой мысли» (она же выступает и как «Мысль Отца», и «Барбело», *Прот* 38.8–9; о Барбело см. Хосроев 2016: 250–251, примеч. 1125 сл.; 273, примеч. 1229) является Логос (λόγος; ср. слова Протенной: «Я сама — невыразимый Логос...» *Прот* 46.14). Наделять физическим (или, точнее, антропоморфным) обликом божество, к которому обращаешься с личной молитвой, — естественное свойство религиозного сознания, но каким «внешним» обликом могло наделять воображение гностика все эти отвлеченные понятия, представить себе трудно, поэтому, видимо, не случайно и «Первая мысль», и Логос получают у автора *Прот* еще и обозначение, призванное обеспечить бытовую наглядность — это «совершенный Сын <...>, т.е. Логос» (37.4–5); это «совершенный Сын, Христос, Бог едиnorodный» (38.22–23; за сочетанием παῖ ενταξωφωπε ουαατϋ, безусловно, стоит греч. μονοϋενῆς; ср. *In* 1.18), и это отождествление придает абстрактным (едва ли имеющим наглядность для большинства) понятиям всем понятную жизненную конкретность (ср. молитву с обращением «Сын Бога, Сын Бога...» 38.24–25). Та же образность присуща и автору *НЗ* евангелия, который, рассказав сначала о Логосе, «едиnorodном у Отца» (*In* 1.1–3, 14), отождествляет его затем с Иисусом Христом, «едиnorodным Богом» (μονοϋενῆς θεός *In* 1.17–18; ср. чтение целого ряда рукописей μονοϋενῆς υἱός); см. след. примеч.

⁵ «В третий раз явилась я им в их обиталищах (σκήνη, т.е. в их телах или просто среди людей) как Логос» (*Прот* 47.13–15; ср. «Логос <...> поселился [ἐσκήνωσεν] в нас» *In* 1.4) с дальнейшим чисто гностическим объяснением причины этого схождения: «Я (т.е. Протенной под видом Логоса/Христа) пришла в мир смертных из-за духа, оставленного в нем [...], который вышел из Софии» (ibid. 47.31–34); здесь автор возвращает нас к гностической мифологеме, на которую он дважды ссылался выше: «О, попирающие (πατέω) материю (ἄλη), вот я пришла в мир (κόσμος) смертных из-за частицы (μέρος), которая находится здесь со дня, когда была побеждена София...» (40.11–15); «я спустилась (в этот мир) ради моей оставленной частицы (μέρος), т.е. духа, который пребывает в душе...» (41.20–22); о различных версиях расхожей гностической мифологемы о частице духа, помещенной Софией в душу человека, см. (Хосроев 2016: 31, примеч. 83; 209, примеч. 905; 274, примеч. 1234; 276, примеч. 1246).

⁶ Ср. «Господь <...> был взят на небо и сел справа от Бога» (...ἐκάθισεν ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ *Mk* 16.19). Образ «надевания человека» (не Иисуса) в значении «воплощение», отсутствующий применительно к Христу в *НЗ*, был хорошо известен раннехристианской литературе. Так, в пассаже из гомилии Мелитона, в котором с явным подчеркиванием подлинного (а не мнимого) воплощения Христа (φύσει θεός ὢν καὶ ἄνθρωπος *Pasch.* 8/58/) почти теми же словами, что и в *Прот*, говорится: «Господь, надев человека, <...> восхитил человека на вершину небес» (κύριος, ἐνδυσάμενος τὸν ἄνθρωπον, <...> ἐφαρπάσας τὸν ἄνθρωπον εἰς τὰ ὑψηλὰ τῶν οὐρανῶν, ibid. 100/767/; 102/784–785); ср. «...Слово Бога, будучи бесплотным, надело на себя чистую плоть, чтобы, смешав тленное с нетленным, спасти гибнущего человека» (ὁ λόγος ὁ τοῦ θεοῦ ἄσαρκος ὢν ἐνέδυσατο τὴν ἀγίαν σάρκα <...>, ὅπως <...> μίξας τὸ φθαρτὸν τῷ ἀφθάρτῳ <...> σώσει τὸν ἀπολλύμενον ἄνθρωπον *Hipp., Antichr.* 4); *Clem., Strom.* IV.130.2 и т.п.

⁷ ...ϋωσ χε ανοκ' ουα εвол πῆнтου ϋπ ἡωнре δε ἡπρωне ϋωс χε ανοκ ουωнре ἡте прωне <...> ανοκ' деиτ' ἡἡт ϋωпт· деиηне ἡноϋ εвол ϋп пϋе етῤεροϋрт' аϋω деиτεϋоϋ ераτϋ' ϋп ἡна ἡωпте ἡпϋεϋеωт'. Перевод всего текста и коммент. см. (Еланская 2001: 352–376).

⁸ В ответ на его слова: «Равви, услышал я о твоих мучениях (ἡκοορ = ἄλγος, ὀδύνη), которые ты принял, и опечалился весьма...» (*Апокиаκ* 31.5–8; *CodTch* 2.17.23–25).

№ 5. «Я тот, который был в себе самом. Я не принял страдания ни в чем, не причинили мне никакого мучения, и этот народ не сделал мне ничего плохого» (*АпокрИак* 31.17–22; *CodTch* 2.18.6–11)⁹.

И наконец, в недавно ставшем известным тексте *небесный Спаситель* так противопоставляет себя своей временной телесной оболочке:

№ 6. «Того, который меня несет (φορέω), завтра подвергнут мучению (β[α]σανί[ζ]ω). Истинно [говор]ю вам: [ни одна] рука смертного человека не согрешит против меня» (*ЕвИуд* 56.7 сл.)¹⁰.

Представление о том, что *земной* (телесный) *Иисус* и *небесный* (духовный) *Христос* — это два разных лица и что Христос никак не пострадал при крестной казни, а муку претерпел лишь Иисус, в тело которого после крещения, полученного им от Иоанна на Иордане¹¹, на какое-то время вселился небесный Христос, покинувший это

⁹ ἀνοκ πε πн ετε νεσφοоп π̄ρнт · π̄ουοεω нн π̄пхι π̄κα? ρ̄π̄ λλαγ · ουτε π̄поу† ρ̄ισε ннеи · λγω π̄πε πε̄ιλαос ερε на̄ π̄λλαγ π̄πετ̄ροоу. Первая фраза в *CodTch* передана в наст. времени: «Ибо я тот, который существует с самого начала (или предсущий) в себе самом» (ἀνοκ γαρ [πε]πετ̄ροоπ х̄π̄ π̄φορп [π̄]ρнт оуλᾱт), с последующими разночтениями «я несколько не пострадал, и я не умер; и народ этот не сделал мне ничего плохого» (π̄п̄ρ̄ῑсе г[ар] ρ̄[π̄] λ̄а̄оу[ε] оӯде π̄п̄ноу: λγω πε̄ιλαос ετε па̄еи пе̄ π̄πε̄ρ̄ λ̄а̄оӯε π̄πε̄θ̄ооу). Издание текста *NHC* V.3, коммент. и франц. перевод (Veilleux 1986; издание текста *CodTch* 2, коммент. и нем. перевод Brankaer–Bethge 2007).

¹⁰ Копт. текст пассажа, перевод текста и коммент. см. (Хосроев 2014а); по поводу этого фрагмента (*ibid.*: 101–102); ср. также о том, что Иисус являлся своим ученикам π̄ρ̄от (*ЕвИуд* 33.20) — сочетание, которое я понимаю в значении ἐν δοκίσει (*ibid.*: 118–124). Другие разрозненные намеки на докетическую идею (см. примеч. 12–14), тут и там рассеянные по гностическим сочинениям, показывают лишь то, что вопрос, хотя и по-разному толкуемый, весьма волновал гностиков различных толков, хотя не все они исповедовали такую веру. Так, например, в гностическом трактате *Мелх* (утраченный греч. оригинал возник, вероятно, на рубеже II и III вв.) находим высказывание, которое свидетельствует об определенно *антидокетической* установке его автора и вполне согласуется с христологическим учением Церкви: «Они (т.е. лже-проповедники) будут говорить о нем (т.е. об Иисусе Христе), что он нерожденный (οὐᾱт[х]π̄о̄с̄ пе̄), хотя он был рожден (ε̄ᾱγ̄х̄п̄о̄с̄), что он не ест, хотя он ест, не пьет, хотя он пьет (ср. *Мф* 11.19), он необрезан, хотя его обрезали, он бесплотный (οὐᾱт̄с̄ᾱρ̄ᾱξ̄ = *ἄσαρκος), хотя он был во плоти (ρ̄π̄ с̄ᾱρ̄ᾱξ̄ = ἐν σᾱρ̄κι), что он пришел не для страдания (*ἀλαθ̄ής), хотя он пришел (именно) для страдания (πάθος), он не воскрес из мертвых, хотя он воскрес из мертвых...» (5.2–11). Подробнее об этом пассаже из *Мелх* см. (Pearson 1975: 146–150, где автор связывает это сочинение с сектой «мелхиседекиан», описанной Елифанием: *Pan.* 55; Koschorf 1978: 164–165). Климент, в свою очередь, утверждал, что Господь, хотя и «принял подверженную страстям плоть» (τὴν σάρκα τὴν ἐμπλαθῆ *Strom.* VII.7.5), был «совершенно лишен страстей (ἀλαξ̄ᾱλλ̄ω̄ς ἀλαθ̄ής ἦν), и в него не могла войти никакая страсть (κίνησ̄ᾱ παθητικόν), ни удовольствие, ни печаль...» (*ibid.* VI.71.2; ср. *Евр* 4.15: «...который <...> без греха»; *1Петр* 2.22; *2Кор* 5.21), и даже, — вполне разделяя в этом взгляд Валентина на то, что «Иисус и ел, и пил не как все (ιδίως), <...> поскольку не имел (в себе) того, что подвержено тлению» (ср. *ibid.* III.59.3), — был уверен в том, что «Иисус ел и пил не для поддержания тела, которое поддерживалось святой силой (δυνάμει συνεχόμενον ἀγία)», а для того, чтобы его ученики не стали думать, что он имеет отличную от них природу, «как впоследствии стали считать некоторые, что он явился в мнимом (теле; δοκίσει <> πεφο̄νερ̄θ̄ο̄σ̄ᾱι)» (VI.71.2); одним словом, Климент, признавая «воплощение», молчаливо отказывал Христу в подлинном (человеческом) страдании на кресте и в этом отношении тяготел, скорее, к *докетизму*; о том, что воплощенный Христос, как и все люди, был подвержен и подвергся страстям (страданиям), ср. *Iust., Dial.* 98.1 и 99.2: Христос «воистину стал человеком, способным испытывать страсти» (ἀληθῶς γέγονεν ἄνθρωπος ἀντιληπτικός παθῶν <...> ἀληθῶς παθητὸς ἄνθρωπος γεγένηται).

¹¹ То обстоятельство, что «безгрешный» (ср. примеч.) Иисус принял «крещение покаяния для отпущения грехов» (*Мк* 1.4 и пар.), вызывало серьезные затруднения уже у раннехристианских толкователей (подробнее см.: Хосроев 2018: 20–21, примеч. 20). Автор *Ин* уже иначе решил вопрос, утверждая, что крещение Иисус получил для того, чтобы взять на себя «грех мира» (1.29; ср. в *Мк* 10.45 и *Мф* 20.28 слова Иисуса о том, что «Сын Человека» — здесь = я; см. примеч. 36 — пришел, чтобы «отдать свою жизнь ради искупления многих»).

тело перед распятием (а следовательно, страдания и смерть Христа были *кажущимися, мнимыми*), бытовавшее в христианстве в разных формах с самых ранних пор¹², так и не было (да и едва ли могло быть) до конца изжито¹³. Такое представление

¹² Несмотря на то что церковные богословы II–III вв. постоянно предостерегали против опасностей подобной христологии, «она все равно находила unter dem Kirchenvolk weite Verbreitung» (Macquarrie 1988: 51). Искать это представление в некоем «чистом» первоначальном виде едва ли имеет смысл, потому что в различных *христологиях* (см. сжатое определение христологии «The problem of Christology, in the narrow sense of the word, is to define the relation of the divine and the human in Christ», Kelly 1980: 138; курсив мой. — *A.X.*; ср. «The problem had always been how to conceive of the two natures coexisting in one person», Dunn 1989: 23; курсив автора), засвидетельствованных ранними текстами, докетические мотивы присутствовали в той или иной степени и в различных формах. Так, например, в апокрифических «Деяниях Иоанна» (2-я половина II в.) находим такое свидетельство о природе тела Христа: «Иногда, — рассказывает ап. Иоанн другим ученикам, — желая дотронуться до него, я наталкивался на вполне материальное и осязаемое тело (ἐν ὄλῳδαι καὶ παχεῖ σώματι), а иногда, когда я прикасался к нему, он оказывался нематериальным и бестелесным (ἄϋλον καὶ ἀσώματον) и как будто вовсе не существующим» (*Act. Jo.* 93); такое представление (здесь и повсюду в раннехристианской литературе) идет бок о бок с представлением о «многообразии Иисуса Христа» (Ἰησοῦς πολύμορφος), т.е. о его способности являться людям в разных образах: то под видом ребенка, то старика, то юноши, то под видом огромной фигуры, достигающей небес и т.п.; подробнее см. (Weigandt 1961: 40–56; Junod–Kaestli 1983: 2, 469–493; Lalleman 1995) (“Polymorphy is a metamorphosis of such a kind that the person or deity can be seen differently by different people at the same time”: 99; курсив автора); ср. id., 1998 (Indices, 308, s.v.). Даже в канонических евангелиях мы находим отголоски этих представлений; вспомним рассказ о том, как Мария «не узнала» воскресшего Иисуса, приняв его за садовника (*Ин* 20.14–15), или о том, как Иисус явился двум ученикам «в другом образе» (ἐν ἑτέρῳ μορφῇ *Мк* 16.12; ср. *Лк* 24.16 о том, что они его не узнали, впрочем, автор далее подчеркивает, что Иисус явился ученикам не как «дух» — πνεῦμα, — а как имеющий настоящую плоть, *Лк* 24.39–43). О «полиморфии» Христа в текстах из Наг Хаммади см. (Stroumsa 1981).

¹³ Даже провозглашенный I-м Никейским Собором (325 г., т.е. без малого три сотни лет после смерти Иисуса) догмат, содержащий развернутое (парадоксальное для рядового восприятия, поэтому едва ли находившее полное понимание в широких кругах обычных христиан и оставлявшее дорогу для более простого и доходчивого объяснения) описание богочеловеческой природы Иисуса Христа, официально закрепивший отныне единственно возможное исповедание веры и призванный поставить точку в многолетних разногласиях по этому вопросу, свидетельствует о том, что различное понимание вопроса о природе Сына (в том числе и докетическое) продолжало волновать Церковь еще и в IV в.: «Веруем <...> в единого Господа Иисуса Христа, Сына Бога, рожденного от Отца, Единородного, т.е. от сущности Отца, Бога от Бога, Свет от Света, истинного Бога от истинного Бога, *рожденного, не сотворенного, единосущного* Отцу, через которого все произошло и на небе, и на земле; ради нас, людей, и ради нашего спасения сошедшего (на землю) и *воплотившегося, вочеловечившегося*, принявшего страдание и восставшего на третий день, согласно Писанию; поднявшегося на небеса и придущего судить и живых и мертвых (πιστεύομεν <...> εἰς ἓνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ, τοῦτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ, δι’ οὗ πάντα ἐγένετο τὰ τε ἐν οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῆ, τὸν δι’ ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα, ἐνανθρωπήσαντα, παθόντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, ἀνελθόντα εἰς οὐρανοὺς, ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς) <...>. А утверждающих, что „было (время), когда его (т.е. Христа) не было“ или „не было его до того, как он был рожден“ или „он возник из ничего“ (ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο), или утверждающих, что он из другой ипостаси или сущности (ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας), или что Сын Бога создан, или подвержен изменению, или способен к перемене (κτιστὸν ἢ τρεπτὸν ἢ ἀλλοιωτὸν), или святая Церковь предаст анафеме» (Opitz 1934: 51–52; *Urk.* 24). Многое в этом символе веры покоится на высказываниях, почерпнутых из *Ин* (перечень параллелей см.: Pollard 1970: 177); такие не имеющие соответствия в *НЗ* фразы, как εἰς ἓνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν σαρκωθέντα ὑπὲρ τῆς ἡμετέρας σωτηρίας <...> τὸ πάθος καὶ τὴν ἔγερσιν ἐκ νεκρῶν καὶ τὴν ἐνσαρκον εἰς τοὺς οὐρανοὺς ἀνάληψιν находим уже в исповедании веры Иринея (*Adv. haer.* I.10.1; греч. текст *Epirh., Pan.* 31.30.4–5), и если во время бурного расцвета и многообразия докетических взглядов на природу Иисуса Христа, т.е. во II в., настоятельное подчеркивание единства его личности и его подлинного «воплощения» было неотъемлемой частью церковной полемики (см. ниже), то не менее насущным оставалось оно еще и в IV в. О том, что стремлением Никейского символа веры с его формулами о «единосущии», «воплощении» и «вочеловечении» было «to stress the reality of His incarnation against Gnosticism and Docetism» см. (Kelly 1980: 280).

(точнее, смесь схожих представлений), получившее в науке нового времени название *докетизм*¹⁴, и у иудеев, и у язычников, обращенных в христианство, рождалось из отказа поверить в то, что бессмертный вечно сущий бог (или сын бога) *мог* каким-то образом стать человеком (следовательно, изменить свою *нетленную* и *нематериальную* природу на *телесную*¹⁵ и подверженную смерти)¹⁶ и, более того, *мог* претерпеть

¹⁴ От греч. *δοκεῖν* «казаться, быть мнимым»; *δόκησις* «мнимость». Заметим, что *δοκεῖν* и производные от него понятия (*δόξα* в значении «мнение» и т.п.) задолго до христианства уже несли в себе оттенок «неподлинного» знания (как противопоставленного истине) и поэтому «the label „δοκεῖν“ could be used as a powerful negative label by the proto-orthodox groups» (Foster 2010: 158). «Лучшее определение *докетической христологии*» у раннехристианских авторов (Weigandt 1961: 29), хотя и без использования самого понятия *докетизм*, находим у автора *Ref. X.19.3* в его описании христологии Маркиона (вполне применимое и к другим докетам): «(Маркион говорит, что) Христос явился как бы человек, не будучи человеком, и как бы во плоти, не будучи во плоти, явившись *призрачно*, не испытав ни рождения, ни страдания, но лишь *мнимо*; ведь не может плоть воскреснуть» (τὸν δὲ Χριστὸν <...> ὡς ἄνθρωπον φανέντα <...> οὐκ ὄντα ἄνθρωπον, καὶ ὡς ἑνσάρκον, οὐκ <ὄντα> ἑνσάρκον, *δοκῆσει* πεφηνότα, οὔτε γένεσιν ὑπομείναντα οὔτε πάθος, ἀλλ' τῷ *δοκεῖν*. σάρκα δὲ οὐ θέλει ἀνίστασθαι). Ср. несколько современных определений этого явления: «Docetism, the doctrine that our blessed Lord had a body like ours, only in appearance, not in reality. <...> it is more usual and more natural to use the word Docetism only with reference to those other theories which refuse to acknowledge the true manhood of the Redeemer» (Salmon 1877: 867–868); «The earliest christological heresy of which we have any evidence was docetism, which so emphasised the divinity of Jesus that it reduced his humanity to mere appearance or fantasy» (Pollard 1970: 19); ср. под несколько иным углом зрения: «...der Doketismus, d.h. diejenige christologische Lösung, für die das geschichtliche Werk Jesu als solches *nicht* das Zentrum aller Offenbarung Gottes bildet...» (Cullmann 1963: 334). По-прежнему одним из самых полных собраний древних свидетельств, посвященных докетизму, является (Salmon 1877); до сих пор единственной монографией (неопубликованная диссертация) на эту тему с исчерпывающим на то время собранием материала остается (Weigandt 1961) (с разрозненными примерами из нескольких, уже доступных к этому времени коптских гностических текстов); см. (Davies 1962; Hengel 1977: 15–21; Slusser 1981; Brox 1984; Wahlde 2015 — с крайне ограниченным использованием гностических текстов); о докетических представлениях в текстах из Наг Хаммади см. (Tröger 1977, а также Koschorke 1978, *passim*; Хосроев 2016: 416, индекс: докетизм).

¹⁵ Об отрицательном отношении к телу как вместилищу порока, характерному для позднеантичной культуры вообще и для энкратических и гностических представлений в частности, подробнее см. (Хосроев 2016: 48–50). Уместно вспомнить слова Августина о том времени, когда он, находясь под сильным влиянием манихейства и убежденный в том, что любая плоть — это источник нечистоты и порока, никак не мог понять, как могло быть, что небесный Спаситель (*salvatorem*), родившись от девы Марии (*de Maria virgine*) и смешавшись с грязной плотью (*carni concerneretur*), остался не оскверненным: «...таким образом, я боялся верить, что он родился в плоти (*in carne natus*; ср. чтение *incarnatum*, т.е. „воплотился“), чтобы не оказаться вынужденным верить в то, что он осквернился от плоти» (*ne credere cogeret ex carne inquinatum*: *Conf. 5.10.20*).

¹⁶ Откровенное недоумение язычников по поводу самой сути христианского учения, т.е. учения о «вплощении», выразил (ок. 180 г.) в своей полемике языческий философ Цельс: «Только природа смертного может изменяться и преобразовываться, а природа бессмертного пребывает неизменной; итак, бог не может быть подвержен такому изменению» (*Cels. IV.14*), продолжая чуть далее: «или, как утверждают эти (т.е. христиане), бог в действительности изменяется в смертное тело (*μεταβάλλει ὁ θεὸς <...> εἰς σῶμα θνητόν*), а это, как сказано выше, невозможно (*ἀδυνατεῖ*), или сам не изменяется, а только заставляет видящих думать (*δοκεῖν*, что он изменяется) (*ibid. IV.18*). На последнее утверждение Ориген возражает: «Мы же убеждены, что приход Иисуса к людям был *не призрачным*, но полностью реальным, и нас это возражение Цельса не трогает» (...οὐ δόκησιν, ἀλλ' ἀλήθειαν εἶναι καὶ ἐνάργειαν κατὰ τὴν Ἰησοῦ εἰς ἀνθρώπους ἐπιδημίαν, οὐκ ὑλοκεῖμεθα τῇ Κέλσου κατηγορίᾳ, *ibid. IV.19*; об утверждении «ретиков», что «Иисус пострадал *мнимо*, не пострадав на самом деле» — *δοκῆσει τὸν Ἰησοῦν <...> πεπονηθέναι, οὐ πεπονητότα*, — см. *ibid. II.1*). Также и для иудеев «неизменяемость» — неотъемлемый атрибут Бога («Я Господь Бог ваш, и я не менялся и не меняюсь»: οὐκ ἠλλοίωσα *Mat 3.6*; ср. κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν κύριος εἶς ἐστὶν *Втор 6.4*). См. также (Хосроев 2016: 101, примеч. 388 об эпитете «неизменный» применительно к богу).

смерть в результате позорной казни на кресте, которой подвергались только преступники¹⁷, но в конце концов воскреснуть¹⁸.

¹⁷ Язычники, по словам Иустина, уличают христиан в безумии (*μάνιαν*) на том основании, что они «второе место после неизменного и вечного Бога, создателя всего, отводят распятому человеку» (*σταυρωθέντι ἀνθρώπῳ* *Apol.* 13.4); ср. Min. Fel. 9.4 или издевательские высказывания Лукиана о «распятом софисте» (*ἀνεσκολοπισμένον <...> σοφιστήν* *Peregr.* 13). Уже ап. Павел заметил, что эта сторона христианского учения вызвала недоумение, если не отвращение, у оппонентов: «Мы же проповедуем Христа распятого (*Χριστὸν ἐσταυρωμένον*), для иудеев соблазн (*σκάνδαλον*), а для язычников безумие (*μωρία*)» (*IKop* 1.23). «Соблазн для иудеев», очевидно, подразумевает положение дел, о котором говорит *Втор* 21.22–23: преступление, заслуживающее смерти, карается «распятием» (*κρεμάννυμι ἐπὶ ξύλου*, букв. «вешать на древе»), и «всякий, повешенный на древе, проклят Богом» (коммент. см. Fitzmyer 2008: 159); полное переосмысление этого пассажа предложил Павел: «Христос искупил нас от проклятия закона...» с последующей цитатой из *Втор* 21.23 (*Гал* 3.13); подробно см. (Stuhlmacher 1970: 28 сл.).

¹⁸ О том, что вера христиан в физическое воскресение мертвых (см. примеч. 41) — это нонсенс, не раз (начиная с насмешек афинян по поводу слов Павла об *ἀνάστασιν νεκρῶν* *Деян* 17.32) говорили языческие оппоненты-философы; так, Цельс, замечая, что некоторые из христиан тоже не верят в воскресение мертвых (очевидно, имея в виду каких-то гностиков; ср. Iust., *Dial.* 81.4–5 о том, что некоторые, называющие себя «христианами», утверждают, «что нет воскресения мертвых — *μη εἶναι νεκρῶν ἀνάστασιν* — и что души после смерти берутся на небо», с последующим противопоставлением этого заблуждения вере подлинных христиан в то, что «наступит воскресение плоти» — *σαρκὸς ἀνάστασιν γενήσεσθαι*), называет это учение «гнусным и невозможным» (*τὸ δόγμα <...> ἀπόπτυστον ἕμα καὶ ἀδύνατον*) на том основании, что «не может Бог совершать позорное (*τὰ αἰσχρά*) и не желает ничего противного природе» (*οὐδε τὰ παρὰ φύσιν βούλεται*), вопреки утверждению христиан, что «для Бога все возможно» (*πάν δυνατὸν τῷ θεῷ*); «Бог и не пожелает сделать что-то, противное разуму (*παρὰ λόγως*), и не сможет, потому что Бог — сам разум всего сущего...» (*αὐτὸς γὰρ ἐστὶν ὁ πάντων ὄντων λόγος* *Cels.* V.14). Хотя уже древние, начиная, по крайней мере, с Эсхила (*οὐτίς ἔστ' ἀνάστασις* *Eum.* 648), высказывались против подобной веры и без устали над ней насмехались (см. Sext., *Adv. Math.* 261–263, называющий истории о том, что Асклепий кого-то «воскресил» — *ἀνιστᾶ* — и т.п., *μῦθος* и *πλάσμα*; Plut., *Mor.* 389A, говорящий об *ἀναβιώσεις* и *παλιγγενεσίας* и называющий эти рассказы *αἰνίγματα καὶ μυθεύματα*; ср. id. *Romul.* 28.4.6; Filostr., *Apol. Tian.* 4.45 с откровенными сомнениями автора в реальности воскрешения Аполлонием умершей девицы), на низовом уровне (в народных мифах и т.п.) вера в возможность чудесного «воскресения» (воскрешения) отдельного умершего находила живой отклик (например, Асклепий). Отталкиваясь от слов Павла о том, что некоторые в коринфской общине утверждали: «Воскресения мертвых не существует» (*ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν* *IKop* 15.12), приведя и другие примеры из античной литературы, современный исследователь справедливо подчеркивает: «...the idea of the resurrection of the body would indeed have struck some Greeks as ridiculous or incomprehensible. Specifically, the notion would have offended the educated...»; в какую бы участь человека после смерти ни верили в Римской империи, «promises of resurrected bodies were not to be given any credence. Such gullibility was reserved for the uneducated that is, the vast majority of the inhabitants of the Empire» (см. Martin 1995: 111–114). Весьма неубедительной представляется в последнее время получающая распространение точка зрения, что на христианскую веру в воскресение плоти оказали влияние прежде всего греко-римские, а не иудейские верования, также испытывавшие во времена Иисуса языческое влияние; см., например: «It appears that both Jewish thought and then, inevitably, Christian thought came under the influence of Greek and then Graeco-Roman assumptions regarding resurrection» (Porter 1999: 80); заметим, что примеры, приводимые автором, касаются «бессмертия души», а не «воскресения плоти» в собственном смысле понятия; именно о «бессмертии разумной души», нигде не упоминая «воскресение плоти», повсюду говорит платонизирующий Филон; с примерами см. (Wolfson 1962: I, 395 сл.). Об отношении образованных язычников к учению о «воскресении» также см. (Wilken 1984: 103–104 [Цельс], 161 [Порфирий]; Хосроев 2016: 34–37). В то же время иудеи разных толков во времена Иисуса (за исключением, пожалуй, саддукеев; *Мк* 12.18 и пар.; *Деян* 23.8; ср.: *ibid.* 4.1–2) верили в *воскресение мертвых, которое произойдет в «конце времен»* (см. примеч. 40), но их непримиримые противоречия с христианами состояли в резком неприятии того факта, что Иисус, которого они не признавали Мессией (ср. упреки Иустина иудеям в том, что «они проклинаят [христиан], доказывающих, что распятый и есть Христос» *Dial.* 93.4), мог воскреснуть раньше срока, т.е. до наступления времени всеобщего воскресения. Об отличии первых последователей Иисуса от иудеев ср. «They believed that the Messiah promised by prophets had already revealed himself in the person of Jesus of Nazareth and that this Messiah, contrary to the ideas of mainstream Jews, suffered, died, rose from the dead, was exalted to heaven and would soon return to inaugurate the eschatological Kingdom of God» (Vermes 2012: 81–82; о «царстве Бога» см. примеч. 39).

Подчеркну еще раз: говоря о *докетизме*, следует говорить не о какой-то определенной ереси¹⁹, а лишь о схожем наборе *представлений*, которые тут и там появлялись в раннем (крайне многообразном в своих проявлениях) христианстве²⁰ и которые, иногда оформленные в особый миф, не всегда были связаны между собой *генетическим*, а часто *типологическим* родством, поскольку непонимание самой возможности того, что *бог может быть причастен к страданиям и смерти*, вызывая у разных верующих в разные времена резкое отторжение этой мысли, приводило к возникновению сходных, но зачастую независимых друг от друга мифологем.

¹⁹ Удивительно, но там, где ересиологи говорят о «ереси докетов», они нигде не упоминают собственно докетическую христологию. Так, в ереси, представители которой «сами называли себя докетами» (οἱ ἑαυτοὺς Δοκῆτας ἀπεκάλεσαν) и которую автор (нач. III в.) *Ref.* VIII.8.1 сл. пытается представить как целостное учение, мы нигде не находим следов докетического представления о Христе; сам автор издательски производит это название от греч. δοκός, «бревно», утверждая, что поскольку у этих еретиков в глазу «бревно», то они не в состоянии разглядеть истину. Климент (кон. II в.) также знает некую ересь «докетов» (ἡ τῶν Δοκῆτων), которая получила такое название из-за содержания учения (ἀπὸ δογματῶν *Strom.* VII.108.2), но в чем состояла суть этого учения, он ни здесь, ни в *Strom.* III.91.1, где речь идет о Юлии Кассиане как о «(родо)начальнике докетизма» (ὁ τῆς δοκῆσεως ἐξάρχων), не говорит (ср., однако, *Hier., Gal.* 6.8 [PL 26, 431]: «Cassianus, qui putativam Christi carnem introducens...»); о Кассиане см.: Хосроев 1991: 176–178). Не объясняет и Серапион, еп. Антиохии (кон. II в.), кого именно он называет «докетами», когда говорит о том, что «те, кого мы называем докетами» (οὗς Δοκῆτας καλοῦμεν), признают «Евангелие от Петра» (κατὰ Πέτρον εὐαγγέλιον), в котором наряду с «подлинным учением Спасителя» можно найти «множество основных положений их учения»; Евсевий, цитируя Серапиона, не приводит ни одной цитаты из этого евангелия, которая позволила бы подтвердить докетический характер сочинения (Eus., *H.E.* VI.12.2, 6), а Феодорит говорит о том, что «назореи», «почитающие Христа как праведного человека» (...ὡς ἀνθρώπου δικαίου), пользовались этим евангелием в подтверждение своей веры (*Haer. fab.* II.2); подробнее см. (Хосроев 2016: 339–340). Найденный в конце XIX в. фрагмент греческого сочинения, которое первые исследователи отождествили с евангелием, упоминаемым Серапионом (название отсутствует, но заключительные слова отрывка: «Я, Симон Петр...») позволили предположить, что речь идет именно об этом евангелии, однако, учитывая то обстоятельство, что в древности имели хождения разные сочинения с одним и тем же названием, нельзя до конца быть уверенным в надежности этого отождествления), представляет определенный интерес. Автор сочинения знал синоптическую традицию (отсюда и условная датировка: 2-я половина II в.), но пользовался и независимым от нее материалом. Несколько выражений, встречающихся в уцелевшем фрагменте, позволяли думать (как и думало большинство) об их докетической сути, однако фразу: αὐτὸς δὲ ἐσιώπα ὡς μὴδὲν λόνον ἔχων (4.10; Foster 2010: 198) можно толковать и как «он молчал, потому что он не испытывал никакой боли», т.е. в докетическом смысле он был не подвержен никаким физическим страданиям, и как «он молчал, как будто не испытывал боли», т.е. он терпеливо переносил страдания (в пользу последнего см.: Brown 1983: 341, примеч. 26; Foster 2010: 161–162; 292–294). Крик Господа на кресте: ἡ δύναμις μου ἡ δύναμις κατέλειψέ με (5.19b; Foster 2010: 200), «сила моя, сила, ты оставила меня» (ср. *Мк* 15.34 и *Мф* 27.46, где вместо δύναμις стоит θεός) толковался как докетическое представление о том, что небесный Христос («сила») оставил(а) смертного человека, Иисуса, умирать на кресте; ср. более простое объяснение: «rather, it simply is intended as announcing the moment of death as the life-force leaves the now dead Jesus» (Foster 2010: 163, 329).

²⁰ См. определение, в котором верно подчеркнута именно эта сторона проблемы (хотя вместо понятия «тенденция» я предпочитаю использовать понятие «представление»): «In the early Church, a *tendency*, rather than a *formulated and unified doctrine*, which considered the humanity and sufferings of the earthly Christ as apparent rather than real» (Cross 1997: 493); «Because of this multiplicity of differing articulations of „docetism“ in the early church, the phenomenon is perhaps best seen as a *theological tendency* rather than a clearly defined doctrine» (Foster 2010: 158); ср. «Docetism represents an early *tenet* held by a number of otherwise very differently opined Christians» (Endsjø 2009: 184); «Daß der Terminus „Doketen“ nicht eine spezielle historische Sekte markiert, sondern mehrere namentlich verschiedene, in der Sache Falschlehren als *Sammelname* gemeinsam charakterisiert, findet sich erstmals bei Theodoret, ep. 82» (Brox 1984: 305; в этом письме [ок. 448 г.] Феодорит говорит о «ереси Маркиона, Валентина, Мани и других докетов»: καὶ τῶν ἄλλων δοκῆτων, sic.; курсив мой. — А.Х.).

Разумеется, возникновение этой идеи стало возможным лишь тогда, когда вера в *божественность* Иисуса Христа, подлинного Сына Бога (вера, которая предполагает его безоговорочное *предсуществование*, т.е. вечное небесное бытие до воплощения и земной жизни), уже господствовала в христианском мире²¹. Между тем вера эта укоренилась далеко не сразу²², и чтобы проследить ее возникновение и развитие, обратимся к самым ранним имеющимся в нашем распоряжении христианским текстам, а именно к сочинениям, составившим новозаветный канон²³.

Так, у синоптиков²⁴ мы не находим еще никаких следов веры в предсуществование

²¹ Уже ок. 112 г. язычник Плиний, посторонний свидетель, называя веру христиан *superstitionem pravam* et *immodicam* и утверждая, что это «суеверие» распространилось не только по городам, но и деревням и т.д. и что ему оказались подвержены люди разных возрастов, сословий и полов, говорит о том, что христиане воздают почести «Христу как *богу*» (*Christo quasi deo*) и что «истинных христиан» (*re vera Christiani*) невозможно заставить отречься от этой веры (*Ep.* 10.96.7–8). Ср. «Actually, for the overwhelming majority of the second-century Christians, the question was not whether Jesus was divine; that was *widely answered affirmatively*. Instead the pressing question about Jesus was *in what way, if at all, he could be thought of as having participated in real human nature*» (Hurtado 2003: 556; курсив мой. — *A.X.*). Впрочем, и гораздо позднее вера в божественную природу Иисуса Христа еще продолжала вызывать не(до)понимание у некоторых христиан (ср. примеч. 14 о *Conf.* 5.10.20), о чем (ок. 383 г.) свидетельствует Григорий Нисский, вынужденный отмечать, что такие моменты, относящиеся к земной жизни «Сына Бога», как его «человеческое рождение» (*γένεσις ἀνθρώπινη*), употребление им еды и питья, его печаль и слезы, суд над ним, его распятие и смерть (*σταυρὸς καὶ θάνατος*), «являются в известной мере камнем преткновения для веры людей слабых» (*ἀμβλύνοι πρὸς τῶν μικροψυχότερων τὴν πίστιν: Or. catech.* 9), признавая, однако, далее, что проблему, «как именно божество *примешивается* к человеческой природе» (*πῶς κατακρύβεται θεότης πρὸς τὸ ἀνθρώπινον*), «мы не в состоянии постичь» (*συνιδεῖν οὐ χωροῦμεν*), потому что это выше нашего понимания, хотя в самом факте «рождения Бога в природе человека мы не сомневаемся» (*τὸ μὲν γεγενῆσθαι θεὸν ἐν ἀνθρώπῳ φύσει οὐκ ἀμφιβόλομεν, ibid.* 11); см. также (Nock 1972: 933).

²² То обстоятельство, «that the *worship of Jesus as divine* cannot have been a part of the devotional pattern that characterized earliest strata and circles of Jewish Christians» (Hurtado 2005: 15; курсив мой. — *A.X.*), было уже не раз подчеркнуто современными исследователями. Сказанное ниже никак не претендует на исчерпывающее и окончательное решение проблемы; это лишь некоторые собственные (подготавливающие к пониманию природы *докетизма*) наблюдения над текстами; там, где я находил созвучие своим взглядам у других исследователей (поставивших те же вопросы и подробно их изучивших, хотя и по-разному на них отвечавших; у них же можно найти и ссылки на обширную литературу), я охотно их цитировал, прежде всего тех, у кого независимый филологический поиск отодвигает на второй план богословские пристрастия; ср. справедливые замечания о том, что не только вера отдельного человека может зависеть от господствующей «богословской догматики», но и «es wird ja auch *umgekehrt ein lebendiger Glaube seinerseits nicht selten auf die Arbeit des Exegeten, also Wissenschaftlers, einwirken*. Und auch dabei ist keineswegs garantiert, daß solche Einwirkung nicht zu wissenschaftlichen Fehlern verleiten könne» (Fuchs 1957: 117–118; курсив мой. — *A.X.*).

²³ Неоднородность этих сочинений с точки зрения богословия и т.п. — *locus communis* в современной новозаветной науке; см., например, сжатую, но содержательную формулировку: «The New Testament is the first and greatest „testimony-meeting“ in the sense that here are gathered together a group of documents which testify to the saving effects of the life, death and resurrection of Jesus. The documents have a variety of purposes, they come from differing backgrounds, and their dates of origin span approximately three-quarters of a century; they are of various literary genres and written in several styles, both of language and theology. Yet virtually every page is affected by the fact that for each author Jesus Christ has become the central focus of his life and of his faith in God» (Young 1977: 14); ср. также: «In fact, several christological schemas are reflected in various New Testament writings, and they all seem to have emerged and circulated alongside one another in Christian circles» (Hurtado 2003: 236).

²⁴ Синоптические евангелия (обзор проблемы происхождения этой группы сочинений, включая анализ принятой большинством гипотезы о *Q* [Quelle] как об одном из главных источников для авторов *Мф* и *Лк*, каждый из которых наряду с общим для них *Мк* использовал еще и свой особый материал: *resp. М* и *Л*, см. Manson 1967: 22–44; Hurtado 2003: 217–257), главный источник наших сведений об историческом Иисусе (единственные сочинения в *НЗ*, которые помещают его деятельность в исторический контекст, но свидетельства которых, увы, не могут быть проверены сопоставлением независимых данных по причине их полного отсутствия), далеко не всегда сохраняют нам его подлинные слова и обстоятельства его проповеди. Это неудивительно, если принять во внимание, что сначала слова, произнесенные Иисусом по-ара-

Иисуса Христа²⁵, которую встречаем и в *Ин*, и в *Евр*, поэтому и проблемы христоло-

мейски (ср., однако, о том, что греческий язык синоптических евангелий «bears in itself unmistakable evidence of translation from Aramaic», Moore 1997: I, 184–185; курсив мой. — *A.X.*), попали на греческую почву (ср. «Die früh einsetzende Übersetzung seiner Worte ins Griechische bedeutete unvermeidlich, daß sich in zahllosen Fällen der Sinn — bisweilen stärker, meist nur ganz leise — verschob»: Jeremias 1984: 16; ср. «Ihre [т.е. синоптиков] Denkweise ist griechisch, die Denkweise Jesu semitisch»: Dalman 1898: 237) и здесь, прежде чем получить письменное оформление в евангелиях, имели долгое устное, а затем и письменное (в какой форме, мы не знаем) хождение, претерпевая изменения (вероятно, наиболее устойчивая часть — это притчи Иисуса, черпающие образы из бытовой стороны жизни, хотя и подвергнутые в евангелиях «аллегорическому» толкованию; подробнее см.: Jeremias, *ibid.* 10, 22–28 на примере *Мф* 20.1–16). Евангельская фиксация предания (преданий; причем каждый евангелист имел свой, отличный от другого, взгляд) произошла, однако, только тогда, когда вера в (уже состоявшееся) *воскресение Иисуса была положена во главу угла христианского учения как неоспоримый факт* (см. примеч. 18), и авторы евангелий проецировали свою уже трансформированную веру на события и слова земного Иисуса (ср. «...daß christlicher Glaube hier [т.е. у евангелистов] als Glaube an den erhöhten [т.е. воскресшего] Kyrios verstanden wird, für welchen der historische Jesus als solcher konstitutive Bedeutung nicht mehr besitzt» [Käsemann 1954: 126]; «The early Church made no attempt to distinguish between the words the earthly Jesus had spoken and those spoken by the risen Lord through a prophet in the community, nor between the original teaching of Jesus and the new understanding <...>. The early Church absolutely and completely identified the risen Lord of her experience with the earthly Jesus of Nazareth» [Perrin 1967: 15; курсив мой. — *A.X.*]); в результате, реконструкция того, как Иисус жил, что, как и при каких обстоятельствах он говорил и делал, вызывает серьезные трудности; в любом случае, она всегда останется лишь весьма приблизительной (ср. «Von der Zeit, über die sie berichten, sind auch die synoptischen Evangelien durch Generationen und Katastrophen geschieden. <...> Für den exakten Historiker ist die Quellenanlage mithin recht unbefriedigend»: Schoeps 1964: 87–88) и будет зависеть, прежде всего, от взглядов на проблему и от веры самого исследователя, ведь в конечном счете «alle Jesusforschung ist menschlich» (Theißen 2003: 300). Тем не менее работа по выявлению следов «исторического Иисуса» является исходной для решения богословских и т.п. вопросов, потому что «without the Jesus of history the Christ of faith becomes a Docetic figure, a figment of pious imagination...» (Caird 2002: 347). Проблеме взаимоотношения «исторического Иисуса» и «Христа проповеди» (или «pre-Easter Jesus» и «post-Easter Jesus»): Borg 2007: 7), т.е. попытке ответить на вопрос: «What did he (т.е. исторический Иисус) really say and what did he really do?» (Allison 1998: 1; курсив. — *A.X.*), посвящена огромная литература, из которой назову лишь некоторые (Käsemann 1954; Ristow 1964 [собрание статей авторов с разными богословскими точками зрения]; Perrin 1967: 207–248 [с подробным обзором работ предшественников]; Sanders 1993; Allison 1998: 1–78; Theißen 2003; Borg–Wright 2007; Casey 2010). В конечном счете та же проблема (с той лишь разницей, что религиозные пристрастия в ней отсутствуют) встает перед теми, кто пытается восстанавливать подлинный духовный облик Сократа (на эту тему в феврале 2019 г. на заседании памяти нашего учителя А.И. Зайцева [филологический ф-т СПбГУ] С.А. Тахтаджян сделал очень интересный, уже не первый, доклад «В поисках Сократа»): кому из двух младших современников Сократа, оставивших о нем пространные рассказы, Платону или Ксенофону, нужно отдавать предпочтение, как примирить их зачастую противоречащие друг другу свидетельства и т.п.?

²⁵ Даже несмотря на рассказ *Мф* и *Лк* о рождении от Духа, отсутствующий в *Мк*, где речь идет о совершенно обычном рождении Иисуса, а именно о том, как жители Галилеи были поражены тем, что простой «плотник <...>, сын Марии, брат Иакова, Иосии, Иуды и Симона», имеющий еще и сестер, совершает чудеса и выказывает мудрость (*Мк* 6.2–3; ср. *Мф* 13.55–56); при таком описании едва ли оставалось место для рассказа о сверхчудесном рождении (ср. *Мк* 3.21, 31–35 и примеч. 44 сл. о евионитах). В *Мф* и в *Лк* примирить две традиции (с одной стороны, происхождение Иисуса по линии Иосифа из рода Давида, с другой стороны, рождение от святого Духа) можно было лишь с существенными оговорками (отвлекаясь даже от того, что родство Иисуса и Давида эти евангелисты выстраивают отлично друг от друга); так, фраза «Иосиф, муж Марии, от которой родился Иисус...» (*Мф* 1.16), идет вразрез с предшествующим повествованием, в котором все родословие строится по мужской линии; во фразе «Иисус <...> был, как думали (ὡς ἐνόμιζέτο), сыном Иосифа...» (*Лк* 3.23) пояснение как думали предполагает, что на самом деле это было не так. При таком родословии дальнейший рассказ о схождении Духа на Иисуса при крещении (*Мф* 3.16; *Лк* 3.22) оказывается избыточным: ведь если Иисус был рожден от Духа, значит он изначально был носителем этого Духа и второе схождение, очевидно, не требовалось. Так или иначе, но к моменту записи этих евангелий традиция о происхождении Иисуса из рода Давида (как развитие более ранней иудейской традиции о том, что Мессия [Христос] должен быть из царского рода Давида; см. *2Цар* 7.16; ср.

гии в собственном смысле понятия (и, соответственно, проблемы *докетизма*) для них еще не существовало²⁶. Понятие «сын Бога» имело у них еще традиционное иудейское значение, а именно: человек, своей праведностью удостоившийся быть названным «сыном Бога»²⁷. Сам Иисус синоптиков никогда не применял к себе такого титула²⁸, никогда не говорил о своем воплощении и предсуществовании и когда обращался к Богу как своему отцу²⁹, то никак не подразумевал свою *божественную* при-

апокрифические *ПсалСол* 17.21: «Господи, поставь им царя, сына Давидова...», и 17.32: «Он, наученный Богом, будет праведным царем, <...> и [этот] царь будет Господом Помазанником [Χριστός κύριος]») уже пустила в христианстве прочные корни (см. более раннее свидетельство *Римл* 1.3; ср. *Деян* 13.23; *2Тим* 2.8). О том, что семья Иисуса вполне могла знать и сохранять «устную традицию» о своем родстве с Давидом, см. (Stauffer 1948: 261–262, примеч. 336); ср. «...it would be useless to try to ascertain whether the family of Jesus actually claimed affiliation to the tribe of Judah and the royal clan of David» (Vermes 1973: 156–157). О том, что сюжет о непорочном зачатии — вторичен (ср. *Исаия* 7.14), подробно см. (ibid. 213–222, «it may be safely assumed that it is a secondary accretion»: 214; Casey 2010: 145–158); ср. «Eine spätere Bereicherung...» (Schweitzer 1967: 75). В конечном счете в основе рассказа о зачатии от Духа вполне могла лежать (буквально истолкованная) традиция, засвидетельствованная в *Римл* 1.3–4 (см. ниже).

²⁶ Ср. «None of the synoptic Gospels presents a developed and systematic Christology, but they are all full of the raw material of Christology» (Barrett 1978: 70); «When the gospels were written, however, Christology (theological explanations of the person and work of Jesus) was at an early stage, and the separation of Christianity from Judaism not yet complete» (Sanders 1993: 14); о том, что таким авторам, к которым следует отнести и синоптиков (по крайней мере, *Мк* и *Мф*), было свойственно «to think more in functional and historical terms than in speculative or metaphysical», см. (Longenecker 1970: 6).

²⁷ υἱός (τοῦ) θεοῦ; ср. υἱοί θεοῦ в Нагорной проповеди (*Мф* 5.9). О многих пассажах из *ВЗ* и позднеиудейской литературы (например, обетование, данное Богом Давиду в *2Цар* 7.14: ἐγὼ ἔσονται ἀδελφοί εἰς πατέρα, καὶ αὐτοὶ ἔσονται μοι εἰς υἱόν; *Прем* 2.18 ὁ δίκαιος υἱὸς θεοῦ; ср. обращение к иудеям: υἱοί <...> κυρίου τοῦ θεοῦ во *Втор* 14.1) см. (Cullmann 1963: 279–281; Vermes 1973: 192–213; Hengel 1977: 36–39; Dunn 1989: 16–19). Это понятие было, впрочем, хорошо известно и дохристианской языческой литературе (как часть титулатуры римского императора и т.п.; подробно с примерами: Deissmann 1908: 250 сл.), но оказало ли это сочетание, идущее из чуждой и враждебной религиозной среды, какое-то существенное влияние на грекоязычных христиан, утверждать не берусь, хотя широкое хождение этого понятия в греко-римском мире, безусловно, подготовило языческую аудиторию к восприятию этой христианской реалии; так или иначе, но «talk of divine sonship and divinity could be taken quite literally by some, and by others as a sophisticated metaphor or an idle tale unworthy of respect» (Dunn, ibid. 18; курсив автора); ср. «The early Christians <...> used „Son of God“ of Jesus, but they did not think that he was a hybrid, half God and half human. They regarded „Son of God“ as a high designation, but we cannot go much beyond that. When Gentile converts started entering the new movement, they may have understood the title in light of the story about Alexander the Great, or of their own mythology...» (Sanders 1993: 244; курсив мой. — *А.Х.*). Вспомним здесь и насмешки Цельса над теми бродившими тогда повсюду проповедниками христианства, которые заявляли: «Я есмь бог, или я сын бога, или я божественный дух. Вот я гряду (ἐγὼ ὁ θεὸς εἰμι ἢ θεοῦ παῖς ἢ πνεῦμα θεῶν. ἦκω δέ). Мир гибнет, и вы, о люди, погибаете из-за нечестия. Но я желаю (вас) спасти» (Orig., *Cels.* VII.9).

²⁸ Он называет себя просто «сыном» (*Мк* 13.32); вероятно, слова, что о времени наступления «конца существующего порядка» не знает никто, «ни сын, то только Отец», не были словами самого Иисуса, а возникли позднее, когда ожидание христиан неминуемого и скорого «конца света» (см. примеч. 39), чуть ранее предсказанного Иисусом («близко, на пороге <...>, не преидет еще это поколение, как это случится; небо и земля преидут...»: *Мк* 13.29–31), не сбылись. Обозначение «сын Бога» у синоптиков исходит либо из уст самого Бога («Ты сын мой возлюбленный...»: *Мк* 1.11 и пар.; *Мк* 9.7; ср. *Псал* 2.7), либо из уст уверовавших в Иисуса (*Мк* 15.39 и пар.), или даже из уст его врагов (*Мф* 27.40, 44); ср. обращение дьявола к Иисусу: «Если ты Сын Бога...» (*Мф* 4.3; *Лк* 4.3).

²⁹ Такое задушевное обращение (ἄββα ὁ πατήρ *Мк* 14.36; *πάτερ* *Лк* 22.42), которое, очевидно, «является ipsissima vox Иисуса» (подробно см.: Jeremias 1971: 67–73; ср. Dunn 1989: 26–28; об обращении «мой [наш] небесный Отец» с примерами из талмудической литературы см.: Klausner 1926: 377–378; ср. обращение к Богу как «мой Отец» уже в древней иудейской молитве 4Q372; fr. 1) и которое Иисус использовал в своих частых молитвах, было подхвачено первыми христианами (даже теми, кто Иисуса не видел и не знал еще записанных евангелий) и стало основой их молитвы, обращенной к Отцу (ἄββα ὁ πατήρ *Римл* 8.5; *Гал* 4.6).

роду³⁰, а лишь подчеркивал свое доверительное к нему отношение, свою близость с ним как близость отца и сына³¹; он был просто убежден в том, что своими словами и делами, приведшими его к крестной смерти, он исполняет волю Бога³².

Иисус, согласно синоптикам, считал себя *пророком* (идушим по стопам ВЗ пророков)³³ и *учителем*³⁴ и, по всей видимости, не претендуя на то, чтобы стать/быть/называться Мессией³⁵ (но, возможно, уверенный в своем избранни-

³⁰ Это хорошо видно из следующего высказывания Иисуса, возразившего на обращение к нему «благой учитель» словами: «Никто не благ, только один Бог» (οὐδεὶς ἀγαθός, εἰ μὴ εἶς ὁ θεός *Мк* 10.17–18; *Лк* 18.18–19; *Мф* 19.16–17). Ср. также слова Иисуса на кресте, подчеркивающее его полную зависимость от Бога: «Боже мой, для чего ты оставил меня?» (*Мк* 15.34; *Мф* 27.46; цитата из *Псал* 21.2), или сказанное им в Гефсиманском саду: «Авва Отче, ты все можешь (πάντα δυνατά σοι), пронеси эту чашу мимо меня...» (*Мк* 14.36; *Мф* 26.39); см. о том, что о «конце света» не знает никто, «ни Сын, а (только) один Отец» (*Мк* 13.32; *Мф* 24.36). Ср. «Like every Pharisaic Jew he believed in the *absolute unity of God* <...>. Nor did he regard himself as Son of God in the later Trinitarian sense; for a Jew to believe such a thing <...> is quite inconceivable, it is *wholly contradictory to the belief in the absolute unity*» (Klausner 1926: 377; курсив мой. — А.Х.).

³¹ Именно этот смысл вложен в слова притчи о сыне в *Мк* 12.6 (ср. *Мф* 11.27 / *Лк* 10.22): «...никто не знает Сына, кроме Отца, и Отца никто не знает, кроме Сына...». Иисус «thought that he had been especially commissioned to speak for God, and this conviction was based on a *feeling of personal intimacy with the deity*» (Sanders 1993: 239; курсив мой. — А.Х.).

³² См. слова его молитвы, обращенные к Отцу, подчеркивающие полную зависимость Иисуса от него: «...но не то, чего хочу я, а то, чего хочешь ты» (*Мк* 14.36 и пар.); о том, что эта молитва не была изобретена автором *Мк* (ведь Иисус молился в саду без свидетелей), а принадлежит самому Иисусу см. (Jeremias 1971: 138; Casey 1958: 255).

³³ Слова Иисуса о себе как о «пророке»: *Мк* 6.4; *Мф* 23.34; сл.; *Лк* 13.33; слова других о нем как о пророке: *Мк* 6.15; 8.27 и пар.; *Мф* 21.11, 46 (...εις προφήτην αὐτὸν εἶχον; ср. ту же фразу об Иоанне в *Мф* 14.5); *Лк* 7.16 (προφήτης μέγας); 24.19 (...προφήτης δυνατὸς ἐν ἔργῳ καὶ λόγῳ ἐναντίον τοῦ θεοῦ καὶ παντὸς τοῦ λαοῦ; ср. *Деян* 7.22 о Моисее: δυνατὸς ἐν λόγοις καὶ ἔργοις; *Втор* 18.15, 18); Петр говорит об Иисусе как о пророке (*Деян* 3.22). См.: «...it seems to have been description (т.е. „пророк“) he himself preferred» (Vermes 1973: 99); «Rather, I suggest that Jesus was seen as, and saw himself as, a prophet...» (Wright 1996: 163); «He was powerfully aware of the divine spirit at work in him, as in prophets of former days» (ibid. 162); ср., однако, со ссылкой на *Лк* 11.32 и 16.16: «*Jesus's self-understanding, message, and actions cannot be contained within dimensions of the prophetic category*» (Schnelle 2009: 148; курсив автора). Заметим, что Павел, обращавшийся к иной, нежели синоптики, аудитории, нигде не называет Иисуса пророком.

³⁴ О себе Иисус говорит как об «учителе» (διδάσκαλος *Мк* 14.14 и пар.), ученики (*Мк* 4.38; 9.38; 10.17 и пар.; роῦβι *Мк* 9.5; 11.21; *Мф* 26.25) и даже оппоненты (*Мф* 8.19; 12.38) называют его «учителем» (ср. *Мк* 1.21 и пар.); Иосиф Флавий также говорит о нем как о «мудром муже» и «учителе» (σοφὸς ἀνὴρ <...> διδάσκαλος ἀνθρώπων *Ant.* 18.63); даже если эта фраза и принадлежит самому Иосифу, то дальнейшее утверждение о том, что «он был Христом» (ὁ χριστὸς οὗτος ἦν), совершенно немислимо под пером иудейского автора и, бесспорно, является позднейшей христианской вставкой; подробно см. (Mason 2003: 225–236). См.: «Jesus was to it (т.е. синоптической традиции) a *teacher and prophet*» (Bultmann 1951: 33; курсив мой. — А.Х.; Caird 2002: 356–358, раздел «Teacher»).

³⁵ Сам Иисус синоптиков не называет себя Христом («Es ist aber nicht glaublich, dass Jesus während seines irdischen Lebens jemals die Bezeichnung „der Messias“ als Beinamen getragen habe» (Dalman 1898: 248–249); «Alle Stellen, in denen irgendein Messiasprädikat erscheint, halte ich für Gemeindegerygma» (Käsemann 1954: 150); ср. Conzelmann 1957: 281; Sanders 1993: 241: «The passages in the synoptics <...> make it doubtful that Jesus used this term of himself»; Vermes 2012: 76: «We know that Jesus did not greatly care about being called the Messiah»; ср. *Ин* 4.25–26). В ряде высказываний понятия «Христос» (= Мессия; греч. χριστός — перевод арам. *mashiha*, т.е. «мессия») и «Сын Бога» поставлены в один ряд (*Мф* 16.16 и *Ин* 6.69 в исповедании Петра: σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ...; ср. в *Мк* 8.29 простое: σὺ εἶ ὁ Χριστὸς), но даже на прямой вопрос первосвященника: «Ты ли Христос, сын Бога?», Иисус не дает прямого ответа (*Мф* 26.63–64; ср. *Лк* 22.70); ср. *Мк* 14.62, с утвердительным ответом: ἐγώ εἰμι (хотя ряд рукописей *Мк*, очевидно, приспособившись к *Мф* 26.64 и *Лк* 22.7, дает чтение: σὺ εἶπας ὅτι..., «ты сказал, что я»); это утверждение можно, кажется, объяснить тем, что в арамейском оригинале высказывания стояла фраза *'mrt*, имевшая значение уклончивого ответа («ein verhülltes „Nein“»), которую автор *Мк* (или его предшественник) не понял и передал ее формой недвусмысленного согласия (так в подробном комментарии к этому пассажиру, Cullmann 1963: 118–120); если в оригинале ответ был утвердительным без обиняков, то остается не понятным, поче-

честве³⁶), проповедовал учение не о себе и своем Сыновстве, а об искренней вере,

му *Мф* (ср. 23.10) и *Лк* не сохранили этого прямого утверждения (ср. Catchpole 1971 о том, что фразы и в *Мф*, и в *Лк* «affirmative in content»: 226); здесь нужно вспомнить и о том, что никто из учеников не присутствовал на суде над Иисусом (о недостатке свидетелей очевидцев при этом и других событиях, связанных с последними днями Иисуса см.: Conzelmann 1967: 38), поэтому в достоверности ответа, будь то утвердительного или отрицательного, можно сомневаться; ср. «As evidence for Jesus' view of himself it (т.е. *Мк* 14.62) can be unhesitatingly dismissed» (Casey 1958: 256). О том, что в современной Иисусу иудейской традиции «помазанниками» (высший титул для человека) могли быть пророки, священники и цари (следовательно, у каждого из этих «помазанников» были разные функции), о том, что христианская традиция с самых ранних пор приписала Иисусу именно «царское» помазание как потомку царя Давида (см. *Римл* 1.3: «от семени Давида по плоти...»; *Мк* 10.47; ср. обетование ангела Марии в *Лк* 1.32: «...и даст ему Господь Бог трон Давида, отца его» и др.), и о том, что «Jewish literature that is earlier than Jesus, or contemporary with him, does not offer a single definition of the word „Messiah“» см. (Sanders 1993: 240–243; ср. Vermes 1973: 129–159). Очевидно, титул «Мессия»/«Христос», который быстро вытеснил все остальные, превратившись в часть имени собственного («Иисус Христос» без артикля), впервые применили к Иисусу ученики после его смерти (и воскресения), когда уверенность в его скором возвращении и царствовании стала sine qua non христианской веры; ср. (Cullmann 1963: 135): «Wo die Bezeichnung „Christus“ zum Eigennamen wird, da ist dies ein Zeichen, daß der spezifisch jüdische Messiasgedanke wieder zurücktritt. Diese Entwicklung mag sich insbesondere auf dem Boden der hellenistischen Gemeinden vollzogen haben, wo kein messianisches Interesse im ursprünglichen Sinne vorhanden war»; «the term „Christ“ was applied to Jesus only after his death and Resurrection...» (Casey 2010: 457); о том, что в *Мк* Иисус еще довольно редко («verhältnismäßig selten») назван Христом/Мессией и что гораздо чаще это обозначение встречается в *Мф*, *Лк* и *Деян*, см. *ibid.*; ср. Schnackenburg 1965: 63 о том, что католические исследователи («sämtliche katholische Exegeten») убеждены в том, «daß der Glaube der Urkirche an Jesus den *Messias* und *Gottessohn* ein festes Fundament in der *Selbstaussagen* und dem *gesamten Verhalten Jesu* (des „historischen Jesus“) besitzt» (курсив мой. — *A.X.*): «It is quite certain that in his own lifetime Jesus became accepted by many — not just by Peter (см. *Мк* 8.29) — as the Messiah» (Flusser 1968: 103); «...the primary factor in the application of the title Son of God to Jesus by the church was the conviction regarding his status as the Messiah» (Longenecker 1970: 96).

³⁶ Подчеркивал ли сам Иисус свое *избранничество*, применяя к себе титул «сын человека» (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου); у синоптиков более 60 раз, причем только в устах Иисуса; все случаи упоминания см.: Manson 1967: 213), тем самым отождествляя себя с υἱὸς ἀνθρώπου в апокалиптическом видении Даниила, т.е. с тем загадочным персонажем, который «в конце времен» придет «на небесных облаках наподобие сына человека», которому будет «дана власть, слава и царство, чтобы все народы, племена и языки ему служили» и «вечное царство которого не преидет» (ἡ βασιλεία αὐτοῦ οὐ διαφραθήσεται *Дан* 7.13–14; то, что в этом пассаже сочетание ὡς υἱὸς ἀνθρώπου, «наподобие сына человека», подразумевает не какую-то мессианскую личность, а является собирательным обозначением Израиля, который в конце концов восстанет и уничтожит своих врагов, было не раз отмечено: «an apocalyptic symbol for Israel...», Black 1978: 9 и др.), или это отождествление родилось в христианской традиции уже после «воскресения», когда верующие, испытавшие шок после позорной казни и смерти учителя и напряженно ожидая его скорого возвращения (παρουσία; слово только у *Мф*), «идущего на облаках в славе» (*Мк* 13.26; *Мф* 25.31; *Лк* 21.27), поставили знак равенства между ним и «сыном человека» из книги Даниила (ср. в *Деян* 7.55–56 видение Стефана, который «увидел славу Божию и Иисуса, стоящего по правую руку от Бога, и сказал: „Вижу небеса раскрытые и Сына Человека, стоящего по правую руку от Бога“»; ср. *Лк* 22.69)? Второе решение представляется более вероятным; ср. «...this re-interpretation of the concept was done not by Jesus himself but by the Church *ex eventu*» (Bultmann 1951: 31); «Allusions to Da. 7.13 on the lips of Jesus might be secondary additions by the primitive community» (Colpe 1972: 429; Perrin 1967: 173 сл.; Higgins 1980: 78 и др., хотя в защиту «[of] the authenticity of the verse (т.е. *Лк* 21.27 и пар.) as a saying of Jesus» см.: Marshall 1978: 777). В сочетании ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, не засвидетельствованном в греческом за пределами Библии, мы имеем дело с калькой арамейского сочетания *bar (a)nāsh(ā)* = евр. *ben 'adam* (*Ис* 8.5; ср. *Ис* 79.18 = 80.18 LXX υἱὸς ἀνθρώπου), где сочетание без артикля имело «einen poetischen Kollektivbezug zu „Israel“» (Schenk 1997: 25), которое при правильном переводе на греч. должно было бы означать не «сын человека», а просто «человек» (ὁ ἀνθρώπος; ср. *Мк* 2.27–28, где ἀνθρώπος и υἱὸς ἀνθρώπου являются синонимами) и которое в арам. часто выступало как эквивалент местоимения 1-го лица («я»); в этом значении, не несущем в его устах, помоему, еще никаких богословских коннотаций (см., например, *Мф* 8.20 и *Лк* 9.58 = *Q*; *Мф* 11.19 и *Лк* 7.34 = *Q*); это сочетание мог использовать в своих речах и сам Иисус (или, по крайней мере, так выглядели его слова на арамейской почве; ср. вопрос Иисуса: «За кого почитают меня (με) люди?» в *Мк* 8.27 = *Лк* 9.18, что в *Мф* 16.13 имеет вид: «За кого почитают люди сына человека?»). Однако Иисус синоптиков не всегда отождествляет себя с апокалиптическим «сыном человека» и иногда, кажется, противопоставляет себя ему

которая «может сдвинуть гору»³⁷, о любви к Богу и ближнему³⁸, о конце света, буду-

как какому-то другому персонажу; так в *Мк* 8.38 он говорит: «Ибо кто постыдится *меня* <...>, того постыдится и *Сын человека*, когда придет в славе Отца...» (= *Лк* 9.26; ср. вариант в *Мф* 10.32, где «сын человека» изменено на «я»; ср. *Лк* 12.8 с противопоставлением «я» и «сын человека»); *Мф* 19.28, где «я» противопоставлено «сыну человека» (ср. *Лк* 22.28–30); это противопоставление пытался устранить Jeremias (Jeremias 1971: 263), говоря, что в этих пассажах Иисус не противопоставляет себя «сыну человека» и имеет в виду «nicht zwei verschiedene Gestalten», а различает «zwischen seiner Gegenwart und dem *status exaltationis*. <...> er ist noch nicht der Menschensohn, aber er wird zum Menschensohn erhöht werden». Как могло «эволюционировать» это понятие, завися от понимания источника тем или иным автором, видно на примере речения Иисуса: «Все грехи и богохульства будут отпущены сынам человеческим (τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων = τοῖς ἀνθρώποις *Мф* 12.31)», кроме богохульства на Духа святого (*Мк* 3.28), которое в *Мф* 12.32 и *Лк* 12.10 (= *Q*) получило вид: «Всякому, кто скажет против Сына человека (κατὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου), простится, а тому, кто скажет против Духа, не простится»; эта редакция полностью исказила смысл первоначального речения... Так или иначе, но в *НЗ* υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου не противопоставлялось υἱὸς τοῦ θεοῦ (см. примеч. 27), и только в посленовозаветное время эти понятия стали «to designate the *human* and *divine* natures respectively in a „two-nature“ Christology» (Moule 1977: 23). Из необозримой литературы, посвященной этому по-прежнему до конца не объясненному понятию, назову лишь некоторые значительные работы, отражающие различные взгляды на проблему (в подробности которых невозможно вникнуть в этом примечании): Dalman 1898: 191–219; Vielhauer 1963: 134 («...kein synoptisches Menschensohnwort gehe auf Jesus selbst zurück»); Manson 1967: 211–234 («The problems raised by the use of this phrase are among the most complex and difficult in New Testament study»); Jeremias 1971: 245–263; Colpe 1972; Vermes 1973: 160–191; id., 1982 (с подробным обзором литературы); Moule 1977: 11–22; Black 1978; Higgins 1980; Collins 1992 (понятие в современном Иисусу иудаизме: *Дан*, *1Енох*, *4Езра*); Schenk 1997; Casey 2008. Заметим, наконец, что Павел нигде не использует это сочетание.

³⁷ «Имейте веру в Бога» (*Мк* 11.22) и «все возможно верующему» (*Мк* 9.23) — вот лейтмотив учения Иисуса: ἔχετε πίστιν θεοῦ, и тогда гора сможет ввергнуться в море (*Мк* 11.22–23 и *Мф* 21.21 = *Q*); даже вера «с горчичное зерно» может передвинуть гору (*Мф* 17.20 и *Лк* 17.6 = *Q*; ср. *Мк* 11.13–14, 20–22); самый ранний отголосок этого образа находим уже у ап. Павла, когда он говорит о вере, которая «может переставлять горы» (здесь вера занимает по отношению к «любви» — см. след. примеч. — второе место: *1Кор* 13.2), и эти сходные изречения позволяют утверждать, что перед нами подлинные слова Иисуса, который, говоря о вере, имел в виду, конечно, не «веру в него», т.е. «веру в Иисуса» (*Мф* 18.6: πιστεῦτεν εἰς ἐμέ — гапакс у синоптиков; «is clearly secondary», Perrin 1967: 139, примеч. 1; то же чтение в некоторых рукописях *Мк* 9.42, вместо абсолютного πιστεῦτεν, обязано, скорее всего, поздней унификации с *Мф* 18.6), а веру в Бога. Для уместности Иисус был «чудотворцем и целителем», функция, которая являлась непререкаемым атрибутом пророка (см. примеч. 33), или «человека Бога» (ἄνθρωπος τοῦ θεοῦ *3Цар* 17.18; *4Цар* 1.9; подробно см.: Vermes 1973: 24–25; 63–66; Casey 2010: 237–280), но все его исцеления и чудеса были удачными лишь благодаря вере самого исцеляемого (*Мк* 5.35 и пар.; *Мк* 10.52 и пар.: «Вера твоя спасла тебя...»); там же, где эта вера отсутствовала, он мог терпеть неудачу в своих делах («И не смог здесь [т.е. в Галилее] совершить никакого чуда <...> из-за их неверия» (διὰ τὴν ἀπιστίαν αὐτῶν, *Мк* 6.5–6; ср. *Мф* 13.58). Со временем он стал восприниматься как «божественный чудотворец»: так исцеление дочери Иаира, находившейся «при смерти» (ἐσχάτως ἔχει *Мк* 5.23), превращается в ее воскрешение из мертвых (ἀπέθανεν, *Лк* 8.53; ср. *Мф* 9.24); ср. также воскрешение сына вдовы из Наина, и в ответ на это люди признают Иисуса «великим пророком» (προφήτης μέγας *Лк* 7.14–15; без параллелей в *НЗ*, но ср. о Елисее в *4Цар* 4.33–35). О том, что Иисус, действительно, «исцелил многих» (*Мк* 1.34; 3.10), а реальность случаев религиозного исцеления (т.е. под воздействием веры), кажется, ни у кого не вызывают теперь сомнения, ср. «Although we cannot, today, reconstruct a single authentic healing or exorcism narrative from the tradition we have, we are none the less entitled to claim that the emphasis upon the faith of the patient, or his friends, in that tradition is authentic» (Perrin 1967: 137).

³⁸ Все библейские заповеди (*Мк* 10.19; ср. *Исх* 20.12–17) Иисус свел к двум, легшим в основу его проповеди: «Господь Бог наш — Господь единый (εἰς ἑστίν), возлюби Господа Бога твоего всем своим сердцем» (*Мк* 12.29–30 и пар.; см. *Втор* 6.4–5 в примеч. 16) и «возлюби ближнего, как самого себя» (*Мк* 12.31; *Мф* 22.39; *Лк* 10.27; см. *Лев* 19.18; ср. *Мих* 6.8). В том, что эти предельно кратко сформулированные требования, понятные каждому правоверному иудею (поэтому и книжник говорит Иисусу в ответ: «Истину ты сказал, учитель...» *Мк* 12.32), являются *verba ipsissima* самого Иисуса, нет сомнения: ведь уже Павел, писавший поколением-двумя раньше, чем авторы синоптических евангелий, знал, что в основе этического учения Иисуса лежал наказ «возлюбить ближнего» и что одна эта заповедь уже содержала в себе все другие («не убей» и т.д.: *Римл* 13.9–10 и *Гал* 5.14). О том, что современные Иисусу иудеи стремились свести многочисленные библейские заповеди к небольшому их числу («a small number of all-inclusive precepts») см. с примерами (Vermes 2003: 41).

шем суде, наступлении царства Бога³⁹ и воскресении мертвых⁴⁰. Так или иначе, но

³⁹ Иисус был, очевидно, уверен в неминуемом и скором наступлении того, что он называл «царством Бога», призывая в начале своей общественной проповеди покаяться, ибо «приблизилось (ἤγγικεν) царство Бога» (Мк 1.15; в Мф 4.17 и повсюду: «царство небес»); ср. наказ ученикам: «...проповедуйте, что приблизилось царство Бога» (Мф 10.7; Лк 10.9–10) или его уверения, что это будет так скоро, что некоторые, еще не успев умереть, увидят «царство Бога, пришедшее в силу» (Мк 9.1 и пар.; ср. Мф 10.23), но как именно Иисус представлял себе содержание этого понятия (должно ли это произойти на земле? на небе? или и тут, и там?), мы не знаем из-за отсутствия описания «царства» в *НЗ* сочинениях (при этом очевидно, что он не соотносил его наступление с каким-то новым политическим устройством Израиля, как это было у пророков: *Иер* 23.5 сл.; *Дан* 7.2 сл.); ср. «It is harder to say positively what Jesus meant by „kingdom of God“. Intensive efforts over the last hundred years to define the phrase have left the issue more confused rather than clearer» (Sanders 1993: 169); «not being an abstract thinker, <...> Jesus abstained from defining the Kingdom of God <...>, and chose rather to delineate it in colourful parables and similitudes. God's Kingdom is compared to this worldly realities, although, strikingly, never to anything connected with politics or warfare» (Vermees 2012: 40; об этом понятии в контексте иудейской культуры см. *ibid.* 40–43). Видимо, и не в последнюю очередь, наступление этого «царства» он связывал с внутренним преобразованием и обновлением самого человека: «Возлюби Господа Бога <...>, возлюби ближнего своего, как самого себя...», и, соблюдая эти заповеди, ты оказавшись на пороге «Царствия Бога» (οὐ μακρὰν <...> ἀπὸ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ Мк 12.29–34 и пар.); ср. «...Ибо царство Бога внутри вас [ἐντὸς ὑμῶν]: Лк 17.21). Впрочем, это высказывание, не имеющее соответствий у других синоптиков, могло принадлежать не самому Иисусу, а автору Лк или тому источнику, из которого он черпал (см. примеч. 24); ср. не зависящее от синоптиков *ЕвФом*, *log.* 3: «Царство внутри вас, и (вместе с тем) оно вне вас»; или *ibid.*, *log.* 113, где на вопрос учеников: «Когда придет Царство», Иисус отвечает: «Царство Отца распространено на земле, но люди его не видят». Для Иисуса «царство Бога» (βασιλεία τοῦ θεοῦ; разумеется, не в каком-то территориальном и временном смысле, а в смысле вечного и безраздельного господства Бога; см. [Dalman 1898: 75 сл.] — «it is primarily the living of a life of *complete loyalty to God and unquestioning obedience to his will here and now*. The core of all that Jesus teaches about the Kingdom is the immediate apprehension and acceptance of *God as King of his own life*. <...> In the light of this unique devotion and loyalty to the heavenly King all the words of Jesus concerning the heavenly Kingdom are to be interpreted» (Manson 1967: 161; курсив мой. — *A.X.*); подробно с разным пониманием проблемы см. (Schweitzer 1967; Perrin 1967: 54–108; Sanders 1993: 169–188); перечень всех упоминаний (около 100 случаев) понятия «царство» у синоптиков см. (Wright 1996: 663 сл.). На вопрос, связывал ли сам Иисус наступление царства с наступлением «конца света» (συντέλεια τοῦ αἰῶνος; тема, излюбленная у автора Мф. 13.40, 49; 24.3; 28.20, но у других синоптиков отсутствующая), т.е. каким-то мировым катаклизмом, мы не знаем ответа, но ожидание Божьего наказания за совершенные грехи, когда в его огне «будет истреблена вся земля» (ср. ἐν πυρὶ <...> κατακαλωθήσεται πᾶσα ἡ γῆ Соф 3.9), и наступления после этого счастливого «царства Бога», когда разноязычные народы пойдут за иудеями, говоря: «Мы услышали, что с вами Бог» (*Зах* 8.22–23), было известно иудаизму с ранних пор («it became a firm article of Jewish faith»: Moore 1997: 373); наступления этого царства, возвещенного уже древними пророками, ожидал тогда не один Иисус, разделяя эту веру со своими современниками и земляками (см. об Иосифе Аримафейском Мк 15.43; Лк 23.51; ср. *Псал* 17.3); об апокалиптических ожиданиях, сопровождавших иудейское общество, начиная с древнейших пророков, на протяжении всей его истории и часто обостренных политическими событиями, подробнее см. (Schweitzer 1967: 1–73); ср. также иудейское, написанное гекзаметром апокалиптическое сочинение (около сер. I в. до н.э., очевидно, в Египте; подробнее см.: Buitenwerf 2003: 124–130), в котором говорится, что после наказания Богом неверных и суда над ними (καὶ κρίσις αὐτοῖς ἔσεται ἐκ μεγάλου θεοῦ καὶ πάντες ὀλοῦνται *Sib. Or.* III.669 сл.) наступает царство, когда «все сыны великого Бога (= иудеи) будут жить в мире и радости (υἱοὶ δ' αὐτοῦ μεγάλου θεοῦ <...> ἄπαντες ἡσυχίως ζήσουσ' εὐφραίνόμενοι), которые даст им Создатель...» и т.д. (*ibid.* III.702 сл.).

⁴⁰ Кажется, эта вера еще отсутствовала у иудеев в древности (например, *Псал* 87.11–12 LXX и т.п.); другие примеры см. (Porter 1999: 57 сл.); «One cannot find any concrete indication of Jewish belief in any form of resurrection before 200 B.C.» (Endsjø 2009: 123); ср. «Воскреснут мертвые, пробудятся находящиеся в гробах...»: ἀναστήσονται οἱ νεκροί, ἐγερθήσονται οἱ ἐν τοῖς μνημείοις...: *Исаия* 26.19; о том, что главы 24–27 не принадлежат древнейшему слою сочинения, а, возможно, относятся к III–II вв., см. (Eissfeldt 1964: 437), но ко времени ближе к рубежу эпох она уже хорошо известна: «И многие из спящих на пространстве земли воскреснут (ἀναστήσονται), одни для вечной жизни, другие для поругания...» (*Дан* 12.2; «the only clear reference» к какой-то форме существования после смерти в Библии: Sanders 1993: 44); «боящиеся Господа воскреснут для жизни вечной (ἀναστήσονται εἰς ζωὴν αἰώνιον), и будет их жизнь в свете Господа

вера в состоявшееся воскресение Иисуса (сразу после его смерти оказавшаяся краеугольным камнем христианского учения⁴¹ церковных общин⁴²) в традиции синоптиков была основана на убеждении в том, что он гораздо больше, чем простой пророк⁴³; однако нигде у них мы не находим веры в то, что Иисус по природе был богом.

и никогда не закончится» (*ПсалСол* 3.12); «царь мира воскресит (ἀναστήσει) нас, умерших <...>, для вечной жизни» (...εἰς αἰώνιον ἀναβιώσιν ζωῆς *2Мак* 7.9; ср. *ibid.* 12.44–45), и Иисус, сам верящий в это и солидарный в этой вере с фарисеями (*Мф* 23.3), ссылается на *Исх* 3.6, давая свои пояснения, отсутствующие в *ВЗ* тексте (*Мк* 12.26–27 и пар.); подробно о частых спорах фарисеев и саддукеев о «воскресении» (см. примеч. 18) с многочисленными примерами из талмудической литературы см. (Strack–Billerbeck 1956: 892–897); ср. также: «The primary eschatological doctrine of Judaism is the resurrection, the revivification of the dead» (Moore 1997: II–III, 379); «the Israelite who denies that the resurrection is revealed in the Torah has no lot in the World to Come» (*ibid.* I.86); «Für einen Pharisäer war, wie für die jüdische Volksfrömmigkeit des 1. Jahrhunderts allgemein, der Glaube an den die Toten (in der Endzeit) auferweckenden Gott tragende Glaubensüberzeugung» (Stuhlmacher 1970: 29–30). Однако в каком виде произойдет это воскресение (будет ли тело воскресшего человека точно таким же, каким было при этой жизни, или оно будет иного качества) иудейские тексты не говорят. Павел же, спрашивая: «Как восстанут мертвые? В каком теле они придут?» (*1Кор* 15.35), сам недвусмысленно заявляет, что всеобщее воскресение произойдет не в этой физической плоти; ее качество будет иным, ибо «плоть и кровь не могут наследовать царства Бога, и тление не получает в наследство нетление...» (οὐδὲ ἡ φθορὰ τὴν ἀφθαρσίαν κληρονομεῖ: *ibid.* 15.50 сл.), «так и воскресение мертвых: сеется в тлении, восстает в нетлении <...>; сеется тело душевное, восстает тело духовное» (...σπείρεται σῶμα ψυχικόν, ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν: *ibid.* 15.42, 44); подробнее см. ч. 2.

⁴¹ Возникновение этой веры (*Мк* 16.6; *Мф* 28.6; *Лк* 24.6; *Ин* 20.5 сл.; *Римл* 4.24–25; *1Кор* 15.3–4, 12–14; *2Кор* 5.15 и т.д.) относится ко времени не намного позднее смерти Иисуса (если не сразу после нее), ведь еще задолго до написания синоптических евангелий Павел уже знал (ок. 54–55 гг.) традицию (по его словам, «то, что я сам получил» от других) о «его воскресении на третий день» и о его явлении Кифе (т.е. Петру), потом двенадцати (говоря о «двенадцати», знал ли Павел рассказ о предательстве Иуды?), затем более чем пятистам братьям, Иакову и т.д. (*1Кор* 15.3–8), да и сам Павел, не видевший Иисуса при жизни, искренне верил в то, что и ему явился воскресший «Иисус, Господь наш» (*1Кор* 9.1; 15.8; ср. *Деян* 9.3–8; 22.6–8; 26.12–18, а также *2Кор* 12.2–5). Находящийся в разных вариантах во всех евангелиях рассказ о явлении воскресшего Иисуса разным ученикам (Марии Магдалине, еще двум ученикам, а затем одиннадцати: *Мк* 16.9–14; обоим Мариям, затем одиннадцати: *Мф* 28.9, 16; двум ученикам на пути в Еммаус, затем одиннадцати: *Лк* 24.15–16, 31, 36; Марии, апостолам: *Ин* 20.14 сл) предвзвешивается рассказом о «пустой могиле» (этой традиции Павел или не знал, или сознательно опустил ее как не имеющую для него значения), и именно на этих свидетельствах покоится вера в воскресение (заметим, что нет ни одного свидетельства о явлении Иисуса тем, кто к его кругу не принадлежал). О том, что сам Иисус вполне мог предвидеть свои будущие страдания и мученическую смерть, см. (Хосроев 2018: 26–27, примеч. 39), но в его уверенности в своем собственном воскресении «на третий день» (*Мк* 8.31 и пар. ср. *Мк* 14.28 и пар., *Мк* 14.58; *Мф* 12.40; *Ин* 2.19, 22) можно сомневаться (ср. *Осия* 6.2: ἐν τῇ τρίτῃ τῇ ἡμέρᾳ ἀναστήσεται). Это предсказание не понимали даже ученики, спрашивая его: «Что означает воскреснуть из мертвых?» (τί ἐστὶν τὸ ἐκ νεκρῶν ἀναστήναι *Мк* 9.9–10). Более того, узнав о состоявшемся воскресении, они «не поверили» (οὐκ ἐπίστευσαν *Мк* 16.13–14), встретив же воскресшего Иисуса и не узнав его, они рассказали ему о его же смерти и распятии, посетовав при этом: «А мы-то надеялись, что он и есть тот, который должен избавить Израиль» (*Лк* 24.21; ср. *Ин* 20.8–9); иными словами, они даже не предполагали возможности его воскресения. В конечном счете «the resurrection is not strictly speaking, part of the story of the historical Jesus (см. примеч. 23), but rather belongs to the aftermath of his life» (Sanders 1993: 276).

⁴² Его воскресение, хотя и по-разному понятое (см. пред. примеч.) в церковном христианстве, является залогом и основанием будущего всеобщего воскресения мертвых (*1Фесс* 4.13–17; *1Кор* 15.16–23; *Ин* 14.3). Но на обочинах этого магистрального пути было множество и таких христиан, которые, исповедуя ту или иную разновидность *докетизма*, считали, что, раз страдания и смерть Христа были *лишьмыми* (см. примеч. 12–13), его плоть не нуждалась в воскресении, а следовательно, нет и не будет никакого (буквально понятого) «воскресения плоти»; подробнее см. ч. 2.

⁴³ Современный исследователь так определил основные религиозные положения, которые придали раннему христианству собственное, отличное от иудаизма, лицо: «Set against mainstream Judaism, three distinctive teachings secured recognizable identity for the Christian movement: the Kingdom of God; the crucified, risen and exalted Messiah; and the *Parousia* or second coming of Christ» (Vermes 2012: 76).

Представления синоптиков об Иисусе (оставляя в стороне рассказ *Мф* и *Лк* о непорочном зачатии) в общем и целом идут в одном русле с представлением евионитов⁴⁴, которых более поздние церковные полемисты, прежде всего из-за их отказа признавать божественную природу Иисуса⁴⁵, уже считали еретиками и которые, продолжая (как и большинство первых христиан) соблюдать иудейские обычаи и обряды⁴⁶, учили, что отцом Иисуса был Иосиф⁴⁷, Иисус был обычным человеком⁴⁸, «пророком истины»⁴⁹, а «Сыном Бога» он стал из-за соблюдения Закона⁵⁰ и своей добродетельной жизни, «по избранничеству», когда на него при крещении в виде голубя сошел Христос (он же и Дух) и надел на себя Иисуса, Бог-Отец не рождал

⁴⁴ Об этой разновидности иудео-христианства (от евр. *'eb^huḏnīm* «нищие» = *πτωχοί*, частое у синоптиков; этим словом называли себя и последователи Учителя праведности в кумранской общине: *IQpHab.* 12.3, 6; Vermes 2012: 85–86), которая, по словам Епифания, возникла после падения Иерусалима (*Pan.* 30.2.7), т.е. после 70 г., и примерно в то же время, когда писались синоптические евангелия, подробнее см. Daniélou 1958: 68–76 («Il est constitué par des Juifs qui se sont ralliés au Christ, mais qui ont vu seulement en lui *les plus grand des Prophètes, non le fils de Dieu*»: 68; курсив мой. — *A.X.*); ср. Хосроев 2016: 63, примеч. 213; 142, примеч. 608; 143, примеч. 613; 178–179, примеч. 758; собрание древних свидетельств о евионитах: Klijn–Reinink, 1973, 19–43; 74–79, 104 сл. О родстве учения евионитов и Керинфа (о нем см. Хосроев 2016: 178–182) говорят многие ересиологи (Iren., *Adv. haer.* I.26.1–2; Hipp., *Ref.* VII.35.1; X.22.1; Ps.-Tert., *Adv. omn. haer.* 3).

⁴⁵ Ср. возражение Иринея учению евионитов: «Как же они (= евиониты) могут спастись, если тот, который совершил их спасение на земле, не является (для них) Богом?» (*quomodo possunt salvari, nisi Deus est qui salutem illorum super terram operatus est?*: *Adv. haer.* IV.33.4); они «не принимают соединения Бога и человека (*unitiōnem Dei et hominis*) <...> и не хотят понять, что Дух святой сошел на Марию <...>, поэтому и рожденное — это Сын высшего Бога (*filii altissimi Dei*), Отца всего... (*ibid.* V.1.3). Примерно так же возражает им и Епифаний, вооруженный уже Никейским исповеданием веры (см. примеч. 12): «Мы же утверждаем, что (Иисус Христос) — это Бог, пришедший с неба и остававшийся <...> в чреве девы Марии, чтобы от девственного чрева полностью принять на себя плотское вочеловечивание...» (*...θεὸν αὐτὸν λέγομεν ἅπ' οὐρανοῦ ἐλθόντα καὶ ἐν μήτρᾳ παρθένου Μαρίας <...> παραμεμνηκότα, ὅπως τελείως ἀπὸ τῆς παρθενικῆς μήτρας τὴν ἔνσαρκον ἐνανθρώπησιν ἑαυτῶ <...> οἰκονομήσῃ*: *Pan.* 30.27.1).

⁴⁶ Жизнь по Закону, обрезание, очистительные обряды, поклонение Иерусалиму как «дому Бога» (Iren., *Adv. haer.* I.26.2; ср. Hipp., *Ref.* VII.34.1–2). Первые христиане продолжали придерживаться иудейской ритуальной практики (обрезание, молитвы в храме и т.п.); см. с примерами из *H3*: Vermes, 2012, 62–63 («...the leaders of the Jesus movement thought as Jews, lived as Jews, and shared the aspirations of their fellow Jews»: *ibid.* 81); ср. оправдание Павла перед иудеями в Риме: «Не сделал я ничего противного отцовским обычаям» (*οὐδὲν ἐναντιὸν <...> τοῖς ἔθεσιν τοῖς πατράσις*: *Деян* 28.17).

⁴⁷ ...σπέρματος ἀνδρός, τοῦτέστιν τοῦ Ἰωσήφ (*Pan.* 30.2.2; ср. οἱ Ἐβιοναῖοι ἐξ Ἰωσήφ γεγεννησθαὶ φάσκουσιν Iren., *Adv. haer.* III.21.1; греч. текст Eus., *H.E.* V.8.10). В подтверждение этого они пользуются своей урезанной (ἡκρωτηριασμένῳ) версией евангелия *Мф* (εὐαγγέλιῳ κατὰ Ματθαίου), которое они называют «Еврейским» (Ἑβραϊκόν) и которое, с устранением из текста родословия Иисуса и ему сопутствующего (т.е. *Мф* 1–2), начинается с рассказа о появлении Иоанна Крестителя (*Pan.* 30.13.2; 14.3); о том, что евиониты пользуются *только* (solo) *Мф*, см. Iren., *Adv. haer.* III.11.7; ср. Eus., *H.E.* III.27.4 (μόνῳ).

⁴⁸ ...τὸν μὲν Ἰησοῦν ὄντως ἄνθρωπον εἶναι (*Pan.* 30.14.4); ср. цитируемые Епифанием слова этого евангелия: «Был некий муж по имени Иисус...» (ἐγένετο τις ἀνὴρ ὀνόματι Ἰησοῦς..., *ibid.* 30.13.2); евиониты «утверждают, что он был человеком (ἄνθρωπον), подобно остальным» (Hipp., *Ref.* VII.34.2). О вере евионитов, что Иисус был «простым человеком» (*nudum hominem*), а не «Сыном Бога» (*id est non et dei filium*), хотя и был «в чем-то славнее пророков» (*plane prophetis aliquid gloriosiore*), говорит и Тертуллиан (*Carn. Christ.* 14.5); ср. Eus., *H.E.* III.27.2.

⁴⁹ ...τὸν δὲ Χριστὸν προφήτην λέγουσι τῆς ἀληθείας <...> αὐτὸν δὲ μόνον θέλουσιν εἶναι προφήτην καὶ ἄνθρωπον (*Pan.* 30.8.5–6) (Longenecker 1970: 32 сл.).

⁵⁰ «Они говорят, что Иисус был оправдан (δεδικαιώσθαι), исполнив Закон, и потому называют его (не только) Иисусом, но и Христом Бога (Χριστὸν αὐτὸν τοῦ θεοῦ ὀνομάσθαι καὶ Ἰησοῦν), что никто (до него) Закон не исполнил» (Hipp., *Ref.* VII.34.1).

его⁵¹. Источники почти не говорят о том, как евиониты верили в воскресение Иисуса, но можно думать, что если бы их вера отличалась в этом вопросе от церковной, то полемисты непременно бы это отметили⁵². Одно из главных отличий евионитов от церковных христиан заключалось еще и в том, что они категорически не признавали апостола Павла⁵³. О нем и пойдет речь во ч. 2 этой статьи.

Сокращения

ВЗ — Ветхий Завет

НЗ — Новый Завет

JSNT — Journal for the Study of the New Testament

JTS — Journal of Theological Studies

NHC — рукописи из Nag Хаммади

NHS — Nag Hammadi Studies

NT — Novum Testamentum

NTS — New Testament Studies

VC — Vigiliae Christianae

ZKG — Zeitschrift für Kirchengeschichte

ZThK — Zeitschrift für Theologie und Kirche

Гностические тексты

АпИн — «Апокриф Иоанна» (*NHC* II.1; III.1; *BG* 2)

1АпокИак — «(1-й) Апокалипсис Иакова» (*NHC* V.3)

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

⁵¹ ...διὰ δὲ ἀρετὴν βίου ἤκοντα εἰς τὸ καλεῖσθαι υἱὸν θεοῦ (*Pan.* 30.18.6); ...κατὰ ἐκλογὴν υἱὸν θεοῦ κληθέντα ἀπὸ τοῦ ἄνωθεν εἰς αὐτὸν ἤκοντος Χριστοῦ ἐν εἴδει περιστερᾶς. οὐ φάσκουσι δὲ ἐκ θεοῦ πατρὸς αὐτὸν γεγεννησθαι... (ibid. 30.16.3); ...εἰς αὐτὸν ἦλθε τὸ πνεῦμα, ὅπερ ἐστὶν ὁ Χριστὸς καὶ ἐνεδύσατο αὐτὸν τὸν Ἰησοῦν (ibid. 30.3.6). Впрочем, о том, что учение евионитов было далеким от единообразия (одни признавали, что Иисус был рожден от Девы, а другие считали, что его рождение было таким же, как и у прочих людей), см. Orig., *Cels.* V.61; ему вторит Евсевий, добавляя, что ни те, ни эти «не признают, что он, предвечно существующий, был Богом, Словом и Премудростью» (προὔπαρχειν αὐτὸν θεόν, λόγον ὄντα καὶ σοφίαν, *H.E.* III.27.3); ср. Eriph., *Pan.* 30.3.3–6 (без особого доверия к свидетельству) о том, что некоторые из них утверждают, что Христос происходит свыше и, будучи духом, был создан прежде всего (ἄνωθεν <...> ὄντα, πρὸ πάντων δὲ αὐτὸν κτισθέντα, πνεῦμα ὄντα), и «приходит он сюда, когда пожелает» (ὄτε βούλεται); столь же подозрительным, противоречащим остальным свидетельствам, является утверждение Иеронима (ок. 404 г.) о том, что евиониты, «которых еще называют назареями (Nazaraeos)», «верят в Христа, Сына Бога (in Christum, filium Dei), рожденного от девы Марии <...>, который пострадал при Понтии Пилате и воскрес (resurrexit). <...> Они хотят быть и иудеями, и христианами, но они ни иудеи, ни христиане» (nec Iudaei sunt, nec Christiani, *Epist.* 112.13); в чем именно состояло их «иудейство», из этого свидетельства не видно.

⁵² Беглое упоминание встречается у Евсевия: евиониты (помимо того, что соблюдали субботу), «подобно нам, праздновали воскресные дни в память спасительного воскресения (ταῖς δ' αὐτὸ κυριακαῖς ἡμέραις ἡμῖν τὰ παραπλήσια εἰς μνήμην τῆς σωτηρίου ἀναστάσεως ἐπετέλου: Eus., *H.E.* III.27.5; ср. иное чтение: τῆς τοῦ κυρίου ἀναστάσεως); Никифор Каллист лишь повторяет это свидетельство (...εἰς μνήμην τῆς τοῦ Χριστοῦ ἀναστάσεως; *Eccl. hist.* III.13: PG 145, 924A); другое упоминание вскользь находим у Епифания, когда он говорит об одной из разновидностей евионитов: Христос «пришел в последние дни и надел на себя то же тело Адама (т.е. тело плоти), явился людям, был распят, *восстал* и восшел (на небо)» (...ἀνέστη καὶ ἀνῆλθεν *Pan.* 30.3.5).

⁵³ «Апостола Павла отвергают, называя его отступником от Закона» (apostatam legis: Iren., *Adv. haer.* I.26.2 = ἀποστάτην τοῦ νόμου; Eus., *H.E.* III.27.4); Orig., *Cels.* V.66 (не признают посланий Павла); Eriph., *Pan.* 28.16.8–9 (обвиняли Павла в том, что он был сыном греческих родителей и т.п.).

- ЕвИуд* — «Евангелие Иуды» (CodTch 3)
ЕвФом — «Евангелие от Фомы» (NHC II.2)
Мелх — «Мелхиседек» (NHC IX.1)
ПослПетр — «Послание Петра Филиппу» (NHC VIII.2 и CodTch 1)
Прот — «Трехобразная Протенная» (NHC XIII.1)
2СлСиф — «Второе слово великого Сифа» (NHC VII.2)

Литература

- Еланская 2001 — Изречения египетских отцов. Памятники литературы на коптском языке / Введение, пер. с коптского и коммент. А.И. Еланской. 2-е изд., испр. и доп. СПб.: Алетейя, 2001.
- Пономарев 2007 — Пономарев А.В. Докетизм // Православная энциклопедия. 2007. Т. 15. М.: Православная энциклопедия. С. 573–575.
- Хосроев 1991 — Хосроев А.Л. Александрийское христианство по данным текстов из Наг Хаммади (II, 6; VI, 3; VII, 4; IX, 3). М.: Наука, ГРВЛ, 1991.
- Хосроев 2014 — Хосроев А.Л. «Послание Петра Филиппу» (NHC VIII.2. 132.10–140.27; CodTch 1.1–9.17). Введение, перевод, коммент. // Письменные памятники Востока. 2014. № 1 (вып. 20). С. 5–30.
- Хосроев 2014а — Хосроев А.Л. Другое благовестие. «Евангелие Иуды». Исследование, перевод и коммент. СПб.: Нестор-История, 2014.
- Хосроев 2016 — Хосроев А.Л. Другое благовестие II. Христианские гностики II–III вв.: их вера и сочинения. СПб.: Контраст, 2016.
- Хосроев 2017 — Хосроев А.Л. «Второе слово великого Сифа» (NHC VII.2). Перевод, введение и примеч. // Письменные памятники Востока. 2017. № 2 (вып. 29). С. 5–46.
- Хосроев 2018 — Хосроев А.Л. О слове $\chi\omega\kappa\bar{\iota}$ (λουτρον? βαπτισμα?) в 2СлСиф 58.15–16 (NHC VII.2) и о раннехристианском «крещении» вообще. Часть 1 // Письменные памятники Востока. 2018. Т. 15. № 1 (вып. 32). С. 17–52.
- Allison 1998 — Allison D.C. Jesus of Nazareth. Millenarian Prophet. Minneapolis: Fortress Press, 1998.
- Barrett 1978 — Barrett C.K. The Gospel according to St. John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text. 2 ed. Philadelphia: Westminster Press, 1978.
- Black 1978 — Black M. Jesus and the Son of Man // JSNT. 1978. Vol. 1. P. 4–18.
- Boismard 1953 — Boismard M.-E. Constitué Fils de Dieu (Rom. I, 4) // Revue Biblique. 1953. Vol. 60. P. 5–17.
- Borg–Wright 2007 — Borg M.J., Wright N.T. The Meaning of Jesus: Two Visions. 2 ed. New York: HarperCollins, 2007.
- Brankaer–Bethge 2007 — Codex Tchacos. Texte und Analysen / Hrsg. von J. Brankaer und H.-G. Bethge. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2007 (TU, 161).
- Brook 1912 — Brooke A.E. A Critical and Exegetical Commentary on the Johannine Epistles. Edinburgh: T&T Clark, 1912.
- Brown 1983 — Brown R.E. The Gospel of Peter and Canonical Gospel Priority // NTS. 1987. Vol. 33. P. 321–343.
- Brox 1984 — Brox N. “Doketismus” — eine Problemanzeige // ZKG. 1984. Vol. 95. S. 301–314.
- Buitenwerf 2003 — Buitenwerf R. Book III of the Sibylline Oracles and Its Social Setting. Leiden; Boston: Brill, 2003.
- Bultmann 1951 — Bultmann R. Theology of the New Testament. Vol. 1. New York: Charles Scribner’s Sons, 1951.
- Caird 2002 — Caird G.B. New Testament Theology / Compiled and Edited by L.D. Hurst. Oxford: Clarendon Press, 2002.
- Casey 1958 — Casey R.P. The Earliest Christologies // JTS. 1958. Vol. 9. P. 253–277.

- Casey 2010 — *Casey M.* Jesus of Nazareth. An Independent Historical Account of His Life and Teaching. London: T&T Clark, 2010.
- Catchpole 1971 — *Catchpole D.R.* The Answer of Jesus to Caiaphas // NTS. 1971. Vol. 17. P. 213–226.
- Collins 1992 — *Collins J.J.* The Son of Man in First-Century Judaism // NTS. 1992. Vol. 38. P. 448–466.
- Colpe 1972 — *Colpe C.* ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου // Theological Dictionary of the New Testament. 1972. Vol. 8. P. 400–477.
- Conzelmann 1967 — *Conzelmann H.* Historie und Theologie in den synoptischen Passionsberichten // Zur Bedeutung des Todes Jesu. Exegetische Beiträge / Hrsg. von Fr. Vierung. Gütersloh: Verlagshaus Gerd Mohn, 1967. S. 35–54.
- Cross 1997 — The Oxford Dictionary of the Christian Church / Ed. by F.L. Cross. 3 ed. by E.A. Livingstone. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Cullmann 1963 — *Cullmann O.* Die Christologie des Neuen Testaments. 3. Aufl. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1963.
- Dalman 1898 — *Dalman G.* Die Worte Jesu. Bd. 1. Einleitung und wichtige Begriffe. Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1898.
- Daniélou 1958 — *Daniélou J.* Théologie du Judéo-Christianisme. Tournai: Desclée & Co., 1958.
- Davies 1962 — *Davies J.G.* The Origins of Docetism // Studia Patristica. 1962. Vol. VI. P. 13–35.
- Deissmann 1908 — *Deissmann A.* Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1908.
- Dodd 1946 — *Dodd C.H.* The Johannine Epistles. New York et al.: Harper & Row, 1946.
- Dunn 1989 — *Dunn J.D.G.* Christology in the Making. A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation. 2 ed. London: SCM Press Ltd, 1989.
- Dunn 1998 — *Dunn J.D.G.* The Theology of Paul the Apostle. Cambridge: W.B. Eerdmans Publ. Company, 1998.
- Dunn 2006 — *Dunn J.D.G.* Unity and Diversity in the New Testament. An Inquiry into the Character of Earliest Christianity. 3 ed. London: SCM Press, 2006.
- Dunn–McKnight 2005 — The Historical Jesus in Recent Research / Ed. by Dunn J.D.G. and McKnight S. Winona Lake: Eisenbrauns, 2005.
- Eissfeldt 1964 — *Eissfeldt O.* Einleitung in das Alte Testament. 3, neubearb. Aufl. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1964.
- Endsjø 2009 — *Endsjø D.Ø.* Greek Resurrection Beliefs and the Success of Christianity. New York: Palgrave Macmillan, 2009.
- Fitzmyer 2008 — *Fitzmyer J.A.* First Corinthians. A New Translation with Introduction and Commentary. New Haven; London: Yale University Press, 2008 (The Anchor Yale Bible, Vol. 32).
- Flusser 1969 — *Flusser D.* Jesus. New York: Herder and Herder, 1969.
- Foster 2010 — *Foster P.* The Gospel of Peter. Introduction, Critical Edition and Commentary. Leiden; Boston: Brill, 2010.
- Fuchs 1957 — *Fuchs E.* Glaube und Geschichte im Blick auf die Frage nach dem historischen Jesus: Eine Auseinandersetzung mit G. Bornkamms Buch über “Jesus von Nazareth” // ZThK. 1957. Vol. 54. S. 117–156.
- Hahn 2011 — *Hahn F.* Theologie des Neuen Testaments. Bd. 1. Die Vielfalt des Neuen Testaments. Theologiegeschichte des Urchristentums. 3. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011.
- Hengel 1975 — *Hengel M.* Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte. 2. Aufl. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1975.
- Hengel 1977 — *Hengel M.* Crucifixion in the Ancient World and the Folly of the Message of the Cross. London: SCM Press Ltd, 1977.
- Higgins 1980 — *Higgins A.J.B.* The Son of Man in the Teaching of Jesus. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- Hurtado 2003 — *Hurtado L.W.* Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity. Cambridge: William B. Eerdmans Publ., 2003.

- Hurtado 2005 — *Hurtado L.W.* How on Earth did Jesus Become a God? Historical Questions about Earliest Devotion to Jesus. Grand Rapids: W.B. Eerdmans Publ. Company, 2005.
- Jeremias 1971 — *Jeremias J.* Neutestamentliche Theologie. 1. Teil: Die Verkündigung Jesu. Gütersloh: Gerd Mohn, 1971.
- Jeremias 1984 — *Jeremias J.* Die Gleichnisse Jesu. Kurzausgabe. 9. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984.
- Junod-Kaestli 1983 — *Acta Iohannis. Cura E. Junod et J.-D. Kaestli.* Vol. 1–2. Tournhout: Brepols, 1983 (Corpus Christianorum. Ser. Apocryphorum, 1–2).
- Käsemann 1954 — *Käsemann E.* Das Problem des historischen Jesus // ZThK. 1954. Vol. 51. No. 2. S. 125–153.
- Käsemann 1980 — *Käsemann E.* Commentary on Romans. Grand Rapids: W.B. Eerdmans, 1980.
- Kelly 1980 — *Kelly J.N.D.* Early Christian Doctrines. 5 rev. ed. London: Adam & Charles Black, 1980.
- Klausner 1926 — *Klausner J.* Jesus of Nazareth. His Life, Times, and Teaching. New York: The Macmillan Co., 1926.
- Klijn-Reinick 1973 — *Klijn A.F.J., Reinink G.J.* Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects. Leiden: Brill, 1973.
- Koschorke 1978 — *Koschorke K.* Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum. Leiden: Brill, 1978 (NHS, 12).
- Kümmel 1970 — *Kümmel W.G.* Introduction to the New Testament. London: SCM Press Ltd, 1970.
- Lalleman 1995 — *Lalleman P.J.* Polymorphy of Christ // The Apocryphal Acts of John / Ed. J.N. Bremmer. Kampen: Kok Pharos Publ. House, 1995. P. 97–118.
- Lalleman 1998 — *Lalleman P.J.* The Acts of John: A Two-stage Initiation into Johannine Gnosticism. Leuven: Peeters, 1998.
- Leenhardt 1995 — *Leenhardt F.J.* L'Épître de Saint Paul aux Romains. 3e éd. Genève: Labor et Fides, 1995.
- Longenecker 1970 — *Longenecker R.N.* The Christology of Early Jewish Christianity. Naperville: Alec R. Alleson Inc., 1970.
- Macquarrie 1988 — *Macquarrie J.* Jesus Christus VII: Dogmatisch // Theologische Realenzyklopaedie. 1988. Bd. 17. S. 42–62.
- Manson 1967 — *Manson T.W.* The Teaching of Jesus. Studies in Its Form and Content. Cambridge: Cambridge University Press, 1967.
- Marshall 1978 — *Marshall I.H.* The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text. Exeter: The Paternoster Press, 1978.
- Martin 1995 — *Martin D.B.* The Corinthian Body. New Haven: Yale University Press, 1995.
- Mason 2003 — *Mason S.* Josephus and the New Testament. 2 ed. Peabody Mass.: Hendrickson Publ., 2003.
- Moo 1996 — *Moo D.J.* The Epistle to the Romans. Grand Rapids: W.B. Eerdmans Publ. Comp., 1996.
- Moore 1997 — *Moore G.F.* Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of Tannaim. Vol. I–III. Peabody: Hendrickson, 1997.
- Moule 1977 — *Moule C.F.D.* The Origin of Christology. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Nock 1972 — *Nock A.D.* “Son of God” in Pauline and Hellenistic Thought // A.D. Nock, Essays on Religion and the Ancient World. II / Ed. by Z. Stewart. Cambridge: Harvard University Press, 1972. P. 928–939.
- Opitz 1934 — *Athanasius Werke.* Bd. 3, 1, Lief. 1–2: Urkunden zur Geschichte des arianischen Streitens 318–328 / Hrsg. von G. Opitz. Berlin: Walter de Gruyter, 1934.
- Pearson 1975 — *Pearson B.A.* Anti-Heretical Warnings in Codex IX from Nag Hammadi // Essays on the Nag Hammadi Texts. In Honour of Pahor Labib / Ed. by M. Krause. Leiden: Brill, 1975 (NHS, 6). P. 145–154.
- Perrin 1967 — *Perrin N.* Rediscovering the Teaching of Jesus. London: SCM Press LTD, 1967.

- Pollard 1970 — *Pollard T.E.* Johannine Christology and the Early Church. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- Porter 1999 — *Porter S.E.* Resurrection, the Greeks and the New Testament // Resurrection / Ed. by S.E. Porter et al. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999 (JSNT, Suppl. Series 186). P. 52–81.
- Richter 1971, 1972 — *Richter G.* Die Fleischwerdung des Logos im Johannesevangelium // NT. 1971. Vol. 13. S. 81–126; 1972. Vol. 14. S. 257–276.
- Ristow 1964 — Der historische Jesus und der kerygmatische Christus. Beiträge zum Christusverständnis in Forschung und Verkündigung / Hrsg. v. H. Ristow u. K. Matthiae. Berlin: Evangelische Verlag, 1964.
- Salmon 1877 — *Salmon G.* Docetae, Docetism // A Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrine / Ed. by W. Smith and H. Wace. Vol. 1. A–D. London: John Murray, 1877. P. 865–870.
- Sanders 1993 — *Sanders E.P.* The Historical Figure of Jesus. Allen Lane: The Penguin Press, 1993.
- Schenk 1997 — *Schenk W.* Das biographische Ich-Idiom “Menschensohn” in den frühen Jesus-Biographien. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.
- Schnackenburg 1965 — *Schnackenburg R.* Neutestamentliche Theologie. Der Stand der Forschung. München: Kösel-Verlag, 1965.
- Schnelle 2009 — *Schnelle U.* Theology of the New Testament / Transl. by M.E. Boring. Grand Rapids: Baker Academic, 2009.
- Schoeps 1964 — *Schoeps H.-J.* Der historische Jesus und der kerygmatische Christus // Beiträge zum Christusverständnis in Forschung und Verkündigung / Hrsg. v. H. Ristow u. K. Matthiae. Berlin: Evangelische Verlag, 1964. S. 87–92.
- Schweitzer 1967 — *Schweitzer A.* Reich Gottes und Christentum / Hrsg. v. U. Neuenschwander. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1967.
- Slusser 1981 — *Slusser M.* Docetism: A Historical Definition // Second Century. 1981. Vol. 1. No. 3. P. 163–172.
- Stauffer 1948 — *Stauffer E.* Die Theologie des Neuen Testaments. 4. Aufl. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1948.
- Strack-Billerbeck 1956 — *Strack H.L., Billerbeck P.* Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. 1. Bd. Das Evangelium nach Matthäus. München: C.H. Beck'sche Verlag, 1956.
- Stroumsa 1981 — *Stroumsa G.* Polymorphie divine et transformations d'un mythe: L'«Apocryphon de Jean» et ses sources // VC. 1981. Vol. 35. P. 412–435.
- Stuhlmacher 1970 — *Stuhlmacher P.* “Das Ende des Gesetzes”: Über Ursprung und Ansatz der paulinischen Theologie // ZThK. 1970. Vol. 67. S. 14–39.
- Stuhlmacher 1973 — *Stuhlmacher P.* Das Bekenntnis zur Auferstehung Jesu von den Toten und die Biblische Theologie // ZThK. 1973. Vol. 70. S. 365–403.
- Theißen 2003 — *Theißen G.* Jesus und seine historisch-kritischen Erforscher. Über die Menschlichkeit der Jesus Forschung // Id., Jesus als historische Gestalt. Beiträge zur Jesusforschung. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003. S. 295–308.
- Tröger 1977 — *Tröger K.-W.* Doketische Christologie in Nag-Hammadi-Texten // Kairos. 1977. N.F. XIX. S. 45–52.
- Veilleux 1986 — La première Apocalypse de Jacques (NH V, 3). La seconde Apocalypse de Jacques (NH V, 4) / Texte établi et présenté par A. Veilleux. Québec: Les Presses de l'université Laval, 1986 (BCNH. Section “Textes”, 17).
- Vermes 1973 — *Vermes G.* Jesus the Jew. A Historian's Reading of the Gospels. London: Collins, 1973.
- Vermes 1982 — *Vermes G.* Der Gebrauch von *br nš* / *br nš'* im Jüdisch-Aramäischen // M. Black. Die Muttersprache Jesu. Das Aramäische der Evangelien und der Apostelgeschichte. Stuttgart: Kohlhammer. 1982. P. 310–328.
- Vermes 2003 — *Vermes G.* Jesus in His Jewish Context. Minneapolis: Fortress Press, 2003.
- Vermes 2012 — *Vermes G.* Christian Beginnings. From Nazareth to Nicaea. New Haven; London: Yale University Press, 2012.

- Vielhauer 1963 — *Vielhauer Ph.* Jesus und der Menschensohn. Zur Diskussion mit Heinz E. Tödt und Eduard Schweizer // *ZThK*. 1963. Vol. 60. S. 133–177.
- Wahlde 2015 — *Wahlde U.C.* von. Gnosticism, Docetism, and the Judaism of the First Century. The Search for the Wider Context of the Johannine Literature and Why It Matters. London [et al.]: Bloomsbury, 2015.
- Weigandt 1961 — *Weigandt P.* Der Doketismus im Urchristentum und in der theologischen Entwicklung des zweiten Jahrhunderts. Inaug.-Dissertation zur Erlangung der Würde eines Doktors der evang.-theol. Fakultät der Ruprecht-Karl-Universität zu Heidelberg. 1961.
- Weiss 1917 — *Weiss J.* Das Urchristentum. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1917.
- Wilken 1984 — *Wilken R. L.* The Christians as the Romans Saw Them. New Haven; London: Yale University Press, 1984.
- Wolfson 1962 — *Wolfson H.A.* Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam. Vol. 1. Third printing, revised. Cambridge: Harvard University Press, 1962.
- Wright 1996 — *Wright N.T.* Jesus and the Victory of God. Minneapolis: Fortress Press, 1996.
- Wright 2003 — *Wright N.T.* The Resurrection of the Son of God. Minneapolis: Fortress Press, 2003.
- Young 1977 — *Young F.A.* Cloud of Witnesses // The Myth of God Incarnate / Ed. by J. Hick. London: SCM Press Ltd, 1977. P. 13–47.

References

- Allison, Dale C. *Jesus of Nazareth. Millenarian Prophet*. Minneapolis: Fortress Press, 1998 (in English).
- Barrett, C. Kingsley. *The Gospel according to St. John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*. 2 ed. Philadelphia: Westminster Press, 1978 (in English).
- Black, Matthew. “Jesus and the Son of Man”. *JSNT*, 1978, vol. 1, pp. 4–18 (in English).
- Borg, Marcus J. and Wright, Nicholas T. *The Meaning of Jesus: Two Visions*. 2 ed. New York: HarperCollins, 2007 (in English).
- Brankaer, Johanna u. Bethge, Hans-Gebhard. *Codex Tchacos. Texte und Analysen*. Berlin–New York: Walter de Gruyter, 2007 (TU, 161) (in German).
- Brooke, Alan England. *A Critical and Exegetical Commentary on the Johannine Epistles*. Edinburgh: T&T Clark, 1912 (in English).
- Brown, Raymond E. “The Gospel of Peter and Canonical Gospel Priority”. *NTS*, 1987, vol. 33, pp. 321–343 (in English).
- Brox, Norbert. “‘Doketismus’ — eine Problemanzeige”. *ZKG*, 1984, vol. 95, pp. 301–314 (in German).
- Buitenwerf, Rieuwerd. *Book III of the Sibylline Oracles and Its Social Setting*. Leiden–Boston: Brill, 2003 (in English).
- Bultmann, Rudolph. *Theology of the New Testament*. Vol. 1. New York: Charles Scribner’s Sons, 1951 (in English).
- Caird, George Bradford. *New Testament Theology*. Compiled and edited by L.D. Hurst. Oxford: Clarendon Press, 2002 (in English).
- Casey, Robert Pierce. “The Earliest Christologies”. *JTS*, 1958, vol. 9, pp. 253–277 (in English).
- Casey, Maurice. *Jesus of Nazareth. An Independent Historical Account of His Life and Teaching*. London: T&T Clark, 2010 (in English).
- Catchpole, David R. “The Answer of Jesus to Caiaphas”. *NTS*, 1971, vol. 17, pp. 213–226 (in English).
- Collins, John J. “The Son of Man in First-Century Judaism”. *NTS*, 1992, vol. 38, pp. 448–466 (in English).
- Colpe, Carsten. *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*. Theological Dictionary of the New Testament, 1972, vol. 8, pp. 400–477.
- Conzelmann, Hans. *Historie und Theologie in den synoptischen Passionsberichten*. Zur Bedeutung des Todes Jesu. Exegetische Beiträge. Hrsg. von Fr. Vierung. Gütersloh: Verlagshaus Gerd Mohn, 1967, pp. 35–54 (in German).

- Cross, Frank Leslie. *The Oxford Dictionary of the Christian Church*. 3 ed. by E.A. Livingstone. Oxford: Oxford University Press, 1997 (in English).
- Cullmann, Oscar. *Die Christologie des Neuen Testaments*. 3. Aufl. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1963 (in German).
- Dalman, Gustav. *Die Worte Jesu*. Bd. 1. Einleitung und wichtige Begriffe. Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1898.
- Daniélou, Jean. *Théologie du Judéo-Christianisme*. Tournai: Desclée & Co., 1958 (in French).
- Davies, John Gordon. "The Origins of Docetism". *Studia Patristica*, 1962, vol. VI, pp. 13–35 (in English).
- Deissmann, Adolph. *Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1908 (in German).
- Dodd, Charles Harold. *The Johannine Epistles*. New York et al.: Harper & Row, 1946 (in English).
- Dunn, James D.G. *Christology in the Making. A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*. 2 ed. London: SCM Press Ltd, 1989 (in English).
- Dunn, James D.G. *The Theology of Paul the Apostle*. Cambridge: W.B. Eerdmans Publ. Company, 1998 (in English).
- Dunn, James D.G. *Unity and Diversity in the New Testament. An Inquiry into the Character of Earliest Christianity*. 3ed. London: SCM Press, 2006 (in English).
- Dunn, James D. and McKnight, Scot (ed.). *The Historical Jesus in Recent Research*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2005 (in English).
- Eissfeldt, Otto. *Einleitung in das Alte Testament*. 3., neubearb. Aufl. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1964 (in German).
- Elanskaia, Alla. *Izrecheniia egipetskikh ottsov*. Pervod s kopt. i komm. 2 izd. [Sayings of Egyptian Fathers. Translated from Coptic and Commented. 2 ed.] St. Petersburg: Aleteia, 2001 (in Russian).
- Endsjø, Dag Øistein. *Greek Resurrection Beliefs and the Success of Christianity*. New York: Palgrave Macmillan, 2009 (in English).
- Fitzmyer, Joseph A. *First Corinthians. A New Translation with Introduction and Commentary*. New Haven–London: Yale Univ. Press, 2008 (The Anchor Yale Bible, Vol. 32) (in English).
- Flusser, David. *Jesus*. New York: Herder and Herder, 1969 (in English).
- Foster, Paul. *The Gospel of Peter. Introduction, Critical Edition and Commentary*. Leiden–Boston: Brill, 2010 (in English).
- Fuchs, Ernst. "Glaube und Geschichte im Blick auf die Frage nach dem historischen Jesus: Eine Auseinandersetzung mit G. Bornkamms Buch über 'Jesus von Nazareth' ". *ZThK*, 1957, vol. 54, pp. 117–156 (in German).
- Hahn, Ferdinand. *Theologie des Neuen Testaments*. Bd. 1. Die Vielfalt des Neuen Testaments. Theologiegeschichte des Urchristentums. 3. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011 (in German).
- Hengel, Martin. *Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte*. 2. Aufl. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1975 (in German).
- Hengel, Martin. *Crucifixion in the Ancient World and the Folly of the Message of the Cross*. London: SCM Press Ltd, 1977 (in English).
- Higgins, Angus John B. *The Son of Man in the Teaching of Jesus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980 (in English).
- Hurtado, Larry W. *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*. Cambridge: William B. Eerdmans Publ., 2003 (in English).
- Hurtado, Larry W. *How on Earth did Jesus Become a God? Historical Questions about Earliest Devotion to Jesus*. Grand Rapids: W.B. Erdmans Publ. Company, 2005 (in English).
- Jeremias, Joachim. *Neutestamentliche Theologie*. 1. Teil: Die Verkündigung Jesu. Gütersloh: Gerd Mohn, 1971 (in German).
- Jeremias, Joachim. *Die Gleichnisse Jesu. Kurzausgabe*. 9. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984 (in German).
- Junod, Eric and Kaestli, Jean-Daniel. *Acta Iohannis*. Vol. 1–2. Tournhout: Brepols, 1983 (Corpus Christianorum. Ser. Apocryphorum, 1–2) (in French).

- Käsemann, Ernst. "Das Problem des historischen Jesus". *ZThK*, 1954, vol. 51, no. 2, pp. 125–153 (in German).
- Käsemann, Ernst. *Commentary on Romans*. Grand Rapids: W.B. Eerdmans, 1980 (in English).
- Kelly, John Norman D. *Early Christian Doctrines*. 5 rev. ed. London: Adam & Charles Black, 1980 (in English).
- Khosroyev, Alexandr L. *Aleksandriiskoe hristianstvo po dannim tekstov iz Nag Hammadi* [Alexandrian Christianity as Reflected in Nag Hammadi Texts]. Moscow: Nauka, 1991 (in Russian).
- Khosroyev, Alexandr L. *Drugoje blagovestie II. Hristianskie gnostiki II–III vv.: ih vera i sochineniia* [A Different Gospel II. Christian Gnostics of the 2nd–3rd Centuries: Their Beliefs and Texts]. St. Petersburg: Kontrast, 2016 (in Russian).
- Khosroyev, Alexandr L. "O slove $\chi\omega\kappa\bar{\iota}$ (λουτρον? βαπτισμα?) vo *2SISif* 58.15–16 (NHC VII.2) i o rannehristianskom 'kreschenii' ". Part I [A Commentary on the Word $\chi\omega\kappa\bar{\iota}$ (λουτρον? βαπτισμα?) in the "Second Logos of the Great Seth" 58.15–16 (NHC VII.2) and Early Christian "Baptism" Generally]. *Pismennye pamiatniki Vostoka*, 2018, tom 15, vol. 1 (issue 32), pp. 17–52 (in Russian).
- Klausner, Joseph. *Jesus of Nazareth. His Life, Times, and Teaching*. New York: The Macmillan Co., 1926 (in English).
- Klijn, Albertus Frederik J. and Reinink, G.J. *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects*. Leiden: Brill, 1973 (in English).
- Koschorke, Klaus. *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum*. Leiden: Brill, 1978 (NHS, 12) (in German).
- Kümmel, Werner Georg. *Introduction to the New Testament*. London: SCM Press Ltd, 1970 (in English).
- Lalleman, Pieter J. *Polymorphy of Christ. The Apocryphal Acts of John*. Ed. J.N. Bremmer. Kampen: Kok Pharos Publ. House, 1995, pp. 97–118 (in English).
- Lalleman, Pieter J. *The Acts of John: A Two-stage Initiation into Johannine Gnosticism*. Leuven: Peeters, 1998 (in English).
- Leenhardt, Franz Jehan. *L'Épître de saint Paul aux Romains*. 3e éd. Genève: Labor et Fides, 1995 (in French).
- Longenecker, Richard N. *The Christology of Early Jewish Christianity*. Naperville: Alec R. Alleson Inc., 1970 (in English).
- Macquarrie, John. "Jesus Christus VII: Dogmatisch". *TRE*, 1988, Bd. 17, pp. 42–62 (in German).
- Manson, Thomas Walter. *The Teaching of Jesus. Studies in Its Form and Content*. Cambridge: Cambridge University Press, 1967 (in English).
- Marshall, I. Howard. *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text*. Exeter: The Paternoster Press, 1978 (in English).
- Martin, Dale B. *The Corinthian Body*. New Haven: Yale University Press, 1995 (in English).
- Mason, Steve. *Josephus and the New Testament*. 2 ed. Peabody Mass.: Hendrickson Publ., 2003 (in English).
- Moo, Douglas J. *The Epistle to the Romans*. Grand Rapids: W.B. Eerdmans Publ. Comp., 1996 (in English).
- Moore, George Foot. *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of Tannaim*. Vol. I–III. Peabody: Hendrickson, 1997 (in English).
- Moule, Charles Francis D. *The Origin of Christology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977 (in English).
- Nock, Arthur Darby. "'Son of God' in Pauline and Hellenistic Thought". In: Id., *Essays on Religion and the Ancient World*. II. Ed. by Z. Stewart. Cambridge: Harvard University Press, 1972, pp. 928–939 (in English).
- Opitz, Hans-Georg (Hrsg.). *Athanasius Werke. Bd. 3, 1, Lief. 1–2: Urkunden zur Geschichte des arisanischen Streites 318–328*. Berlin: Walter de Gruyter, 1934 (in German).

- Pearson, Birger A. *Anti-Heretical Warnings in Codex IX from Nag Hammadi*. Essays on the Nag Hammadi Texts. In Honour of P. Labib. Ed. by M. Krause. Leiden: Brill, 1975 (NHS, 6). pp. 145–154 (in English).
- Perrin, Norman. *Rediscovering the Teaching of Jesus*. London: SCM Press LTD, 1967 (in English).
- Pollard, T.E. *Johannine Christology and the Early Church*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970 (in English).
- Porter, Stanley E. “Resurrection, the Greeks and the New Testament”. Resurrection. Ed. by S.E. Porter et al. Sheffield: Scheffield Academic Press, 1999 (JSNT, Suppl. Series 186) pp. 52–81 (in English).
- Richter, Georg. “Die Fleischwerdung des Logos im Johannesevangelium”. *NT*, 1971, vol. 13, pp. 81–126; 1972, vol. 14, pp. 257–276 (in German).
- Ristow, Helmut et al. *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus. Beiträge zum Christusverständnis in Forschung und Verkündigung*. Hrsg. v. H. Ristow u. K. Matthiae. Berlin: Evangelische Verlag, 1964 (in German).
- Salmon, George. “Docetae, Docetism. A Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrine”. Ed. by W. Smith and H. Wace. Vol. 1. A–D. London: John Murray, 1877, pp. 865–870 (in English).
- Sanders, Ed Parish. *The Historical Figure of Jesus*. Allen Lane: The Penguin Press, 1993 (in English).
- Schenk, Wolfgang. *Das biographische Ich-Idiom “Menschensohn” in den frühen Jesus-Biographien*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997 (in German).
- Schnackenburg, Rudolf. *Neutestamentliche Theologie. Der Stand der Forschung*. München: Kösel-Verlag, 1965 (in German).
- Schnelle, Udo. *Theology of the New Testament*. Transl. by M.E. Boring. Grand Rapids: Baker Academic, 2009 (in English).
- Schoeps, Hans-Joachim. “Der historische Jesus und der kerygmatische Christus”. *Beiträge zum Christusverständnis in Forschung und Verkündigung*. Hrsg. v. H. Ristow u. K. Matthiae. Berlin: Evangelische Verlag, 1964, pp. 87–92 (in German).
- Schweitzer, Albert. *Reich Gottes und Christentum*. Hrsg. v. U. Neuenschwander. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1967 (in German).
- Slusser, Michael. “Docetism: A Historical Definition”. *Second Century*, 1981, vol. 1, no. 3, pp. 163–172 (in English).
- Stauffer, Ethelbert. *Die Theologie des Neuen Testaments*. 4. Aufl. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1948 (in German).
- Strack, Hermann. L. und Billerbeck, Paul. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. 1. Bd. Das Evangelium nach Matthäus*. München: C.H. Beck’sche Verl., 1956 (in German).
- Stroumsa, Gedaliahu. “Polymorphie divine et transformations d’un mythe: L’ ‘Apocryphon de Jean’ et ses sources”. *VC*, 1981, vol. 35, pp. 412–435 (in French).
- Stuhlmacher, Peter. “Das Bekenntnis zur Auferstehung Jesu von den Toten und die Biblische Theologie”. *ZThK*, 1973, vol. 70, pp. 365–403 (in German).
- Stuhlmacher, Peter. “‘Das Ende des Gesetzes’: Über Ursprung und Ansatz der paulinischen Theologie”. *ZThK*, 1970, vol. 67, pp. 14–39 (in German).
- Theißen, Gerd. “Jesus und seine historisch-kritischen Erforscher. Über die Menschlichkeit der Jesus Forschung”. Id., *Jesus als historische Gestalt*. Beiträge zur Jesusforschung. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003, pp. 295–308 (in German).
- Tröger, Kurt-Wolfgang. “Doketische Christologie in Nag-Hammadi-Texten”. *Kairos*, 1977, N.F. XIX, pp. 45–52 (in German).
- Veilleux, Armand. *La première Apocalypse de Jacques (NH V, 3). La seconde Apocalypse de Jacques (NH V, 4)*. Texte établi et présenté. Québec: Les Presses de l’université Laval, 1986 (BCNH. Section “Textes”, 17) (in French).

- Vermes, Geza. *Jesus the Jew. A Historian's Reading of the Gospels*. London: Collins, 1973 (in English).
- Vermes, Geza. *Jesus in His Jewish Context*. Minneapolis: Fortress Press, 2003 (in English).
- Vermes, Geza. *Christian Beginnings. From Nazareth to Nicaea*. New Haven–London: Yale Univ. Press, 2012 (in English).
- Vielhauer, Philipp. “Jesus und der Menschensohn. Zur Diskussion mit Heinz E. Tödt und Eduard Schweizer”. *ZThK*, 1963, vol. 60, pp. 133–177 (in German).
- Wahlde, Urban C. von. *Gnosticism, Docetism, and the Judaisms of the First Century. The Search for the Wider Context of the Johannine Literature and Why It Matters*. London [et al.]: Bloomsbury, 2015 (in English).
- Weigandt, Peter. *Der Doketismus im Urchristentum und in der theologischen Entwicklung des zweiten Jahrhunderts*. Inaug.-Dissertation zur Erlangung der Würde eines Doktors der evang.-theol. Fakultät der Ruprecht-Karl-Universität zu Heidelberg, 1961 (in German).
- Weiss, Johannes. *Das Urchristentum*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1917 (in German).
- Wilken, Robert L. *The Christians as the Romans Saw Them*. New Haven–London: Yale University Press, 1984 (in English).
- Wolfson, Harry Austryn. *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*. Vol. 1. Third printing, revised. Cambridge: Harvard University Press, 1962 (in English).
- Wright, Nicholas Thomas. *Jesus and the Victory of God*. Minneapolis: Fortress Press, 1996 (in English).
- Wright, Nicholas Thomas. *The Resurrection of the Son of God*. Minneapolis: Fortress Press, 2003 (in English).
- Young, Frances. *A Cloud of Witnesses. The Myth of God Incarnate*. Ed. by J. Hick. London: SCM Press Ltd, 1977, pp. 13–47 (in English).

On Docetic Christology in Early Christianity. Part 1.

(Pis'mennye pamyatniki Vostoka, 2019, volume 16, no. 3 (issue 38), pp.27–53)
Received 07.03.2018.

Alexander L. Khosroyev

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

According to the doctrine of the so-called *docetic* Christology, the earthly Jesus and the heavenly Christ were two different persons; it was Jesus who suffered on the cross, Christ just entered Jesus' body for a while and abandoned it before his death on the cross; consequently, Christ's suffering was *mere appearance*. On the basis of some passages from Gnostic texts containing examples of docetic Christology, the author attempts here to trace the origin of that concept, starting with the New Testament (Pt. 1).

Key words: docetism, early Christianity, New Testament, Christian authors, Gnostic texts.

About the author:

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

Увещание Бабом «непокорного» Мирзы Йахьи на страницах *Пандж Ша'н*

Ю.А. Иоаннесян

Институт восточных рукописей РАН

DOI: 10.7868/S181180621903004X

Статья посвящена некоторым новым обстоятельствам взаимоотношений основателя бабизма — Баба, и Мирзы Йахьи, будущего номинального главы бабидской общины после казни Баба, раскрывшимся в ходе недавнего исследования автором такого Писания Баба, как *Пандж Ша'н*¹. Обстоятельства эти относятся к напутствию Баба Мирзе Йахье не препятствовать грядущему вслед за Бабом более великому, чем он сам, пророку — «Тому, кого явит Бог», а своевременно признать и поддержать его. Эти новые данные дополняют картину взаимоотношений между Бабом и Мирзой Йахией и еще раз высвечивают то обстоятельство, что Баб не доверял Мирзе Йахье и ожидал от него враждебных действий в отношении «Того, кого явит Бог», или как минимум допускал такую возможность. Последнее делает несостоятельными попытки некоторых авторов представить Мирзу Йахью в образе «любимого ученика» Баба, «обласканного» своим учителем.

Ключевые слова: религия, бабизм, Баб, вера бахаи, Мирза Йахья, Бахаулла.

Статья поступила в редакцию 05.04.2019.

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

© Иоаннесян Ю.А., 2019

Возвратиться к теме «Того, кого явит Бог», которой уже уделено немало внимания в моих работах, меня подвигла научная переписка в интернете весьма уважаемого ученого в области текстов бабидских и бахаи, покойного А. Раббани, с одним из коллег, представленная на сайте покойного (Rabbani 1999)². Так, Раббани предваряет свою переписку следующими словами:

«Недавно я углубился в одну из объемных Книг Баба, а именно *Китаб-и Пандж Ша'н* [„Книга Пяти ладов/ступеней откровения“], принадлежащих к числу его позднейших Писаний, и я поражен тоном и языком [Баба] в обращениях к Йахье Азало и ясными предсказаниями скорого появления „Того, кого явит Бог“ (т.е. при жизни самого Азала), и тем, как Баб предвидел, что Азаль не сможет распознать его»³.

¹ См. (Иоаннесян 2018: 5–20).

² Пагинация отсутствует.

³ Здесь и ниже перевод наш.

Раббани продолжает:

«В дополнение укажем, что Баб, просвещая Азаль в некоторых базисных аспектах онтологии и верований, впадает в тон, подходящий для инструктирования своевольного человека, а не такого, которому предстоит взять на себя руководство общиной после Баба. Следовательно, если это так, то данный отрывок *Пандж Ша'н* есть ясное свидетельство того, что Баб никогда и не допускал мысли о том, чтобы Йахйа Азаль выдвигал притязания, какие он [впоследствии] выдвинул».

Далее Раббани задается вопросом, почему Э.Г. Браун, имея в своем распоряжении экземпляр этого Писания, не сумел разглядеть, опираясь на эти пассажи, что Азаль не только не ценился высоко, но и, более того, рассматривался основателем бабизма как источник дополнительных сложностей для «Того, кого явит Бог»? К этому вопросу мы еще вернемся, а пока введем читателя в исторический контекст событий, о которых речь идет в процитированных пассажах.

Мирза Йахйа (Субх-и Азаль) был единокровным младшим братом будущего основателя религии бахаи — Мирзы Хусайна 'Али Нури, известного как Бахаулла (бахаи отождествляют его с «Тем, кого явит Бог» Писаний Баба, см. о нем ниже). Йахйа был вскормлен матерью Бахауллы, который заменил ему рано умершего отца. Статус Мирзы Йахйи в общине бабидов после смерти Баба, оставившего общину в состоянии постоянного ожидания грядущего вслед за ним более великого, чем он сам, пророка («Того, кого явит Бог»), не вполне ясен. Известный исследователь бабизма Э.Г. Браун предпринял немало усилий, чтобы доказать, что Йахйа был «назначен» Бабом в качестве главы бабидов после своей смерти в период ожидания «Того, кого явит Бог». Мы подробно разбирали этот вопрос в монографии: «Очерки Веры Баби и Бахаи: изучение в сфере первичных источников» (Иоаннесян 2003) и в некоторых других работах. Здесь же укажем, что слабой стороной доказательной базы Брауна явилась публикация им сразу трех(!) «завещаний Баба», в которых тот якобы и произвел это «назначение». Как отмечали мы в упомянутой монографии, само наличие трех разных завещаний, как и их стиль и содержание, подрывает доверие к ним как к достоверным источникам, так как указывает на то, что представленные Брауном документы либо не были «завещаниями», либо являются собой подделку заинтересованных лиц. Во всяком случае, даже если Мирза Йахйа и возглавил впоследствии общину бабидов, его влияние было минимальным по сравнению с Бахауллой. Неслучайно и Браун, и Н.А. Кузнецова называют Мирзу Йахйю «номинальным главой» общины (Growne 1889: 887; Кузнецова 1978: 97). Баб предписывал бабидам безоговорочно признать «Того, кого явит Бог», где бы и когда бы он ни провозгласил свою миссию. Однако Йахйа отказался это сделать после того, как Бахаулла в 1863 г. объявил о себе как о «Том, кого явил Бог» в соответствии с предсказанием Баба. Став центром противостояния и вражды по отношению к Бахаулле, Мирза Йахйа позже принялся даже утверждать, что он сам и есть «истинный Тот, кого явил Бог». О логическом противоречии, которое возникает при таком утверждении, мы говорили в упомянутой нашей книге (Иоаннесян 2003: 69). Видимо, это заявление и имел в виду Раббани, указывая на «притязания» Мирзы Йахйи. Ученый в своем глубоком анализе выдающегося, с нашей точки зрения, Писания Баба — *Пандж Ша'н*, обнаружив весьма знаменательный пассаж, ускользнувший от внимания других исследователей, включая Брауна, тем самым неопровержимо доказал, что Мирза Йахйа не только не рассматривался Бабом в качестве серьезной фигуры и тем более не мог мыслиться им

как «Тот, кого явит Бог», но и воспринимался основателем бабизма весьма строптивым и своенравным человеком, который способен причинить серьезный вред «Тому, кого явит Бог», что и произошло на практике.

Пассаж, о котором идет речь, начинается со страницы 125 литографского текста книги *Пандж Ша'н*, изданной в Тегеране и размещенной на интернет-сайте⁴. То, что весь интересующий нас раздел представляет собой обращение Баба к Мирзе Йахйе (Субх-и Азалю), следует не только из указания издателя, но и из самого текста. Раздел начинается словами: ... *بسم الله الاحيى الاحيى* «Во имя Бога, Наивживейшего, Наивживейшего!» Раббани по этому поводу замечает: «Это игра слов с использованием имени Йахйа... Йахйа Нури принял имя „Йахйа Азаль“ отчасти потому, что оба они имеют суммарное выражение 38, но в первую очередь из-за того, что Баб любил обозначать себя как Нукта-йи азалиййа [„Извечная Точка“], Субх-и азаль [„Вечное утро“] и т.п. Сравнительная, как и превосходная формы прилагательного «живой»: *الاحيى*, *الاحيى*, встречаются в арабском языке крайне редко. Излюбленным приемом Баба было создание новых слов по арабским грамматическим моделям. Однако это правило не относится к данному случаю, так как сравнительная форма этого прилагательного представлена в словаре Лейна (Lane 1863: 682). Итак, первая строка абзаца может быть переведена следующим образом:

«Во имя Бога, Наивживейшего, Наивживейшего!

Хвала Богу, нет божества, кроме Него, Наивживейшего, Наивживейшего. Да пребудет слава Божия (*البهاء من الله*) на Том, кого явит Бог, извечно и навечно, затем на путеводителях по стезе Дела его!»⁵.

Далее в тексте на странице 128 читаем:

«Во дни Того, кого явит Бог, когда бы ни пожелал Он явить его, в День тот слово сие нельзя распознать иначе, чем верою в него⁶. И не взирай на свидетелей *Байана*».

Под «словом сим» Раббани видит указание на «Того, кого явит Бог». Он продолжает свой анализ этих строк: «Очень знаменательно пояснение Баба о том, что „свидетелей *Байана*“, к которым относился и Мирза Йахйа, не следует рассматривать в качестве поводырей в поисках „Того, кого явит Бог“. На странице 130 содержится основной пассаж, который и послужил поводом для написания настоящей статьи. Разобьем его на несколько частей:

«... в День Того, кого явит Бог. Будь бдителен в День тот, дабы не явился Господь Бог твой, затем путеводители по стезе Дела его, а ты [Мирза Йахйа] будешь среди отгороженных завесой. Ибо то есть/близится миг, в который придут к тебе Тот, кого явит Бог, и путеводители по стезе его из верующих. Так распознай его и его путеводителей, если веруешь ты в Первичную Точку⁷ и в проводников его среди верующих. Итак, вера твоя в *Байан* в День его⁸ явления есть вера лишь в него одного».

⁴ <http://www.bayanic.com/showPict.php?id=panj&ref=0&err=0&curr=0> (16.07.18).

⁵ Здесь и ниже перевод наш.

⁶ Т.е. в «Того, кого явит Бог».

⁷ Одно из обозначений, которые прилагал к себе Баб.

⁸ Т.е. в «Того, кого явит Бог».

«Весь этот пассаж, — отмечает Раббани, — несет сильную эмоциональную нагрузку. Баб крайне внятно инструктирует Азаля обратиться к „Тому, кого явит Бог“, так как это произойдет довольно скоро». Он предостерегает Мирзу Йахью в следующем за приведенным выше отрывке:

«Не удивляйся Делу Божьему. Возможно, придет он к тебе, а ты среди отгороженных завесой — отгороженных от престола богоявления».

Затем на странице 131 читаем:

«Вот и явился престол Истины, а ты не распознал её...»

Проведенный выше анализ подводит к нескольким заключениям:

1. «Тот, кого явит Бог», по учению Баба, вполне мог и даже должен был появиться совсем скоро, еще при жизни самого Мирзы Йахьи, что опровергает представления сторонников Мирзы Йахьи, относивших его появление к отдаленному будущему.
2. Баб как минимум предполагал, что Мирза Йахья, вполне вероятно, не сумеет его распознать.
3. Баб никогда не отождествлял этого великого Пророка с Мирзой Йахией, иначе бы увещания признать его в случае с Мирзой Йахией означали бы увещания признать самого себя, что было бы бессмысленным.

В заключение также отметим, что раскрывшиеся в ходе изучения *Пандж Ша'н* новые данные проливают дополнительный свет на взаимоотношения между Бабом и Мирзой Йахией и красноречиво свидетельствуют о том, что Баб не доверял Мирзе Йахье и ожидал от него враждебности в отношении «Того, кого явит Бог». Последнее делает несостоятельным попытки некоторых авторов изображать Мирзу Йахью в образе «обласканного Бабом» его «любимого ученика».

Литература

- Баб. Пандж Ша'н. Издание, доступное на интернет-сайте: <http://www.bayanic.com/showPict.php?id=panj&ref=0&err=0&curr=0> (31.03.19).
- Иоаннесян 2003 — *Иоаннесян Ю.А.* Очерки Веры Баби и Бахаи: Изучение в свете первичных источников. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2003.
- Иоаннесян 2018 — «Пять ладов Откровения» Баба: тематические фрагменты текста / Предисл., пер. с персидского, примеч. Ю.А. Иоаннесяна // *Письменные памятники Востока*. 2018. Т. 15. № 4 (вып. 35). С. 5–20.
- Кузнецова 1978 — *Кузнецова Н.А.* Политическое и социально-экономическое положение Ирана в конце XVIII — первой половине XIX в. // *Очерки новой истории Ирана* / Под ред. С.М. Алиева, Н.А. Кузнецовой, Л.М. Кулагиной (отв. ред.). М.: Наука, ГРВЛ, 1978.
- Browne 1889 — *Browne E.G.* The Babis of Persia // *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland (JRAS)*. New Series. London, 1889. Vol. 21. P. 485–527, 881–1009.
- Lane 1863 — *Arabic-English Lexicon* by Edward William Lane. London: Willams & Norgate 1863. <http://www.tyndalearchive.com/TABS/Lane/> (31.03.19).
- Rabbani 1999 — *Rabbani Ahang*. Kitab-i-Panj Sha'n. Book of Five Qualifications: Notes. Informal Correspondence from the Listserver Talisman 1 Regarding the Panj Sha'an, Including Translated Portions (1999) http://bahai-library.com/rabbani_panj_shan (31.03.19).

References

- Arabic-English Lexicon by Edward William Lane. London: Willams & Norgate 1863. <http://www.tyndalearchive.com/TABS/Lane/> (03.31.19) (in English).
- Bab. *Panj Sha'n* [Five Grades]. <http://www.bayanic.com/showPict.php?id=panj&ref=0&err=0&curr=0> (03.31.19) (in Arabic and Persian).
- Browne, Edward. "The Babis of Persia". *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* (JRAS). New Series, vol. 21. London, 1889, pp. 485–527, 881–1009 (in English).
- Ioannesyan Y. *Ocherki very Baba i Bahai: izuchenie v svete pervichnykh istochnikov* [Essays on the Babi and Baha'i Faiths: A Study in the Light of Primary Sources]. St. Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedenie, 2003 (in Russian).
- Ioannesyan Y. "'Piat' ladov Otkrovenii' Baba: tematicheskie fragmenty teksta. Predislovie, perevod s persidskogo, primechaniia" ["Five Grades of Revelation" by the Bab: Thematic Fragments of the Text]. *Pis'mennye pamiatniki Vostoka*, 2018, vol. 15, no. 4, (issue 35), pp. 5–20 (in Russian).
- Rabbani, Ahang. *Kitab-i-Panj Sha'n. Book of Five Qualifications: Notes. Informal Correspondence from the Listserver Talisman 1 Regarding the Panj Sha'an, Including Translated Portions* (1999). http://bahai-library.com/rabbani_panj_shan (03.31.19) (in English).
- Kuznetsova N.A. "Politicheskoe i sotsial'no-ekonomicheskoe polozhenie Irana v kontse XVIII — pervoi polovine XIX v." [Political and Socio-economic Situation in Iran in the late 18th to early 19th centuries]. In: L.M. Kulagina (ed.). *Ocherki novoi istorii Irana* [Essays on Iran's New History]. Moscow: Nauka, Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury, 1978 (in Russian).

The Bab Admonishing the “Unruly” Mirza Yahya in the Book of *Panj Sha'n*

(*Pis'mennye pamiatniki Vostoka*, 2019, volume 16, no. 3 (issue 38), pp. 54–58)

Received 05.04.2019.

Youli A. Ioannesyan

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

The article reveals some new circumstances concerning the relationship between the Bab, the founder of the Babi Faith, and Mirza Yahya, the future nominal head of the Babi community, obtained in the course of the author's study of the Bab's writing *The Panj Sha'n* ("The five modes/grades of the revelation"). These circumstances concern the Bab's admonishment of Mirza Yahya not to resist, but to accept the new prophet, greater than the Bab himself, referred to as "the One whom God will make manifest", who was expected to arise after the Bab. The new data make the picture of the relationship between the Bab and Mirza Yahya more complete as they highlight the fact of the Bab's mistrust of Mirza Yahya: the former envisaged the possibility of the latter's causing harm to the prophet who was yet to come. This disproves the portrait of Mirza Yahya as the Bab's "favorite disciple" drawn by some authors.

Key words: religion, the Babi Faith, the Bab, the Baha'i Faith.

About the author:

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

Базовые черты буддийской личности

Е.П. Островская

Институт восточных рукописей РАН

DOI: 10.7868/S1811806219030051

Статья посвящена буддийской теории ментальных явлений (*caitasika*). Внимание автора сфокусировано на определениях благих фундаментальных дхарм (*kuśala-mahābhūmika dharmā*), содержащихся в поздних экзегетических трактатах. Список этих ментальных явлений, включающий веру, прилежание, умиротворенность, невозмутимость, скромность, пристойность, неалчность, невраждебность, незлобивость, энергичность, рассматривается автором как совокупность базовых черт буддийской личности.

Ключевые слова: буддизм, поздние абхидхармические тексты, Васубандху, Асанга, Стихирамати, Яшомитра, определения благих фундаментальных дхарм.

Статья поступила в редакцию 15.05.2019.

Островская Елена Петровна, доктор философских наук, главный научный сотрудник, заведующая сектором Южной Азии Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН, РФ; 191186, г. Санкт-Петербург, Дворцовая набережная, 18 (ost-alex@yandex.ru).

© Островская Е.П., 2019

Настоящая статья посвящена одной из задач исследования «Буддийская этика в санскритских экзегетических источниках» (2019–2021), выполняемого мной по программе НИР ИВР РАН, — экспликации теоретических представлений о нравственном аспекте ментальности преданного последователя учения Будды (Дхармы).

В качестве краткого методологического введения необходимо отметить, что в структуре буддийского экзегетического дискурса этика не образует тематически консолидированного раздела. Это объясняется типологическими особенностями экзегетических текстов и их целевым назначением. Предмет экзегезы, окончательно оформившийся в постканонический период¹, на заре раннего Средневековья, состоял в системном теоретико-понятийном истолковании буддийской религиозной доктрины,

¹ Экзегетическая традиция берет начало в канонах ранних школ (древних монашеских орденов) как метод систематизации и объяснения вероучения, изложенного в проповедях и наставительных беседах Будды. В период раннего Средневековья в Индии формировались школы буддийской философской мысли, функционировавшие в виде сообществ учеников, возглавляемых крупными просветителями. Такие сообщества не имели собственной орденской структуры и монастырей. Подробнее см. (Bayar 2010: 33–36).

подчиненном принципу неразрывной связи и взаимозависимости нравственного, эпистемологического и праксиологического аспектов сотериологии. Экзегетические трактаты предназначались для «обучения Дхарме» — подготовки образованного монашества, посвящавшего свою жизнь и деятельность аскезе, нравственному самосовершенствованию и созерцанию. Экзегетический дискурс, устный и письменный, обозначался в традиции термином «абхидхарма»², интерпретируемым как «высшее учение». Каноническая Абхидхарма функционировала в качестве науки (*śāstra*) об обретении мудрости, освобождающей сознание от аффективных загрязнений и прокладывающей дорогу к истинному знанию, несовместимому с претерпеванием страдания в круговороте рождений (*сансаре*).

Поскольку комплекс этических представлений излагался раннесреднековыми буддийскими экзегетами в контексте теорий познавательной и операциональной деятельности и ментальных явлений, определяющих состояния сознания, для его экспликации требуется применение проблемно-тематического анализа абхидхармических трактатов. Смысловым ориентиром использования этого метода служит аксиологический подход, направленный на рассмотрение содержания этих теорий в связи с религиозной ценностной категорией «благо» (*bhāgīya*) и классификационной дихотомией «благое» (*kuśala*) — «неблагое» (*akuśala*).

Ценностный смысл категории *bhāgīya* раскрывается в канонической трактовке религиозного подвига основоположника Дхармы как двоякой пользы — для себя самого и для других, т.е. для всех живых существ, страдающих в круговороте рождений. Он, уничтожив мрак неведения и обретя истинное знание, победил страдание для себя — стал Буддой (просветленным мудрецом), обладателем блага освобождения от уз сансары. Но великое сострадание к живым существам, увязшим в этой трясине, побудило его стать Бхагаваном — подателем блага освобождения для других, проповедником спасительного Истинного учения, благим Учителем (Островская, Рудой 1998: 192–193).

Человеческая форма рождения, согласно буддийским представлениям, предрасположена к восприятию Истинного учения, потому что наряду с неблагоприятными ментальными явлениями — алчностью (*lobha*), враждебностью (*dveṣa*) и неведением (*moḥa*), т.е. аффективным упорствованием в заблуждении, — ей свойственны их благотворные противоположности: неалчность (*alobha*), невраждебность (*adveṣa*), неупорствование в заблуждении (*amoḥa*). Первая триада определяется термином *akuśala-mūla* («корни неблагоприятного»), а вторая — термином *kuśala-mūla* («корни благого»).

Корни неблагоприятного, каждый по отдельности и все совокупно, направляют поток сознания в сансару, поскольку именно с ними связаны аффекты, загрязняющие его и мотивирующие безнравственные действия, чреватые неблагоприятной кармой.

Корни благого под воздействием проповеди Истинного учения активируются и формируют установку сознания на избавление от страдания — на выход из круго-

² Область значений термина «абхидхарма» (*abhidharma*) определялась буддийскими экзегетами в соответствии с эпистемологической моделью «двух истин» — абсолютной и конвенциональной. В абсолютном смысле абхидхарма — это «чистая мудрость» (*praññā 'malā*), свойственная религиозным подвижникам, обретшим совершенное знание реальности, а в конвенциональном — все то, что способствует ее достижению (*praññā* в значениях «понимание» и «различающее постижение», а также наука о чистой мудрости). Об определениях термина *abhidharma* см. (Dhammajoti 2009: 6–10).

вороты рождений. Становясь последователем Дхармы, буддист-мирянин ориентировал себя на возвращение корней благого посредством соблюдения предписанных норм нравственного поведения и отказа от ментального примирения с грехом.

Однако задача нравственного самосовершенствования не исчерпывалась этим. Приняв Истинное учение как благо освобождения (*mokṣa-bhāgīya*), преданный последователь должен был «высаживать и возвращать»³ праксиологические корни благого — благо проникновения (*nirvedha-bhāgīya*) в суть Благородных истин, открытых Учителем, и благо религиозной заслуги (*puṇya-bhāgīya*).

Обучающимся монахам предстояло освоить учение Будды в терминах дхарм — элементов, ежесекундно конституирующих чувственный и рациональный индивидуальный опыт, — и понять собственное Я как словесную метафору, условно соотносимую с этим безличным дхармическим потоком (*saṃtāna*). В таком ракурсе и излагалась Абхидхарма. Дискурс базировался на терминологических списках (матриках), классифицирующих дхармы в соответствии с разъясняемыми темами.

Исторически наиболее преуспели в детальной разработке теории дхарм сарвастивадины — древний монашеский орден, обогативший свой канон семью экзегетическими трактатами (Dhammajoti 2009: 212–216). В период раннего Средневековья Кашмир стал центром дальнейшего развития данной традиции, получившей свое второе наименование — «вайбхашика». Но воззрения кашмирских учителей, создавших чрезвычайно громоздкую и в ряде аспектов уязвимую для критики экзегетическую систему, подвергались активной контраргументации со стороны школ философской мысли, функционировавших в Гандхаре, — саутрантики и йогачары.

Применительно к теме настоящей статьи следует обратиться к 10-членному терминологическому списку ментальных явлений (*caitasika*), которые, согласно канонической трактовке, всегда актуализируются в благом состоянии сознания и поэтому называются «благими фундаментальными дхармами» (*kuśala-mahābhūmika dharma*). Этот терминологический список интерпретируют поздние абхидхармические тексты, охватывающие в полном объеме тематику экзегетического дискурса: «Абхидхармакошабхашья» («Энциклопедия Абхидхармы с комментарием») Васубандху (IV–V вв.), «Абхидхармасамуччая»⁴ («Компендиум Абхидхармы») Асанги (IV в.), «Спхуртартха Абхидхармакошавьякхья» («Прояснение смысла: комментарий к Энциклопедии Абхидхармы») Яшомитры (VIII в.).

В трактате Васубандху, посвященном критической экспозиции воззрений кашмирских вайбхашиков, теория ментальных явлений излагается во втором разделе в связи с Учением о психических способностях. В данной статье рассмотрение определений благих фундаментальных дхарм по тексту Васубандху (Pradhan 1967) дополняется дефинициями, сформулированными Асангой (Pradhan 1950), родоначальником философской школы йогачара-виджнянавады, и разъяснениями Яшомитры (SAKV 1932–1936), последователя философской школы саутрантика.

Термин *mahābhūmika dharma*, «дхарма, имеющая великую опору», интерпретировался вайбхашиками в соответствии с канонической трактовкой ментального

³ Метафора «высаживания и возвращения» корней благого пронизывает риторику экзегетического дискурса.

⁴ Трактат «Абхидхармасамуччая» сохранился в санскритском оригинале не полностью. Он составлен в катехизической (вопросо-ответной) форме, использовавшейся в раннесредневековых школах буддийской философской мысли на начальном этапе обучения Дхарме.

явления, всегда возникающего совместно с сознанием, и именно эту дефиницию приводит Васубандху (Островская, Рудой 1998: 455). По своей функции абсолютное большинство *caitasika*, как сказано в первом разделе трактата, есть формирующие факторы (*saṃskāra*), связанные с сознанием (Там же: 204–207). Исключение составляют только чувствительность (*vedanā*) и понятия (*saṃjñā*). Термин *mahā-bhūmika* (букв. «великая ступень») обозначает то, на что «опираются» в своем возникновении ментальные явления, а именно сознание. «Величие» сознания объясняется в основополагающем трактате вайбхашиков «Абхидхарма-махавибхаша» главенством его природы и деятельности над всеми прочими дхармами, конституирующими индивидуальный опыт, и тем, что оно служит опорой для *caitasika* (Pousin 1923–1931: 152, n. 2). Однако фундаментальные ментальные явления неспецифичны для благого или неблагого модусов сознания. К разряду таких дхарм относятся «побуждение», «понятие», «желание деятельности», «контакт» как характеристика познавательной ситуации (соприкосновения органа чувств, чувственного объекта и сознания), «понимание», «память», «внимание», «решимость» как ментальная установка на неуклонение от принятого намерения, «способность к сосредоточению».

Благие фундаментальные дхармы рассматривались в аспекте религиозной практики как «ментальные явления, подлежащие возделыванию (*bhāvanā*) — обретению и практикованию» (SAKV 1932–1936: 130).

Список благих фундаментальных дхарм включает следующие ментальные явления: *śraddhā* (вера), *apramāda* (прилежание), *praśrabdhī* (раскрепощенность), *urekṣā* (невозмутимость), *hrī* (скромность), *aratrapā* (пристойность), *alobha* (неалчность) и *adveṣa* (невраждебность) как два корня благого, свойственные человеческой природе, *avihiṃsā* (незлобивость), *vīrya* (энергичность). Васубандху приводит определения каждого из этих терминов, сформулированные вайбхашиками, и иногда указывает толкования «других» учителей, подразумевая последователей йогачары-виджнянавады (Bayer 2010: 39–40).

Определение термина *śraddhā* дается Васубандху сначала в соответствии с системой кашмирских вайбхашиков: *śraddhā cetasaḥ prasāda* — «Вера есть ментальная чистота» (Островская, Рудой 1998: 457). Предикат *prasāda* в абсолютном смысле несет значение «свобода от сомнения». Полное устранение аффективной предрасположенности к сомнению в истинности открытых Учителем Благородных истин может быть достигнуто только в результате осуществления пути видения (*darśana-mārga*) — практики интуитивного их постижения, т.е. обретения блага проникновения (*nirvedha-bhāgīya*). В конвенциональном смысле термином *prasāda* обозначается чистота помыслов, устремленных к благому.

Яшомитра, комментируя это определение, формулирует силлогистическое пояснение: «Благодаря вере сознание, загрязненное фундаментальными и вторичными аффектами, обретает чистоту, подобно тому, как [очищается] вода, в которую опущена устранивающая всякое загрязнение жемчужина» (SAKV 1932–1936: 128). Доказательность данного пояснения базируется на примере, соответствующем аюрведическим представлениям о способности жемчуга очищать и обеззараживать воду.

Асанга в своем определении *śraddhā* акцентирует глубокую убежденность (*adhisaṃpratyaya*), ментальную чистоту и устремленность к тому, что существует реально как безусловная ценность (*guṇavattva*) и потенциально достижимо. Функция

веры, согласно Асанге, состоит в формировании устойчивого стремления к поставленной цели (Pradhan 1950: 6).

Васубандху приводит далее определение других учителей, раскрывающее содержательный аспект буддийской веры: «Вера — неколебимая приверженность истинам, драгоценностям, [учению] о существовании кармы и ее плодов» (Островская, Рудой 1998: 457). Расширенный вариант этой дефиниции сформулирован виджнянавадином Стхирамати в комментарии к трактату «Тримшика ваджняптиматрата-сиддхи», приписываемому Васубандху: «Вера есть приверженность учению о действиях, приносящих свои плоды в будущем, четырем Благородным истинам, трем драгоценностям; как ментальная чистота она есть устремленность к благу» (VMS 1925: 26). Предикат «ментальная чистота», согласно Стхирамати, свойствен вере, возникающей только по отношению к благу. Она проявляется в неустанном стремлении к достижению и сотворению благого, к незамутненному пониманию блага. Тем самым вера способствует уничтожению грубых и тонких аффектов и открывает возможность целостного — отчетливого и чистого — осознания реальности (Ibid.).

Итак, кредо буддийской веры — это четыре Благородные истины, три драгоценности и учение о благих и неблагих действиях, приносящих свои плоды (кармические результаты) в будущем. Под тремя драгоценностями подразумеваются: Будда — Учитель истины; Дхарма — Истинное учение; Сангха — символическое сообщество просветленных личностей, ушедших в состояние высшего покоя, и тех, кто продолжает вероисповедную традицию, пребывая в прижизненной нирване.

Зарождение веры происходит благодаря слушанию проповеди о неизбежности страдания в круговороте рождений и сотериологической перспективе нирваны. Васубандху в комментарии к карике 125 четвертого раздела «Энциклопедии Абхидхармы» описывает это как мгновенное экстатическое соприкосновение сознания прозелита с благом освобождения: потоки слез льются из его глаз, вздымаются волосы на голове и теле (Островская, Рудой 2001: 625). Эта доступная стороннему наблюдению психосоматическая реакция на проповедь свидетельствует о готовности новообращенного вступить на стезю «преследования цели» (arthānusaṛaṇa) — нравственного поведения, обусловленного доверием Благородным истинам (SAKV 1932–1936: 130). Провозглашая затем формулу приверженности трем драгоценностям, прозелит обретает прибежище от страдания в Будде, Дхарме и Сангхе, а позднее возлагает на себя обеты буддиста-мирянина — «почитателя» (upāsaka).

Определение термина aramāda в системе вайбхашиков гласит: aramādaḥ kuśalānām dharmānām bhāvanā — «Прилежание есть возделывание благих дхарм» (Островская, Рудой 1998: 457). Но поскольку возделывание благих дхарм представляет собой обретение и практикование благих дхарм, обучающиеся задают вопрос, является ли bhāvanā чем-то отличным от них. Васубандху в ответе поясняет, что никакого отличия нет, а данная дефиниция подразумевает причину, побуждающую к их обретению и практикованию, — приверженность благу. Он также приводит и толкование последователей другой школы, интерпретирующих aramāda как «защиту сознания». О том, что под «другой школой» здесь имеется в виду йогачара, можно заключить из определения Асанги: «Что такое прилежание? — Это возделывание благих дхарм, осуществляемое с усердием и старанием, с опорой на неалчность, невраждебность, неупорствование в заблуждении; оно есть защита сознания от загряз-

ненных аффектами дхарм. Функция прилежания состоит в достижении полноты во всем благом» (Pradhan 1950: 6).

Однако в раннем постканоническом трактате «Абхидхармахридая», сохранившемся в китайском переводе, учитель Дхармашри отождествляет прилежание с усердием в совершении достойных действий, чуждым малейшему небрежению (Willemen 1975: 15). Достойное действие имеет своим кармическим следствием благо религиозной заслуги. Оно совершается как бескорыстное даяние (*dāna*), побуждаемое стремлением к почитанию или принесению пользы. Концепция *dāna* изложена Васубандху в комментариях к карикам 113–121 четвертого раздела «Энциклопедии Абхидхармы» (Островская, Рудой 2001: 616–623).

Особый интерес представляет определение термина *praśrabdhī*, поскольку этим же термином обозначается не только ментальное, но и соматическое явление: состояние мышечной релаксации, характерное для практики дхьяны — йогического сосредоточения сознания. Обсуждая в комментарии к карике 30 первого раздела «Энциклопедии Абхидхармы» сенсорный аспект этой практики, Васубандху приводит виджнянавадинскую интерпретацию соматического *praśrabdhī*. Это благотворная телесная раскрепощенность, которая возникает одновременно со снятием мышечного напряжения и является по своей сущностной природе специфической разновидностью осязательного ощущения (Островская, Рудой 1998: 223).

Определение ментального *praśrabdhī* также связано с йогическим сосредоточением: *praśrabdhī citta karmanyatā* — «[Ментальная] раскрепощенность есть пригодность сознания к искусной деятельности» (Там же: 457). Для аналитического понимания предиката *citta karmanyatā* необходимо учитывать, что в общеязыковом значении *karmanya* использовалось как характеристика субъекта, подходящего по своим качествам для отправления ритуала или искусного в священнодействии. В специальном буддийском лексиконе *karmanyatā* обозначает пригодность к практикованию методов уничтожения аффектов. Благодаря возникновению ментальной раскрепощенности сознание обретает искусность овладения этими методами. Васубандху в дискуссии с учениками говорит о параллелизме телесной и ментальной раскрепощенности — оба явления, возникая одновременно, способствуют возделыванию факторов Просветления (Там же).

Предметная область значения *praśrabdhī* очерчивается Стихираматти в вышеупомянутом комментарии к «Тримшике». Он говорит о *praśrabdhī* как средстве против ригидности (*dauṣṭhulya*) телесного субстрата и сознания. *Daṣṭhulya* — это и мышечная зажатость, и косность сознания, загрязненного аффективными предрасположенностями. Когда устраняется соматическая ригидность, организм начинает функционировать в естественном, здоровом режиме. Одномоментно возникает ментальная раскрепощенность. Она проявляется в легкости и вдохновении, обеспечивающих оптимальное взаимодействие сознания со своим объектом (VMS 1925: 27). Важно отметить, что Стихираматти, цитируя слова Будды Бхагавана, указывает и на наличие обратной связи между ментальным и телесным — тело того, кто испытывает радость, раскрепощается (Ibid.).

Таким образом, регулярное практикование благих фундаментальных состояний сознания функционально преобразует психосоматический аспект личности преданного последователя Истинного учения. Умиротворенность становится одной из базовых характеристик обучающегося Дхарме.

Разработанное кашмирскими вайбхашиками определение следующего термина — *urekṣā* — вызывало, как показывает Васубандху, возражение со стороны саутранти-

ков. Оно содержит, в отличие от других дефиниций, два предиката: *urekṣā cittasamatā cittānābhogatā* — «Невозмутимость есть уравновешенность сознания, спонтанность сознания» (Островская, Рудой 1998: 457). Проблема заключалась в том, что компонент *anābhoga* в сложном слове *cittānābhogatā* несет буквальное значение «без усилия». Из этого следует понимание *urekṣā* в качестве формирующего фактора, обеспечивающего спонтанное, не опосредованное усилием протекание потока сознания. Саутрантики указывали на рассогласованность предиката *anābhogatā* с канонической характеристикой фундаментального состояния сознания — «В таком состоянии сознания внимание (*manaskara*) по своей сущностной природе есть приложение усилия, а ментальная спонтанность, напротив, есть его полное отсутствие» (Там же: 457–458). Поскольку фундаментальные дхармы актуализируются в благом сознании наряду с благами фундаментальными дхармами, саутрантики предлагали во избежание противоречия исключить *urekṣā* из списка благих фундаментальных дхарм.

Кашмирские учителя не имели достаточных аргументов для защиты своей позиции, но тем не менее настаивали на отсутствии противоречия, так как, по их мнению, в одних случаях *urekṣā* проявляется в уравновешенности сознания, а в других — в спонтанности.

Асанга определяет *urekṣā* развернуто: «Что такое невозмутимость? — Ментальное явление, при котором сознание характеризуется неалчностью, невраждебностью, непорочностью в заблуждении; невозмутимость сопровождается прилежанием. Она противоположна возбужденности (*auddhatya*) — аффективной ажитации, возникающей в связи с объектами чувственного наслаждения» (Pradhan 1950: 9).

Благие фундаментальные дхармы *hrī* (скромность) и *apatrapā* (пристойность) определяются в «Энциклопедии Абхидхармы» путем разьяснения их противоположностей — аффектов *āhṛīka* (бесстыдство) и *atrapā* (непристойность). Вайбхашики в истолковании бесстыдства акцентировали неуважение к добродетелям и людям, обладающим ими. На уровне поведения они усматривали проявление бесстыдства в непочтительности по отношению к учителям, наставникам, добродетельным мирянам (Островская, Рудой 1998: 464).

Асанга дает иное определение, позволяющее интерпретировать термин *āhṛīka* как бессовестность: «Что такое бесстыдство? — Это отсутствие стыда перед самим собой за те [действия], которые подлежат осуждению. Это [ментальное явление] связано с алчностью, враждебностью и невежеством. Функция бесстыдства — поддержание всех аффектов, фундаментальных и вторичных» (Pradhan 1950: 7).

Дхарма *hrī* служит «противоядием» (*pratipakṣa*), нейтрализующим аффект бесстыдства. Следует отметить, что передача термина *hrī* словом «скромность», традиционная для буддологической литературы, в некоторой степени условна, так как спектр семантики *hrī* охватывает и «стыд» и «самоуважение». Буддийская этика предполагает уважение к человеческой форме рождения, поскольку именно она пригодна для принятия Дхармы и в этом отношении драгоценна. Отсюда проистекает нравственное предписание уважать родителей как благодетельных подателей человеческой формы рождения и уважать себя в качестве человеческого существа, способного воплощать Истинное учение практически.

Дхарма *apatrapā* есть «противоядие» аффекта непристойности — «неусмотрения страха» (*abhayaadarśitā*) опозориться перед окружающими (Островская, Рудой 1998: 464). Непристойность (*atrapā*), будучи аффективной предрасположенностью, форми-

рует презрение к социальному контролю и дерзостную склонность к аморальному и асоциальному поведению. В момент взрывного проявления этого аффекта грешник, не ведая страха, попирает нормы нравственности. Спектр семантики термина *atrapā* включает не только «непристойность», но и «неприличие», «наглость».

Бесстыдство и непристойность являются атрибутами неблагого сознания, чрезвычайно сильными по своей интенсивности неблагоприятными фундаментальными дхармами. Виджнянавадины определяли их лаконично и емко: «Отсутствие стыда перед самим собой за собственные грехи есть бесстыдство, а перед другими — непристойность» (Там же).

Противоположные этим злостным аффектам дхармы «скромность» и «пристойность», будучи формирующими факторами, препятствуют аморальному примирению с греховными побуждениями и способствуют строгому соблюдению религиозных обетов воздержания от безнравственных действий.

Далее Васубандху определяет ментальные явления, называемые «двумя корнями благого», — *alobha* и *adveṣa*. Неалчность (*alobha*) трактуется широко — это воздержанность по отношению к чувственному влечению, кревоугодию, наслаждению повседневным избыточным комфортом и объектами самоублажения (высокими и мягкими постелями, изысканными благовониями, косметическими средствами и т.д.), отсутствие пристрастий к опьяняющим веществам (алкогольным напиткам, наркотикам) и так называемым «ложным объектам» (азартным играм, жестоким зрелищам вроде боя слонов), а также разумное нестяжательство, удерживающее добродетельных мирян от фанатичной погони за сверхприбылью в хозяйственных занятиях.

Невраждебность (*adveṣa*) — это благорасположенность ко всем живым существам, неприятие вражды, злобы и ненависти в качестве мотивов собственных поступков.

Но третий корень благого — *atoṇa* (неупорствование в заблуждении) — не относится к благим фундаментальным дхармам. Васубандху объясняет это сущностной природой данного ментального явления. То, что обозначается термином *atoṇa*, есть дхарма *praññā* — «мудрость» как способность различения и понимания (Островская, Рудой 1998: 458). Эта дхарма всегда актуализируется при наличии сознания и является универсальной. *Praññā* может быть не только несовершенной, но и в некоторых случаях ошибочной, что бывает связано с приверженностью к ложным воззрениям.

Определение термина *avihiṃsā*, приводимое Васубандху, гласит: *avihiṃsā avīhethaññā* — «Незлобивость есть воздержанность от агрессии» (Там же: 457). В буквальном смысле *avihiṃsā* означает «непричинение вреда». Однако Асанга дает дефиницию, выявляющую позитивный, а не ограничительно-нормативный аспект семантики этого термина: «Что такое незлобивость? — Это сострадательная доброта, связанная с невраждебностью. Функция незлобивости — исключение вторичных аффектов жестокости и злобности» (Pradhan 1950: 6–7). Невраждебность как благая ментальная установка прокладывает русло для незлобивости, питаемой последователем Истинного учения ко всем живым существам, ибо все, кто рождается в сансаре, подвержены страданию и обречены на смерть.

Определение термина *vīrya*, завершающего список благих фундаментальных дхарм, сформулировано в «Энциклопедии Абхидхармы» так: *vīryam cetaso 'bhutsāhaḥ* — «Энергичность [проявляется как] высшая степень ментального усердия» (Островская, Рудой 1998: 458). Яшомитра поясняет, что здесь имеется в виду неутомимость сознания в осуществлении благого, свойственная преданным последователям Истинного учения

и противоположная лени (*kaṣīḍya*) — неумимости в совершении прегрешений. В подтверждение своего истолкования он цитирует слова Будды Бхагавана: «Энергичность людей, стоящих вне [Пути], есть ментальная лень» (SAKV 1932–1936: 130).

Важно подчеркнуть в связи с этим пояснением, что *kaṣīḍya* входит в список неблагих фундаментальных дхарм. Данная аффективная предрасположенность, будучи одним из атрибутов неблагого состояния сознания, актуализируется при наличии тенденции, обусловленной усилением третьего корня неблагого — *moḥa*. На это указывает Асанга: «Что такое лень? — То, что ответственно за полное блокирование благого ментального устремления; лень возникает при упрямом упорствовании в заблуждении, она связана с наслаждением длительным сном и лежанием, с нежеланием прервать это [наслаждение] и подняться. Функция лени — препятствовать какой-либо деятельности, имеющей благие цели» (Pradhan 1950: 9).

Но почему лень не препятствует греховным действиям, выглядящим нередко весьма энергичными? В поздних абхидхармических текстах это объясняется посредством уподобления безнравственности бурной грязной реке, а обуянного безверием (*aśraddhya*) грешника — немощному пловцу, безвольно уносимому ее стремительным течением к неминуемой гибели. Асанга подчеркивает, что опорой лени служит именно безверие — неблагая фундаментальная дхарма, связанная с упорством в заблуждении и проявляющаяся в недоверии к проповедникам Дхармы и незаинтересованности в благом (Ibid.).

Неблагое сознание в религиозном отношении инертно. Его поток всегда направлен в сансару, так как подчинен аффектам, побуждающим к безнравственному поведению. Видимую энергичность греховным действиям придают свойственные неблагому сознанию дхармы бесстыдства и непристойности.

Вера порождает и поддерживает заинтересованность в благом. Сознание, проникнутое верой, энергично в стремлении освободиться от оков сансары. Отметим, что термин *vīrya* несет значение «сила», «мощь», «героизм». И в таком семантическом регистре этот термин определяется Асангой: «Что такое энергичность? — Это неколебимое ментальное усилие, направленное на благое; оно не отвращается от своей увлеченности [благим], не ослабевает и не ведаёт усталости. Функция энергичности — осуществление в полноте и совершенстве всего, что ведет к благу» (Ibid.: 6).

Итак, определения благих фундаментальных дхарм, разработанные в экзегетический период развития буддийской философской мысли, демонстрируют при незначительной вариативности согласованность представлений различных школ о тех ментальных явлениях, которые следовало культивировать обучающемуся Дхарме.

Обобщая эти представления, можно сказать, что преданный последователь Истинного учения привержен религиозным ценностям, проникнут доверием к учителям и наставникам. Ему чужды сомнения в онтологической противоположности благого и неблагого, в существовании трансцендентной кармической закономерности. Он усерден и заинтересован в нравственном самосовершенствовании, уважает человеческую природу в себе и других, а поэтому скромнен и пристоеен. Он свободен от телесной и ментальной закрепощенности, умиротворен. Взращивая в себе неалчность и невраждебность, отвергая любые агрессивные побуждения, он никому не причиняет вреда. Ведомый неумимым стремлением реализовать всю полноту религиозного блага, он совершает достойные деяния, практически постигает Благородные истины и героически продолжает свой путь к победе над страданием.

Литература

- Островская, Рудой 1998 — *Васубандху*. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Разделы I и II / Изд. подгот. Е.П. Островская и В.И. Рудой. М.: Ладомир, 1998.
- Островская, Рудой 2001 — *Васубандху*. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Разделы III и IV / Изд. подгот. Е.П. Островская и В.И. Рудой. М.: Ладомир, 2001.
- Bayer 2010 — *Bayer A. The Theory of Karman in the Abhidharmasamuccaya*. SPhB MS XXVI. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 2010.
- Dhammajoti 2009 — *Dhammajoti Bhikkhu K.L. Sarvāstivāda Abhidharma*. Hong Kong: Centre of Buddhist Studies, University of Hong Kong, 2009.
- Pradhan 1950 — *Abhidharmasamuccaya of Asanga* / Ed. by P. Pradhan. Santiniketan, 1950 (Viśva-Bharati Studies, 12).
- Pradhan 1967 — *Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu* / Ed. by P. Pradhan. Patna: K.P. Jayaswal Research Institute, 1967 (Tibetan Sanskrit Works Series. Vol. VIII).
- Poussin 1923–1931 — *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu* / Traduit et annoté par Louis de la Vallée Poussin. 6 vols. Paris: Poul Geutner, 1923–1931.
- SAKV 1932–1936 — *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā by Yaśomitra* / Ed. by Unrai Wogihara. Tokyo: The Publishing Association of Abhidharmakośavyākhyā, 1932–1936.
- VMS 1925 — *Vijnaptimātratāsiddhi. Deux traités de Vasubandhu: Viṃśatikā (la Vingtaine) et Triṃśikā (la Trentaine) avec le commentaire de Sthiramati* / Original Sanskrit publié par Sylvain Lévi. Paris, 1925.
- Willemen 1975 — *Abhidharmahrdaya. The Essence of Metaphysics (Dharmasri's A-p i-t' an Hsin Lun)* / Transl. by Charles Willemen. Brussels, 1975.

References

- Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu*. Ed. by P. Pradhan. Tibetan Sanskrit Works Series. Vol. VIII. Patna: K.P. Jayaswal Research Institute; Gen. ed.: Anantal Thakur, 1967 (in Sanskrit).
- Abhidharmasamuccaya of Asanga*. Ed. by P. Pradhan. Santiniketan, 1950 (Viśva-Bharati Studies, 12) (in Sanskrit).
- Abhidharmahrdaya. *The Essence of Metaphysics* (Dharmasri's A-p i-t' an Hsin Lun). Transl. by Charles Willemen. Brussels, 1975 (in English).
- Bayer, Achim. *The Theory of Karman in the Abhidharmasamuccaya*. SPhB MS XXVI. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 2010 (in English).
- Dhammajoti Bhikkhu K.L. *Sarvāstivāda Abhidharma*. Hong Kong: Centre of Buddhist Studies, University of Hong Kong, 2009 (in English).
- L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*. Traduit et annoté par Louis de la Vallée Poussin. 6 vols. Paris: Poul Geutner, 1923–1931 (in French).
- Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā by Yaśomitra*. Ed. by Unrai Wogihara. Tokyo: The Publishing Association of Abhidharmakośavyākhyā, 1932–1936 (in Sanskrit).
- Vasubandhu. *Entsiklopediia Abhidharmy (Abhidharmakosha). Razdely I i II* [The Encyclopedia of Abhidharma (Abhidharmakośa). Sections I and II]. Edition prepared by E.P. Ostrovskaia and V.I. Rudoi. Moscow: Ladomir, 1998 (in Russian).
- Vasubandhu. *Entsiklopediia Abhidharmy (Abhidharmakosha). Razdely III i IV* [The Encyclopedia of Abhidharma (Abhidharmakośa). Sections III and IV]. Edition prepared by E.P. Ostrovskaia and V.I. Rudoi. Moscow: Ladomir, 2001 (in Russian).
- Vijnaptimātratāsiddhi. Deux traits de Vasubandhu: Viṃśatika (la Vingtaine) et Triṃśika (la Treataigne) avec le commentire de Sthiramati*. Original Sanskrit publié par Sylvain Lévi. Paris, 1925 (in Sanskrit).

The Basic Traits of the Buddhist Personality

(Pis'mennye pamiatniki Vostoka, 2019, volume 16, no. 3 (issue 38), pp. 59–69)

Received 15.05.2019.

Helena P. Ostrovskaia

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

The subject of the article is the Buddhist theory of mental phenomena (*caitasika*). Attention is focused on the definitions of universal skillful *dharmas* (*kuśala-mahābhūmika-dharma*) given in later exegetic treatises. The list of these mental phenomena, including faith, diligence, calm, modesty, propriety, non-greed, non-hatred, harmless, vigour is treated as a complex of basic traits of Buddhist personality.

Key words: Buddhism, later *Abhidharma* texts, Vasubandhu, Asanga, Sthiramati, Yasomitra, definitions of universal skillful *dharmas*.

About the author:

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

Категория страдания в буддизме и брахманистской философии

С.Л. Бурмистров

Институт восточных рукописей РАН

DOI: 10.7868/S1811806219030063

Первая Благородная истина, провозглашенная Буддой, объявляет всякое бытие страданием. В этом отношении буддийская догматика не расходится с постулатами брахманистских религиозно-философских систем, признающих существование в сансаре принципиально неудовлетворительным. Преодоление страдания связывается с познанием истинной реальности — неизменной по определению, так как страдание и в буддизме, и в брахманистских системах ассоциируется с изменчивостью всего, что есть в эмпирическом мире. Антропологический пессимизм буддизма предполагает, что «естественный» человек преодолеть страдание и обрести просветление не может — для этого он должен радикально изменить свое эмпирическое *я*, раскрыв лежащее в его основе чистое, изначально просветленное сознание, в котором коренятся как аффекты — причина сансары, — так и возможность достижения нирваны.

Ключевые слова: религиозно-философская мысль древней и средневековой Индии, антропологический пессимизм, страдание, аффект, мадхьямака, йогачара, Нагарджуна, Асанга.

Статья поступила в редакцию 04.03.2019.

Бурмистров Сергей Леонидович, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник сектора Южной Азии Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН, РФ; 191186, г. Санкт-Петербург, Дворцовая набережная, 18 (s.burmistrov@hotmail.com).

© Бурмистров С.Л., 2019

Основой буддийской догматики являются четыре Благородные истины — истина страдания (*duḥkha-satya*), истина возникновения страдания (*duḥkha-upādāna-satya*), истина уничтожения страдания (*duḥkha-nirodha-satya*) и истина пути уничтожения страдания (*duḥkha-nirodha-mārga-satya*) — и учение о зависимом возникновении (*pratītya-samutpāda*). Причиной страдания в проповедях Будды, как они дошли до нашего времени, называется страсть, привязанность к чувственным удовольствиям или, если смотреть шире, вообще ко всяким чувственным переживаниям. «Вот, о монахи, благородная истина о страдании, — говорит Будда в „Махавагге“. — Рождение есть страдание, старость есть страдание, болезнь есть страдание, смерть есть страдание. Соединение с ненавистным есть страдание, разъединение с любимым есть страдание, недостижение желаемого есть страдание. Кратко говоря, все пять групп привязанности есть страдание» (*Vinaya Texts* 1881: 96). На первый взгляд, такой вывод кажется слишком радикальным — ведь в нашей жизни, по общим представлениям, всегда есть место радостям и порой даже переживанию глубокого и полного счастья. Одна-

ко в буддизме даже и эти переживания воспринимаются как всего лишь еще одна форма страдания, так как само страдание (*duḥkha*) понимается в буддийской догматике максимально широко. *Duḥkha* — это не только собственно переживание боли физической или душевной, лишение того, что мы любим, или присутствие того, что нам ненавистно, но вообще всякая изменчивость, непостоянство всего, что происходит в сансаре, и с такой точки зрения даже ощущение высшего счастья всегда будет омрачено пониманием, что оно невечно и рано или поздно уступит место обычным человеческим горестям. Страдание здесь не оппозиция счастью, а перечисление всего того, что делает реальность изменчивой (Рудой 1994а: 30). Иными словами, *duḥkha* в буддизме — не обычное слово, обозначающее некое явление обыденной жизни, а *термин*, соотносящийся с определенным свойством всего сущего, независимо от того, как это свойство воспринимается и переживается непросветленным сознанием. Историко-генетический метод, позволяющий раскрыть эволюцию понятия в ходе развития той или иной философской системы, может быть наиболее эффективно применен к данному предмету, так как позволит продемонстрировать процесс изменения смысла понятия *duḥkha*, которое изначально, как будет показано ниже, было не более чем словом обыденного языка и только в буддизме приобрело статус термина. Компаративный же метод позволит выявить различия в толковании этого понятия как между разными школами буддизма и между буддизмом и учениями брахманистских религиозно-философских систем, так и на разных этапах развития одной и той же системы (в нашем случае — буддизма).

Лама Анагарика Говинда отмечает, что страдание имеет в буддийской философии три уровня: первый — телесное страдание разного рода; второй — страдание ментальное, связанное с разочарованиями, невозможностью удовлетворить наши желания, материальные и духовные; наконец, третий уровень — страдание как неотъемлемое свойство самого бытия, когда человек отрывает взгляд от собственных страданий и начинает видеть страдания других живых существ (Лама Анагарика Говинда 1993: 49). Иначе говоря, истина страдания как *универсальная* (с точки зрения буддийской догматики) истина постигается человеком, уже развитым в нравственном отношении достаточно, чтобы воспринять страдания других живых существ именно как *страдание*, а не только переживание боли, тоски или горя.

В известной мере человек должен быть *уже* идеологически подготовлен к принятию истины страдания, изначально, еще до того, как услышать проповедь учения Будды, воспринимая реальность как нечто глубоко неподлинное, и исторически первое на индийской почве проявление такого отношения к жизни мы находим в упанишадах, где единственной подлинной реальностью провозглашается Брахман. В «Шветашватара-упанишаде» сказано: «Когда познан бог, спадают все узы, с уничтожением страданий исчезают рождение и смерть» (Упанишады 1992: 116), и в другом месте: «Подобно тому как загрязненное пылью зеркало [снова] ярко блестит, когда оно очищено, так же, поистине, и наделенный телом, узрев сущность Атмана, становится единым, достигшим цели, свободным от страданий» (Там же: 119). «Майтри-упанишада» говорит, что «Брахман постигается знанием, подвижничеством и размышлением. Кто, зная это, почитает Брахмана этими тремя [способами], тот идет за пределы Брахмана к высшей божественности среди богов и достигает счастья — негибнущего, неизмеримого, свободного от страдания» (Там же: 140). Общим между буддийской догматикой и идеологией упанишад в этом отношении является представление о неведении (*avidyā*) как состоянии психики или факторе психической

деятельности, порождающем страдание. В упанишадах неведение ассоциируется со страстями, привязывающими живое существо к миру смертности: «Когда прекращаются все желания, обитающие в сердце, то смертный становится бессмертным и достигает здесь Брахмана», — гласит «Катха-упанишада» (Там же: 111); в буддизме неведение связано с жадой (*tṛṣṇā*), которую принципиально невозможно утолить, так как она коренится в самой природе непросветленного человеческого сознания. В известном диалоге бога смерти Ямы и смертного человека Начикетаса проводится мысль о невечности всех земных радостей, все равно обреченных на исчезновение, и бездонности человеческих желаний, которые невозможно удовлетворить раз и навсегда (Там же: 99–101). Но, в отличие от упанишад, в буддизме идея страдания занимает значительно большее место, играя роль одного из краеугольных камней догматики (Сыркин 1971: 196). В буддизме неудовлетворительно само существование человека в сансаре — круговороте рождений и смертей, из коего должно выйти к истинной реальности (Рудой 1994а: 31). О выходе за пределы мира изменчивости говорится еще в «Брихадараньяка-упанишаде» (VI.2.15–16, хорошо известный фрагмент, где сказано о «пути богов», ведущем к мирам Брахмана, и «пути отцов», ведущем к новому рождению в этом мире) (Брихадараньяка-упанишада 1964: 145–146).

В палийских текстах первая Благодородная истина разъясняется через призму другой фундаментальной буддийской идеологии — учения о пяти группах дхарм: материи, ощущения, понятий и представлений, формирующих факторов и сознания. В словах Будды «рождение есть страдание» рождение (*jāti*), согласно трактату «Вибханга» из палийской Абхидхамма-питаки, следует понимать как появление всех пяти групп дхарм в индивидуальном потоке дхарм (*saṃtāna*), который мы очень условно называем «индивидом» (The Book of Analysis 2010: 130). Буддхагхоса же в трактате «Путь очищения» (*палу Visuddhimāgga*) говорит, что рождение есть появление любой из этих групп, что открывает путь к появлению всех других групп и служит непосредственной причиной страдания (Buddhaghosa 1991: 505). Эти пять групп не случайно называются «группами привязанности» (*upādāna-skandha*): дхармы, входящие в них, характеризуются притоком аффектов (*kleśa*), побуждающих человека действовать и омрачающих его сознание, так что он не может увидеть истинную реальность и, ослепленный аффектами, страстно стремится к заведомо ложным целям.

Представления об «ослеплении» аффектами, или ложными представлениями, и о ложности обычных мирских целей и ценностей характерны, конечно, не только для буддизма. В джайнизме карма (понимаемая в этой системе как некая «тонкая», не воспринимаемая обычными органами чувств материя) служит причиной закабаления в сансаре, и цель джайнских психотехнических практик состоит в устранении кармической материи из личности (Лысенко, Терентьев, Шохин 1994: 349). В ортодоксальной системе санкхья страдание понимается как иллюзия, порожденная деятельностью первоматерии (*prakṛti*). Истинное Я (*puruṣa*) всегда по природе своей свободно от каких бы то ни было материальных оков, «закабаление» же его первоматерией есть всего лишь результат ошибки мышления, «поэтому, — говорит Ишваракришна в „Санкхья-кариках“, основополагающем тексте этой системы, — никто на деле не закабаляется, не освобождается и не перевоплощается: перевоплощается, закабаляется и освобождается Пракрити в [своих] многообразных „опорах“» (Лунный свет санкхьи 1995: 232). *Puruṣa* — это в системе санкхьи только зритель, наблюдающий различные превращения первоматерии (к порождениям которой относится не только собственно материя, но и наши эмоции и волевые импульсы). Как зри-

тель в театре, он должен воспринимать все вокруг себя и собственное тело и эмоции как театральную игру, не касающуюся непосредственно его самого, оставаться невовлеченным, и это и будет освобождением или, точнее, осознанием своей изначальной освобожденности (Там же: 237). В монистической веданте Гаудапады (VIII в.), Шанкары (788–820) и их последователей единственная реальность — Брахман, который по определению не подвержен никакому страданию, а значит, горести нашего мира суть, как и в санхье, иллюзия.

Раннему буддизму такой иллюзионизм в вопросе страдания совершенно не был свойствен. *Duḥkha* несомненно реальное явление, так как реальны дхармы (и те, что характеризуются притоком аффективности, и те, что свободны от него), реальны группы дхарм (*upādāna-skandha*), реально возникновение и исчезновение дхарм в их безначальном потоке, который называется «индивидом», перерождающимся из тела в тело, и реально освобождение от страданий. Физическая смерть, естественно, не освобождает от страданий, так как тогда в индивидуальном потоке дхарм исчезает только одна их группа — *gūpa-skandha*, группа дхарм материи, тогда как все остальные сохраняются и карма, ранее созданная и еще не изжитая человеком, приводит его к новому рождению, а значит, и к новому страданию. При этом в буддийской догматике есть одна особенность, придающая термину *duḥkha* смысл, существенно отличный от смысла того же слова в брахманистских системах: принцип *anātman* — учение о несуществовании индивидуальной души у человека и других живых существ. Страдание оказывается не свойством какой-то личности или множества личностей, а становится общим принципом самого бытия. Но не только личность не имеет души — сами дхармы «бессамостны», лишены того, что обычно называют самостоятельной сущностью, и такая интерпретация этого принципа базируется на идее всеобщей причинной обусловленности всех дхарм (за исключением трех — пространства эмпирического опыта и двух форм «прекращения»). С известной осторожностью можно даже утверждать, что само понятие *dharma* есть всего лишь удобная абстракция, призванная более точно описать психический опыт адепта *sub specie* основной задачи буддийских религиозных практик — обретения просветления и нирваны (Лепехов 1991: 95).

В сутрах праджняпарамиты, самые ранние из которых относятся к I в. до н.э., проводится мысль о пустоте (*śūnyatā*) всех дхарм, лишенных собственной природы. «Все дхармы пусты и лишены признаков, не рождаются и не исчезают, не загрязнены и не чисты, не увеличиваются числом и не уменьшаются», — гласит один из основополагающих текстов махаяны — «Сутра сердца запредельной мудрости» (*Prajñāpāramitā-hṛdaya-sūtra*) (Лепехов 1991: 98). Неведение как причина страдания начинает ассоциироваться здесь с бинарными оппозициями типа «загрязнение–очищение», «сансара–нирвана» и т.п., которые непросветленное сознание воспринимает как описание реальности, тогда как на самом деле это всего лишь удобные инструменты, позволяющие осуществлять психотехническую практику. Попытка выйти за пределы бинарных оппозиций и является основной особенностью идеологии сутр праджняпарамиты (Там же: 96). Эта идея получила свое полное развитие в первой философской школе буддизма махаяны — мадхьямаке, или шуньяваде, возникновение которой связывается с именем Нагарджуны (I–II вв.).

Уже в первых строфах своего *opus magnum* — «Коренные строфы о Среднем пути» (*Mūla-madhyamaka-kārikā*, далее — ММК) Нагарджуна говорит: «Нет ни прекращения, ни возникновения, ни прерывания [существования души], ни [ее] сохране-

ния, ни единственности, ни множественности, ни прибытия, ни ухода — есть [лишь] закон взаимозависимого возникновения» (anirodhamanutpādamanucchedamaśāsvatam / anekārthamanānārthamanāgamamanirgamam // yaḥ pratīyasamutpādaṃ) (Nāgārjuna 1960: 4). Сама эта позиция *de facto* основывается на принципе срединности, провозглашенном еще Буддой: любое «крайнее» воззрение — и мнение о сохранении души после смерти тела (śāsvatavāda), и учение о смерти ее вместе со смертью тела (ucchedavāda) — ложно, и то же самое касается практической стороны жизни, как религиозной, так и повседневной: потакание своим страстям, естественно, закабалает в сансаре, но в равной мере закабалает и крайний аскетизм. Нагарджуна же, развивая идеи, высказанные впервые в сутрах запредельной мудрости, говорит, что ложны вообще всякие бинарные оппозиции, включая такую, казалось бы, фундаментальную, как оппозиция сансары и нирваны. Кроме того, в этой концепции находит развитие и другая, уже чисто махаянская концепция эпистемологических препятствий (jñeyavāraṇa) к обретению просветления. В хинаянских школах считалось и считается, что для обретения нирваны достаточно устранить из индивидуального потока дхарм только аффективные препятствия (kleśa-āvaraṇa); в махаяне же возникла концепция эпистемологического препятствия — такого видения мира и отношения к тем или иным теориям, которое само по себе, даже не будучи нагружено аффектами, искажает сознание настолько, что делает невозможным какое бы то ни было видение истинной реальности независимо от того, поражено сознание аффектами или нет (Рудой 1994b: 54). Убеждение же в том, что какие бы то ни было оппозиции адекватно описывают реальность, а не являются только инструментами для работы с еще не просветленным сознанием, и есть одно из эпистемологических препятствий. В своем главном произведении Нагарджуна показывает внутреннюю противоречивость любых концепций, включая учение о нирване и сансаре, причине и следствии и, естественно, о страдании и его преодолении.

В самом деле, сказано в главе XII ММК, страдание может быть причинено человеку другими людьми (или иными внешними факторами), быть следствием его собственных действий, возникать по обоим этим причинам одновременно или же быть беспричинным (svayaṃ kṛtaṃ parakṛtaṃ dvābhyāṃ kṛtamahetukam) (Nāgārjuna 1960: 100). Однако если бы оно было беспричинным, то не мог бы действовать закон взаимозависимого возникновения, но, как разъясняет Чандракирти в комментарии к ММК XII.2, группы дхарм возникают, согласно буддийской догматике, вследствие предшествующего (логически или хронологически) существования других дхарм, поэтому невозможно считать страдание беспричинным. Если человек причиняет страдание сам себе, то, задает Нагарджуна риторический вопрос, что это тогда за человек, свободный от страдания (svapudgalakṛtaṃ duḥkhaṃ yadi duḥkhaṃ punarvinā / svapudgalaḥ sa katamo yena duḥkhaṃ svayaṃ kṛtam) (Nāgārjuna 1960: 101)? Логика рассуждений Нагарджуны такова: если некий X является причиной некоего Y, то его «причиняющее» действие сохраняется до тех пор, пока X существует, и Y может исчезнуть лишь тогда, когда X либо исчезнет, либо изменится, превратившись в некоторый X', не тождественный X. Но если человек существует как нечто постоянное и при этом сам является причиной своего страдания, то причинять его себе он будет вечно и избавление окажется невозможным не только физически, но и логически. Или, если говорить более точно, утверждать, что причина страдания заключена в самом индивидуальном потоке дхарм, — значит утверждать, что избавление от страдания и обретение нирваны логически невозможны, а стало быть, недостижимы и на

деле. Наконец, первая из перечисленных Нагарджуной возможностей — причинение страдания одному человеку другим — тоже невозможна логически, так как в буддийской философии явно или неявно постулируется каузальная «замкнутость» индивидуального потока дхарм (*saṃtāna*). Это значит, что ни одно событие вне потока не может быть причиной какого-либо события внутри него. Названный постулат тоже имеет сотериологический аспект: если бы события или вещи вне *saṃtāna* могли быть причиной событий внутри него, то некоторые (а может быть, и все) вещи могли бы вызывать привязанность или отвращение (дхармы внутри *saṃtāna*) у всех, кто их воспринимает. Но даже повседневный опыт свидетельствует, что это не так: одна и та же вещь у одного человека вызывает вожделение, у другого — отвращение, а третьего оставляет равнодушным, и одна и та же вещь у одного и того же человека может вызывать разные чувства в зависимости от состояния его души и тела в разные моменты. Все это говорит о том, что внешние по отношению к *saṃtāna* вещи и события не являются причинами событий внутри индивидуального потока дхарм, и только сам человек решает, вызовет ли наблюдаемое событие у него отрицательные или положительные чувства или не вызовет вообще никаких. Соответственно, и страдание не может быть причинено ему извне. К тому же «другой» — тот, кто причинил страдание, — должен был бы сначала породить страдание внутри себя, что тоже невозможно по уже изложенным выше причинам. Об этом и говорит Нагарджуна: «Если порожденное другим [человеком] страдание кому-либо передается, будучи [сначала] причинено другим, то как [такое возможно и] кто он — [тот, кто остается] без страдания?» (Nāgārjuna 1960: 101). *De facto* Нагарджуна, конечно, воспринимает страдание как нечто «сделанное», что можно «передать» другому так, как, например, мастер передает клиенту заказанную им вещь и сам, естественно, остается без нее, и логика рассуждений здесь непротиворечива, но в целом ход мысли основателя мадхьямаки ясен: само понятие страдания противоречиво и, значит, пусто.

Как видим, рассуждения Нагарджуны и его последователей сходны с исторически более поздними воззрениями школы монистической веданты (*advaita-vedānta*), в которой страдание тоже рассматривалось как иллюзорное, так как оно не присуще единственной реальности — Брахману, и не случайно некоторые оппоненты Шанкары называли его «скрытым буддистом» (*pracchanna bauddha*). Но, несмотря на внутреннюю противоречивость понятия страдания на уровне *абсолютной* истины (*paramārtha-satya*), на уровне истины *относительной* (*saṃvṛtti-satya*) оно реально и должно быть преодолено. Никто из буддийских мыслителей никогда не подвергал этот тезис сомнению, и на нем, в частности, базировалась идея бодхичитты (*bodhicitta*) — «сознания, устремленного к просветлению», возникновение которого невозможно без наблюдения страданий живых существ, сострадания к ним и активного стремления помочь им преодолеть узы сансары и обрести просветление (Дюранов 2005: 112). Идеал бодхисаттвы — существа, готового уже погрузиться в нирвану, но сознательно отказывающегося от окончательного освобождения, чтобы помочь обрести нирвану всем живым существам, — основан именно на этих принципах.

Дальнейшая эволюция буддийской философии привела к появлению в IV в. еще одной школы буддизма махаяны — йогачары, или виджнянавады (*yogācāra, vijñānavāda*). Ее основатели Асанга, Васубандху и Майтреянатха для объяснения передачи кармы (а значит, и страдания) ввели понятие сознания-сокровищницы (*ālaya-vijñāna*) — сознания, в котором с безначальных времен содержатся и в конце концов прорастают «семена» (*bīja*) аффектов. В трактате «Компендиум Абхидхармы»

(*Abhidharma-samuccaya*, далее — АС) Асанга рассматривает истину страдания, указывая, что ее следует понимать как относящуюся к рождению живого существа и опоре (*janmādhiṣṭhāna*), делающей рождение возможным, — миру, в коем и рождается живое существо в колесе сансары (*duḥkhasatyaṃ katamat / tatsattvajanmato janmādhiṣṭhānataśca veditavyam*) (Asanga 1950: 36). Само появление на свет в одной из пяти форм рождения (люди, боги, голодные духи, животные и обитатели ада) есть страдание независимо от того, претерпевает ли живое существо мучения в своем мире-вместилище или нет, так как, разъясняет Асанга, само рождение есть причина пребывания в сансаре, а значит, и всех остальных форм страдания (в узком смысле слова), сопровождающего сансарическое бытие (Ibid.: 37). Один из аспектов страдания, как отмечает Асанга, это изменение: старость есть страдание «по причине страдания, [вызываемого] изменениями во времени» (*kāle vipaṅṅatiduḥkhatāmupādāya*) (Ibid.: 37). В более поздних брахманистских традициях — в частности, в адвайтаведанте — изменение понимается как особенность только иллюзорного физического мира, воспринимаемого непросветленным сознанием как единственно реальный, тогда как Брахман от каких бы то ни было изменений свободен. Поэтому, кстати, его с точки зрения абсолютной истины, как она понимается в монистической веданте, нельзя называть и причиной мира, ибо быть причиной, по представлениям адвайтаведанты, значит изменяться или иметь какой-то недостаток, для восполнения которого и приходится создавать мир. Брахман же совершенен, поэтому неизменен и не является *причиной* мира, но только его *опорой*, тем, что делает существование мира *возможным*; *реальным* же его делает майя — творящая сила Брахмана. Представление об изменении как о страдании, как о чем-то в высшей степени нежелательном характерно было, естественно, и для более ранних интеллектуальных традиций — в частности, и для буддизма: уже в палийских текстах изменчивость понимается как один из аспектов страдания.

Однако *duḥkha-satya* в йогачаре имеет две стороны. С точки зрения относительной истины (*saṃvṛtti-satya*) страдание — это рождение, старость, болезни, смерть, утраты — короче говоря, все то, что живое существо само претерпевает как нечто мучительное. С точки же зрения абсолютной истины (*paramārtha-satya*) страдание — это пять групп привязанности (*yaduktaṃ saṃkṣiptena pañcopādānaskandhā duḥkhamiti paramārthasatyena duḥkham*) (Asanga 1950: 38). Стхирамати (VIII в.) в комментарии к АС (*Abhidharma-samuccaya-bhāṣya*, далее — АСБ) отмечает, что знание страдания с точки зрения относительной истины — это знание мирское (*laukikajñāna*), знание же пяти групп привязанности как страдания — знание сверхмирское (*lokottarajñāna*) (Sthiramati 1976: 50). Далее Асанга детально разворачивает концепцию страдания как не вечности, пустоты и бессамостности, акцентируя внимание на том, что среди групп (*skandha*), элементов (*dhātu*) познавательного акта и опор сознания (*āyatana*) нет ничего необусловленного, а значит, и ничего устойчивого. Один из аспектов не вечности — *asallakṣaṇa*, «признак нереальности»: «Среди групп, элементов и опор [сознания] нет ничего вечного, [что справедливо] для всех времен [— настоящего, прошлого и будущего]» (*skandhadhātāvāyataneṣu sarvakālikātmātmīyatā nityābhāvaḥ*) (Asanga 1950: 38), причем, как видно из приведенной цитаты, это признак сущностный (*ātmātmīyatā*), неотъемлемо присущий всем группам, элементам и опорам сознания, т.е. всему, что составляет индивидуальный поток дхарм.

«Признак пустоты» обрисовывается Асангой очень краткой и на первый взгляд не вполне понятной формулой: «Несуществование этого в этих» (*teṣu tasya abhāvaḥ*)

(Asanga 1950: 40). Стхирамати в АСБ комментирует это так: признак пустоты, говорит он, есть несуществование признака вечности и наличия сущности (*ātman*) в обусловленных вещах (*nityādilakṣaṇasyātmanaḥ saṃskārebhyaḥ 'rthāntarabhūtasya teṣvabhāvaḥ*) (Sthiramati 1976: 51). Таким образом, и далее подчеркивается, что страдание — это прежде всего изменчивость, невечность, становление. Подлинное же бытие есть бытие *ставшее*, неизменное — то, что всегда остается самим собой. В адвайта-веданте таков Брахман, всегда равный себе; в санхье — истинное *Я* (*puṅṣa*) и первоматерия (*prakṛti*) со всеми ее изменениями, которые, будучи распознаны именно как таковые, в тот же момент перестают быть причинами для изначально иллюзорного закабаления; в йогачаре же вечного во Вселенной нет ничего — по той причине, что единственным вечным мог бы быть лишь Атман, но он, как постулируется в буддизме, тоже не существует.

На этом принципе следует остановиться особо, так как Асанга обращается здесь к учению о трех природах, составляющему исключительно важную часть философии йогачары. «Истинная пустота, — сказано в АС, — [это] несуществование *Я* и существование не-*Я*. Имея это в виду, Бхагаван [Будда] сказал: „Бытие — [это] знание истинной реальности существующего, небытие — знание истинной реальности несуществующего“. Далее, пустота тройственна: пустота собственной природы, пустота [как] несуществование [вещи] таким-то и таким-то [образом], естественная пустота. [Из них] первая понимается как сконструированная природа, [вторая — как зависимая природа], третья — как истинная природа» (*ātmano nāstitā anātmano 'stitā satī śūnyatā // etadabhisamdhāyoktaṃ bhagavatā sato yathābhūtajñānaṃ bhāvaḥ / asato yathābhūtajñānamabhāvaḥ // api khalu trividhā śūnyatā / svabhāvaśūnyatā tathābhāvaśūnyatā prakṛtīśūnyatā ca / ādyā parikalpitā draṣṭavyā / tṛtīyā pariniṣpannasvabhāvā draṣṭavyā*) (Asanga 1950: 40). АСБ гласит, что «пустота собственной природы» (*svabhāvaśūnyatā*) — это сконструированная природа, так как в ней отсутствует собственный признак (*svabhāvaśūnyatā parikalpitaṃ svabhāvamupādāya, tasya svalakṣaṇenaivābhāvāt*). «Пустота [как] несуществование [вещи] таким-то и таким-то [образом]» (*tathābhāvaśūnyatā*), т.е. несуществование ничего такого, на что можно указать или что может быть как-либо поименовано, в АСБ связывается с зависимой природой, которая опирается на ментальные конструкты, созданные пораженным аффектами сознанием. Наконец, «естественная пустота» (*prakṛtīśūnyatā*) — это, по Стхирамати, истинная природа (*pariniṣpanna*), так как именно она имеет природу пустоты (Sthiramati 1976: 52).

Учение о трех природах (*trisvabhāva*) впервые появляется в махаянских «Сандхинирмочана-сутре» и «Ланкаватара-сутре» (I–V вв.), однако систематическую разработку получает в трактате Васубандху «Рассуждение о трех природах» (*Trisvabhāvanirdeśa*, далее — ТСН). В первой из названных сутр учение о трех «самосущих» (если переводить *svabhāva* буквально) излагается так: спекулятивная или сконструированная природа (*parikalpita-svabhāva*) представляет собой имена и условные знаки (*nāma, saṃketa*), которые могут быть использованы, чтобы каким-то образом обозначать истинную реальность, но непросветленным сознанием принимаются за нее самое (Boqvist 1993: 31); грубо говоря, существо непросветленное принимает слово «халва» за саму халву и тщетно пытается найти в нем свойства, присутствующие на самом деле только в самой вещи, а не в знаке. Зависимая природа (*paratantra-svabhāva*) в сутре интерпретируется как порождение дхарм в соответствии с законом зависимого возникновения (*asmiṃ sati idaṃ bhavati* «если есть то, тогда есть и это»), так что эту

природу надо понимать как существование всего сущего в цепи причин и следствий *pratītya-samutpāda*. Поскольку же в двенадцатизвенной цепи закона зависимого возникновения сознание (*vijñāna*) рассматривается как следствие кармы, созданной прежними действиями живого существа и сохраняющейся в индивидуальном потоке дхарм, то и тот мир, который непросветленное сознание воспринимает как «внешний», есть лишь порождение кармы в данной *saṃtāna* и порожденных ею аффектов.

Речь, следует заметить, идет лишь о *воспринимаемых* сознанием качествах вещей, но не о качествах, присущих вещам имманентно, так как истинная реальность — одна для всех живых существ, и под вопрос ставится лишь та картина реальности, что рисуется пораженному аффектами сознанию. То, что человек видит, например, как обычную реку, представители других классов живых существ воспринимают иначе: бог — как поток нектара и благовоний, голодный дух (*preta*) — как поток грязи, обитатель ада (*nāga*) — как поток огня и лавы, но сам по себе этот предмет остается одним и тем же, хотя истинный его облик может узреть только тот, кто достиг просветления. С такой точки зрения зависимая реальность представляет собой всего лишь множество условий и следствий, где нет ни одного первоначального пункта вроде *prakṛti* санхьяиков — в этой реальности все обусловлено и именно поэтому все пусто. Это реальность такая, какой она видится через призму учения хинаяны, где все сущее представляется как множество мгновенно возникающих и угасающих дхарм (элементарных психофизических состояний).

Но и это с точки зрения махаяны еще не есть окончательное видение реальности: подлинная реальность, *pariṇiṣpanna*, есть мироздание такое, каково оно на самом деле, независимо от того, кто и как на него смотрит. Естественно, ни на одном человеческом языке она не может быть описана, так как язык всегда оперирует оппозициями, которые применительно к истинной реальности не могут быть истинными. В «Сандхинирмочана-сутре» Будда разъясняет различие этих трех природ, используя метафору болезни глаз: сконструированная природа сравнивается им с самой болезнью, зависимая — с ее наблюдаемыми симптомами (ощущение затуманенного зрения, мелькания мушек перед глазами и т.п.), истинная же природа — с реальными объектами, которые человек, осознающий свою болезнь, может отличить от проявлений болезни (*Wisdom of Buddha* 1995: 83). На первый взгляд такое сравнение кажется несколько странным — логичнее было бы сравнить зависимую природу с самой болезнью, а сконструированную — с ее симптомами. Но *paratantra* есть *e definitione* то, что существует в зависимости от другого, т.е. в вышеприведенной иллюстрации — в зависимости от болезни. Сама же болезнь — это аффекты, побуждающие непросветленное сознание принимать за реальность то, что реальным не является.

Хотя Васубандху не был автором концепции трех природ, он своеобразно переосмыслил ее, по-своему расставив в ней акценты. В «Сандхинирмочана-сутре» подчеркивается концептуальный характер сконструированной реальности, которая формируется из множества понятий, принимаемых человеком за описание реальности, тогда как на самом деле существует множество понятий, пустых не только фактически (обычный в аналитической философии XX в. пример с понятием «нынешний король Франции»), но и логически (например, понятие «самое большое натуральное число» логически противоречиво). Васубандху же акцентирует внимание не столько на знаковых структурах, сколько на восприятии. Вторая карика ТСН гласит: «[То], что является, — зависимое; то, как оно является, — сконструированное» (*yatkhyāti paratantra 'sau yathā khyāti sa kalpitaḥ*) (*Vasubandhu* 2005: 464). Сконструированная

природа (*parikalpita-svabhāva*) — это реальность, какой ее воспринимает непросветленное сознание. Приведенный выше пример с предметом, который человек видит как реку, бог — как поток нектара и т.д., показывает, что определяющим фактором в восприятии реальности непросветленным сознанием выступают аффекты и кармически обусловленные диспозиции (*vāsanā*) — формы предрасположенности к тому или иному видению мира и действию по отношению к составляющим его предметам, обусловленные деяниями, *которые* совершал человек в прежней жизни. Если в прошлом рождении человек был склонен (или благие обстоятельства склонили его) к добродетельному поведению, то в новом рождении кармически обусловленная предрасположенность к добродетели сделает для него более естественным поведение, одобряемое этическими установлениями буддизма, чем поведение, нарушающее их, и наоборот — злодеяние делает человека предрасположенным к дальнейшим злодеяниям. Для понимания понятия *vāsanā* можно привести такую иллюстрацию: допустим, перед нами — нехоженое поле; если мы пройдем по нему определенным маршрутом, то оставим следы, и другие люди, если случится им идти через поле, пойдут скорее по нашим следам, чем каким-то другим путем; так возникнет в конце концов проторенная тропа, по которой привычно будут ходить люди, даже если она не так удобна, как другие возможные пути. Это, в частности, служит обоснованием необходимости пестовать в себе добродетели, предписанные буддийской традицией, что позволит человеку, даже лишенному необходимых диспозиций, развить их в себе и приблизиться к просветлению.

Преодоление кармически обусловленных диспозиций — только первый шаг на пути к преодолению страдания, или, точнее говоря, к устранению неведения. И когда Асанга в АС говорит, что «признак пустоты» — это несуществование того, как нечто является (*yathā khyāti*), в том, *что* именно является (*yat khyāti*), он говорит о познании истинной реальности (*pariniṣpanna*), каковой является сознание-сокровищница. Карика 3 ТСН гласит: «Извечное отсутствие того, *как* [нечто] является, в том, *что* является, следует познать как высшую природу по причине ее не-инаковости» (*tasya khyāturayathākhyānaṃ yā sadāvidyamānatā / jñeyāḥ sa pariniṣpannasvabhāvo 'nanyathātvaḥ*) (Vasubandhu 2005: 464), под «не-инаковостью» же (*ananyathātva*) подразумевается, насколько можно об этом судить, отсутствие всяких различий, включая различие субъекта и объекта, в подлинной реальности. Естественно, понятия «иногое» (*anya*) и «различия» (*bheda*) связаны друг с другом непосредственно, и Васубандху, говоря об отсутствии инаковости в истинной реальности, говорит тем самым об отсутствии различий, включая различия между настоящим моментом, предшествующим и последующим, т.е. о совершенном постоянстве, неизменности высшей природы, которую в другом своем йогачаринском трактате — «Двадцатистишии» (*Viṃśatika*) Васубандху отождествляет с пустотой (*śūnyatā*) (Thakchöe 2015: 83). Познание реальности как она есть (*yathābhūta*) и будет просветлением (*bodhi*), что достигается мудростью (*prajñā*) (Островская-мл. 1993: 406), так что эти три понятия также оказываются связаны с понятием высшей природы (*pariniṣpanna*). То, что Васубандху в ТСН именуется *parikalpita*, есть в действительности не множество различных объектов, данных непросветленному сознанию субъекта, а само различие субъекта и объекта, которое снимается в момент просветления (Kochumuttom 1989: 92). Это и будет постижением того, что в АС названо естественной пустотой (*prakṛti-śūnyatā* или, как гласит китайский перевод АС, *чжэнь син кун син* — «пустотой истинной природы»).

Итак, страдание в йогачаре — результат действия аффектов (*kleśa*), как и в хинаянских школах, и неведения, не только входящего в состав закона зависимого возникновения, но и порождаемого эпистемологическими препятствиями (*jñeyā-āvaraṇa*), не позволяющими видеть истинную реальность — чистое сознание-сокровищницу. Сансара завершается для данного живого существа тогда, когда оно окончательно избавляется не только от всех актуальных аффектов, но и от потенциальных («семян», *bīja*), еще не актуализировавшихся, но способных к актуализации, т.е. превращению в *kleśa*, в будущем. Естественно, это не может избавить из сансары никого другого, так как, согласно ранней йогачаре, сознание-сокровищница индивидуально — для каждой *saṃtāna* оно свое, так что еще не просветленное живое существо может лишь получить поддержку извне в виде проповеди, благого примера, наставления, но спасение достигается здесь своими и только своими усилиями.

Какую роль играет здесь идеал бодхисаттвы, составляющий одно из принципиальных различий между махаяной и хинаяной? Сам Асанга в АС говорит, что бодхисаттва страданию не подвержен: «Что такое отсутствие страдания, кажущееся страданием и воспринимаемое разумом [как] великая аскеза? [Оно присуще] достигшим совершенства (*pāramīrāpta*) бодхисаттвам, [которые] приняли решение родиться [в сансаре] снова» (*katamadaduḥkhaṃ duḥkhatibhāsaṃ mahāsaṃlekhatratyupasthānam / yatpāramīrāptānāṃ bodhisattvānāmacintya bhavopapattiṣu*) (Asanga 1950: 42). Путь к этому состоянию — аскетическая практика и стремление к освобождению, и Асанга здесь вводит различие между ограниченным (*saṃlikhita*, букв. «контролируемое, ограниченное посредством сознательных усилий») и неограниченным (*asaṃlikhita*) страданием: первое свойственно тем, кто устремлен к освобождению (независимо от того, насколько они преуспели в своем стремлении к нирване в настоящий момент), второе же — тем, кто не думает об освобождении, а Сthирамати в АСБ специально подчеркивает, что, для того чтобы сделать страдание ограниченным, необходимо сознательное и последовательное волевое усилие, направленное на достижение нирваны (*parinirvāṇa-niyama*) (Sthiramati 1976: 54). Но бодхисаттва сам может помогать другим живым существам только «извне», даже он принципиально не в силах вмешаться в то, что происходит в индивидуальном потоке дхарм другого живого существа, и как-то изменить его — хотя, безусловно, может избавить живое существо, например, от физической боли или от насилия со стороны других живых существ. Милосердие бодхисаттвы проявляется лишь в этом и в проповедях, которые он может читать другим живым существам, тем самым побуждая их идти по пути к нирване.

Как видим, антропологический пессимизм буддизма вполне проявился в самой формулировке первой Благородной истины. Все, с чем сталкивается живое существо в сансаре, есть страдание — либо в прямом смысле (боль физическая или душевная, лишения и т.п.), либо косвенно (все то, что чревато «прямым» страданием, т.е. любое вообще изменение). Однако разные буддийские школы придерживались различных взглядов на природу страдания. Для хинаянских школ оно было несомненно реальным, для махаяны — иллюзорным на уровне абсолютной истины, так как само понятие страдания, если мы принимаем его как непустое, предполагает наличие своей логической противоположности — отсутствия страдания, а значит, и различие между ними, но так как все различия ложны, то ложно и различие между сансарой и нирваной, страданием и отсутствием страдания и т.д. Однако на уровне относительной истины страдание реально, и в этом вопросе мы находим определенное различие между мадхьямакой и йогачарой: для первой все слова, описывающие наш повседнев-

ный чувственный или мыслительный опыт, пусты, так как не обозначают и не могут обозначать ничего реального, для йогачары же реальность безусловно существует, но совершенно не в том виде, в каком познаётся непросветленным сознанием. То, что наблюдает человек, еще не достигший просветления, суть всего лишь порождения аффектов и результаты его прошлой кармы, тогда как истинная реальность не может быть описана человеческим языком. Именно эта истинная реальность и будет свободой от страдания, так как она неизменна — в отличие от вечно изменчивого эмпирического мира.

Представление о связи страдания с изменчивостью было характерно не только для буддийской философии. Брахман у адвайтистов тоже неизменен, а порожденный майей мир полон страдания именно по причине своей изменчивости, изменчивость же — это одна из сторон эмпирической реальности наряду с различиями, которые реальны лишь на уровне относительной истины (*vyāvahārika-satya*). У санкхьяиков порождения *prakṛti* изменчивы, и именно восприятие реальности как изменчивой оказывается причиной страдания для души (*puruṣa*), еще не достигшей освобождения (*kaivalya*). Иначе говоря, существует на самом деле только одна истинная реальность (у санкхьяиков это *prakṛti* и *puruṣa*, у адвайтистов — Брахман, в буддизме махаяны — неопишуемая для непросветленного сознания *bhūta-tathatā*), мир же, воспринимаемый нами, есть в большей или меньшей степени иллюзия. Санкхьяики, как видим, придерживались в отношении истинной реальности дуалистической позиции: *prakṛti* и *puruṣa* *одинаково* реальны, причем реальность порождений *prakṛti* тоже не ставится представителями санкхьи под сомнение — первоматерия и ее порождения различаются лишь тем, что последние всецело зависят от первой и в этом (и только в этом) смысле «менее реальны», чем сама первоматерия. Адвайтисты и последователи буддизма махаяны сходятся в своем монистическом представлении об истинной реальности: она одна, а наблюдаемый нами мир изменчивости и различий иллюзорен. Но все религиозно-философские школы древней Индии согласны друг с другом в одном: изменчивость и страдание суть разные стороны одного и того же — сансары, пребывания в колесе перерождений, а то, что существует поистине, изменчивым быть не может и потому свободно от страдания.

Литература

- Брихадараньяка-упанишада 1964 — Брихадараньяка-упанишада / Пер. с санскр., предисл. и коммент. А.Я. Сыркина. М.: Наука, 1964.
- Дюранов 2005 — Дюранов А.А. Эволюция концепций человека в буддизме // Вторые Торчиновские чтения. Религиоведение и востоковедение: Материалы научной конференции (Санкт-Петербург, 17–19 февраля 2005 г.) / Под ред. С.В. Пахомова. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2005. С. 110–115.
- Лама Анагарика Говинда 1993 — Лама Анагарика Говинда. Психология раннего буддизма. Основы тибетского мистицизма. СПб.: Андреев и сыновья, 1993.
- Лепехов 1991 — Лепехов С.Ю. Идеи шуньявады в коротких сутрах праджняпарамиты // Психологические аспекты буддизма / Под ред. Н.В. Абаева. Новосибирск: Наука, 1991. С. 90–104.
- Лунный свет санкхьи 1995 — Лунный свет санкхьи / Изд. подгот. В.К. Шохин. М.: Ладомир, 1995.
- Лысенко, Терентьев, Шохин 1994 — Лысенко В.Г., Терентьев А.А., Шохин В.К. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М.: Вост. лит., 1994.

- Островская-мл. 1993 — *Островская-мл. Е.А.* Буддийский эпистемологический идеал *yathābhūtam* // Буддизм в переводах. Вып. 2. СПб.: Андреев и сыновья, 1993. С. 400–410.
- Рудой 1994а — *Рудой В.И.* Становление буддийской религиозно-философской традиции в древней и раннесредневековой Индии // Буддийский взгляд на мир / Под ред. Е.П. Островской и В.И. Рудого. СПб.: Андреев и сыновья, 1994. С. 20–46.
- Рудой 1994б — *Рудой В.И.* Четыре системы буддийской классической религиозно-философской мысли // Буддийский взгляд на мир / Под ред. Е.П. Островской и В.И. Рудого. СПб.: Андреев и сыновья, 1994. С. 47–88.
- Сыркин 1971 — *Сыркин А.Я.* Некоторые проблемы изучения упанишад. М.: Наука, ГРВЛ, 1971.
- Упанишады 1992 — Упанишады / Пер. с санскр., предисл. и коммент. А.Я. Сыркина. М.: Наука, ГРВЛ; Ладомир, 1992.
- Asanga 1950 — *Asanga.* Abhidharma Samuccaya / Ed. by P. Pradhan. Santiniketan: Visva-Bharati, 1950.
- The Book of Analysis 2010 — *The Book of Analysis (Vibhaṅga): The Second Book of the Abhidhamma Piṭaka* / Transl. by P.A. Thiṭṭila. Bristol: The Pali Text Society, 2010.
- Boqvist 1993 — *Boqvist Å.* Trisvabhāva: A Study of the Development of the Three-nature-theory in Yogācāra Buddhism. Lund: University of Lund, Department of History of Religions, 1993.
- Buddhaghosa 1991 — *Buddhaghosa.* The Path of Purification (*Visuddhimāgga*) / Transl. by Bhikkhu Ñāṇamoli. Kandy: Buddhist Publication Society, 1991.
- Kochumuttom 1989 — *Kochumuttom Th.* A Buddhist Doctrine of Experience. Delhi: Motilal Banarsidass, 1989.
- Nāgārjuna 1960 — *Nāgārjuna.* Madhyamakaśāstra with the Commentary “Prasannapadā” by Candrakīrti / Ed. by P.L. Vaidya. Darbhanga: The Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning, 1960.
- Shīramati 1976 — *Shīramati.* Abhidharmasamuccayabhāṣyam / Ed. by N. Tatia. Patna: Kāśīprasāda Jāyasavāla Anuśīlana Saṁsthā, 1976.
- Thakchöe 2015 — *Thakchöe S.* Reification and Nihilism: The Three-nature Theory and Its Implications // Madhyamaka and Yogācāra: Allies or Rivals? / Ed. by J.L. Garfield and J. Westerhoff. Oxford: Oxford University Press, 2015. P. 73–110.
- Vasubandhu 2005 — *Vasubandhu.* Trisvabhāva-nirdeśa // *Anacker S.* Seven Works of Vasubandhu, the Buddhist Psychological Doctor. Delhi: Motilal Banarsidass, 2005. P. 464–466.
- Vinaya Texts 1881 — *Vinaya Texts.* Pt. I: The Pātimokkha, the Mahāvagga. I–IV / Transl. by T.W. Rhys Davids and H. Oldenberg. Oxford: Clarendon Press, 1881.
- Wisdom of Buddha 1995 — *Wisdom of Buddha: The Saṁdhinirmocana Sūtra* / Transl. by J. Powers. Berkeley: Dharma Publishing, 1995.

References

- Asanga. *Abhidharma samuccaya*. Ed. by P. Pradhan. Santiniketan: Visva-Bharati, 1950 (in Sanskrit).
- The Book of Analysis (Vibhaṅga): The Second Book of the Abhidhamma Piṭaka*. Transl. by P.A. Thiṭṭila. Bristol: The Pali Text Society, 2010 (in English).
- Boqvist Å. *Trisvabhāva: A Study of the Development of the Three-nature-theory in Yogācāra Buddhism*. Lund: University of Lund, Department of History of Religions, 1993 (in English).
- Bṛihadāraṇ'yaka-upaniṣada* [Bṛihadāraṇ'yaka-upaniṣad]. Per. s sanskr., predisl. i komment. A.Ia. Syrkin [Transl. into Russian, introd. and comments by A.Ia. Syrkin]. Moscow: Nauka, 1964 (in Russian).
- Buddhaghosa. *The Path of Purification (Visuddhimāgga)*. Transl. by Bhikkhu Ñāṇamoli. Kandy: Buddhist Publication Society, 1991 (in English).

- Diuranov A.A. “Evolutsiia kontseptsii cheloveka v buddizme” [The Evolution of the Conception of Man in Buddhism]. In: *Vtorye Torchinovskie chteniia. Religiovedenie i vostokovedenie: Materialy nauchnoi konferentsii (St. Peterburg, 17–19 fevralia 2005 g.)* [The Second Torchinov’s Readings. Proceedings of the Conference (St. Petersburg, February 17–19, 2005)]. Ed. by S.V. Pakhomov. St. Petersburg: St. Petersburg State University Publishery, 2005, pp. 110–115 (in Russian).
- Kochumuttom Th. *A Buddhist Doctrine of Experience*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1989 (in English).
- Lama Anagarika Govinda. *Psikhologiia rannego buddizma. Osnovy tibetskogo mistitsizma* [Psychology of the Early Buddhism. Foundations of Tibetan Mysticism]. St. Petersburg: Andreev i synov’ia, 1993 (in Russian).
- Lepekhov S. Iu. “Idei shun’yavady v korotkikh sutrakh prajniaparamity” [The Śūnyavāda Ideas in the Brief Sūtras of Prajñāpāramitā]. In: *Psikhologicheskie aspekty buddizma* [Psychological Aspects of Buddhism]. Ed. by N.V. Abaev. Novosibirsk: Nauka, 1991, pp. 90–104 (in Russian).
- Lunnyi svet samkhyi* [The Moonlight of Sāṃkhya]. Transl. into Russian, introd. and comments by V.K. Shokhin. Moscow: Lodomir, 1995 (in Russian).
- Lysenko V.G., Terent’ev A.A., Shokhin V.K. *Ranniaia buddiskaia filosofii. Filosofii jainizma* [Early Buddhist Philosophy. The Philosophy of Jainism]. Moscow: Vostochnaia literatura, 1994 (in Russian).
- Nāgārjuna. *Madhyamakāśāstra with the Commentary “Prasannapadā” by Candrakīrti*. Ed. by P.L. Vaidya. Darbhanga: The Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning, 1960 (in Sanskrit).
- Ostrovskaiia-jr. E.A. “Buddiiskii epistemologicheskii ideal yathābhūtam” [The Buddhist Epistemological Ideal of Yathābhūtam]. In: *Buddizm v perevodakh* [Buddhism in Translations]. Issue 2. St. Petersburg: Andreev i synov’ia, 1993, pp. 400–410 (in Russian).
- Rudoi V.I. “Chetyre sistemy buddiiskoi klassicheskoi religiozno-filosofskoi mysli” [Four Systems of Buddhist Classical Religious and Philosophical Thought]. In: *Buddiiskii vzgliad na mir* [Buddhist Worldview]. Ed. by E.P. Ostrovskaiia and V.I. Rudoi. St. Petersburg: Andreev i synov’ia, 1994, pp. 47–88 (in Russian).
- Rudoi V.I. “Stanovlenie buddiiskoi religiozno-filosofskoi traditsii v drevnei i rannesrednevekovoi Indii” [The Formation of Buddhist Religious and Philosophical Thought in Ancient and Early Medieval India]. In: *Buddiiskii vzgliad na mir* [Buddhist Worldview]. Ed. by E.P. Ostrovskaiia and V.I. Rudoi. St. Petersburg: Andreev i synov’ia, 1994, pp. 20–46 (in Russian).
- Sthiramati. *Abhidharmasamuccayabhāṣyam*. Ed. by N. Tatia. Patna: Kāśīprasāda Jāyasavāla Anuśīlana Saṃsthā, 1976 (in Sanskrit).
- Syrkin A.Ia. *Nekotorye problemy izucheniia upanishad* [Some Problems of the Study of upaniṣads]. Moscow: Nauka, GRVL, 1971 (in Russian).
- Thakchöe S. “Reification and Nihilism: The Three-Nature Theory and Its Implications”. In: *Madhyama and Yogācāra: Allies or Rivals?* Ed. by J.L. Garfield and J. Westerhoff. Oxford: Oxford University Press, 2015, pp. 73–110 (in English).
- Upanishady* [Upaniṣads]. Per. s sanskr., predisl. i komment. A.Ia. Syrkin [Transl. into Russian, introd. and comments by A.Ia. Syrkin]. Moscow: Nauka, GRVL — Lodomir, 1992 (in Russian).
- Vasubandhu. “Trisvabhāva-nirdeśa”. In: Anacker S. *Seven Works of Vasubandhu, the Buddhist Psychological Doctor*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2005, pp. 464–466 (in Sanskrit).
- Vinaya Texts. Pt. I: The Pātimokkha, the Mahāvagga, I–IV*. Transl. by T.W. Rhys Davids and H. Oldenberg. Oxford: Clarendon Press, 1881 (in English).
- Wisdom of Buddha: The Saṃdhirimocana Sūtra*. Transl. by J. Powers. Berkeley: Dharma Publishing, 1995 (in English).

The Category of Suffering in Buddhism and Brahmanist Philosophy

(Pis'mennye pamiatniki Vostoka, 2019, volume 16, no. 3 (issue 38), pp. 70–84)

Received 04.03.2019.

Sergey L. Burmistrov

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

The first noble truth proclaimed by the Buddha declares every being to be suffering. Buddhist dogmatics in this respect does not disagree with the postulates of Brāhmaṇic religious and philosophical systems that pronounce saṃsāric being essentially sorrowful. The overcoming of suffering is associated with the knowledge of the true reality, unchangeable by definition, for suffering both in Buddhism and in Brāhmaṇic systems is based on the universal mutability of the empirical world. Buddhist anthropological pessimism is based on the presupposition that a “natural” person as it is in everyday life cannot surmount suffering and achieve enlightenment. For this aim, he must radically transform his empirical *ego*, revealing the pure and essentially enlightened consciousness containing both afflictions as the cause of saṃsāra and the roots of nirvāṇa.

Key words: religious and philosophical thought of ancient and medieval India, anthropological pessimism, suffering, affliction, *Madhyamaka*, *Yogācāra*, Nāgārjuna, Asanga.

About the author:

Sergey L. Burmistrov, Dr. Sci. (Philosophy), Leading Researcher, the Section of South Asian Studies of the Department of Central Asian and South Asian Studies, IOM RAS (s.burmistrov@hotmail.com).

**Об одной энциклопедии
для повседневного использования из собрания ИВР РАН
(«„Хякунин иссю“. Онна манрё бако» —
«„Сто стихотворений ста поэтов“. Шкатулка для женщин»)**

К.Г. Маранджян

Институт восточных рукописей РАН

DOI: 10.7868/S1811806219030075

В статье дается жанровая атрибуция одного ксилографа из японского рукописного собрания, который был включен в каталог, подготовленный группой японистов в 1963–1971 гг. В последние годы удалось установить, что ксилограф, озаглавленный «„Сто стихотворений ста поэтов“. Шкатулка для женщин», относится к популярному жанру «женских энциклопедий для повседневного использования».

Ключевые слова: энциклопедия для повседневного использования, руководство для женщин, «Антология ста поэтов»¹, «Исэ моногатари».

Статья поступила в редакцию 08.05.2019.

Маранджян Каринэ Генриховна, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Отдела Дальнего Востока ИВР РАН, РФ; 191186, г. Санкт-Петербург, Дворцовая набережная, 18 (kmarandj@inbox.ru).

© Маранджян К.Г., 2019

В японском собрании письменных памятников ИВР РАН имеется любопытный экземпляр, поступивший в 1838 г. Это ксилографическое издание 1811 г., в названии которого фигурирует антология «Хякунин иссю» («Сто стихотворений ста поэтов»). Как свидетельствуют архивные документы, книга поступила от капитан-лейтенанта Этолина. В сопроводительных бумагах ксилограф значился как «биографии 104 знаменитых мужчин и женщин Японии, украшенные их портретами» (“...un manuscrit Japonais contenant des biographies des 104 hommes et femmes célèbres du Japon et orné de leurs portraits”) (см.: АВ ИВР). Дело в том, что книга снабжена портретами известных поэтов и поэтесс, которые и приняли за изображения «знаменитых мужчин и женщин», к тому же реальное число портретов не имеет никакого отношения к указанной цифре, их много больше. Это недоразумение стало следствием невысокого уровня знания японских языка и культуры в России середины XIX в., а также того, что в штате Азиатского Музея не было специалистов по Японии.

¹ В японоведческой литературе часто используется такое сокращенное название «Хякунин иссю».

Отдельного комментария заслуживает личность капитан-лейтенанта Этолина. Речь идет об Адольфе Карловиче Этолине (1798–1876), ставшего позднее контр-адмиралом и в течение ряда лет бывшего главным правителем и исследователем Русской Америки (Терюков 2007: 10–22). Он принимал участие в кругосветных путешествиях, плавал в Тихом океане, а в 1828 г. под его командованием был основан постоянный русский промысловый поселок на о-ве Уруп (Курильские острова). Почти 15 лет он служил на Дальнем Востоке и Аляске. В 1838 г. Этолин возвратился в Петербург, где был назначен «главным правителем Русской Америки». Именно в это время он и пожертвовал японскую книгу в музей.

Издание сначала вошло в каталог Броссе, а позднее под шифром С-208 книга была включена в «Описание японских рукописей, ксилографов и старопечатных книг», подготовленное О.П. Петровой, Г.Д. Ивановой и В.Н. Гореглядом (см.: Описание 1964). Этот ксилограф описан весьма подробно, со множеством деталей. Впервые он был издан в 5-м году эры Кансэй (1793), а переиздан в 8-м году Бунка (1811), поэтому перед названием указано: «Новое издание годов Бунка». Рисунки принадлежат кисти художника Симокобэ Сюсуй (下河辺 拾水 ?-?), известного иллюстратора многих учебных пособий и энциклопедий. Единственное, чего недостает этому описанию, — уточнения того, каков же жанр книги. Как говорится в самом начале описания, это «Издание для женщин „Антологии ста поэтов“» (Описание 1964: 130), что бесспорно справедливо, однако требует специального комментария.

Авторы каталога обратили внимание на термин *манрё*, имеющий два разных значения: как название тропического кустарника *Ardisia crispa* (ардисия курчавая) и как «всевозможные сведения». Логичнее всего предположить, что речь идет о «женской шкатулке, полной всевозможных вещей», а в нашем контексте — сведений. Знакомство с содержанием книги убеждает, что перед нами не просто антология, а некое собрание разнообразных сведений, в том числе и о поэзии.

Что же конкретно составляет содержание книги? Большую ее часть занимают антология «Хякунин иссю», в которой приведены портреты всех поэтов, и следующее за ней прозапоэтическое произведение «Исэ моногатари», снабженное 18 полностраничными иллюстрациями к тексту. При этом бросается в глаза, что сочинения представлены в разных форматах: если антология расположена так, как полагается в справочниках, т.е. только на одной половине листа (в нашем случае — на нижней), то «Исэ моногатари» занимает все пространство листа и не сочетается ни с какими другими разделами. Нумерация страниц также разная, и хотя структурно вторая часть книги с «Исэ моногатари» никак не выделена, складывается впечатление, что она могла быть позднее добавлена к книге, однако утверждать это категорически мы не можем. При этом на внешней титульной обложке слева от названия книги более мелким шрифтом написано «Исэ моногатари» и «О совместимости мужчин и женщин. Введение» (男女相生入). Создатель книги позаботился о том, чтобы обложка была информативной, и выделил, по-видимому, именно те части, которые бы привлекали внимание потенциальных читателей. Но вопрос о том, почему «Исэ моногатари» не соответствует общему формату оформления книги, по-прежнему остается открытым. Попутно отметим, что один из крупнейших специалистов по японской книге — британский ученый П. Корницки в своем *Union Catalogue of Early Japanese Books in Europe* уточняет, что сочинение снабжено вторым *маки* («томом») с «Исэ моногатари» (см.: Kornicki). Возможно, он делает такой вывод на основе самостоятельной нумерации сочинения, хотя это не единственная часть книги, где идет новая нумерация.

Помимо двух больших литературных сочинений книга включает в себя набор разнообразных сведений. Открывается издание цветной иллюстрацией на развороте — осенним пейзажем, на котором начертано стихотворение *танка*, подписанное 雅経. Так подписывал свои стихи поэт Фудзивара-но Масацунэ, известный также как Асукаи Масацунэ (1170–1221), один из авторов антологии «Огура Хякунин иссю», антологии «Синкокин вакасю» («Новое собрание старых и новых японских песен») и др. По-видимому, его имя должно было быть хорошо известно читателям книги.

Дальше все страницы, как было принято в энциклопедических словарях и справочниках, разделены на две части, верхнюю и нижнюю, содержание которых идет параллельно. Подчеркнем, что в нашем случае лист разделен на две неравные части: верхняя часть занимает одну треть листа, а нижняя — две трети. Если вся рамка листа имеет размер 21×15 см, то верхний раздел по высоте составляет 7 см, а нижний — 14 см. Возможно, такое деление связано с тем, что китайские справочники часто располагали информацию в три ряда на листе — соответственно, размер листа должен был быть кратен трем.

В верхнем ряду дается текст о том, как читать антологию «Хякунин иссю», и здесь подметим, что вся книга написана слоговой азбукой, а встречающиеся в ней иероглифы всегда снабжены чтением (*фуригана*), а в нижней части представлены жанровые сценки, на которых изображены приличествующие дамам формы досуга (игры, пикники и т.д.). После «Введения в чтение антологии» (百人一首よみかた) следуют портреты «Шести Бессмертных» (六歌仙) — шести японских поэтов, творивших в жанре *вака* в IX в. Затем — изображения «Трех божеств японской поэзии» (на весь разворот листа), а в верхней части страницы идут портреты 36 Бессмертных поэтов (三十六歌仙), список которых был составлен поэтом Фудзивара-но Кинто (966–1041). Подчеркнем, что все они, конечно, были воображаемыми портретами, не имеющими к натуре никакого отношения. В верхнем ряду лист разделен на три отдельных вертикальных колонки, в центре каждой иллюстрации помещено изображение поэта (обычно в церемониальном костюме), справа или слева от изображения начертано его имя (причем перед каждым именем был заботливо проставлен иероглиф 名 («имя»), чтобы не произошло ошибки) и помещен текст стихотворения *танка*, записанного преимущественно азбукой с редкими вкраплениями иероглифов. Нижние две трети листа заполнены каллиграфически начертанными стихотворениями, авторство которых пока не установлено. Со страницы 16 (а в самом тексте здесь начинается новая нумерация страниц с 1-й по 50-ю) представлена собственно сама антология «Хякунин иссю».

На каждой странице (уточним, на двух третях листа) в центре помещен большой портрет поэта, а сверху и справа от него его имя и выбранное для антологии стихотворение. Зрительно именно эта часть книги выделена и привлекает наибольшее внимание читателей, давая им понять, что именно антология является главной ценностью издания. Подчеркнем, что перед именами поэтов уже не стоит уточняющий иероглиф 名 («имя»).

А вот верхние части страниц содержат самые разнообразные сведения. Как пишут авторы каталога, это «своеобразный справочник ритуального характера на все случаи жизни, предназначенный для женщин. Здесь указание наиболее счастливых направлений и дней для различных событий (в циклическом обозначении) и для совершения тех или иных поступков; изображения статуй буддийских святых, с которых копировались амулеты для новорожденных с циклическим и цифровым обозначением дней, которым они покровительствуют, и триграммами; список дней, несчастливых для

завершения дел; перечень дней (в циклическом обозначении), когда запрещается зажигать огонь; таблица для гаданий по четырем божествам–покровителям сезонов и объяснения к ней» (Описание 1964: 131).

Среди прочего, там имеются и «правила взаимоотношений супругов» — так авторы каталога обозначили текст, озаглавленный «Наннэайсё» 男女相生. На самом деле в этом иллюстрированном тексте речь идет о совместимости мужчин и женщин, связанных с пятью разными первоэлементами. В небольших фрагментах, из которых и состоит «Наннэайсё», кратко объясняется, как будут складываться отношения, например, у мужчины, рожденного под знаком «огонь», с женщиной, рожденной под знаком «земля»; в следующем фрагменте берется другое сочетание и т.д. Неслучайно на сайте японской Парламентской библиотеки этот текст всегда встречается в книгах, связанных с гадательными практиками.

В верхнем ряду также изложены правила складывания бумаги (*origami* 折形), список иероглифов, которые можно использовать в именах. Кроме того, там помещены стихотворения в порядке алфавита *iroha*, снабженные картинками, и довольно объемный текст с образцами для *какидзомэ*, т.е. практики первого упражнения в каллиграфии в новом году, когда традиционно писали стихи из китайской классической поэзии. Подчеркнем, что такая практика, изначально принятая при императорском дворе, в период Эдо получила самое широкое распространение. Это далеко не полный перечень приводимых в книге сведений, но не все они поддаются быстрой расшифровке сегодня, требуя специального исследования.

Завершают книгу таблица умножения и таблица *катаканы* в порядке алфавита *iroha*, помещенные после окончания «Исэ моногатари».

К какому же жанру нужно отнести это издание? Для каких целей оно было составлено и кому было предназначено? Почему в нем представлены такие разнородные на первый взгляд тексты, почему поэтическая антология соседствует со сведениями по геомантике, какое отношение имеет таблица умножения к «Исэ моногатари» которая следует сразу за этой повестью?

Первое, на что следует обратить внимание, — это чисто формальный принцип: как мы уже отмечали, листы разбиты на две части и в них идут параллельные, не всегда непосредственно связанные друг с другом тексты. Такая разбивка страниц, как отмечает немецкий японист М. Кински, была заимствована из китайских минских изданий энциклопедического типа (Kinski 2014: 73), это собственно и подводит нас к выводу, что мы имеем дело со своеобразным справочником, предназначенным женщинам.

Разнородные сведения только на первый взгляд кажутся хаотичными и не связанными друг с другом. На самом деле они являются обязательной частью энциклопедий для повседневного использования, которые во множестве бытовали в период Токугава, пользуясь огромной популярностью. Собственно говоря, набор тем, рассматриваемых в анализируемой книге, кочевал из одной энциклопедии в другую, лишь с небольшими различиями. Популярность и многообразие таких справочных изданий являются частью процесса, когда знание, будучи ранее привилегией высших сословий, стало доступным более широким социальным кругам. Помимо высокого уровня грамотности, отличавшего Японию в эпоху Токугава, эта эпоха стала временем, когда «тайные традиции», долгие столетия бывшие прерогативой придворных кругов, стали утрачивать свою эксклюзивность. В стране начала формироваться своего рода культура горожан, включавшая множество знаний, прежде недоступных большинству людей. Как остроумно подметил японский исследователь Ёкояма Тосио,

энциклопедии делали доступными простым обывателям многие знания, которые до того времени были привилегией аристократических кругов (*күгэ*), и в этом смысле имели своим результатом своеобразную «күгэфикацию» общества (Kinski 2014: 76).

Каких только видов словарей для повседневного пользования не выпускали издательства! Это были разного рода *сэцүёсю* 節用集 — словари повседневного использования, *ораймоно* 往来物 — письмовники², *одзассё* 大雑書 — собрания по разным темам, *тёхоки* 重宝記 — всевозможные «драгоценные» записи. Таковы основные категории энциклопедий; помимо них существовало еще множество разнообразных «хранилищ» (蔵), «зеркал» (鏡), шкатулок (箱), наставлений (訓), «мешочков» (袋), «узорчатых тканей» (織) и т.д. В них содержались разные сведения, необходимые человеку в его повседневной жизни, и не только. Одни издания были предназначены для женщин, другие — для обучающихся молодых людей, и т.д. При этом целевая аудитория справочников была обозначена в самом названии — если издание было ориентировано на женскую аудиторию, то это было прямо указано в заглавии книги, как в случае с нашим ксилографом.

Рассматриваемый нами ксилограф далеко не единственный пример книг такого рода. Похожее издание для представительниц прекрасного пола именовалось «Онна дайгаку. Такарабако» 女大学宝箱 («Драгоценная шкатулка с „Великим учением для женщин“»), оно многократно переиздавалось в эпоху Токугава и даже выдержало два издания в период Мэйдзи. Эта книга содержала не только нравственные поучения для женщин, но и много полезной информации энциклопедического формата. В сводном каталоге японских письменных памятников наберется не один десяток всевозможных «драгоценных шкатулок для женщин», таких, к примеру, как «Онна бунсё такарабако» 女文章宝箱 («Драгоценная шкатулка текстов для женщин»), своего рода словарь для дамского письмовника, или «Онна бунцу такарабако» 女文通宝箱 («Драгоценная шкатулка с перепиской для женщин»), или «Онна ронго такарабако» («Драгоценная шкатулка с „Лунь юй“ для женщин»), где на последней странице приведены возможные варианты того, как можно написать письмо. Все эти издания, бесспорно, носили справочный характер и использовались в качестве обучающих пособий. Видимо, в некоторых случаях составители ставили перед собой задачу помочь дамам усвоить правила «письменного общения», в других — знакомили их со знаменитыми произведениями, попутно предлагая разнообразную тематику сведений. В этом смысле имеющийся в собрании ИВР РАН ксилограф «„Сто стихотворений ста поэтов“». Шкатулка для женщин» являлся типичным для своей эпохи справочным пособием, в котором основной акцент был сделан на антологии «Хякунин иссю», а также на сочинении «Исэ моногатари».

И здесь мы должны задаться вопросом, почему именно эти два текста были предназначены для «литературного» образования женщин, особенно имея в виду, что в XVII в. такие тексты считались «непристойными» для женщин, которым предписывалось читать только специальные назидательные тексты вроде «Онна дайгаку» («Великое учение для женщин»), где содержались поучения о добродетельном женском

² Изначально возникшие как письмовники, в которых были приведены формы посланий на различные случаи жизни, т.е. как учебные пособия по эпистолярному стилю, в период Эдо этим термином стали называть множество учебных пособий, в том числе и ориентированных только на женщин. Среди них помимо чисто эпистолярных учебников выделялись пособия по моральному воспитанию, обретению социальных навыков и интеллектуальному развитию. Самыми востребованными, конечно, были эпистолярные учебные пособия и пособия по морали (подробнее см.: Doi 2011).

поведении. Справедливости ради подчеркнем, что главными радетелями женских «добродетелей» были конфуцианские мыслители, чье влияние в начале эпохи Токугава было весьма значительным. К примеру, известный конфуцианский мыслитель Кайбара Экиэн (1630–1714) в главе «Дзёси-о осиюрухо» 女子を教ゆる法 («Инструкция по обучению девочек») из сочинения «Вадзоку додзикун» 和俗童子訓 («Наставление о японских обычаях воспитания детей») (1710) пишет, что «язык таких книг, как „Исэ-моногатари“ и „Гэндзи-моногатари“, изыскан, но нельзя давать их девочкам слишком рано, поскольку в них идет речь о непристойных вещах, девочкам же надлежит правильно писать и изучать математику» (Doi 2011: 50). Кстати, последним советом ученого явно воспользовались составители нашей книги, поскольку, как мы уже отмечали, в ней приведена таблица умножения, явно необходимая для ведения домашнего хозяйства.

В XVIII в. в японском обществе стали громче звучать голоса сторонников школы национальной науки «Кокугаку», которые считали обязательным знание своих, японских памятников словесности, а не назидательных китайских моральных трактатов. Именно поэтому в «поэтические руководства» для женщин стали включать японские литературные сочинения. Во всяком случае, если обратиться к базе данных всех учебных пособий и энциклопедий эпохи Токугава, то сразу же бросится в глаза отдельная категория текстов, в которые входит антология «Хякунин иссю» (Дзёсиё 2019).

Как отмечает японский исследователь Ёсикаи Наото 吉海 直人 (род. 1953), один из крупнейших исследователей антологии «Хякунин иссю», профессор университета Досия, популяризация этого сочинения началась в годы Кампо (1741–1743). Изначально эта антология была предназначена для высокообразованного круга читателей — аристократов, монахов, самураев. Однако в период Эдо ситуация начала меняться, поскольку с расширением издательской и коммерческой деятельности многие литературные произведения стали доступными для широких кругов. Американский исследователь Джошуа Мостоу полагает, что антология «Хякунин иссю» в силу своей композиционной структуры — сто лучших стихотворений ста знаменитых поэтов — была идеальным поэтическим учебником, именно поэтому ее чаще других выбирали для публикации и создания иллюстраций (Mostow 2015: 96). Это был своего рода и учебник поэзии, и введение в поэтику, овеянную славой легендарной личности Фудзивара Тэйка, поэта, каллиграфа, эксперта в области эстетики. Антология выдержала огромное число переизданий, с иллюстрациями и без них.

Поскольку поэтическое образование, т.е. знание *вака*, считалось обязательным для женщин, нет ничего удивительного в том, что массовыми тиражами выходили различные «поэтические руководства» для женщин, включающие в себя и сам поэтический сборник. Причем состав «Ста стихотворений ста поэтов» не обязательно был каноническим, т.е. составленным Фудзивара Тэйка: в женских учебных пособиях встречались и подборки ста стихотворений женщин-поэтесс, в первую очередь предназначенных именно для дамской аудитории (Doi 2011: 50). Подобные издания стали появляться уже с конца XVIII в.

В эпоху Эдо классическая антология «Хякунин иссю» выдержала огромное количество переизданий в формате предназначенных женщинам учебных пособий *орай-моно* и считалась частью образовательного женского компендиума наравне с такими назидательными текстами, как «Онна имагава» (1700) и «Онна дайгаку» (начало XVIII в.). По мнению признанного авторитета по изучению женских образовательных пособий и учебников Коидзуми Ёсинага, из трех тысяч дошедших до нас жен-

ских *ораймоно* 1200 книг включают в себя антологию «Хякунин иссю». Подобного рода женские учебные пособия, обычно снабженные большим количеством иллюстраций, содержали не только саму антологию, но и другие тексты, полезные с точки зрения образовательных целей, таким образом составляя компендиум базовых знаний, необходимых любой образованной личности (Machotka 2009: 143–144). В этом плане имеющееся в ИВР РАН издание не относится к числу редких, а напротив, является одним из ряда популярных женских обучающих или, точнее, развивающих пособий.

Обилие поэтических руководств и пособий убеждает нас в том, что к середине XIX в. способность сочинять *вака* стала обязательной нормой для женщин разного социального статуса, причем это умение не ограничивалось только примитивной грамотностью, но и требовало знания старой грамматики, приемов мастерства и умения вести диалог со своими предшественниками (Doi 2011: 56). Конечно, умение слагать *вака* не было самоцелью, сверхзадача заключалась во возвращении женской добродетели.

В финале вернемся вновь к вопросу о том, к какому же жанру относится рассматриваемая книга «„Сто стихотворений ста поэтов“. Шкатулка для женщин». Что это — поэтическое руководство? учебное пособие? или все-таки энциклопедический справочник? С позиций нашего времени это издание нельзя назвать «поэтическим руководством» из-за наличия в книге большого количества посторонних сюжетов, начиная с таблицы умножения и кончая всевозможными геомантическими предписаниями. А для привычного нам «энциклопедического справочника» в нем не так много рубрик, поскольку большая часть книги занята двумя литературными сочинениями. Не подпадает книга и под рубрику «учебное пособие», поскольку фактически не содержит школярских образцов для подражания, если, конечно, не считать таковыми «Хякунин иссю» и «Исэ моногатари». Иными словами, это издание можно отнести к указанным трем жанрам с некоторой натяжкой.

Конечно, для японцев эпохи Эдо атрибуция жанра рассматриваемого ксилографа не была проблемой, они прекрасно понимали, что он относится к категории *ораймоно*, которая в широком смысле слова объединяла в себе справочные и учебные материалы. Однако для нас — исследователей, находящихся за временными пределами периода Эдо, — определение жанровой принадлежности издания все же остается проблемой. Следует внимательнее приглядеться к тому, что в книге содержится большое количество указаний на счастливые и несчастливые дни, разного рода регламентации ритуального характера и т.д. Почему они соседствуют с информацией, которую обычно можно встретить в «поэтических справочниках и руководствах»? Что может их объединять в рамках одной книги?

Странность соединения столь разнородных текстов и столь разной информации в одном издании, как показало исследование Л. Моретти, на самом деле было проявлением одной из особенностей литературного процесса эпохи Эдо, когда в нарративный текст могли включать «ненарративные» куски полезной информации (Moretti 2010: 323). Это явление Л. Моретти описывает как феномен «текстовой гибридности» (Ibid.: 332) и на нескольких конкретных примерах убедительно показывает, как в литературные сочинения были включены большие фрагменты с полезной информацией энциклопедического характера. По-видимому, подмеченное исследовательницей явление объясняет нам не только причины популярности «энциклопедических» изданий в Эдо, но и многообразие их форм.

Многое из того, что приведено в книге, кажется нам сегодня предрассудками и суевериями, однако еще в XVII в. эти знания входили в число необходимых для по-

вседневной жизни, а их актуальность и достоверность не вызывали никаких сомнений. То, что нам представляется странным, если не сказать абсурдным, для живших в эпоху Эдо людей казалось залогом поддержания мировой гармонии, некой синхронизацией их деятельности с законами бытия, позволяющей им чувствовать себя частью упорядоченного мироздания, которым управляют абстрактные силы.

И здесь уместно привести результаты исследования японского ученого Ёкояма Тосио, который, занимаясь изучением популярных домашних энциклопедий эпохи Эдо, обратил внимание на то, что некоторые страницы таких изданий особенно «замусолены» пальцами читателей — стало быть, именно эти части справочных изданий были наиболее востребованы. Так что же больше всего интересовало читателей эпохи Эдо?

Наиболее востребованными оказались страницы энциклопедий, связанные с таблицей 60-летнего цикла (*рокудзюдзу* 六十図), широко используемой в гадательной практике, а также с принципами совместимости мужчин и женщин (*наннёайсё*) и разделами по физиогномике (Yokoama 2006: 51). Как заключает японский историк, даже в XIX в. в Японии сохранялась вера в астрологию и геомантию (*оммёдо* 陰陽道), а люди предпочитали поддерживать уважительное отношение к многочисленным богам на небесах и на земле, с которыми, как они полагали, они делили мир. Как мне кажется, это прекрасно объясняет соседство поэтических произведений с многочисленными сведениями, составлявшими необходимые знания для гармоничной повседневной жизни, кажущиеся нам сегодня «забавными» и не имеющими отношения к реальности.

Итак, перед нами справочная в широком смысле слова книга для женщин, которая учит не только общим правилам жизни и повседневного поведения, но и умению ценить и слагать стихи. Издание было адресовано образованным женщинам, число которых постепенно возрастало, во всяком случае, в последние годы периода Токугава в обществе появилось большое количество женщин-преподавательниц, учивших грамотности. Однако в 1811 г., когда был опубликован ксилограф «„Сто стихотворений ста поэтов“. Шкатулка для женщин», этот процесс только набирал силу. Сочетание разнородных знаний, необходимых представительницам слабого пола, которым следовало уметь вести домашнее хозяйство, ориентироваться в отношениях с представителями высших слоев общества и иметь хороший литературный вкус, дабы быть «утонченными и образованными» особами, позволяет нам все же отнести это издание к категории «энциклопедий для повседневного пользования», бум издания которых пришелся на период Эдо, поскольку эта книга прививала читательницам цельное представление о том, каким требованиям должна отвечать образованная женщина того времени. Именно разнообразие сведений в их единстве и придавало этому изданию характер энциклопедии.

Литература

- АВ ИВР — Архив востоковедов ИВР РАН. Ф. 152. Оп. 1. Ед. хр. 2. Л. 82.
 Описание 1964 — Петрова О.П., Иванова Г.Д., Горегляд В.Н. Описание японских рукописей, ксилографов и старопечатных книг. Вып. II: Филология. М.: Наука, ГРВЛ, 1964.
 Терюков 2007 — Терюков А.И. Адмирал Этолин — Правитель Русской Америки. История финна в российском флоте // Санкт-Петербург и страны северной Европы. Материалы восьмой ежегодной международной конференции, СПб.: РХГА, 2007. С. 10–22.
 Дзёсиё 2019 — Дзёсиё орайхампон сомокуроку 女子用往来刊本総目録 (База данных учебных пособий и энциклопедий эпохи Токугава). URL: http://www.bekkoame.ne.jp/ha/a_r/B20.htm (15.03.2019).

- Doi 2011 — *Doi Risako*. Beyond the Greater Learning for Women: Instructional *Texts* (Joshiyo orai) and Norms for Women in Early Modern Japan. URL: <https://core.ac.uk/download/pdf/54848838.pdf> (14.03.2019).
- Kinski 2014 — *Kinski M.* Treasure Boxes, Fabrics and Mirrors: On the Contents and the Classification of Popular Encyclopedias from Early Modern Japan // *Listen, Copy, Read: Popular Learning in Early Modern Japan* / Ed. by M. Hayek, A. Horiuchi. Leiden; Boston: Brill, 2014. P. 70–88.
- Kornicki — *Kornicki P.* Union Catalogue of Early Japanese Books in Europe. URL: http://base1.nijl.ac.jp/infolib/meta_pub/G0000302OSH (25.04.2019).
- Machotka 2009 — *Machotka E.* Visual Genesis of Japanese National Identity: Hokusai's Hyakunin Isshu. Brussels: Peter Lang, 2009.
- Moretti 2010 — *Moretti L.* Kanazoshi Revisited: The Beginnings of Japanese Popular Literature in Print // *Monumenta Nipponica*. 2010. Vol. 65. No. 2. P. 297–345.
- Mostow 2015 — *Mostow J.* Pictures of the Heart: The Hyakunin Isshu in Word and Image. University of Michigan Press, 2015.
- Yokoyama 2006 — *Yokoyama Toshio*. Even a Sardine's Head Becomes Holy: The Role of Household Encyclopedias in Sustaining Civilization in Pre-Industrial Japan. URL: https://repository.kulib.kyoto-u.ac.jp/dspace/bitstream/2433/108259/4/SANSAIL_41.pdf (15.03.2019).

References

- Arkhiv vostokovedov IVR RAN*. F. 152. Op. 3. Ed. khr. 163 [The Orientalists' Archive of the Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences. Fund 152. Inv. 13. Un. 2] (in Russian).
- Doi Risako. *Beyond the Greater Learning for Women: Instructional Texts (Joshiyo orai) and Norms for Women in Early Modern Japan* URL: <https://core.ac.uk/download/pdf/54848838.pdf> (14.03.2019) (in English).
- Joshiyou Oraihamon Somokuroku* 女子用往来刊本総目録 [Database of the Women Block-Printed Oraimono]. URL: http://www.bekkoame.ne.jp/ha/a_r/B20.htm (16.03.2019) (in Japanese).
- Kinski M. "Treasure Boxes, Fabrics and Mirrors: On the Contents and the Classification of Popular Encyclopedias from Early Modern Japan". In: *Listen, Copy, Read: Popular Learning in Early Modern Japan*. Ed. by M. Hayek, A. Horiuchi. Leiden–Boston: Brill, 2014, pp. 70–88 (in English).
- Kornicki P. *Union Catalogue of Early Japanese Books in Europe*. URL: http://base1.nijl.ac.jp/infolib/meta_pub/G0000302OSH (25.04.2019) (in English).
- Machotka E. *Visual Genesis of Japanese National Identity: Hokusai's Hyakunin Isshu*. Brussels: Peter Lang, 2009 (in English).
- Moretti L. "Kanazoshi Revisited: The Beginnings of Japanese Popular Literature in Print". *Monumenta Nipponica*, vol. 65, no. 2, 2010, pp. 297–345 (in English).
- Mostow J. *Pictures of the Heart: The Hyakunin Isshu in Word and Image*. University of Michigan Press, 2015 (in English).
- Opisanie iaponskikh rukopisei, ksilografov i staropechatnykh knig* [A Descriptive Catalogue of Japanese Manuscripts, Xylographs and Old Printed Books]. Vyp. II: Philologiya (Issue II: Philology). Moscow: Nauka, Glavnaya redaktsiya vostochnoi literatury, 1964 (in Russian).
- Teriukov A.I. "Admiral Etolin — Pravitel Russkoi Ameriki. Istoriya finna v rossiiskom flote" [Admiral Etolin. The Ruler of Russian Amerika. The History of Finn in Russian Fleet]. In: *Sankt-Peterburg i strany severnoi Evropy*. Materialy vos'moi ezhegodnoi mezhdunarodnoi konferentsii [St. Petersburg and Countries of Northern Europe. Materials of the 8th Annual International Conference]. St. Petersburg: RHGA 2007, pp. 10–22 (in Russian).
- Yokoyama Toshio. *Even a Sardine's Head Becomes Holy: The Role of Household Encyclopedias in Sustaining Civilization in Pre-Industrial Japan* URL: https://repository.kulib.kyoto-u.ac.jp/dspace/bitstream/2433/108259/4/SANSAIL_41.pdf (12.03.2019) (in English).

**On a Household Encyclopedia from the IOM RAS Collection
(“*Hyakunin Usshu. Onna Manryo Bako*” —
“*Hundred Poems by Hundred Poets. Jewelry Box for Women*”)**

(Pis'mennye pamiatniki Vostoka, 2019, volume 16, no. 3 (issue 38), pp. 85–94)

Received 08.05.2019.

Karine G. Marandjian

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

The article is centered around the problem of genre attribution of one xylograph from the IOM RAS collection that was included in the Descriptive Catalogue written by a group of Institute Japanologists in 1963–1971. The recent achievements in Japanese Studies allow to conclude that block-printed *Anthology “Hyakunin usshu”. The Jewelry Box for Women* belongs to the popular genre of “feminine encyclopedia for everyday use”.

Key words: household encyclopedia for everyday use, manual for women, “Anthology of Hundred Poets”, “Ise monogatari”.

About the author:

Karine G. Marandjian, Cand. Sci. (History), Senior Researcher of the Department of Far Eastern Studies, IOM RAS (kmarandj@inbox.ru).

Предыстория каталогизации рукописного собрания индолога И.П. Минаева в документах РНБ и материалах АВ ИВР РАН

Предисловие, публикация и примечания

Т.В. Ермаковой

Институт восточных рукописей РАН

DOI: 10.7868/S1811806219030087

Основатель российской индологической школы И.П. Минаев (1840–1890) известен как собиратель рукописного наследия религий Индии. Из трех путешествий по странам Южной и Юго-Восточной Азии, совершенных в период с 1874 по 1886 г., он привез в общей сложности более 300 разноязычных манускриптов, содержащих брахманические, буддийские и джайнские произведения. В 1891 г. племянница ученого В.П. Шнейдер, выполняя его волю, безвозмездно передала эту ценную коллекцию в Императорскую Публичную библиотеку (совр. Российская национальная библиотека), надеясь на незамедлительное составление ее каталога и открытие широкого доступа к собранным рукописям для российских и зарубежных исследователей. Предлагаемые вниманию читателя архивные материалы, хранящиеся в Отделе архивных документов Российской национальной библиотеки, проливают свет на многолетние поиски специалиста-индолога, готового заняться научным описанием коллекции И.П. Минаева. В Предисловии к публикации на основе материалов, обнаруженных в Архиве востоковедов ИВР РАН, характеризуется первичный этап изучения коллекции, связанный с именем С.Ф. Ольденбурга, и вклад Н.Д. Миронова в каталогизацию ее санскритской части. Все архивные материалы публикуются впервые.

Ключевые слова: история индологии, И.П. Минаев, коллекция индийских рукописей И.П. Минаева, Императорская Публичная библиотека, Отдел архивных документов Российской национальной библиотеки, Архив востоковедов ИВР РАН, С.Ф. Ольденбург, Н.Д. Мионов.

Статья поступила в редакцию 26.05.2019.

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

© Ермакова Т.В., 2019

Иван Павлович Минаев (1840–1890) за время трех своих научных командировок в Южную и Юго-Восточную Азию (1874–1875, 1879–1880, 1885–1886 гг.) побывал в Непале, Индии, на Цейлоне и в Бирме. В ходе ознакомления с местными древлехранилищами ученый приобретал уже изготовленные или специально заказывал копии манускриптов, содержащих тексты, репрезентативные для изучения истории южно-

азиатских религий. В тот период на переднем плане развития таких исследований стояла проблема обогащения источниковой базы — пополнения рукописных собраний и подготовки научных изданий письменных памятников, не известных в Европе.

Именно в этих целях и осуществлял И.П. Минаев свою собирательскую деятельность. Важно отметить, что в первую очередь он стремился приобретать рукописи основополагающих религиозных произведений. Предпринятый ученым широкий географический охват древлехранилищ обуславливался его интересом к региональным формам религий, прежде всего буддизма. В итоге И.П. Минаевым было собрано в общей сложности более 300 рукописей на санскрите, пали, сингальском и других языках.

Лишь некоторые из собранных письменных памятников ученый успел ввести в научный оборот. Он подготовил ряд научных изданий манускриптов как в оригинальной графике, так и в латинской транслитерации (для JPTS). Издания, вышедшие в свет в ЗВОРАО, сопровождаются переводами текстов на русский язык и вводными статьями. Они демонстрируют ценность минаевской коллекции.

Собирательская деятельность как существенный аспект вклада И.П. Минаева в развитие российского востоковедения отмечалась в некрологе, подписанном авторитетными деятелями науки В.Т. Васильевским и В.Р. Розеном. Некролог был опубликован в уважаемой газете «Новое время» (Васильевский, Розен 1890а), читатели которой хорошо знали И.П. Минаева в качестве автора очерков о политическом положении на Востоке, и затем продублирован в Журнале Министерства народного просвещения (Васильевский, Розен 1890б: 36–40), где ученый регулярно выступал с научными статьями. О собранной И.П. Минаевым рукописной коллекции в некрологе говорилось как о доставленной из путешествий «богатой научной добыче» (Там же: 37). Благодаря этому вопрос о дальнейшей судьбе собранных ученым манускриптов приобрел общественный резонанс и не мог оставаться лишь в ведении родственников покойного, тем более что И.П. Минаев не обзавелся собственной семьей и не имел прямых наследников.

Важно подчеркнуть, что И.П. Минаев, тяжело страдавший туберкулезом легких в последние годы жизни и предвидевший свою скорую кончину, со всей определенностью выражал намерение передать коллекцию именно в Императорскую Публичную библиотеку (совр. Российская национальная библиотека). Публикуемые ниже документы и эпистолярные материалы, хранящиеся в Отделе архивных документов Российской национальной библиотеки (далее — ОАД РНБ) и в Архиве востоковедов ИВР РАН (далее — АВ ИВР РАН), в личном фонде И.П. Минаева раскрывают обстоятельства поступления этой коллекции в Императорскую Публичную библиотеку и проливают свет на первичный этап ее изучения и на многолетние поиски специалиста, способного заняться разбором и описанием рукописей.

К сожалению, вплоть до 1990 г. научной общественности была известна лишь санскритская часть минаевской коллекции, описание которой выполнил Николай Дмитриевич Миронов (1880–1936). Оно вошло в подготовленный им Каталог индийских рукописей Императорской Публичной библиотеки (Миронов 1918). В предисловии к Каталогу Н.Д. Миронов указал, что приступил к этой работе в конце 1909 г. Он отметил ценность собранных И.П. Минаевым манускриптов и тот факт, что они в соответствии с волей покойного были безвозмездно переданы в библиотеку племянницей ученого В.П. Шнейдер (Там же: I–II).

Желание И.П. Минаева передать коллекцию рукописей именно в Публичную библиотеку, возможно, обуславливалось устойчивыми дружескими связями с заместите-

лем директора этого учреждения Л.Н. Майковым (1839–1900) и его семьей. Л.Н. Майкова сближало с И.П. Минаевым членство в Русском географическом обществе. Оба они сотрудничали и в Журнале Министерства народного просвещения (ИПБ за сто лет 1914: 507–508). Дружба с Л.Н. Майковым упомянута в мемуарном очерке о И.П. Минаеве, написанном его племянницами: «Вечером бывали выезды на заседания тех научных обществ, в которых он [И.П. Минаев. — Т.Е.] состоял членом и других, а также в назначенные дни он проводил вечера у товарищей-приятелей: четверг у Майковых, субботы у Ламанских и пр.» (В.П. и А.П. Шнейдер 2014: 437). На время своих зарубежных командировок И.П. Минаев вверял Л.Н. Майкову попечение о своих племянницах (Там же), а на летний период сговаривался с ним о совместном найме дачи в Павловске (Там же: 441).

Но главным мотивом передачи коллекции в восточные фонды Публичной библиотеки являлось неоднократно высказанное стремление И.П. Минаева ознакомить с ней максимально широкий круг российских и зарубежных ученых, активно посещавших это учреждение. Коллекция И.П. Минаева стала самым крупным из восточных рукописных собраний, безвозмездно переданных в библиотеку в тот период (Васильева 2005: 219).

Документы, хранящиеся в ОАД РНБ, позволяют проследить этапы работы с коллекцией И.П. Минаева от ее поступления в библиотеку по заявлению В.П. Шнейдер, датированному 8 января 1891 г., до выхода в свет подготовленного Н.Д. Мироновым Каталога.

Учитывая, что И.П. Минаев скончался 4 июня 1890 г., коллекция была передана в короткий срок. Ее ценностью интересовались, по-видимому, и организации, направлявшие И.П. Минаева в зарубежные командировки, — Министерство народного просвещения и Русское географическое общество. Об этом свидетельствует, в частности, письмо министра просвещения И.Д. Делянова в дирекцию Публичной библиотеки от 11 апреля 1891 г. с просьбой определить предположительную стоимость собранных И.П. Минаевым манускриптов. В ответном письме директор А.Ф. Бычков назвал весьма значительную по тем временам сумму — 6–7 тысяч рублей.

С.Ф. Ольденбург, ученик И.П. Минаева, осуществил первичный разбор рукописей и представил для годового отчета Публичной библиотеки краткие сведения о составе коллекции, выявив в ней брахманистские, буддийские, джайнские письменные памятники. Он указал на особую научную ценность манускриптов, содержащих тексты палийского канона и комментарии к ним, а также отметил исключительные художественные достоинства рукописей на пальмовых листьях (Отчет ИПБ 1891: 16–17). Этот ранний этап изучения коллекции отразился в материалах личного фонда И.П. Минаева в Архиве востоковедов ИВР РАН под названием «Список индийских рукописей, привезенных И.П. Минаевым из Индии» (АВ ИВР-1). Данная единица хранения представляет собой карточки с названиями рукописей и шифрами, разложенные по трем конвертам, надписанным в старой орфографии следующим образом: 1. «Рукописи И.П. Минаева. Список. Джайнские MSS. Серг. Ольденбург 1891», 2. «Минаева И.П. Рукописи (список). Буддийские MSS» и 3. «Минаев. MSS брахманские».

В этом же фонде обнаружилось и подготовительные записки С.Ф. Ольденбурга, озаглавленные «Материалы по джайнской литературе (из бумаг покойного проф. И.П. Минаева)». Во вступительном замечании подчеркивается: «В бумагах покойного И.П. Минаева сохранился целый ряд списков джайнских рукописей, сделанных им, по-видимому, с целями издания; некоторые из списанных им рукописей дают текст

в общем настолько удовлетворительный, что нам казалось весьма желательным, не дожидаясь сличения с другими рукописями, издать их теперь же, так как всякий новый джайнский текст, даже и небезукоризненный с точки зрения грамматики, является крайне желательным» (АВ ИВР-2. Л. 1). Востребованность публикации любой новооткрытой джайнской рукописи обуславливалась труднодоступностью хранилищ письменного наследия джайнов для европейцев (см.: Минаев 1878: 242–243).

С.Ф. Ольденбург в дальнейшем публиковал некоторые материалы из научного наследия учителя, указывая и в подзаголовке «...из бумаг покойного И.П. Минаева», но копии джайнских рукописей так и не были доведены им до издания. Из документов ОАД РНБ явствует, что С.Ф. Ольденбург не продолжил изучения минаевской коллекции.

В 1910 г. В.П. Шнейдер обратилась в дирекцию Публичной библиотеки с претензией на фактическое отсутствие работы по составлению каталога переданного собрания и порекомендовала обратиться с соответствующим предложением к Ф.И. Щербатскому, который, как и С.Ф. Ольденбург, был учеником И.П. Минаева. Переписка дирекции библиотеки с Ф.И. Щербатским по этому вопросу исчерпывается вежливым согласием последнего. Однако каких-либо документальных свидетельств о практической реализации этого намерения не имеется. Значительно позднее Ф.И. Щербатской в статье «Академик С.Ф. Ольденбург как индианист» лишь упомянул коллекцию И.П. Минаева как собрание ценнейших рукописей (Щербатской 1935: 25).

Тот факт, что ни С.Ф. Ольденбург, ни Ф.И. Щербатской не сочли для себя возможным заняться каталогизацией этого рукописного собрания, объяснялся не только занятостью обоих, но и тем затруднявшим дело обстоятельством, что И.П. Минаев не оставил после себя предварительных сведений о происхождении манускриптов. Он многое держал в памяти и сообщал лишь во вводных статьях к изданиям текстов. Листы многих манускриптов оказались неупорядочены, и их разбор представлял собой отдельную весьма нелегкую задачу.

В письме В.П. Шнейдер, сообщающем о распоряжении И.П. Минаева передать коллекцию в Публичную библиотеку, также сказано, что по воле покойного рукописи должны быть доступны исследователям. И в 1909 г. Н.Д. Миронов ознакомился с этим собранием в своих научных целях. К тому времени он уже завершил составление Каталога индийских рукописей Азиатского Музея (Миронов 1914а). Это было известно дирекции библиотеки, и Н.Д. Мионову предложили составить описание коллекции И.П. Минаева. Тот согласился, поскольку не имел постоянного места работы и продолжал сотрудничать с Азиатским Музеем лишь внештатно (Танонова 2015: 34).

В Архиве востоковедов ИВР РАН, в личном фонде И.П. Минаева, отложились материалы, характеризующие первоначальный этап каталогизации коллекции (АВ ИВР-3). На типографских бланках инвентарной библиотечной описи с графами «зала–шкаф–полка–число томов–примечания» под заголовком «Собрание индийских рукописей И.П. Минаева» в порядке номеров 1–310 имеется автограф Н.Д. Мионова — выполненный чернилами перечень заглавий манускриптов с указанием количества листов и иногда с пояснениями: «сборник», «frg» [фрагмент. — *Т.Е.*], «список», «альбом рисунков богов». Графа «Примечания» использована для простановки карандашом номеров манускриптов после их первичной классификации.

За время работы с коллекцией Н.Д. Мионов осуществил научное издание нескольких рукописей из ее состава, содержащих джайнские тексты (Миронов 1911а; 1911б; 1914б). В предисловиях к ним он указал номера рукописей по предвари-

ной описи, совпадающие с номерами в графе «Примечания». Это свидетельствует, что Н.Д. Миронов, вводя письменные памятники джайнизма в научный оборот, следовал пожеланию И.П. Минаева сделать собранную им коллекцию широкодоступной для ознакомления.

Принципы каталогизации, которыми руководствовался Миронов, соответствовали принятым в индологии того времени и уже применялись им при составлении Каталога индийских рукописей Азиатского Музея (Миронов 1914а). Они отражали сложившиеся в XIX в. научные представления о структуре письменного наследия древней и средневековой Индии (Островская 2015: 157).

Академия наук в лице С.Ф. Ольденбурга откликнулась на просьбу дирекции Публичной библиотеки о содействии в издании подготовленного Н.Д. Мироновым труда. На заседании Историко-филологического отделения Академии 12 января 1911 г. С.Ф. Ольденбург выступил со следующим представлением: «До сих пор богатое собрание рукописей покойного И.П. Минаева было весьма мало известно специалистам. Собрание это, составляющее основное содержание коллекции индийских рукописей Публичной библиотеки, особенно богато рукописями буддийскими и джайнскими, из которых многие до сих пор не изданы. Благодаря трудам Н.Д. Миронова, заканчивающего печатание каталога индийских рукописей Азиатского музея, мы через некоторое время будем в состоянии обозреть большую часть индийских рукописей Петербурга; поступившие за последние годы в библиотеку Азиатского музея среднеазиатские санскритские рукописи будут описаны С.Ф. Ольденбургом. Желательно будет приложить к каталогу две-три таблицы снимков рукописей, выбор которых можно будет сделать только по окончании печатания каталога, т.е. по всей вероятности в будущем году» (Известия АН 1911: 108). Аргументация С.Ф. Ольденбурга была признана убедительной, и Отделение постановило издать Каталог собрания индийских рукописей Публичной библиотеки тиражом 500 экземпляров. Практическая реализация этого постановления состоялась в 1918 г.

Необходимо отметить, что в составленный Н.Д. Мироновым Каталог не вошло описание значительного количества рукописей, привезенных И.П. Минаевым с Цейлона. Лишь по прошествии десятилетий их изучением занялась сингальская исследовательница Р. Хандаруканде, ученый-манускриптолог (Handarukande 1990). До сих пор часть собранной И.П. Минаевым коллекции остается не изученной.

Предлагаемые далее вниманию читателя архивные материалы никогда прежде не публиковались.

1

ОАД РНБ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 6. Док. 58.

<Л. 14>

В Императорскую С.-Петербургскую
Публичную библиотеку

Дядя наш, покойный профессор Иван Павлович Минаев, полагая, когда уезжал в декабре 1889 года совершенно больным за границу, оставить навсегда Петербург и раздавая все свое движимое имущество своим близким, отдал нам, между прочим, все собранные им рукописи. Зная, что всегдашнее желание дяди было, чтобы рукописи эти поступили в Императорскую Публичную библиотеку, мы, с согласия наших

двоюродных сестер Анны и Зинаиды Сергеевны Минаевых¹, просим Императорскую Публичную библиотеку принять эти рукописи ввиду того интереса, который они могут иметь для науки и в память о покойном. При этом долгом считаем заявить о желании покойного нашего дяди, чтобы принадлежавшие ему рукописи были бы всегда доступны лицам, занимающимся санскритским и палийским языками и в особенности ученикам его.

В. Шнейдер, А. Шнейдер

С. Петербург, 8 января 1891 г.

2

ОАД РНБ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 6. Док. 90.
<Л. 66>

Милостивая Государыня
Варвара Петровна,

Считаю долгом выразить Вам от имени Императорской Публичной библиотеки искреннюю благодарность за принесенное Вами в дар библиотеке очень значительное и любопытное собрание санскритских и палийских рукописей, принадлежавшее покойному дяде Вашему, профессору И.П. Минаеву.

Вы можете быть вполне уверены, что, согласно желанию почтенного Ивана Павловича, пожертвованные Вами рукописи будут всегда доступны для ученых занятий наших ориенталистов.

<Л. 66 об.> Покорнейше прошу принять уверения в совершенном моем почтении и преданности.

А. Бычков²

Вместе с тем покорнейше прошу Вас передать таковую же признательность сестре Вашей и Вашим двоюродным сестрам.

Ее высокоблагородию В.П. Шнейдер.

3

ОАД РНБ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 6.
<Л. 194>

[На бланке Министра народного просвещения]
5 апреля 1891 г. № 6422

Его Высокопревосходительству А.Ф. Бычкову
Милостивый Государь
Афанасий Федорович

Оставшееся по смерти члена Императорского Географического общества И.П. Минаева собрание вывезенных им из Индии санскритских и палийских рукописей было передано племянницами его Варварой и Александрой Шнейдер в Императорскую Публичную библиотеку согласно выраженному покойным желанию.

¹ Анна Сергеевна и Зинаида Сергеевна Минаевы — дочери родного брата И.П. Минаева Сергея Павловича Минаева.

² А. Бычков — Бычков Афанасий Федорович (1818–1899) — директор Императорской Публичной библиотеки (1882–1899). Историк, библиограф, академик Петербургской Академии наук (1869), член Государственного совета (с 1890 г.).

По встретившейся надобности имею честь покорнейше просить Ваше Высокопревосходительство не отказать в сообщении сведений о приблизительной ценности вышеупомянутого пожертвования.

Примите уверения в совершенном почтении и преданности

Граф Делянов³

4

ОАД РНБ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 6.
<Л. 206>

11 апреля 1881 г. № 448

М.Г.

Граф Иван Давыдович

По желанию покойного профессора С.-Петербургского университета И.П. Минаева племянницы его Варвара и Александра Шнейдер передали в Императорскую Публичную библиотеку довольно большое собрание санскритских и палийских рукописей, которые в настоящее время приводятся в порядок и описываются приват-доцентом нашего университета Ольденбургом.

Собрание это, составленное покойным ученым во время его поездки в Индию, без всякого сомнения, должно иметь большое научное значение и, сколько мне известно из слов покойного Минаева и других лиц, <Л. 206 об.> на приобретение этих рукописей было употреблено от шести до семи тысяч рублей. Надо полагать, что выбор рукописей, сделанный с большим знанием специалистом и знатоком дела, несомненно значительно увеличивает ценность собрания.

Сообщая Вашему Сиятельству все вышеупомянутое в ответе на письмо Ваше от 5 сего апреля за № 6422, покорнейше прошу принять уверение в отличном моем почтении и совершенной преданности.

А. Бычков

5

ОАД РНБ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 43 [Об описании рукописей Минаева]⁴.
<Л. 2>

1890 г. 13 декабря. № 1666

В 1890 г. племянница проф. И.П. Минаева госпожа Шнейдер принесла в дар Императорской Публичной библиотеке большое собрание санскритских и палийских рукописей, принадлежавших ее дяде. Составить каталог этих рукописей взялся, по предложению библиотеки, профессор С.Ф. Ольденбург, но до сего времени не имеет возможности их описать. В настоящее время г. Ольденбург уехал с ученою целью за границу. Между тем госпожа Шнейдер справедливо сетует на то, что до сих пор не каталогизированы рукописи, принесенные ею в дар библиотеке.

Посему имею честь от имени нашего отечественного книгохранилища обратиться к Вам с покорнейшею просьбою, не сочтете ли Вы возможным заняться каталогизациею и описанием вышеупомянутой ученой коллекции.

³ Граф Делянов — Делянов Иван Давыдович (1818–1897), министр народного просвещения (с 1882 г.), директор Императорской Публичной библиотеки в 1861–1882 гг. Член Государственного совета (1874).

⁴ Судя по содержанию и исходящему номеру, видимо, это черновик письма дирекции ИПБ, адресованного Ф.И. Щербатскому <л. 2> и черновик пояснительной записки к этому письму <л. 3>, составленной, предположительно, библиотекарем Отдела рукописей И.А. Бычковым..

<Л. 3> В 1890 г. племянницы профессора Минаева принесли в дар Библиотеке большое собрание санскритских и палийских рукописей, принадлежавшее их дяде. Составить каталог этих рукописей вызвался по поручению библиотеки профессор университета С.Ф. Ольденбург. Он находил, что ему удобнее будет описывать рукописи не в библиотеке, а в Университете. По его просьбе в 1893 году две рукописи этого собрания были высланы в университетскую библиотеку. Несмотря на это, до 1900 года г. Ольденбург не имел возможности их описать. В начавшемся году, в начале года, г. Ольденбург покинул университет и был избран в академики Академии наук. Вскоре по избрании его в академики <Л. 3 об.> г. Ольденбург заходил в рукописное отделение и говорил, что он будет просить о переводе помянутых двух рукописей из университетской библиотеки в Азиатский музей, что облегчит его занятия. Затем г. Ольденбург более не являлся.

Вчера заходила в рукописное отделение племянница г. Минаева, госпожа Шнейдер, сообщив так, что г. Ольденбург уехал на год за границу, и высказавшись, что ей очень досадно, что г. Ольденбург до сих пор в течение 10 лет не описал ни одной рукописи из собрания ее дяди. Между тем в одном специальном ученом издании, как ей сообщили, было выражено сожаление, что богатая коллекция рукописей И.П. Минаева не каталогизирована. <Л. 4> Госпожа Шнейдер сообщила, что в настоящее время на место г. Ольденбурга приглашен профессор Санкт-Петербургского университета Федор Ипполитович Щербатской, бывший ученик И.П. Минаева. Г. Щербатской охотно взялся бы составить каталог собрания рукописей И.П. Минаева, если получит предложение со стороны Управления Библиотеки. Но ввиду того, что г. Ольденбург в течение 10 лет не описал ни одной рукописи, госпожа Шнейдер полагает, что он не может быть в претензии, если каталогизация собрания рукописей И.П. Минаева будет поручена другому лицу. Адрес г. Щербатского: Васильевский остров, 10 линия, д. 39, кв. 59.

6

ОАД РНБ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 43.

<Л. 1>

Вх. 3734. 15 дек. 1890 г.

Милостивый государь
Николай Карлович!⁵

Вследствие письма за № 1666 имею честь уведомить Ваше Превосходительство, что я за честь почту воспользоваться Вашим любезным предложением составления каталога рукописям покойного профессора Минаева, пожертвованным племянницей его госпожой Шнейдер, и рассчитываю быть в Библиотеке для переговоров по этому предмету по возвращении меня в Петербург из праздничного отпуска в 20-х числах будущего января.

Прошу принять уверение в глубоком моем почтении и преданности

Ф. Щербатской

14.XII.00.

СПб., Вас. остров, 10 л., 39.

ОАД РНБ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 92

[Об издании Императорской Академией
научного описания индийских рукописей, составленного Н.Д. Мироновым].
<Л. 1>

[Резолюция: согласен
18 января 1910 г.]

Его Превосходительству Господину директору
Императорской Публичной библиотеки

В 1891 г. Императорской Публичной библиотеке племянницами профессора И.П. Минаева было принесено в дар принадлежавшее ему богатое собрание (приблизительно около 400) санскритских и палийских рукописей. Тогда же профессор С.Ф. Ольденбург, давший по просьбе библиотеки для ее отчета сведения в самых общих чертах об этих рукописях, вызвался составить им описание. К сожалению, он принужден был впоследствии отказаться от своего намерения, указав при этом на профессора Ф.И. Щербатского как лицо, которое могло бы заняться этим трудом. Но и господин Щербатский, побывав раза два-три в библиотеке, заявил, что не имеет свободного времени для составления описания минаевского собрания.

В канун прошлого 1909 года в библиотеку явился для занятий этими рукописями доктор санскритской словесности Николай Дмитриевич Миронов. Зная, что им составлен по поручению Императорской Академии наук каталог санскритских рукописей Азиатского музея Академии и что в настоящее время г. Миронов располагает свободным временем, я счел весьма желательным воспользоваться познаниями Н.Д. Миронова для составления каталога рукописей И.П. Минаева, о чем тогда же мною было доложено Вашему Высокопревосходительству.

Переговоры, которые я с разрешения Вашего вел по этому предмету с г. Мироновым, выяснили, что Академия наук намерена <Л. 1 об.> печатать на свой счет этот его труд в случае если библиотека найдет возможным уплачивать г. Миронову гонорар в размере шестидесяти (60) рублей за печатный лист (в том же самом размере был назначен г. Миронову гонорар Академиею наук за каталог санскритских рукописей Азиатского музея).

Большинство рукописей минаевского собрания не переплетено, листы в рукописях разбиты; для отдачи в переплет они должны быть приведены в порядок и перенумерованы; наконец, некоторые отрывки рукописей, значащиеся под разными номерами, должны быть — как это было замечено еще в 1891 г. С.Ф. Ольденбургом — соединены вместе и, наоборот, иногда в одной обложке имеется несколько рукописей однородного содержания. Г. Миронову придется произвести и эту кропотливую работу, которая потребует немало времени.

Эта предварительная работа, а также составление научного каталога рукописей минаевского собрания займут, по мнению Н.Д. Миронова, около года. Объем печатного каталога будет приблизительно в двадцать (20) печатных листов. Гонорара придется библиотеке уплатить г. Миронову тысячу двести (1200) рублей. Ввиду того, что г. Миронову нуждается в средствах к жизни, он просит меня ходатайствовать перед Вашим Высокопревосходительством, чтобы в случае согласия Вашего на поручение ему названного труда на вышеупомянутых условиях причитающийся ему гонорар выдавался ему в течение года вперед по сто рублей в месяц, причем г. Миронов обязуется кончить составление каталога в годичный срок.

Ознакомившись в настоящее время с рукописями минаевского <Л. 2> собрания, г. Миронов находит, что по научному значению и интересу оно стоит выше собрания санскритских рукописей Азиатского музея и должно будет занять почетное место среди собраний санскритских рукописей, принадлежащих западноевропейским библиотекам.

Библиотекарь И. Бычков⁶

18 января 1910 г.

8

ОАД РНБ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 92⁷.

<Л. 3>

10 мая 1910 г. № 752

Его Превосходительству
С.Ф. Ольденбургу

Милостивый Государь
Сергей Федорович

В 1891 году в Императорскую Публичную библиотеку поступило обширное собрание индийских рукописей, принадлежащее И.П. Минаеву. Собрание это до нынешнего времени оставалось неопианным. В настоящее время Н.Д. Миронов составил описание санскритских рукописей Азиатского музея Императорской Академии наук.

Находя весьма желательным видеть труд г. Миронова в печати, имею честь обратиться к Вашему Превосходительству с покорнейшею просьбою, не найдет ли Императорская Академия наук возможным издать этот труд на свой счет. Со своей стороны Императорская Публичная библиотека принимает <Л. 3 об.> на себя уплату г. Миронову гонорара за этот его труд в размере одной тысячи двухсот рублей. При этом библиотеке было бы желательно получить известное количество экземпляров труда г. Миронова.

Прошу Вас, Милостивый Государь, принять уверение в совершенном моем почтении и преданности

9

ОАД РНБ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 92.

<Л. 4>

[На бланке Непременного Секретаря
Императорской Академии наук]
11 мая 1910 г. № 1428

Милостивый Государь
Дмитрий Фомич⁸,

В ответ на письмо от 10 сего мая № 752 имею честь сообщить Вашему Высокопревосходительству, что, вполне разделяя Ваши соображения о желательности изда-

⁶ И. Бычков — Бычков Иван Афанасьевич (1858–1944), сын Афанасия Федоровича Быčkова. С 1881 г. до кончины заведовал Отделением рукописей. Член-корреспондент АН (1903). Подробно описывал новые поступления, в том числе рукописные. Публикатор архива Петра Великого, эпистолярного наследия русских писателей.

⁷ Черновик письма С.Ф. Ольденбургу от директора ИПБ Д.Ф. Кобеко.

⁸ Дмитрий Фомич — Кобеко Дмитрий Фомич (1837–1918) — директор Императорской Публичной библиотеки (1902–1918). На государственной службе в Министерстве финансов, с 1901 г. — член Государственного совета. Член-корреспондент АН, историк.

ния труда Н.Д. Миронова по описанию рукописей И.П. Минаева, я не премину доложить об этом в ближайшем заседании Историко-филологического отделения Академии (19 мая) и не сомневаюсь в том, что Конференция с полным сочувствием отнесется к пожеланию Императорской Публичной библиотеки. О постановлении Конференции я немедленно извещу Ваше Высокопревосходительство.

Прошу Вас, Милостивый Государь, принять уверение в совершенном моем почтении и преданности.

Сергей Ольденбург

Виза И.Ю. Крачковского:

Читал 11 мая 1910 г.

Список сокращений

АВ ИВР РАН — Архив востоковедов Института восточных рукописей РАН
ЗВОРАО — Записки Восточного отделения Русского археологического общества
ОАД РНБ — Отдел архивных документов Российской национальной библиотеки
РНБ — Российская национальная библиотека
ИПБ — Императорская Публичная библиотека
ЖМНП — Журнал Министерства народного просвещения
JPTS — The Journal of Pali Text Society

Литература

- АВ ИВР-1 — Архив востоковедов ИВР РАН. Ф. 39. Оп. 1. Ед. хр. 268.
АВ ИВР-2 — Архив востоковедов ИВР РАН. Ф. 39. Оп. 1. Ед. хр. 74.
АВ ИВР-3 — Архив востоковедов ИВР РАН. Ф. 39. Оп. 4. Ед. хр. 12.
В.П. и А.П. Шнейдер 2014 — *В.П. и А.П. Шнейдер*. Воспоминания о Минаеве Иване Павловиче / Предисл., примеч., подготовка к публикации Т.В. Ермаковой // Розенберговский сборник: востоковедные исследования и материалы. СПб.: Изд-во А. Голода, 2014. С. 431–449.
Васильева 2005 — *Васильева О.В.* Восточные рукописные фонды Российской национальной библиотеки // Письменные памятники Востока. 2005. Т. 1(2). С. 217–238.
Васильевский, Розен 1890а — *Васильевский В.Г., барон В.Р. Розен*. Иван Павлович Минаев (некролог) // Новое время. 04.06.1890. № 5122.
Васильевский, Розен 1890б — *Васильевский В.Г., барон В.Р. Розен*. Иван Павлович Минаев (некролог) // Журнал министерства народного просвещения. 1890. Ч. ССLXX. С. 36–40.
ИПБ за сто лет 1914 — Императорская Публичная библиотека за сто лет. 1814–1914. СПб.: Тип. В.Ф. Киришбаума, 1914.
Известия АН 1911 — Известия Академии наук. Сер. VI. Т. V. СПб.: АН, 1911.
Минаев 1878 — *Минаев И.П.* Сведения о Жайнах и Буддистах // Журнал министерства народного просвещения. 1878. Ч. СХСV. С. 241–276.
Мионов 1911а — *Мионов Н.Д.* Джинистские заметки I–II // Известия Академии наук. СПб.: АН, 1911. С. 349–354, 501–508.
Мионов 1911б — *Мионов Н.Д.* Devagrāmakathā (К вопросу о брахманах Мада) // Записки Восточного отделения Русского археологического общества. Т. XX. СПб.: АН, 1911. С. 211–230.
Мионов 1914а — *Мионов Н.Д.* Каталог индийских рукописей. Пг.: РАН, 1914 (Каталоги Азиатского музея. Вып. 1).
Мионов 1914б — *Мионов Н.Д.* Две джайнские сказки // Живая старина. Т. XX (1912). Вып. 2–4. СПб., 1914. С. 489–494.

- Миронов 1918 — *Миронов Н.Д.* Каталог индийских рукописей Российской Публичной библиотеки. Собрание И.П. Минаева и некоторые другие. Вып. I. Пг.: РАН, 1918.
- Островская 2015 — *Островская Е.П.* Вклад Н.Д. Миронова в изучение буддийской коллекции собрания индийских рукописей Азиатского музея — ИВР РАН // Письменные памятники Востока. 2015. Т. 22(1). С. 153–168.
- Отчет ИПБ 1891 — Отчет Императорской Публичной библиотеки за 1891 год. СПб.: Синодальная типография, 1894.
- Танопова 2015 — *Танопова Е.В.* Востоковед Н.Д. Миронов: обычная судьба необычного человека // Письменные памятники Востока. 2015. Т. 23(2). С. 129–156.
- Щербатской 1935 — *Щербатской Ф.И.* Академик С.Ф. Ольденбург как индианист // Записки Института востоковедения Академии наук СССР. Т. IV. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1935. С. 23–30.
- Handarukande 1990 — *Handarukande R.* The Minayev Collection of Manuscripts in the State Public Library in St. Petersburg (Leningrad) // The Sri Lanka Journal of the Humanities. 1990. Vol. 16. N. 1–2. P. 195–214.

References

- Arkhiv vostokovedov IVR RAN. F. 39. Op. 1. Ed. khr. 268 [The Archives of the Orientalists of the Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences. Fund 39. Inv. 1. Un. 268] (in Russian).
- Arkhiv vostokovedov IVR RAN. F. 39. Op. 1. Ed. khr. 74 [The Archives of the Orientalists of the Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences. Fund 39. Inv. 1. Un. 74] (in Russian).
- Arkhiv vostokovedov IVR RAN. F. 39. Op. 4. Ed. khr. 12 [The Archives of the Orientalists of the Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences. Fund 39. Inv. 4. Un. 12] (in Russian).
- Izvestiia Akademii nauk* [Proceedings of the Academy of Sciences], ser. 6, 1911 (in Russian).
- Handarukande R. “The Minayev Collection of Manuscripts in the State Public Library in St. Petersburg (Leningrad)”. *The Sri Lanka Journal of the Humanities*, 1990, vol. 16, no. 1–2, pp. 195–214 (in English).
- Imperatorskaia Publichnaia biblioteka za sto let. 1814–1914* [Imperial Public Library Centenary]. St. Petersburg: Tip. V.F. Kirshbauma, 1914 (in Russian).
- Minaev I.P. “Information about Jaines and Buddhists”. *Zhurnal ministerstva narodnogo prosvetshcheniia* [Journal of the Ministry of People’s Education], 1878, part CXCIV, pp. 241–276 (in Russian).
- Mironov N.D. “Devagrāmakathā (K voprosu o brakhmanakh Mada)” [Devagrāmakathā (Problem of brahmans Mada)]. *Zapiski Vostochnogo otdeleniia Russkogo arkheologicheskogo obshchestva* [Proceedings of Oriental Department of the Russian Archeological Society]. T. XX. St. Petersburg: AN, 1911, pp. 211–230 (in Russian).
- Mironov N.D. “Dzhainistskie zametki I–II” [Notes about the Jaines]. *Izvestiia Akademii nauk* [Proceedings of the Academy of Sciences]. St. Petersburg: AN, 1911, pp. 349–354, 501–508 (in Russian).
- Mironov N.D. “Dve dzhainskie skazki” [Two Jainese Tales]. *Zhivaia starina* [The Living Old Times], vol. XX (1912), issue 2–4. St. Petersburg, 1914, pp. 489–494 (in Russian).
- Mironov N.D. *Katalog indiiskikh rukopisei* [Indian Manuscripts Catalogue]. Petrograd: RAN, 1914 (Asiatic Museum Catalogues. Issue 1) (in Russian).
- Mironov N.D. *Katalog indiiskikh rukopisei Rossiiskoi Publichnoi biblioteki. Sbranie I.P. Minaeva i nekotorye drugie* [Indian Manuscripts Catalogue of the Russian Public Library. Collection of I.P. Minayeff and Some Other], vol. I. Petrograd: RAN, 1918 (in Russian).
- Ostrovskaya E.P. “Vklad N.D. Mironova v izuchenie buddiiskoi kollektzii sobraniia indiiskikh rukopisei Aziatskogo muzeia — IVR RAN” [N.D. Mironov’s Contribution into Description of the

- Buddhist Manuscripts Kept in Indian Collection at Asiatic Museum — IOM RAS]. *Pis'mennye pamiatniki Vostoka*, 2015, vol. 1 (issue 22), pp. 153–168 (in Russian)
- Otchet Imperatorskoi Publichnoi biblioteki za 1891 god* [Report of Imperial Public Library 1891]. St. Petersburg: Sinodal'naia tipografiia, 1894 (in Russian).
- Shcherbatskoi F.I. “Akademik S.F. Oldenburg kak indianist” [Academician S.F. Oldenburg as an Indologist]. *Zapiski Instituta vostokovedeniia Akademii nauk SSSR* [Proceedings of the Oriental Studies Institute of Academy of Sciences USSR]. T. IV. Moscow–Leningrad: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR [Academy of Sciences USSR publishing], 1935, pp. 23–30 (in Russian).
- Tanonova E.V. “Vostokoved N.D. Mironov: obychnaia sud'ba neobychnogo cheloveka” [Usual Fate of Unusual Man]. *Pis'mennye pamiatniki Vostoka*, 2015, vol. 23, (issue 2), pp. 129–156 (in Russian).
- “V.P. i A.P. Shneider. Vospominaniia o Minaeue Ivane Pavlovicze. Predislovie, primechaniia, podgotovka k publikatsii T.V. Ermakovi” [Memoirs about Minayeff Ivan Pavlovich. Preface, Notes and Preparing to Publication by T.V. Ermakova]. In: *Rozenbergovskii sbornik: vostokovednye issledovaniia i materialy* [Collected Papers in Honor of O.O. Rosenberg: Oriental Researches and Materials]. St. Petersburg: Izdatel'stvo A. Goloda [A. Golod Publishing House], 2014, pp. 431–449 (in Russian).
- Vasil'eva O.V. “Vostochnye rukopisnye fondy Rossiiskoi natsional'noi biblioteki” [Oriental Manuscripts Collections Kept at the Russian National Library]. *Pis'mennye pamiatniki Vostoka*, 2005, no. 2 (issue 3), pp. 217–238 (in Russian).
- Vasil'evskii V.G., baron V.R. Rozen. “Ivan Pavlovich Minaev (nekrolog)” [Ivan Pavlovich Minayeff (Obituary)]. *Novoe vremia* [New times], no. 5122, 4-th of June 1890 (in Russian).
- Vasil'evskii V.G., baron V.R. Rozen. “Ivan Pavlovich Minaev (nekrolog)” [Ivan Pavlovich Minayeff (Obituary)]. *Zhurnal ministerstva narodnogo prosveshcheniia* [Journal of the Ministry of People's Education], 1890, part CCLXX, pp. 36–40 (in Russian).

The Back Story of I.P. Minayeff's Oriental Manuscript Collection Cataloguing (According to Documents Housed at the Archives Department of the Russian National Library and the Archives of Orientalists, IOM RAS)

Preface, publication and commentaries by Tatiana V. Ermakova

(*Pis'mennye pamiatniki Vostoka*, 2019, volume 16, no. 3 (issue 38), pp. 95–108)

Received 26.05.2019.

Tatiana V. Ermakova

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

The founder of the Russian Indological School I.P. Minayeff (1840–1890) is known as a collector of the handwritten heritage of the religions of India. From the three trips to the countries of South and Southeast Asia, made between 1874 and 1886, he brought in a total of more than 300 multilingual manuscripts containing Brahminic, Buddhist and Jain works. In 1891, the niece of the scientist, V.P. Schneider, fulfilling his will, donated this valuable collection to the Imperial Public Library (now the Russian National Library), hoping for the immediate compilation of its catalog and the opening of wide access to the manuscripts for Russian and foreign researchers. Archival materials

offered to the reader, stored at the Archive Collection of the Russian National Library, provide data for a long-term search for an Indologist ready to engage in the scientific description of I.P. Minayeff's collection. In the Preface to the publication on the basis of the materials found in the Archive of Orientalists of the IOM RAS, the primary stage of the study of the collection associated with the name of S.F. Oldenburg, and the contribution of N.D. Mironov in the cataloging of its Sanskrit part is explained. All archival materials are published for the first time.

Key words: history of indology, I.P. Minayev, the collection of Indian manuscripts of I.P. Minayev, Imperial Public Library, Archive Collection of the Russian National Library, Archive of Orientalists of the IOM RAS, S.F. Oldenburg, N.D. Mironov.

About the author:

Tatiana V. Ermakova, Cand. Sci. (Philosophy), Senior Researcher of the Department of Central Asian and South Asian Studies, IOM RAS (taersu@yandex.ru)

**Конференция «Государство и право на Востоке:
прошлое и настоящее».
К 200-летию ИВР РАН**

(Санкт-Петербург, 12–13 ноября 2018 г.)

И.В. Богданов

Институт восточных рукописей РАН

DOI: 10.7868/S1811806219030099

Ключевые слова: право на Востоке, Институт восточных рукописей РАН.

Статья поступила в редакцию 26.04.2019.

Богданов Иван Валерьевич, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Отдела Древнего Востока ИВР РАН, РФ; 191186, г. Санкт-Петербург, Дворцовая набережная, 18 (jwan.bgd@yandex.ru).

© Богданов И.В., 2019

В ноябре 2018 г. в Институте восточных рукописей РАН (Азиатском Музее) состоялась конференция «Государство и право на Востоке: прошлое и настоящее». Научная встреча была организована ИВР РАН совместно с Юридическим факультетом СПбГУ. По замыслу организаторов, она представляла собой «Круглый стол», за которым обсуждался широкий круг научных проблем на грани востоковедческой и правоведческой дисциплин:

1. Правовая терминология и понятийный аппарат в традиционной системе права.
2. Реализация норм традиционного и религиозного права на практике.
3. Взаимодействие систем традиционного, религиозного и государственного права.
4. Письменная фиксация и кодификация норм традиционного и религиозного права и их интеграция в систему светского права.
5. Государственное управление на Востоке — традиции и современность.

С докладами выступили 15 человек.

Конференция открылась приветственным словом директора ИВР РАН, д.и.н. И.Ф. Поповой и декана Юридического факультета СПбГУ, к.и.н. С.А. Белова. Они отметили важность этой встречи, главная цель которой — установление диалога между представителями двух научных сфер в плане изучения восточного права.

В совместном выступлении П.А. Гусеновой (к.юр.н., Юридический факультет СПбГУ) и Н.Г. Стойко (д.юр.н., Юридический факультет СПбГУ) «Универсальные модели уголовного процесса и уголовный процесс современных исламских государств», были продемонстрированы базовые направления исследования исламского уголовного права с учетом религиозной специфики.

В.М. Рыбаков (д.и.н., вед.н.с., ИВР РАН) представил сообщение «Уголовно-правовая стимуляция этики законами династии Тан». По мнению исследователя, сознательно конструируемые уголовные законы в Китае поначалу противопоставляли традиционную мораль и государственные интересы. Однако историческая практика показала, что их синтез куда более практичен и полезен для государства и его стабильности, нежели их конфронтация. В течение всего имперского периода уголовное право в Китае одновременно оберегало семейную мораль от деформаций внутри семьи и распространяло ее на внешний по отношению к семьям социум. В итоге выдвигается предположение, что беспрецедентно долгое и устойчивое существование китайской цивилизации — как, впрочем, и ее консерватизм — одной из причин имеет морализаторскую доминанту уголовного закона. Опыт Китая, заключил докладчик, представляет собой поразительный исторический эксперимент, демонстрирующий как степень эффективности уголовно-правовой поддержки морали, так и границы возможностей такой методики.

В докладе В.В. Щепкина (к.и.н., с.н.с., ИВР РАН) «Закон и обычай во внешнеполитических документах военного правительства Японии в конце XVIII — начале XIX в.» были проанализированы некоторые аспекты эволюции внешней политики центрального правительства Японии на рубеже XVIII–XIX вв. Докладчик продемонстрировал результаты анализа использования слова «закон» в документах, выданных главам российских посольств 1792–1793 гг. и 1804–1805 гг., и сравнения его с реально существовавшими указами.

Инесе Тенберга (аспирант, Юридический факультет СПбГУ) выступила с сообщением «Религиозно-идеологическая составляющая исламского банковского дела». По ее мнению, системное формирование исламского банковского дела в странах, главенствующей религией в которых является ислам, началось с момента создания Исламского банка развития. В настоящее время в основу становления исламской финансовой системы заложена идеологическая концепция «непроизводительности денег», которая не допускает извлечение материальной выгоды от передачи денежных средств, а напротив, расценивает взимание и выплату процентов как одно из высших проявлений несправедливости. Нравственно-ценностный фундамент исламского банковского сектора способствует формированию качественно новой модели финансового поведения. Такое положение позволяет достигать высокой степени доверительных отношений между исламскими банками и их клиентами. Так, с цифрами на руках, Инесе Тенберга доказала, что даже миром наживы и чистогана может править любовь.

В докладе В.В. Емельянова (д.филос.н., СПбГУ) «Юридический аспект клинописного мифа о потопе» был рассмотрен недавно опубликованный фрагмент глиняной таблички ММА 86.11.378А из нью-йоркского музея Метрополитен. По почерку это текст VI в. до н.э., который относится к нововавилонскому или началу персидского времени. Из него явствует, что боги наказали людей потопом как кровной мстью, т.е. за проступки некоторых отвечали все, и только после потоп

бог Эа ввел индивидуальную ответственность за проступки. Именно с момента введения такой ответственности человечество становится бессмертным. А поскольку Зиусудра, оставшись единственной на Земле человеческой душой, олицетворяет человечество, то он и становится бессмертным вместе со всей семьей. Таким образом, мы получаем очень важное свидетельство эволюции правовых представлений древнего мира, полученное из уст самих вавилонян: наказание виновного гораздо лучше, чем уничтожение всех его родственников. Лучше оно не только для людей, но и для богов, поскольку последние с уничтожением всех людей перестали бы получать пищу и им самим пришлось бы вернуться к тяжелым работам на земле. Правы оказываются те исследователи клинописного права, которые считали введение индивидуальной ответственности (как правило, в виде талиона) более выгодной и прогрессивной мерой, нежели кровная месть.

Р.Ю. Почекаев (к.юр.н., проф., Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Санкт-Петербургский филиал) выступил с докладом «Выбор источников права центральноазиатскими правителями как отражение их политической позиции (анализ казусов XVI — начала XX в.)». Он отметил, что в юридической практике тюрко-монгольских государств имели место случаи, когда при наличии официально действовавшей правовой системы оказывались востребованными элементы других правовых систем, в том числе источники права. К их использованию прибегали правители, стремившиеся по каким-либо причинам продемонстрировать или подчеркнуть свою политическую и идеологическую позицию. В докладе на основе ряда казусов из истории Бухарского ханства начала XVI и начала XVIII в., Казахстана первой четверти XIX в., Монголии начала XX в. предпринята попытка проанализировать причины выбора правителем при осуществлении правосудия именно таких источников права. Цель такого исследования — выявить соответствия между декларируемой или фактически занимаемой политической позициями правителя и его практической деятельностью в сфере правосудия.

Сообщение И.В. Богданова (к.и.н., с.н.с., ИВР РАН) «Частная собственность в Египте Древнего царства между ритуалом и законом: в поисках понятийного аппарата» представляло собой рассуждения о проблеме фиксации правовых терминов в древнейшем обществе на примере понятия Dt («вечность»), которое часто трактуется как «частная собственность». Докладчик пришел к заключению, что риторическое понятие Dt как обозначение культовой собственности лица или учреждения проникает в частные и официальные тексты позже практических правовых понятий, связанных с контролем. Понятие Dt возникает в процессе сакрализации института (Hwt), функционировавшего без объекта культа, затем оно проникает в ритуал, который начинает исполняться в этом институте и становится одним из элементов развивающихся мифологических представлений об объекте культа. Этот процесс отчетливо прослеживается, в частности, на материалах по истории института частного заупокойного культа. Контрольно-правовая же терминология была архаичной и реально влияла на осуществляемый в институте рабочий процесс, в отличие от имевших хождение в обществе вторичных, мифологических понятий вроде Dt.

Доклад И.В. Тутаева (студент, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Санкт-Петербургский филиал) «Авроманские догово-

ры: правовой анализ документов парфянского времени» был посвящен документам II–I вв. до н.э., составленным на древнегреческом языке. Они представляют собой два договора купли-продажи виноградника, при этом они являются единственными источниками, позволяющими реконструировать гражданские правоотношения, существовавшие в Парфянском царстве. Анализ содержания договоров позволяет сделать вывод о специфичности некоторых их условий, нетипичных для западного понимания договора купли-продажи и, соответственно, об особенностях развития парфянского права. Договоры характеризуются достаточно высокой юридической техникой. Упоминание самых различных материально-правовых институтов свидетельствует о том, что парфяское право не было примитивным. Наконец, документы обнаруживают элементы влияния как древневавилонского, так и древнегреческого права. Несмотря на всю важность этих выводов, докладчик подчеркнул, что пока они являются условными и не позволяют однозначно судить о парфянском праве. Остается надеяться, что в ходе археологических раскопок будут обнаружены новые документы правового характера, которые прояснят вопросы истории парфянского права.

Аспектам права и общественного сознания японцев было посвящено сообщение А.В. Филиппова (д.и.н., проф., Восточный факультет СПбГУ) «Традиционное право Японии и его роль в формировании этнических стереотипов поведения». Докладчик исходил из факта, что традиционное (старое) письменное право Японии VII–XIX вв., принадлежавшее к системе дальневосточного права, было свободно от влияния «Запада». Этапы активной рецепции (при создании ранней государственности в VII в., усилении централизованной власти в XVI–XVII вв.) совпадают с восприятием материковой культуры Китая. Жесткое правление дома Токугава способствовало шлифовке группового сознания. В XVII–XIX вв. на базе культуры заливного рисосеяния с высоким приоритетом коллективно-групповых черт поведения завершилось формирование этнических стереотипов поведения, присущих островному населению Японии. Последующие полтора века заимствований «западного опыта» оставили новый след, но не стерли былого.

Е.Н. Колпачкова (к.ф.н., Восточный факультет СПбГУ) познакомила участников с сообщением «Особенности формирования и функционирования юридической терминологии в китайском языке». В условиях доминирования норм морали над нормами права в Китае до XX в. юридическая терминология формировалась на базе конфуцианских категорий и преимущественно пенитенциарных по своей сути уложений. На рубеже XIX–XX вв. благодаря удобной иероглифической форме был заимствован целый ряд юридических терминов из японского языка. Следующие витки активного правотворчества пришлось на период становления КНР в 1950-х годах и с началом реализации политики реформ и открытости в 1980-х годах. Современная юридическая система юридических терминов характеризуется значительным числом лексических единиц, заимствованных путем калькирования из иностранных языков (фонетические заимствования обнаруживаются лишь в регионах с присутствием исламского права), а также рядом расхождений между правовой лексикой материкового Китая и Гонконга.

Доклад И.В. Герасимова (д.и.н., проф., Восточный факультет СПбГУ) «Формирование государственных институтов и правовых учреждений в Судане (первая половина XX в.)» был посвящен формированию института судов в Судане в период после

введения в 1899 г. кондоминиума (режима совместного англо-египетского правления). Главное внимание докладчик уделил деятельности учебных заведений по подготовке судей «кади» (колледж имени Ч.Дж. Гордона, Хартумский университет), а также участию молодых суданских юристов в государственной и общественной деятельности.

Е.В. Суслина (к.юр.н., доцент, Юридический факультет СПбГУ) выступила с докладом «Особенности содержательного отражения религиозных положений в уголовном законодательстве мусульманских стран на современном этапе». В докладе фиксировался постулат, что в странах религиозной (мусульманской) правовой семьи на современном этапе уголовное законодательство по форме практически не отличается от европейского. Однако содержательно уголовные кодексы существенным образом различаются: в ряде стран религиозная основа практически полностью сохранена в виде прямого действия норм Корана и Сунны, в некоторых государствах уголовный закон воспроизводит религиозные положения, в третьей группе стран религиозные положения действуют лишь отчасти. К числу принципиальных особенностей мусульманского уголовного законодательства стран второй группы (Ирана, например) следует отнести: не трансформирование, а формальное закрепление в законе религиозных норм; искусственное вычленение положений, составляющих Общую часть, из религиозных установлений; смешение правовых, процессуальных и исполнительных норм; иную классификацию преступных деяний (худуд, кисас, та'зир), в основе которой лежат виды наказания; иное (в отличие от европейского) содержательное наполнение традиционных для уголовного права институтов (объекта посягательства, неоконченного преступления, целей наказания и т.д.).

С.А. Французов (д.и.н., зав. Отделом Ближнего и Среднего Востока ИВР РАН) представил слушателям источниковедческий обзор «Памятники права Древнего Йемена».

В.В. Бочаров (д.и.н., проф., Восточный факультет СПбГУ) в докладе «„Неписанный закон“ в правовых культурах Востока» охарактеризовал историческую динамику «Востока» как отличную от «Западной». Вместе с тем «Восток», по мнению докладчика, заимствует западные культурные формы (институты), предполагая, что это обеспечит их прогрессивное развитие. В первую очередь всегда заимствуется право. Однако данный институт, возникший в определенных (буржуазных) социокультурных условиях, будучи имплантирован в иной общественный контекст, «не работает». В новых условиях он начинает выполнять несвойственные ему функции, подчиняясь императивам культур-реципиентов. Подводя итог, докладчик отметил, что на Востоке (Незападе) социальное бытие в большей мере на самом деле регулируется преимущественно «неписаными законами» (теневым правом), которые носят коллективный/сословный характер.

Все сообщения докладчиков были заслушаны аудиторией с большим вниманием и интересом. Многие из них вызвали оживленные дискуссии.

**Conference “State and Law in the East: Past and Present”.
On the 200th Anniversary of the IOM RAS**

(St. Petersburg, November 12–13, 2018)

(Pis'mennye pamiatniki Vostoka, 2019, volume 16, no. 3 (issue 38), pp. 109–114)

Received 05.04.2019.

Ivan V. Bogdanov

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

Key words: Law in the East, the Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences.

About the author:

Ivan V. Bogdanov, Cand. Sci. (History), Senior Researcher, the Department of Ancient Eastern Studies, IOM RAS (jwan.bgd@yandex.ru).

Заседание Круглого стола «Ислам на территории бывшей Российской империи»

(Санкт-Петербург, 28 ноября 2018 г.)

С.М. Прозоров

Институт восточных рукописей РАН

DOI: 10.7868/S1811806219030105

Ключевые слова: Азиатский Музей, академическое исламоведение, арабские рукописи, Институт восточных рукописей РАН, ислам, исламское образование, Концепция Круглого стола, Российская империя, российский ислам, суфизм, унификация исламской терминологии.

Статья поступила в редакцию 20.03.2019.

Прозоров Станислав Михайлович, кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник, руководитель научного направления ИВР РАН, РФ; 191186, г. Санкт-Петербург, Дворцовая набережная, 18 (s_prozorov@mail.ru).

© Прозоров С.М., 2019

28 ноября 2018 г. в рамках международного Форума, посвященного 200-летию основания Азиатского Музея (в составе Императорской Академии наук), в Санкт-Петербурге, в Институте восточных рукописей РАН состоялся Круглый стол «Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь».

Участники заседания Круглого стола: Аликберов Аликбер Калабекович (зам. директора по науке, руководитель Центра изучения Центральной Азии, Кавказа и Урало-Поволжья ИВ РАН, Москва), Башарин Павел Викторович (Российский государственный гуманитарный университет, Москва), Бобровников Владимир Олегович (с.н.с. ИВ РАН, Москва; профессор Департамента истории Национального исследовательского Университета «Высшая школа экономики», СПб.), Муминов Аширбек Курбанович (зав. кафедрой религиоведения Евразийского национального университета им. Л.Н. Гумилева, Астана, Казахстан; IRCICA, Турция), Прозоров Станислав Михайлович (руководитель научного направления, в.н.с. ИВР РАН, СПб.), Фархшатов Марсиль Нуруллович (зав. Отделом истории и истории культуры Башкортостана Института истории, языка и литературы Уфимского НЦ РАН, Уфа), Хисматулин Алексей Александрович (с.н.с. ИВР РАН, СПб.), Шихалиев Шамиль Шихалиевич (в.н.с. Института истории, археологии и этнографии Дагестанского НЦ РАН, Махачкала), Элназаров Хаким (координатор Отдела Центральной Азии Института исмаилитских исследований, Лондон [Coordinator of the Central Asian Studies, The Institute of Ismaili Studies, London]).

Заочные участники заседания Круглого стола, приславшие письменные отзывы и предложения: Абашин Сергей Николаевич (Факультет антропологии, Европейский университет, СПб.), Дюдуањон Стефан [Stéphane A. Dudoignon] (Национальный центр научных исследований, Высшая школа социальных наук, Париж) [Centre national de la recherche scientifique CNRS, École des Hautes études en sciences sociales EHESS, Paris]), Кемпер Михаэль [Michael Kemper] (Амстердамский университет, департамент восточноевропейских исследований, Амстердам, Нидерланды [Amsterdam, Nederlanden]), Мухаметшин Рафик Мухаметшевич (ректор Российского исламского института, Казань), Шихсаидов Амри Рзаевич (гл.н.с. Института истории, археологии и этнографии Дагестанского НЦ РАН, Махачкала), Эшотс Янис [Yanis Eshots] (Главный редактор Ежегодника исламской философии «Ишрак» [Ishraq], Москва; научный сотрудник Института исмаилитских исследований, Лондон [The Institute of Ismaili Studies, London]; ассоциированный профессор Латвийского университета, Рига), Ярлыкапов Ахмет Аминович (Московский государственный институт международных отношений, Москва).

Станислав Прозоров (руководитель Круглого стола / Moderator of the Round table):

Уважаемые участники Круглого стола, дорогие коллеги, друзья, гости! В рамках мероприятий, посвященных 200-летию основания в Санкт-Петербурге Азиатского Музея Императорской Академии наук, преемником которого является Институт восточных рукописей РАН, мы отмечаем 20-летие выхода первого выпуска Энциклопедического словаря «Ислам на территории бывшей Российской империи» (ЭС ИТБРИ) и одновременно — выход 2-го, сводного тома этого Словаря. С этими замечательными событиями я вас искренне поздравляю и благодарю за активное участие в реализации столь масштабного и актуального проекта. Пользуясь случаем, я искренне и прилюдно благодарю руководство «Фонда исследований исламской культуры им. Ибн Сины» за постоянную моральную и финансовую поддержку в издании Энциклопедического словаря. Проект ЭС ИТБРИ — не ангажированный заказ каких-либо структур, не финансируемый и не имеющий статуса плановой институтской работы («на общественных началах»). Изначально это была моя личная инициатива, поддержанная моими коллегами и учениками и движимая моей гражданской позицией. В этом отношении наш проект отличается от проектов западных ученых, получающих гранты на разработку тем по исламу в Новое и Новейшее время в России и Центральной Азии с участием выходцев (преимущественно мусульман) из этих стран. В середине 1990-х годов («лихие времена») был опубликован проект ЭС ИТБРИ, составлены вопросники (10–15 вопросов) к каждой из намеченных тем, инструкции к оформлению статей и изложению материалов и разосланы потенциальным авторам. Учитывая актуальность и востребованность академической информации об исламе на территории бывшей Российской империи, включая всё постсоветское культурное пространство, изначально было решено издавать Энциклопедический словарь ИТБРИ отдельными, самостоятельными выпусками с последующим их переизданием в формате дополненных и исправленных сводных томов.

Круглый стол «Ислам на территории бывшей Российской империи» был задуман как площадка для открытого обсуждения итогов проделанной работы, осмысления ее значимости и выработки дальнейшей стратегии для достижения сформу-

лированных в проекте ЭС ИТБРИ целей. Для более эффективного обсуждения результатов реализации этого проекта потенциальным участникам Круглого стола была предложена «Концепция» Круглого стола в виде 8 тем/вопросов, в отношении которых они должны были в письменной форме изложить свои соображения и предложения по оптимизации этой работы в целом и конкретных ее аспектов.

Концепция Круглого стола ЭС ИТБРИ
[Concept of the Round table of the ITFRE
(Islam in the Former Russian Empire: An Encyclopaedic Lexicon)]

1. Цели и задачи международного проекта ЭС ИТБРИ [Purposes and tasks of the ITFRE (international project)].
2. Реализация нового методологического подхода к изучению российского ислама как самодостаточной формы истолкования и бытования этой религии [Implementation of a new methodological approach to the study of the Russian Islam as a self-sufficient form of interpretation and existence of this religion].
3. Унификация понятийного аппарата ислама и академического исламоведения [Unification of the basic vocabulary used in Islam and academic Islamic studies].
4. Роль академического исламоведения в исламском образовании и просвещении российского общества (проблемы и перспективы) [The contribution of academic Islamic studies in Islamic enlightenment and education of the Russian society (problems and prospects)].
5. Энциклопедический словарь ИТБРИ как источник концентрированной и комплексной информации о российском исламе [The ITFRE Encyclopaedic Lexicon as a source of the concentrated and complex information on the Russian Islam].
6. Миротворческая миссия ЭС ИТБРИ [The ITFRE peacekeeping mission].
7. Вклад российских мусульман в укрепление российской государственности и создание единого культурного пространства [Contribution of the Russian Muslims to the strengthening of Russian statehood and creation of a uniform cultural space].
8. Исторический опыт существования мусульманской общины в условиях этно-конфессионального многообразия в рамках единого государства [Historical experience of the Muslim community's existence in the conditions of ethno-confessional variety within a uniform state].

Письменные отзывы на заданные вопросы/темы
 (отзывы расположены в порядке их поступления):

Михаэль Кемпер: Многоуважаемый Станислав Михайлович, добрый день!

Пишу Вам с благодарностью за Ваше любезное приглашение принять участие в дискуссии Круглого стола. К сожалению, я не смогу приехать, поэтому позвольте мне кратко сказать пару слов по поводу тех тем, которые Вы обозначили.

1. Цели и задачи международного проекта ЭС ИТБРИ

Я считаю, что цели ЭС ИТБРИ не утратили актуальности и работа должна продолжаться в прежнем направлении. Выпуски словаря отличает строгая научность,

и, как мне кажется, пока ни один проект по созданию энциклопедии об исламе в России в целом и в ее регионах не достиг высокого уровня этого проекта. Его результаты и в первую очередь работа составителя и ответственного редактора заслуживают высочайшего уважения и похвалы, в особенности учитывая отсутствие постоянного финансирования и ограниченные средства.

Владимир Бобровников: Они сформулированы Станиславом Михайловичем в предисловиях к предыдущим выпускам ЭС ИТБРИ, особенно развернуто к первому тому Словаря. Я полностью разделяю их. Я считаю, что издание Словаря внесло позитивный вклад в деидеологизацию академического исламоведения, изжитие наследия миссионерской ориенталистики и политизированных школ советской атеистической критики ислама и западной советологии. Время ученых-энциклопедистов миновало в XX в. Сегодня для успешного осуществления широких научных проектов необходима кооперация ученых из разных дисциплин, живущих в разных странах. Эту задачу успешно решает Словарь, несмотря ни на какие обострения отношений между Россией, странами бывших западных и восточного блоков.

Стефан Дюдуаньон: Глубокоуважаемый и дорогой Станислав Михайлович, спасибо Вам огромное за Ваши хорошие новости, добрые слова и трогательное приглашение присоединиться к Вашему Круглому столу. Разумеется, я в Вашем полном распоряжении, чтобы представить Вам идеи и предложения как относительно Круглого стола, так и дальнейшего развития самой Энциклопедии (может быть, и ее адаптации к зарубежной англоязычной аудитории). С глубоким уважением, огромной благодарностью и самыми наилучшими пожеланиями, Стефан Дюдуаньон.

Не могу не согласиться с принципами издания, сформулированными создателем Энциклопедического словаря, как и с недавними комментариями коллег, отметивших уникальность проекта в российском и мировом академическом исламоведении. От себя добавлю, что сегодня, после завершения значительной по объему коллективной работы, стоило бы подумать о том, как, хотя бы частично, использовать в проекте новаторские подходы из новейшей мировой литературы по тематике ЭС ИТБРИ, особенно в таких регионах, как Закавказье и Центральная Азия, откуда местные и зарубежные научные центры давно вытеснили российских ученых. В современную эпоху большие коллективные научные проекты (*collaborative research*) подвергаются серьезной критике с точки зрения эффективности и самой организации науки. Поэтому мне кажется, было бы полезно обсудить, насколько новые подходы к изучению ислама перспективны для ЭС ИТБРИ и в какой степени его авторы способны обогатить уже имеющиеся новые методы, исходя из опыта собственных исследований.

Сергей Абашин: Я согласен, что этот уникальный проект должен продолжаться. Новые исследования, число которых растет, дают новые темы, которые могут быть отражены в словаре.

Аширбек Муминов: Согласен с оценкой М. Кемпера о малом финансировании Проекта и больших его достижениях. Однако время идет, появляется много новых сфер и задач, молодые силы. Как их организовать для достижения нового этапа, чтобы продолжить Проект?

Ахмет Ярлыкапов: Уважаемый Станислав Михайлович, дорогие коллеги и друзья! К сожалению, не смогу присоединиться 28 ноября к обсуждению, буду в это время в Тбилиси. Желая всем, кто окажется на Круглом столе, плодотворного обсуждения. Вот мои соображения по концепции Круглого стола. Считаю, что ЭС ИТБРИ — единственный академический энциклопедический проект, не имеющий аналогов, но имеющий подражателей. Поэтому, несомненно, проект необходимо продолжать и поддерживать, повышать его авторитет.

Станислав Прозоров: Задачи и цели российского академического исламоведения отличаются от задач и целей западных ученых, пишущих об исламе: западные смотрят на ислам со стороны, а российские — изнутри, ислам — это наша собственная история, и адекватная информация о нем напрямую влияет на социальный климат в российском обществе. Одна из главных задач академического исламоведения, которая решается в рамках проекта ЭС ИТБРИ, — предоставление обществу научной информации об исламе без замалчивания неудобных исторических фактов, но и без идеализации религиозных деятелей, учений, школ. Словарь адресован образованной части российского общества, в первую очередь представителям гуманитарных профессий (религиоведам, историкам, этнографам, философам, политологам, правоведам, культурологам, социологам, журналистам, студентам, аспирантам и др.), работающим с материалами мусульманского культурного пространства, но не владеющим базовыми знаниями об исламе.

2. Реализация нового методологического подхода к изучению российского ислама как самодостаточной формы истолкования и бытования этой религии

Михаэль Кемпер: Признаюсь, я не совсем понял, что подразумевает этот вопрос, а именно в чем заключается новый методологический подход словаря и что понимается под «самодостаточной формой истолкования и бытования» ислама? Из занятий исламоведением и в целом востоковедением мы хорошо знаем, что религия развивается не в изоляции, а благодаря контактам между различными обществами и культурами, в том числе международным.

Владимир Бобровников: Если я правильно понял Станислава Михайловича, под «самодостаточной формой» понимается отказ от ненужного понятия классического ислама, популярного в ориенталистике прежде, представлений о том, что в традиционных исламских центрах Ближнего Востока были созданы основные эталоны этой религиозной системы, от которых необходимо отталкиваться при анализе периферийных и региональных форм ислама. Я этот тезис вполне принимаю, только не совсем согласен с методологическими установками энциклопедического словаря «Ислам», 1991 г. (далее — ЭС Ислам 1991), прежде всего с тем, что он написан арабистами для слишком узкой аудитории арабистов-исламоведов, с избытком арабизмов, чрезмерным упором на письменные нормативные тексты и некоторыми другими чертами, общими у этого словаря с 1-м и 2-м изданиями лейденской «Энциклопедии ислама», от которых отходит 3-е издание, выпускаемое ныне издательством «Брилль» (“Brill”). Мне кажется, что такой же позитивный поворот в сторону более широкой, но не массовой, конечно, междисциплинарной академической аудитории, привлечение к работе кроме исламоведов прочих историков, эт-

нографов и отчасти политологов характерен для ЭС ИТБРИ. Важным прорывом в области методологии этого издания мне представляется не столько региональный, сколько сравнительный межрегиональный подход, нашедший отражение в ряде общих и частных статей, освещающих одноименные разных регионов.

Стефан Дюдуаньон: Если исходить из существующей, часто неглубокой, литературы об исламе, то подход, ограничивающий ЭС ИТБРИ изучением ислама только в России («российского ислама», сущность которого мне не ясна), может быть оправдан. Вместе с тем хорошо известно, что понять прошлое и настоящее ислама в России невозможно без изучения его многочисленных связей и взаимодействия с другими регионами бывшего СССР и более отдаленными областями мусульманского мира, а также без учета исторического развития самых различных мусульманских регионов. Если Энциклопедия не намерена ограничиваться лишь собиранием оригинальной информации по истории бытования ислама на территории бывшей Российской империи, какой бы фантастической по количеству и качеству она ни была, но предполагает и ее осмысление, то при обсуждении будущего проекта ЭС ИТБРИ больше внимания следует уделять межрегиональным контактам и подходам. К тому же даже работающие в российских учреждениях серьезные социологи и этнологи, занимающиеся мусульманами России, в своей полевой работе вынуждены выходить за пределы территории страны. Кстати, это единственные российские ученые, с которыми часто сталкиваешься по работе в Средней Азии, которую российские историки-исламоведы давно покинули.

Сергей Абашин: Я согласен с Михаэлем (Кемпером), что в проекте должны учитываться две стороны. Это, с одной стороны, специфика российского, кавказского, центральноазиатского и всякого другого ислама. И это, с другой — тесные связи, обмены, контакты, общие тенденции ислама на территории бывшей Российской империи и ислама в соседних странах и регионах, мирового ислама.

Аширбек Муминов: Высоко ценю этот подход, который полезен для разработки новых направлений в исследованиях. Сейчас в государствах Центральной Азии данный подход взят за основу при выработке концепции «традиционного ислама» в каждом из них.

Ахмет Ярлыкапов: Я думаю, что российская специфика выпукло отражена во всех уже имеющихся выпусках Словаря. Здесь, на мой взгляд, крайне важно понимать динамику исламских сообществ России, особенно за последние почти 30 лет. Было бы очень интересно обратить внимание на сообщества, сложившиеся за эти годы, в частности в таких интересных регионах, как ЯНАО, ХМАО и т.д. Это наряду с крупными городами (Москва, Санкт-Петербург) «контактные регионы», в которых активно взаимодействуют татаро-башкирские, кавказские и среднеазиатские сообщества мусульман. В результате такого взаимодействия складываются мозаичные, динамично развивающиеся мусульманские общины, требующие самого пристального внимания исследователей.

Рафик Мухаметшин: «Новый методологический подход» в данном случае вызывает больше вопросов, чем раскрывает цели и задачи проекта. Было бы точнее и справедливее говорить о том, что этот проект реализует, где-то реанимирует методологию академического исламоведения. Правда, нужно особо подчеркнуть, что в

российском и советском академическом исламоведении «российский ислам» не был объектом серьезных исследований. Данный проект в этом направлении, вне всякого сомнения, является прорывным.

Станислав Прозоров: *Самодостаточность* российского ислама — это не самоизоляция от окружающего (в первую очередь исламского) мира, а опора на свой богатый исторический опыт совместного проживания с последователями других религий и верований, выработавший иммунитет к навязываемой извне модели ислама, и способность адаптировать приемлемые идеи меняющегося мира. Это не декларативный тезис, а реальная, фактическая история ислама на обозначенной территории, о чем убедительно свидетельствует богатый и разнообразный материал ЭС ИТБРИ.

Упрощение академического языка (ЭС Ислам 1991)

Нельзя заниматься публицистикой на темы ислама, не владея базовыми знаниями о нем и его понятийным аппаратом. В кратком предисловии к первому в истории отечественного востоковедения изданию ЭС Ислам 1991 были сформулированы его цели и задачи, принцип отбора и подачи материала (ядро понятийного аппарата «нормативного» ислама, ключевые фигуры, основные богословско-правовые школы, суфийские братства, культовые предписания). ЭС Ислам 1991 не является калькой с известной Энциклопедии ислама на западных языках, хотя, конечно, ее материалы учитывали. Однако в значительной мере авторы ЭС Ислам 1991 опирались на оригинальные источники и архивные материалы, собственные разработки (шиитский ислам, суфийские братства, коранистика, догматика, мусульманское право и т.д.) и исследования западных ученых. Однако при составлении ЭС Ислам 1991 мы сознательно оставили за скобками описание специфики региональных форм бытования ислама: в стране не было профессиональных исламоведов, исследовавших региональный ислам. Но если бы не было академического словаря, то невозможно было бы реализовать столь масштабный проект, как ЭС ИТБРИ; ЭС Ислам 1991 стал надежным фундаментом для ЭС ИТБРИ. В условиях атеистической идеологии в стране подготовка и издание ЭС Ислам 1991 — прорыв в информационном пространстве. О востребованности этого Словаря говорит тот факт, что, несмотря на огромный тираж (50 тыс. экз.), уже через две недели это издание стало библиографической редкостью. Об этом же свидетельствуют многочисленные признательные отзывы пользователей. На протяжении всех последующих лет до настоящего времени разные издательства предлагают на выгодных условиях переиздать этот классический труд.

3. Унификация понятийного аппарата ислама и академического исламоведения

Владимир Бобровников: Пожалуй, это важная задача для исламоведов и всех тех ученых разных дисциплин, которые занимаются изучением мусульманских обществ. Как известно, любая научная дискуссия бесперспективна, если ее участники не разделяют каких-то основополагающих понятий и принципов исследования. Полной унификации, однако, боюсь, вряд ли удастся достигнуть. Ведь невозможно заставить представителей разных гуманитарных и социальных дисциплин

говорить не на своем, а на общем языке. Мне кажется, что перспективным направлением здесь будет не придумывание некоего нового метанарратива и навязывание исламоведению нерелевантной лексики (таких общих слов-«паразитов», как фундаментализм, исламизм, исламская реформация, исламское просветительство и т.д.), но согласие использовать идущие от первоисточников конкретные понятия ислама в сходном или близком значении. При этом в разные эпохи и в разных регионах их значение могло различаться. Передо мной эта проблема особенно не стоит. Я стараюсь отталкиваться от источников и от адекватной части словаря академического исламоведения.

Стефан Дюдуаньон: Я не уверен, что точно понял этот вопрос, но мне кажется, что для задач Энциклопедического словаря (и в особенности для будущего ЭС ИТБРИ, который может быть переведен в электронный формат и тем самым будет меняться более динамично) важнее не договориться, что мы будем понимать, скажем, под «исламским реформаторством» или противостоявшим ему «кадимизмом», полной унификации значения которых мы никогда не добьемся, а донести до самой широкой публики сущность академических дебатов о языке исламоведения на основе тщательного анализа различных первоисточников и с учетом близких Словарю по тематике исследований, ведущихся в других регионах мусульманского мира за пределами России. До сих пор в ЭС ИТБРИ такого не делалось, хотя стоило бы попробовать.

Сергей Абашин: Безусловно, Словарь играет большую роль в унификации понятийного аппарата. Это важная задача установления общих стандартов.

Ахмет Ярлыкапов: Роль ЭС ИТБРИ в этом трудно переоценить.

Рафик Мухаметшин: Эта проблема сегодня, безусловно, является ключевой. В условиях наводнения книжного рынка разной, в основном второсортной литературой по исламу унификация понятийного аппарата не только для исламоведения, но и для всей исламской литературы является очень важной. В данном проекте и в этом направлении предприняты серьезные шаги.

Станислав Прозоров: Это одна из хронических проблем и в то же время одна из важнейших первостепенных задач академического исламоведения. Отсутствие среди исламоведов единой системы, или алгоритма, передачи на русский язык арабо-исламских терминов, понятий, имен, топонимов и т.д. Объективные трудности: в арабском языке три буквы «х», три «с» и три «з», только три гласных, отсюда полный разброд, особенно среди представителей гуманитарных наук (политологов, социологов, этнографов, культурологов, историков, религиоведов, философов) и журналистов, пишущих на исламские темы. Вольная манипуляция такими категориями мусульман, как салафиты, исламисты, фундаменталисты, экстремисты, ортодоксы, правоверные, истинные верующие и др. Представьте себе, как выглядел бы ЭС ИТБРИ, если бы содержал статьи в том виде, в каком их представили авторы-гуманитарии разных специальностей, не владеющие базовыми знаниями об исламе. Некоторые статьи по содержанию и стилю подобны публикациям в провинциальных газетах. В этом же ряду стоит проблема перевода на русский язык названий сочинений на арабском, арабо-персидском языках и цитат из них, надписей на культовых зданиях, могильных памятниках и т.д.



Участники Круглого стола (слева направо):
А.К. Муминов, С.М. Прозоров, А.К. Аликберов, М.Н. Фархшатов

4. Роль академического исламоведения в исламском образовании и просвещении российского общества (проблемы и перспективы)

Михаэль Кемпер: Я думаю, что исламоведы играют важную роль в налаживании исламского образования в современной Российской Федерации, ведь они пишут учебники и принимают участие в формировании общественного дискурса об исламе. Возможно, путь к расширению влияния авторов ЭС ИТБРИ на общество лежит в создании его популярного варианта без научного аппарата и, быть может, на более доступном языке. Но это потребовало бы большой организационной работы и дополнительного финансирования.

Владимир Бобровников: При нынешней необразованности, если не дикости российского, да и международного сообщества перспективы просвещения широкой публики вызывают у меня серьезные сомнения. Не верю я в просвещение в ближайшем будущем. Для этого надо изменить само общество и условия его существования. Но при этом Словарь уже внес позитивный вклад в создание общих высоких академических стандартов исламоведческого исследования и отчасти образования. За минувшие 20 лет ЭС ИТБРИ стал авторитетным исламоведческим справочником. Важно отметить, что на основе его статей был написан ряд серьезных научных работ (статей и глав в сборниках). Его оценили не только исламоведы, занимающиеся Россией, но и некоторые наши зарубежные коллеги. Хотелось бы, чтобы был наконец осуществлен проект перевода наиболее важных и удачных статей с их доработкой на английский язык, а также издание их отдельным томом

авторитетным издательством. Я имею в виду инициативу издательства «Бриль», предложенную одним из его редакторов, Кэти ван Флит, несколько лет назад.

Стефан Дюдуаньон: В этом отношении для ЭС ИТБРИ мог бы быть полезен опыт зарубежных коллег по созданию специализированных серийных изданий об исламе в крупных издательствах. (В частности, в прошлом году мне удалось организовать такую серию в издательстве Editions du Seuil в Париже, два первых тома которой — по халяльной экономике в Западной Европе и истории взаимоотношений между суннитами и шиитами — были встречены широкой публикой и французскими СМИ с немалым интересом.) Конечно, существуют другие пути и форматы решения этой задачи. Скажем, почему бы не начать выпускать электронную версию ЭС ИТБРИ, включая научно-популярный раздел и, возможно, даже раздел для детей и подростков (я не шучу!). Это помогло бы вывести академическую науку из относительной изоляции, в которой она оказалась. При этом, конечно, не понятно, кто должен заниматься популяризацией Энциклопедического словаря. Этот вопрос можно было бы обсудить в рамках дискуссии о будущей организации работы над продолжением ЭС ИТБРИ. Некоторые из вас знают, что я не во всем поддерживаю предложение крупного лейденского издательства «Бриль» издать на английском языке том избранных статей ЭС ИТБРИ. Я бы советовал не просто перевести уже имеющиеся тексты, если бы такое издание осуществилось, но переработать избранные статьи с учетом перспективы обновления принципов издания Энциклопедического словаря в будущем и отслеживания в нем современных тенденций исследований ислама и мусульманских обществ в мировой науке.

Сергей Абашин: Безусловно, академическое исламоведение должно играть важную роль в просвещении российского общества, журналистов, экспертов, чиновников.

Аширбек Муминов: Наблюдается активное заимствование достижений академического исламоведения со стороны практических работников в светском и профессиональном секторах в формальном значении без содержательного наполнения.

Рафик Мухаметшин: Роль академического исламоведения в исламском образовании, к сожалению, сведена до минимума. Да и в системе современного светского образования исламоведение «размазано» по различным специальностям типа африканистика, регионоведение и т.д., которые больше носят страноведческий характер, чем исламоведческий. На уровне бакалавриата в вузе, по сути дела, не готовят исламоведов. Только в последние годы на уровне магистратуры заговорили об исламоведении. Сегодня идет процесс формирования еще и исламской теологии, которая пока не определила ни своего объекта исследования, ни тем более своей методологии. Академическому исламоведению сегодня очень важно принимать самое активное участие в формировании такого полноценного научного направления, как исламская теология. Не определением объекта исследования теологии, а больше методологией исследований.

Станислав Прозоров: С учетом этноконфессионального состава населения Российского государства и его исторического соседства со странами мусульманского Востока представляется парадоксальным и неоправданным отсутствие в России государственной программы системного исламоведческого образования и

подготовки профессиональных исламоведов, потребность в которых во всех сферах общественной жизни, особенно в среде гуманитариев, очевидна и перманентна. Это осознавали еще стоявшие у истоков российского академического исламоведения В.Р. Розен (1849–1908) и А.Э. Шмидт (1871–1939), благодаря усилиям которых на факультете восточных языков Петроградского университета была основана первая не только в России, но и в Европе Кафедра исламоведения. С 80-х годов XX в. начался новый, важный этап в истории академического исламоведения в России: впервые (с «позволения» высших органов советской власти) была разработана комплексная программа по изучению ислама и подготовке профессиональных исламоведов. В рамках этой программы были подготовлены и изданы: Энциклопедический словарь «Ислам», Хрестоматия по исламу, авторские программы курса лекций «Введение в исламоведение» (для студентов-бакалавров) и «Ислам как идеологическая система» (для магистрантов), программы стажировки, аспирантуры и кандидатских экзаменов, двухтомная монография «Ислам как идеологическая система» и двухтомный Энциклопедический словарь «Ислам на территории бывшей Российской империи» (ЭС ИТБРИ). Особая роль в просвещении российского общества и повышении профессионального уровня преподавателей и выпускников исламских и светских образовательных гуманитарных учреждений предопределена, на мой взгляд, методологическим подходом к изучению российского ислама, раскрывающим многообразие форм его бытования и исключаящим как прозелитизм, идеализацию, так и предвзятость, исламофобию. Содержащийся в Словаре богатый и разнообразный материал позволяет на его основе подготовить тематические спецкурсы лекций (например, культовые места, суфизм, богословско-правовые школы и т.д.) как в масштабе всей территории страны, так и в отдельных ее регионах. Позитивным фактором в отношении к материалам Словара может стать состав авторов: больше половины из них — мусульмане.

5. Энциклопедический словарь ИТБРИ как источник концентрированной и комплексной информации о российском исламе

Владимир Бобровников: Я только что писал об этой проблеме вкратце и не буду повторяться. Мне кажется, что ЭС ИТБРИ во многом служит сегодня дополнением и продолжением таких наиболее авторитетных у исламоведов справочников, как брилевская «Энциклопедия ислама». Я совершенно согласен с Мишей Кемпером, что ни один справочник по исламу в России, выпущенный после 1980-х годов в нашей стране и за рубежом, не дотягивает до уровня ЭС ИТБРИ. В частности, словари по мусульманским регионам, выпускаемые издательством «Медина», а также более ранний краткий проект московского отделения Фонда Карнеги слишком неровные. Подавляющее число их статей много ниже по научному уровню статей ЭС ИТБРИ. К тому же для этих и других изданий, в отличие от ЭС ИТБРИ, остаются характерными чрезмерная политизированность и партийность, стремление выгородить одну региональную форму «правильного» ислама и опорочить другие, «неправильные», что недопустимо, по-моему, в академической науке.

Стефан Дюдуаньон: Я согласен с тезисом о комплексности издания. До сегодняшнего дня ЭС ИТБРИ остается (и, вероятно, еще долго будет) источником наиболее концентрированной и комплексной, неполитизированной информации об

исламе на территории бывших Советского Союза и Российской империи. Вместе с тем современный читатель может быть порой удивлен полным отсутствием в нем проблематики современных гуманитарных и общественных наук об исламе и мусульманском мире. Пожалуй, энциклопедический формат, превалирование биографий отдельных религиозных деятелей (я сам написал несколько биографий для ЭС ИТБРИ), а также отсутствие общей модели развития мусульманских обществ помешали отразить в Словаре даже ограниченный набор ключевых дебатов, идущих в современной социологии, этнологии и отчасти истории ислама на территории бывшей Российской империи, притом что об этом есть обширная литература. Большой учет состояния современной историографии, на мой взгляд, помог бы усилить яркость философской концепции и глубокую оригинальность ЭС ИТБРИ на фоне остальных российских исламоведческих изданий.

Сергей Абашин: Безусловно, Словарь является одним из инструментов распространения информации и даже способов говорить об исламе. Мне думается, что для повышения этой роли Словаря нужно сделать его максимально открытым и доступным для самой широкой аудитории и в бумажном виде, и в электронном.

Аширбек Муминов: Как повысить силу влияния этого источника, когда другие источники с более сильной базой финансирования выступают все громче и действуют быстрее?

Ахмет Ярлыкапов: К сожалению, сегодня академическое исламоведение оказалось потесненным, скажем так, «экспертным» сообществом, «попсовым» и поверхностным, но агрессивно активным. Было бы неплохо не «капсулироваться», а идти на контакт с журналистским сообществом, давать в случае необходимости развернутые комментарии по актуальным процессам, происходящим в исламском сообществе России. В плане участия в развитии исламского образования есть, на мой взгляд, успешные примеры, которые можно было бы отразить в Словаре.

Рафик Мухаметшин: И действительно, этот Словарь является важнейшим источником информации по российскому исламу.

Станислав Прозоров: После выхода первого выпуска ЭС ИТБРИ (1998) в подражание ему появились популярные «справочники» по исламу в городах и регионах России, содержание и научный уровень которых вряд ли способствуют просвещению российского общества в отношении ислама, и само их появление объясняется, скорее всего, благоприятной конъюнктурой, востребованностью исламской тематики в обществе. Но, несмотря на эти «справочники» и многочисленные публикации об исламе в России, ЭС ИТБРИ остается единственным в своем роде источником концентрированной и комплексной информации о российском исламе. Принципиальным отличием этого Словаря от городских и региональных «справочников» на тему ислама является неполитизированный и неангажированный подход к изучению истории и культуры российского ислама, духовных ценностей и ориентиров его последователей. Уникальность ЭС ИТБРИ заключается также в его обширном справочном аппарате (восемь Указателей), позволяющем максимально полно раскрыть содержащуюся в статьях богатую и разнообразную информацию об исламе на обозначенной территории.

6. Миротворческая миссия ЭС ИТБРИ

Михаэль Кемпер: Я всецело поддерживаю ее, но не уверен, что она требует специального декларирования. Международный коллектив авторов Энциклопедического словаря и так работает на мир и согласие на академическом уровне. Политические разногласия между странами, которые они представляют в проекте, не должны мешать продолжению научного сотрудничества.

Владимир Бобровников: С ростом конфликтности постсоветского (и постколониального) общества ксено- и исламофобия должны возрастать, что мы и наблюдаем сегодня в том же Петербурге. Кроме того, еще более серьезные конфликты раскололи прежде более единое суннитское мусульманское пространство страны на противоборствующие фракции. На фоне исламофобских и воинствующих исламских публикаций ЭС ИТБРИ выгодно выделяется тем, что опровергает своими текстами фобии российского и европейских обществ об исламе и мусульманах, а также не становится ни на одну из сторон в бесконечном бесперспективном с научной точки зрения споре о том, какой ислам «чище» и «правильнее». Но мне, как и Мише Кемперу, этот пункт кажется слишком банальным, чтобы его выделять. Я не вижу предмета, который здесь можно обсуждать.

Стефан Дюдуаньон: Здесь я полностью согласен с позицией М. Кемпера. Это само собой очевидно и не требует комментария. И вместе с тем вопрос этот небезынтесен. Я не разделяю пессимистической оценки общественного значения современного исламоведения, выраженной В. Бобровниковым. Как международный коллективный проект (пусть даже и не очень широкий пока), ЭС ИТБРИ мог бы внести немалый вклад в формирование научного сообщества, достаточно влиятельного в области общих мировоззренческих установок общества и преодоления былых стереотипов об исламе. Такое сообщество не могло бы игнорироваться и государством, выстраивающим стратегии отношений с мусульманами и исламом. При этом нельзя надеяться только на создание в перспективе общей академической исторической культуры на постсоветском пространстве или хотя бы общего подхода к ключевым вопросам истории всей Западной и Центральной Евразии, поскольку ученые из этих регионов участвуют в проекте. Гораздо больше перспектив у новых историографических подходов к изучению ислама и мусульманских обществ, о которых я упоминал выше. Спрос на них сейчас огромный всюду на южных окраинах бывшего Советского Союза, особенно у молодежи, в чем я имел возможность убедиться в Ташкенте месяц тому назад. В этом отношении у нашего проекта есть потенциал. Неизвестно, сколько времени он продержится, но, по-моему, ЭС ИТБРИ вполне смог бы реализовать его в случае некоторого пересмотра и расширения задач проекта, что предлагает и С.М. Прозоров, если я правильно его понял. Для этого следует серьезно обсудить возможности коллективных международных проектов в современном мире и вклад ЭС ИТБРИ в это направление.

Сергей Абашин: Безусловно, академически строгая информация дает полное представление об исламе, помогает избегать крайних и ложных суждений, а значит, выполняет миротворческую миссию.

Аширбек Муминов: Согласен, она очень высокая.

Ахмет Ярлыкапов: Здесь хотелось бы вернуться к необходимости конкуренции с «подражателями», в частности с энциклопедическим проектом ДУМ РФ. В этом смысле действительно нужно стремиться к комплексности подачи материала и усилению регионального охвата.

Рафик Мухаметшин: Мне кажется, немного надуманная постановка проблемы.

Станислав Прозоров: Несмотря на то что авторы статей ЭС ИТБРИ представляют разные научные школы и центры, в рамках проекта их объединяет единый методологический подход к отбору и изложению материала, исключающий предвзятость и разного рода фобии. Попытки определить и выделить категории «правоверных», «прогрессивных», «истинно верующих» мусульман, претензии на превосходство своей школы над другими носят субъективный характер и как таковые неизбежно ведут к конфронтации внутри мусульманского сообщества. Именно признание региональных форм ислама как единственно объективных форм бытования этой религии, их равноправности и равноценности, что положено в основу методологического подхода к изучению ислама и воплощено в содержании статей ЭС ИТБРИ, предопределило его миротворческую миссию. Констатируя перманентные разногласия в истории ислама и претензии последователей многочисленных школ на «правоверность», западные и российские исследователи мусульманского Востока также пытались определить «правоверные», или «ортодоксальные», школы, относя другие к категории «еретических», «раскольников» и т.д. В арабском языке нет термина «правоверие», «ортодоксия». Ни у мусульманских ученых-богословов, ни у светских исламоведов нет объективных критериев для определения понятия «правоверие» и отнесения той или иной школы к «правоверной». Взаимные обвинения в «неверии» последователей разных богословско-правовых школ ислама были и остаются polemическим приемом и штампом. Мусульманский философ и богослов аш-Шахрастани (ум. в 1153 г.) писал: «Кто слепо привержен своей школе/*мазхабу*, тот обвиняет в неверии других». При всем многообразии региональных форм бытования ислама и истолкования его догматов и предписаний, порожденных спецификой этой религии, следует признать равноправность и равноценность всех исламских школ и общин, проповедующих основополагающие догматы и предписания «нормативного» ислама и не престаупающих красную черту — отрицание общепризнанных догматов и предписаний и насильственное навязывание своих взглядов.

7. Вклад российских мусульман в укрепление российской государственности и создание единого культурного пространства

Михаэль Кемпер: Это заявление звучит, по-моему, слишком политизированно, как будто выполнение чьего-то политического заказа. Не вижу в этом особого смысла. Если ставить перед собой такую задачу, не понятно, поможет ли это лучше определить проблематику, персоналии и сочинения, которые мы изучаем как академические исламоведы. Ведь, с другой стороны, изучение борьбы некоторых российских мусульман против российского государства в научном отношении не менее значимо для развития академической российской и мировой науки. В заключение я желаю Вам, Станислав Михайлович, и нашим коллегам, приехавшим на конференцию, увлекательного и плодотворного обсуждения поставленных выше проблем. В будущем я надеюсь продолжить участие в Вашей благородной работе. Искренне Ваш, Миша Кемпер.

Владимир Бобровников: Последние два пункта для дискуссии мне представляются несколько искусственными, особенно 7-й. С одной стороны, они отражают только имперский, советский и постсоветский периоды в российской истории. Хронологически ЭС ИТБРИ затрагивает гораздо более протяженный исторический промежуток, начиная со времен, когда российской государственности по сути еще не существовало. Я очень люблю и уважаю труды Карамзина, но проводить преемственность между Киевской Русью и Российской империей, даже не говоря про современную Российскую Федерацию, мне кажется рискованным и довольно бесполезным в научном отношении. К тому же ЭС ИТБРИ ведь не постулирует написание истории ислама с точки зрения российской государственности. Это лишь одна из затронутых в нем проблем. Достоинством разных статей, собранных в Словаре, на мой взгляд, было как раз то, что они показали, что мир ислама в царской и советской России не ограничивался узкими рамками государственного надзора и регулирования отношений между властями и мусульманскими общинами. Муфтияты, впервые созданные при Екатерине Великой и возрожденные при позднем Сталине, не исчерпывают всего богатства исламских практик. Они скорее имели очень опосредованное отношение к последним, являясь скорее чисто российской мусульманской традицией, изобретенной государственными властями без участия ученых. За пределами муфтиятов до 1917 г. оставались важные регионы, такие как Северный Кавказ и Казахская степь, а между 1943 и 1991 гг. — очень многие мусульманские практики, сочинения, самые разнообразные явления исламской культуры. Вместе с тем я вполне поддерживаю идеи Станислава Михайловича — как создателя и бессменного редактора Словаря — о многообразии форм бытования ислама в России, о том, что ислам и мусульмане, с одной стороны, а с другой — российское общество и власти, чаще не противостояли, а сложно взаимодействовали. Ислам был и остается неотделимой частью российской религиозной, культурной и политической истории. Это демонстрируют опубликованные статьи ЭС ИТБРИ по самым различным эпохам и регионам. Новых вопросов для обсуждения можно особенно не изыскивать. Иначе нам все равно не хватит времени, чтобы их обсудить. Но мне кажется, что можно было бы кратко рассмотреть перспективы электронной публикации статей и томов словаря на сайте ИВР РАН с возможностью их правки и дополнений в будущем.

Стефан Дюдуаньон: Здесь мы выходим, как мне кажется, на общую проблему общественных наук как на территории бывшего СССР, так и во многих западноевропейских странах. Политики и чиновники хотят от ученых, в особенности исламоведов, помощи в «борьбе с терроризмом» и укреплении «национального единства» страны. Такие призывы уже давно можно слышать в Париже, равно как в Санкт-Петербурге или Казани. Но что если цель академической науки состоит не в установлении границы между «хорошим» и «плохим», или «вредным», исламом, а в осмыслении того, как, скажем, такое явление, как джихадизм, формулируется идеологически и социологически, в понимании его многообразия, сравнении его посыла с критикой современности в самых разных религиозных учениях? Повсюду на нашем континенте идет «загрязнение» академического дискурса об исламе политическими запросами, которые не только конъюнктурны, но и весьма спорны (к этой совершенно бесплодной в научном отношении тенденции я отношу сегодняшние споры о том, что составляет «российский» или «французский» ислам). Мне кажется, у нас есть только два выхода из сложившейся ситуации: или игнори-

ровать подобные инсинуации, или с ними бороться с риском потерять финансирование наших научных проектов национальными и международными фондами, от которых мы все зависим.

Рафик Мухаметшин: Эту проблему можно обсуждать, такой вклад в укрепление российской государственности в историческом контексте интересен, но для современного российского ислама эта проблема звучит слишком прямолинейно.

Станислав Прозоров: Большой вклад в развитие и укрепление уникальной российской государственности, в формирование общего культурного пространства внесли российские мусульмане, составляющие вторую по численности конфессию в России. Российские мусульмане инкорпорировались в государственные и общественные структуры, сохранив свою специфику, свою традиционную, неповторимую культуру в многонациональном государстве и разделив судьбу всех его народов.

8. Исторический опыт существования мусульманской общины в условиях этноконфессионального многообразия в рамках единого государства

Стефан Дюдуаньон: Я не совсем уверен, что правильно понял этот вопрос, но мне кажется, что если в словнике и в самом Энциклопедическом словаре не просто представить отдельные понятия, тексты, персоналии и движения, связанные с исламом на территории бывшей Российской империи, но больше сконцентрироваться на их взаимодействии в меняющемся контексте межрегиональных связей, то нам проще будет понять и отразить в ЭС ИТБРИ этот исторический опыт, немало примеров которого можно найти в предыдущих выпусках и томах Словаря.

Сергей Абашин: Безусловно, российский опыт истории ислама должен быть интересен и полезен другим странам. И Словарь помогает оценить его значение. В идеале, конечно, Словарь должен был бы иметь англоязычную версию, чтобы этот опыт был еще больше доступен международному вниманию, не только академическому.

Аширбек Муминов: Исторический опыт каждой из общин по-своему ценен и неповторим.

Ахмет Ярлыкапов: Здесь я согласен с Михаилом — в истории взаимоотношений мусульман с Российским государством бывало всякое, и это надо отражать объективно. Другое дело, что общий вектор развития действительно направлен на сосуществование, и опыт его выстраивания несомненно крайне полезен.

Рафик Мухаметшин: Исторический опыт мусульманской общины уникален. Но мне кажется более интересной мысль Гаспринского, который писал, что община для российских мусульман — это мини-государство.

Станислав Прозоров: Одна из черт российского ислама, порожденная совместным и во многом дисперсным проживанием представителей разных конфессий и этносов, — это веротерпимость и интернационализм. Немалая заслуга в этом принадлежит российскому мусульманскому духовенству, сумевшему адаптировать нормативный ислам к местным традициям и обычаям и тем самым обеспечившему самодостаточность и жизнеспособность общины единоверцев-мусульман.

Письменные отзывы об ЭС ИТБРИ в целом и предложения

Янис Эшотс: Дорогой Станислав Михайлович, уважаемые участники Круглого стола «Ислам на территории бывшей Российской империи», дорогие друзья и уважаемые коллеги! В силу обстоятельств я не могу сегодня присутствовать на вашем Круглом столе лично. Но мне очень приятно поздравить всех вас письменно с двухсотлетием Института восточных рукописей и с двадцатилетием фундаментального проекта «Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь». Как многие из вас знают, я историк арабо-мусульманской философии и *ирфана* (исламского гнозиса, или теоретического суфизма): для словаря написал несколько статей о суфийских шейхах, бывших либо кубравитами (последователями Наджм ад-Дина Кубра), как ‘Азиз Насафи и Сеййид ‘Али Хамадани, либо последователями Ибн ‘Араби, как Са‘ид ад-Дин Фаргани. В географическом аспекте наиболее интересная для меня часть бывшей Российской империи и Советского Союза — Средняя Азия (в частности, Узбекистан, Таджикистан и Туркменистан). Поэтому закономерно, что я как исследователь получил наибольшую пользу от статей, посвященных суфиям и другим религиозным деятелям Средней Азии, действовавшим в этом регионе в последние несколько веков (XVIII–XX вв.), а также от материалов, проливающих свет на некоторые менее известные аспекты истории и культуры данного региона. В качестве примера упомяну статьи покойного Олега Федоровича Акимушкина о Наджм ад-Дине Кубра и братстве кубравийа, Баха ад-Дине Накшбанде и накшбандийа, статьи Бахтияра Бабаджанова о Дукчи-ишане, Нармате Гулам-ата, Ибрахим-хазрате, статью Аширбека Муминова, Марты Олкотт и Бабаджанова о домулла Хиндустани, статью Бабаджанова и Афтандила Эркинова о Наваи, статью Шадмана Вахидова, Афтандила Эркинова и Дилнавоз Юсуповой об Абд ар-Рахмане Джами, статью Сергея Демидова о Курбанмурад-ишане, статью Стефана Дюдуаньона об ‘Абд ар-Рахманджане (список можно было бы увеличить в несколько раз). При этом хорошо известно, что изучение современного суфизма не приветствовалось в советскую эпоху (когда он считался исчезающим пережитком прошлого) и зачастую не приветствуется и сегодня (из-за подозрений, что некоторые современные суфии — политические соперники правящей элиты). Получение достоверной информации от ученых региона о происходящих там процессах, а также восстановление по возможности точной картины недавнего прошлого весьма важно для нас как ученых и исламоведов: мы не можем должным образом понять настоящее по (зачастую тенденциозным) сообщениям в средствах массовой информации и кратким постам в социальных сетях. Равным образом нельзя как следует понять историю советского ислама, изучая ее по книгам Александра Беннигсена. О пожеланиях на будущее. Прежде всего, хочется пожелать Станиславу Михайловичу, Институту восточных рукописей и всем участникам проекта, чтобы он был успешно продолжен, ибо в истории российского, советского и постсоветского ислама остается еще много белых пятен. Об одном из таких пятен мне, как сотруднику Института исмаилитских исследований, хочется сказать несколько подробнее. Это — ислам на территории Восточного Таджикистана, Памира и Предпамирья (Горно-Бадахшанской автономной области Республики Таджикистан). Большая часть населения ГБАО (за исключением Ванча и Дарвоза) является исмаилитами. Хотя их всего около двухсот тысяч, бадахшанские исмаилиты играли и играют важную роль в происходящих в Средней Азии и в смежных регионах исторических, культурных и религиозных

процессах. Благодаря трудам таких исследователей, как Владимир Иванов, Бернард Льюис, Маршалл Ходжсон и Фархад Дафтари, мы сегодня располагаем общей картиной истории исмаилизма. Однако история исмаилизма в Бадахшане имеет свои особенности и своих выдающихся представителей. Некоторые аспекты и моменты этой истории рассмотрены в трудах таких исследователей, как Отамбек Мастибеков, Абдумамад Илолиев, Тахир Каландаров, Султонбек Аксаколов и присутствующий здесь Хаким Элназаров. Возможно, в одном из будущих выпусков Энциклопедического словаря мы увидим десяток статей о наиболее выдающихся представителях исмаилизма в Бадахшане, обычаях и обрядах исмаилитов Предпамирья (таких, как *чароги равшан*). В заключение хочу пожелать Институту восточных рукописей, его сотрудникам и участникам проекта ЭС ИТБРИ здоровья, счастья и творческих успехов, и сил и выдержки для продолжения этого чрезвычайно важного для российского и постсоветского исламоведения проекта. Янис Эшотс (Yanis Eshots), Лондон, 25 ноября 2018 г.

Алексей Хисматулин: Соображения и предложения. Основных проблем две:

- а) подготовка квалифицированных кадров исламоведов;
- б) распространение и доступность результатов академических исследований для широкой аудитории.

Первое напрямую связано со вторым. Отсутствие решений по этим проблемам создаст из академического исламоведения узкопрофильный «клуб по интересам», который, впрочем, тоже имеет право на существование. Практический алгоритм решения:

- 1) заключение договоров с издателями печатной продукции с обязательным условием свободного распространения научных статей в формате html на профильных сайтах и в СМИ с указанием первого издателя; перерыв в несколько лет между появлением печатного издания и свободным распространением (как это было с 1-м томом ЭС ИТБРИ) — недопустимая ошибка, а время — невозобновляемый ресурс;

- 2) создание на региональных (республиканских) профильных сайтах (учреждений РАН, включая ИВР РАН, ДУМов, блогеров) рубрик и разделов под названием «Академическое исламоведение», в которых в качестве системообразующего материала находились бы в свободном доступе статьи из ЭС ИТБРИ, касающиеся данного региона, и которые имели бы возможность обрастать публикациями местных авторов (этнографов, краеведов и т.п.), хорошо знакомых с мусульманскими реалиями данного региона. В дальнейшем их статьи могли бы включаться в новые выпуски ЭС ИТБРИ при условии необходимого научного редактирования.

Шамиль Шихалиев: Проект «Ислам на территории бывшей Российской империи» является фактически единственной в русскоязычном сегменте академической научной платформой, предоставляющей основные понятия о региональных формах бытования ислама в России и в странах ближнего зарубежья. Наряду с важностью и необходимостью продолжения работы по составлению этого Энциклопедического словаря хотелось бы отметить несколько факторов, которые смогли бы улучшить реализацию этого проекта.

1. Первый сводный том ЭС ИТБРИ был опубликован в 2006 г. Вместе с тем издание стало библиографической редкостью и недоступно многим исследователям. PDF-версия этого тома появилась в сети только в 2018 г. Фактически 12 лет многие российские историки, востоковеды и исламоведы не имели возможности не

только получить интересующую их информацию, но и ознакомиться с методологией и подходами в изучении ислама в России. И как следствие российское публикационное пространство наводнило огромное количество статей, книг и журналов об исламе в России весьма сомнительного качества. Наглядным подтверждением этого может служить позиционирующий себя как «первый в Российской Федерации сборник научно-теоретических статей по исламской проблематике» журнал «Исламоведение», издаваемый Дагестанским государственным университетом. Не выдерживающий никакой критики ни в плане методологии, ни в плане подходов, ни в плане академических требований, данный журнал, непонятно каким образом попавший в список из перечня ВАК, выставляет в неприглядном свете российское исламоведение как в России, так и на международной арене. К сожалению, подобная проблема характерна, за редким исключением, и для многих российских научных журналов, посвященных исламской тематике. Ввиду этого я предлагаю на базе сайта Института восточных рукописей разместить изданный в конце 2018 г. второй сводный том этого словаря. Академизм, высокие научные требования к статьям, знание специфики региональных форм ислама, а также его базиса, фундамента — все это характеризует проект ЭС ИТБРИ. И более широкая доступность для читателей в эпоху цифровых технологий может существенно обогатить подходы в изучении ислама в среде русскоязычной научной общественности и в перспективе — улучшить качество издаваемой на русском языке продукции.

2. Для дальнейшего развития этого проекта необходима более широкая его популяризация через СМИ.

3. Энциклопедический словарь ИТБРИ может служить методологическим пособием для студентов-магистрантов и аспирантов, изучающих ислам на территории бывшей Российской империи. В связи с этим многие авторы этого словаря, которые преподают в вузах, могли бы подготовить спецкурсы по крупным блокам, затрагиваемым в этом словаре (например, персоналии, святые места, книжные коллекции, суфийские сети и пр.).

4. В перспективе было бы полезным, на мой взгляд, скооперировавшись с программистами, написать отдельную компьютерную программу, которая включала бы в себя все уже изданные статьи или те, что будут изданы в рамках данного проекта. Подобная электронная версия уже успешно реализована в рамках словаря “Encyclopaedia of Islam”, издаваемого издательством “Brill”.

Амри Шихсаидов: Уважаемые коллеги и друзья, участники Круглого стола «Ислам на территории бывшей Российской империи». По состоянию здоровья я не могу участвовать в работе международного Форума, посвященного знаменательной дате — 200-летию основания Азиатского Музея Императорской Академии наук, хранителем рукописных коллекций и научных традиций которого является нынешний ИВР РАН, одно из самых авторитетных и плодотворных востоковедных научных учреждений мира. Приятно сознавать, что именно в ИВР РАН зародился исследовательский проект Энциклопедического словаря ИТБРИ. Отрадно также сознавать, что инициатором и руководителем этого проекта является ведущий научный сотрудник ИВР РАН, выдающийся востоковед, автор научных трудов, получивших благодарное признание научного сообщества, С.М. Прозоров. За короткий срок ему удалось объединить усилия ученых многих стран, создать коллектив высокопрофессиональных исполнителей, обозначивших место исламской цивилизации в культурной, интеллектуальной, социальной жизни общества.

В Предисловии к 1-му, сводному тому С.М. Прозоров справедливо отмечает, что это исследование дает возможность увидеть многообразие форм бытования ислама на огромной территории в широком историческом контексте и на широком культурологическом фоне. На сегодняшний день ЭС ИТБРИ — главный и единственный источник концентрированной информации об истории и современном состоянии ислама, его институтов на указанной территории. Четко выделены исторические условия, которые привели к сложению региональных форм бытования ислама, к сращиванию «нормативного» ислама с местным духовным субстратом. Указаны факторы, приведшие к прерыванию духовной преемственности в передаче письменного наследия арабо-мусульманского мира. В 1-й том включено 255 статей, тематически разнообразных: ислам в историко-культурных регионах, персоналии, религиозные учения, практика суфийских братств, мусульманские образовательные центры, социальные и др. термины, культовые сооружения и т.д. Вышедший в 2018 г. в том же издательстве 2-й сводный том Энциклопедического словаря ИТБРИ посвящен 200-летию основания Азиатского Музея. Структурно и методологически 2-й том аналогичен 1-му. В него включено 225 статей разной тематики 76 авторов, представляющих востоковедные центры РФ (Москва, Санкт-Петербург, Казань, Махачкала, Уфа) и стран Центральной Азии, научные и образовательные учреждения дальнего зарубежья. Составитель, ответственный редактор, автор Предисловия и Указателей С.М. Прозоров. Текст насыщен черно-белыми и цветными иллюстрациями, подробными и информативными Указателями (8). В Предисловии автор дает общую характеристику ислама в различных сферах: роль российских мусульман в развитии и укреплении российской государственности, исторический опыт сосуществования российского ислама и православия в рамках единого государства, основные черты российского ислама, определившие его место в истории взаимоотношений народов, — межконфессиональная толерантность и межэтническое согласие, адаптация норм ислама к местным обычаям и традициям. В Предисловии дана также оценка ряда актуальных проблем, в частности, особенно выделяется 1980 год, когда советские официальные власти осознали необходимость изучения ислама и его роли в общественной жизни. С.М. Прозоров разработал комплексную академическую программу по изучению ислама. В рамках этой программы на основе изучения и интерпретации огромного количества источников и научной литературы был подготовлен и издан первый в отечественном востоковедении Энциклопедический словарь «Ислам» (1991 г.). Этот опыт получил реализацию при подготовке масштабного проекта Энциклопедического словаря «Ислам на территории бывшей Российской империи». ЭС ИТБРИ — уникальный, не имеющий аналогов проект, посвященный истории и культуре мусульманских народов России. Региональный характер Словаря дает исследователям возможность предложить решение многих частных, локальных проблем бытования ислама. Как известно, воинствующий атеизм 20–30-х годов XX в., всемерно поддерживаемый и пропагандируемый официальными структурами СССР, принял грандиозные размеры. Академические археографические экспедиции 2-й половины XX — начала XXI в. повсеместно сталкивались с фактами уничтожения памятников письменной культуры, закрытием учреждений религиозного культа (мечети, учебные заведения — *мадрасы*, *мактабы*), *зийаратов* (*тиры*, *мазары*). Еще в 70–80-е годы XX в. из монографических исследований изымались арабографические тексты («Воспоминания Абдурахмана Газикумухского», сборник «Арабские источники по истории Дагестана» и др.). Однако, несмотря на эти жесткие меры,

простым дагестанцам удалось, к их чести, сохранить многие памятники культуры Дагестана VIII–XX вв. на арабском, а также турецком, персидском языках, на языках народов Дагестана (*аджам*). В ходе археографических экспедиций ныне обнаружено большое количество эпиграфических памятников VIII–XIX вв. на арабском языке, рукописи XI–XIX вв. (в основном на арабском языке), куфические Кораны (XI–XIV вв.), сочинения авторов XI–XX вв. (недавно опубликована рукопись автора XX в. Назира из Дургали «Нузхат ал-азхан фи тараджим ‘улама’ Дагистан» — биографический справочник с описанием жизни и творчества 225(!) дагестанских ученых, писавших на арабском языке). Как видим, репрессии 1930-х годов не смогли прервать традицию составления и переписывания арабоязычных и арабографических сочинений в Дагестане. В Фонде восточных рукописей ИИАЭ ДНЦ РАН сосредоточено большое количество рукописей — сочинений авторов из Сирии, Египта, Ирака, Закавказья, Турции, Средней/Центральной Азии в копиях XI–XV вв., представляющих почти все области научного знания того времени. Я так подробно пишу о нашей культуре в надежде на то, что Энциклопедический словарь ИТБРИ будет продолжающимся, перманентным изданием, что будут подготовлены и изданы его очередные выпуски, куда войдут и дагестанские материалы, представляющие следующие темы:

1. Рукописные коллекции Дагестана: уже сейчас известно около 400, впредь — столько же (от 5 до 100–200 рукописей).
2. Дагестанские ученые XI–XX вв. (более 50 известных).
3. Дагестанские ученые за рубежом.
4. Культурно-исторические и интеллектуальные центры (до 30).
5. Каталоги (в основном арабских) коллекций + коллекции рукописей на дагестанских языках (*аджам*);
6. Арабоязычная и арабографическая книга + дагестанская *мадраса*.
7. Видные дагестанские современные ученые (М.-С. Саидов, Мансур Гайдар, Х.А. Омаров, Г.М.-Р. Оразаев). Вот какие возможности открывает международный проект Энциклопедического словаря ИТБРИ.

Поздравляю всех участников Круглого стола, объединенных этим проектом, с выходом 2-го, сводного тома ЭС ИТБРИ.

Станислав Прозоров: В ходе свободного обсуждения итогов, проблем и перспектив реализации международного проекта ЭС ИТБРИ участники Круглого стола констатировали необходимость дальнейшей разработки этой важной и актуальной темы и наметили ряд мер, направленных на повышение качества и популяризацию научной информации об исламе на территории бывшей Российской империи и на всем постсоветском пространстве. Прежде всего, сочли целесообразным завести на официальном сайте ИВР РАН отдельную рубрику для информации об ЭС ИТБРИ и обратной связи с потенциальными пользователями. В частности, разместить на этом сайте (как и на других официальных сайтах академических гуманитарных институтов и вузов) информацию о подготовке 7-го Выпуска ЭС ИТБРИ. Разместить на сайте ИВР РАН полные тексты 1-го (2006) и 2-го (2018) сводных томов ЭС ИТБРИ. С целью унификации понятийного аппарата ислама и академического исламоведения объединить усилия исламоведов, работающих с оригинальными источниками, для выработки согласованной исламской терминологии в области догматики, права, суфизма и т.д. с постепенной ее публикацией в академическом журнале «Письменные памятники Востока» и на сайте ИВР РАН,

а по мере накопления материала — изданием отдельными выпусками. Активизировать международный проект подготовки к изданию англоязычного тома на основе выборочного материала 2-томного русскоязычного оригинала.

**A Session of the
“Islam in the Territories of the Former Russian Empire:
An Encyclopaedic Lexicon” Round Table**

(St. Petersburg, November 28, 2018)

(Pis'mennye pamiatniki Vostoka, 2019, volume 16, no. 3 (issue 38), pp. 115–136)

Received 20.03.2019.

Stanislav M. Prozorov

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

Key words: Academic Islamic Studies, Arabic manuscripts, Asiatic Museum, Concept of the Round Table, Institute of Oriental Manuscripts RAS, Islam, Islamic education, Russian Empire, Russian Islam, Sufism, unification of the basic vocabulary used in Islam.

About the author:

Stanislav M. Prozorov, Cand. Sci. (History), Leading Researcher, Chief of the Scientific Direction IOM RAS (s_prozorov@mail.ru).

**Конференция «История и культура Древнего Востока.
К 90-летию со дня рождения М.А. Дандамаева (1928–2017)»**

(Санкт-Петербург, 10 декабря 2018 г.)

И.В. Богданов

Институт восточных рукописей РАН

DOI: 10.7868/S1811806219030117

Ключевые слова: история и культура Древнего Востока, Институт восточных рукописей РАН.

Статья поступила в редакцию 26.04.2019.

Богданов Иван Валерьевич, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Отдела Древнего Востока ИВР РАН, РФ; 191186, г. Санкт-Петербург, Дворцовая набережная, 18 (jwan.bgd@yandex.ru).

© Богданов И.В., 2019

10 декабря 2018 г. в Институте восточных рукописей РАН состоялась конференция, приуроченная к 90-летию юбилею М.А. Дандамаева (1928–2017), выдающегося ученого-ассириолога, ираниста и замечательного знатока истории древневосточных цивилизаций. В нашем институте М.А. Дандамаев проработал почти 60 лет. Круг научных интересов М.А. Дандамаева был весьма широк, они и продиктовали направления работы конференции. Здесь нашли свое отражение проблемы политической истории и международных отношений, искусства и религии, частные вопросы источниковедения Древнего Востока. С докладами выступили восемь специалистов.

Конференцию открыла директор ИВР РАН, д.и.н. *И.Ф. Попова*. Она отметила ключевое значение работ М.А. Дандамаева для востоковедения и выразила надежду, что конференция станет ежегодным событием, которое будет привлекать и ведущих специалистов, и молодых исследователей.

И.Н. Медведская (ИВР РАН) рассказала о жизни выдающегося отечественного востоковеда Мухаммеда Абдул-Кадыровича Дандамаева и его многогранной научной деятельности. Занимаясь изучением политической и экономической историей Ирана и Месопотамии VII–V вв. до н.э., Мухаммед Абдул-Кадырович стал основоположником целого направления в изучении социальных институтов и сословной структуры общества, что, в частности, позволило выявить существенную роль рабов в экономической и социальной жизни этого периода.

В.П. Никоноров (Институт истории материальной культуры РАН) в докладе «Ахеменидский гвардеец из Южного Туркменистана» познакомил коллег с атрибуцией фрагмента керамического изделия, на котором сохранилось частичное изображение воина в персидском одеянии, вооруженного копьем длиной выше человеческого роста и луком с колчаном. Артефакт был найден случайно летом 2015 г. на городище Новая Ниса близ Ашхабада. По иконографическим и стилистическим признакам облик воина полностью соответствует изображениям персидских царских гвардейцев на рельефах первой половины V в. до н.э. из Персеполя, которые отличаются от царских стражей мидийского и эламского происхождения, присутствующих на этих же самых рельефах. Вопрос о подлинности рассматриваемого изображения остается пока открытым, но скорее всего оно относится к ахеменидской эпохе, а не к более позднему времени — например, кадjarскому периоду (XIX в.). В тот период придворные художники часто копировали памятники официального искусства Ахеменидов, однако их произведения, в отличие от керамического фрагмента из Новой Нисы, имеют весьма отдаленную степень сходства с древними прототипами.

Н.О. Чехович (ИВР РАН) в докладе «О культе Сина в позднем Уруке» рассказала, как М.А. Дандамаев учил ее читать и анализировать документы из поздневавилонских храмовых архивов. Один из них был не очень давно переиздан П.-А. Больё и снабжен комментарием астронома Дж. Бриттона. Надежда Олеговна познакомила коллег с необычным содержанием этого документа. В нем упоминается подготовка — одновременно в двух соседних городах (Урук и Ларса) — к ритуалу при затмении Луны, которое было предсказано и произошло, но не было видно на территории Месопотамии. В обоих городах за несколько часов до начала предполагаемого затмения перед воротами главного храма были установлены бронзовые литавры. О том, что скоро начнется затмение, жителей предупредили криком: «Затмение!», а когда ничего не произошло, литавры пришлось убрать, а жрецы-певчие оправдывались перед свидетелями и раскаивались в том, что «не посоветовались» с администраторами храма. Действительной причиной ошибки было то, что формула расчета затмения, верная для предшествующей эпохи, из-за небольшой погрешности, понятной современному астроному, в 530 г. до н.э. уже не соответствовала действительности. Описание ритуала во время затмения Луны дошло до нас из Урука более позднего времени — эпохи правления Селевкидов.

В.К. Афанасьева (Государственный Эрмитаж) аннотации доклада не представила. Поэтому я воспроизведу его краткое содержание по памяти. Своим выступлением «Тема болот в шумерской литературе» Вероника Константиновна познакомила коллег с образцами шумерской лирики, посвященными болотам Месопотамии и их пестрому животному миру. Герои древней поэзии, всевозможные земноводные и беспозвоночные, влачившие свой безрадостный удел в болотах, обрели живые, яркие образы в блестящих переводах Вероники Константиновны. Лирические мотивы некоторых эпизодов посвящены богам, которые часто спускались на землю, чтобы отдохнуть, побеседовать с обитателями низин, выслушать их жалобы и дать ценные рекомендации по выживанию в болоте. Мечты, надежды и чаяния амфибий проникнуты горечью, черной меланхолией и безысходностью, бодрые же советы шумерских богов не потеряли своей актуальности и в наше время.

И.В. Богданов (ИВР РАН) в докладе «Жертвенник из гробницы G 1111 (Гиза, Древнее царство)» отождествил одного из участников экспедиции на Синай при царе Джедкара Исси (5-я династия) с владельцем этого жертвенника. Тексты с указанного жертвенника были давно опубликованы в антологии *Urkunden des Alten Reichs*, но он

до сих пор не был атрибутирован. Оказалось, что жертвенник этот происходит из гробницы G 1111, которую открыли в ходе раскопок Д.Э. Райзнера еще в июле 1904 г., а к 1907 г. он уже перекочевал в лавку торговца древностями в Гизе. Согласно надписям на жертвеннике, он принадлежал начальнику геологоразведчиков *jw(w)-nmtj*. Кроме того, в докладе была представлена новая интерпретация надписи на Синае, согласно которой экспедиция за бирюзой была спровоцирована находкой драгоценного камня в Солнечном храме царя Усеркафа, на котором был чудесным образом запечатлен приказ бога отправить эту экспедицию.

Доклад А.В. Немировской (Санкт-Петербургский государственный университет) «Перед кем стоит царь Хаммурапи?» был посвящен анализу сцены на стеле с так называемыми законами царя Хаммурапи. По мнению Адели Владимировны, расхождение между текстом (согласно прологу, управление царю даровано богом Мардуком) и изображением (управление вручает бог Шамаш), возможно, объясняется происхождением памятника из южномесопотамского города Сиппара (как принято считать в силу, прежде всего, археологического контекста), верховным божеством которого и был бог Шамаш. На связь дошедшей стелы с Шамашем указывает и текст эпилога.

М.В. Фионин (ИВР РАН) поведал о результатах работы по проблеме «Миниатюра Св. Луки из собрания Университета Св. Иосифа в Бейруте». Датировка миниатюры и арабская приписка на ней позволяли предположить, что ранее св. Лука украшал рукопись D 227 из собрания ИВР РАН, однако Максим Владимирович привел ряд аргументов не в пользу данной теории. По его мнению, миниатюра была изъята из другой рукописи, остающейся пока неизвестной.

В докладе А.И. Янковского (ИВР РАН) «Сотрудничество со Службой древностей Ирака: текущие археологические исследования и новые перспективы» фактически была представлена полная картина современного состояния археологии древней Месопотамии, прежде всего ее южного региона. Доклад сопровождался обширным иллюстративным материалом и содержал информацию, которую целесообразно привести с необходимыми подробностями. По оценке Алексея Игоревича, начиная примерно с 2009 г. благодаря мужеству и настойчивости тогдашнего инспектора Службы древностей Ирака в провинции Ди-Кар Абдуламира Хамдани (ныне министра культуры Ирака) стали складываться условия для возвращения иностранных археологов в Южный Ирак. В 2011 г. экспедиция под руководством Франко д'Агостино и Личи Романо начала свою работу на телле Абу Тбейра (III тыс. до н.э.), а экспедиция Элизабет Стоун и Пола Зимански — на телле Сахария (возможно, это был древний Гаеш, одно из мест проведения известного из письменных источников праздника Акити)¹. С 2013 г. к ним присоединилась британская экспедиция во главе с Джейн Мун и Робертом Килликом, исследовавшая телль Хайбер — административное здание времен Приморской династии II тыс. до н.э.² Затем в Южный Ирак отправились итальянская экспедиция под руководством Давиде Надали — изучать телль Зургул (древний Нигин, IV–III тыс. до н.э.)³ и британская экспедиция — Телло (древний Гирсу). В на-

¹ Zimansky P., Stone E. Tell Sakhariya and Gaeš // Proceedings of the 9th International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East. Vol. 3. Basel, 2014. P. 57–66.

² Campbell S., Moon J., Killick R., Calderbank D., Robson E., Shepperson M., Slater F. Tell Khaiber: An Administrative Center of the Sealand Period // IRAQ. 2017. 79. P. 21–46.

³ Nadali D., Polcaro A. Archaeological Discoveries in the Ancient State of Lagash: Results from the Italian Excavations at Tell Zurghul/Nigin in Southern Iraq // Ash-sharq. Bulletin of the Ancient Near East. 2018. Vol. 2. No. 1. P. 24–49.

стоящее время Элизабет Стоун и Пол Зимански перешли к исследованию древнего Ура, Джейн Мун, Роберт Киллик и Стюарт Кэмпбелл ведут раскопки древнего города Харакс Спасину в провинции Басра. Словацкая экспедиция работает на телле Джохы (Умма); возобновлены раскопки телля Хиба (Лагаш). Между тем в 2019 г. исполняется 50 лет с начала советских археологических исследований в Месопотамии (Ярым-Тепе, телли Магзалия и Сотто в предгорьях Синджара). Советская экспедиция была вынуждена покинуть Ирак в 1980 г. в связи с начавшейся ирано-иракской войной, продолжив свою работу на территории Сирии. В настоящее время Служба древностей Ирака приглашает нас вернуться в страну Тигра и Евфрата: российско-иракская комплексная экспедиция готовится к исследованию древнего города старовавилонского периода в 30 км к западу от Ура (провинция Ди-Кар) и убейдских памятников на восточном берегу Тигра в провинции Майсан.

Все сообщения участников были заслушаны аудиторией с большим вниманием и интересом. Многие из них вызвали оживленные дискуссии.

Conference “History and Culture of the Ancient Orient” on the Occasion of M.A. Dandamaev’s 90th Anniversary (1928–2017)”

(St. Petersburg, December 10, 2018)

(Pis'mennye pamiatniki Vostoka, 2019, volume 16, no. 3 (issue 38), pp. 137–140)

Received 26.04.2019.

Ivan V. Bogdanov

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

Key words: history and culture of the Ancient Orient, the Institute of Oriental Manuscripts RAS.

About the author:

Ivan V. Bogdanov, Cand. Sci. (History), Senior Researcher, the Department of Ancient Eastern Studies, IOM RAS (jwan.bgd@yandex.ru).

Фрейманские чтения—2019

(Санкт-Петербург, 29 мая 2019 г.)

О.М. Чунакова

Институт восточных рукописей РАН

DOI: 10.7868/S1811806219030129

Ключевые слова: А.А. Фрейман, иранские языки и диалекты, иранская текстология.

Статья поступила в редакцию 11.06.2019.

Чунакова Ольга Михайловна, доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник сектора Среднего Востока Отдела Ближнего и Среднего Востока ИВР РАН, РФ; 191186, г. Санкт-Петербург, Дворцовая набережная, 18 (ochunakova@inbox.ru).

© Чунакова О.М., 2019

29 мая 2019 г. в Институте восточных рукописей РАН состоялись очередные иранистические Чтения, посвященные памяти выдающегося ираниста-филолога, члена-корреспондента АН СССР, профессора, доктора филологических наук Александра Арнольдовича Фреймана (23.08.1879–19.01.1968). А.А. Фрейман был признанным специалистом в области иранского исторического языкознания, иранской диалектологии и текстологии, крупным общественным деятелем и организатором науки. С 1917 г. А.А. Фрейман преподавал в Санкт-Петербургском (Петроградском/Ленинградском) университете, с 1934 г. являлся сотрудником Института востоковедения (Азиатского Музея), а с 1946 г., до реорганизации Института, возглавлял Иранский кабинет. Чтения его памяти были возобновлены в Институте восточных рукописей в 2014 г.

В нынешнем 2019 г. в Чтениях приняли участие постоянные участники мемориального заседания, сотрудники Восточного факультета Санкт-Петербургского университета, Государственного Эрмитажа, Департамента востоковедения и африканистики Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», Института восточных рукописей РАН и впервые — наш коллега из Университета Стокгольма. Всего было зачитано шесть докладов. Как и в предыдущие годы, они были посвящены самой разной тематике.

В совместном докладе Вяч.С. Кулешова (Университет Стокгольма) и П.Б. Лурье (ГЭ) «Хорезмские монетные термины и стоящие за ними нумизматические реалии» говорилось о том, что в версии толкового словаря уроженца Хорезма аз-Замахшари, содержащей глоссы на языке его родной страны, присутствуют несколько любопыт-

ных терминов, отражающих монетное дело. В частности, термин /əstēr/, /əstērīk/ — глоссирующий арабский *dirхам*, который восходит к греческому *στατήρ* («тетрадрахма»), рано заимствованному в иранские языки. Чеканка серебряной монеты Хорезма, начавшаяся с подражаний Евкратиду и дожившая до IX в. на Сырдарье, происходила по одной и той же модели. Первые монеты по весу вполне соответствовали тетрадрахмам, но в дальнейшем они деградировали до веса менее 2 г — даже меньше мусульманского дирхема. Монеты царей Хорезма сохранили, как видим, не только ключевые элементы иконографии, но и свое название. Арабское слово для высококачественной серебряной монеты приведено у аз-Замахшари в форме *māzиджа*, оно же встречается в записке Ибн Фадлāна и словаре Йақута. Этот термин является среднеперсидским прилагательным «арабский, тазийский» — *tāzīg*. В похожем значении в бактрийских документах VIII в. употребляется слово *taçayo*. Этот термин глоссирован по-хорезмийски в словаре как *kw'd* (или *kw'δ*), в чем несложно увидеть имя Кавад. В единственном обнаруженном в Хорезме кладе сасанидского серебра (Тахтакупыр) драхмы шахиншаха Кавада (488–531) преобладают над всеми иными монетными типами, вместе взятыми. Разумеется, единичный клад не может быть доказательством особого положения монет Кавада в этой стране. Более важным является то обстоятельство, что в Прикамье — области, тесно связанной торговыми путями с Хорезмом, — драхмы Кавада встречаются очень часто, в том числе в комплексах с монетами и иными импортными артефактами хорезмийцев.

М.С. Пелевин (СПбГУ) в докладе «О двух версиях книги Ни‘маталлаха Харави по истории афганцев» рассказал о том, что могольский хронист начала XVII в. Ни‘маталлах Харави был первым и фактически единственным автором, который предпринял попытку изложить общую историю афганцев (паштунов) в традициях персидской средневековой историографии. Основанная на материалах разного происхождения, его книга, по сути, представляет собой компилятивный сборник неоднородных по жанру текстов, в совокупности не имеющих концептуального единства. Отчасти этим обусловлены серьезные текстуальные расхождения в сохранившихся рукописных экземплярах книги. С текстологической точки зрения прежде всего важен факт наличия у книги Ни‘маталлаха двух самостоятельных версий, существенно различающихся объемом и структурой содержания. К настоящему времени в науке сложилось мнение о том, что расширенная версия («Тарих-и ханджахани ва махзан-и афгани») является оригинальной авторской, а меньшая по объему («Махзан-и афгани») — ее сокращение, сделанное позднее, вероятно, не самим автором. В докладе была предложена корректировка этого мнения на основе нового прочтения предисловия и заключения к книге. Анализ этих текстов и структуры сочинения приводит к заключению, что у книги было три редакции, а соотношение сохранившихся версий такое: «Махзан-и афгани» — третья редакция, в основе которой лежит первая (тоже «Махзан-и афгани») с дополнениями из расширенной второй («Тарих-и ханджахани»).

Доклад Ю.А. Иоаннесяна (ИВР РАН) «О чередовании *a/e* в исходе слов в хорасанских диалектах» был посвящен чередованию [a] и [e] в исходе слов как устойчивой тенденции в хорасанской группе персидских диалектов и как одному из «промежуточных» признаков между западной и восточной группами. Анализ был построен на материале, как собранном автором в процессе полевых исследований в Афганистане, так и почерпнутом из разнообразных источников, включая огласованные и частично транскрибированные диалектные тексты, доступные благодаря Интернету. Для анализа привлечены три показательных хорасанских диалекта — гератский (на террито-

рии Афганистана), мешхедский и бирджандский (в Иране), что позволило охватить обширный регион распространения данной группы диалектов.

В сообщении А.А. Хисматулина (ИВР РАН) «Об особенностях записи, датирующей копию *Сийар ал-мулук* Ш. Шефера из коллекции Национальной библиотеки Франции (BnF, Supp. Persan 1571)» говорилось о том, что копия Ш. Шефера (Charles Schefer), содержащая первую редакцию *Сийар ал-мулук*, достаточно хорошо известна (Bibliothèque nationale de France, Supp. Persan 1571). Хуберт Дарк (Hubert Darke, ум. 1998), издатель первой и второй редакций текста, подверг сомнению датировку этой копии, т.е. дату ее переписки — месяц ша‘бан 694 г. по лунной хиджре. Тем самым он поставил под сомнение весь текст, и с тех пор его точка зрения стала расхожим аргументом среди оппонентов первой редакции. В докладе были рассмотрены две особенности, которые ускользнули от внимания Х. Дарка, но которые подтверждают подлинность даты переписки копии Шефера: 1) дублирование даты по животному календарю и 2) добавление слова «шестьсот» в диалектно-разговорном написании.

В докладе А.А. Амбарцумяна (НИУ ВШЭ) «Глава о братьях Заратуштры в „Антологии Задспрама” и „верблюжьки” имена в зороастрийской традиции» говорилось о происхождении и этимологии «верблюжьких» имен в авестийских и пехлевийских текстах. Полный перечень имен братьев Зардушта (Заратуштры) приведен в пехлевийском сочинении IX в. «Антология Задспрама» (*Wizīdagīhā ī Zādspram*, гл. 9.4), в разделе, посвященном изложению легенды о жизни пророка. В данном разделе четверо сыновей Порущаспы противопоставляются сыновьям правителя Дурасроба, противникам Зардушта, которые представлены виновниками «порабощения, разорения Ирана (или: уничтожения иранцев)». Двое старших братьев Зардушта носили «верблюжьки» имена: Ратуштар — «главный верблюд», и Рангуштар — «породистый (или: быстрый) верблюд» (имена младших братьев не поддаются полному восстановлению и сильно искажены). Вместе с тем оба имени содержат в основе сочетание букв -tr-, что наводит на мысль о первоначальном втором компоненте *uštar* — «верблюд». Данный раздел «Антологии» свидетельствует о том, что зороастрийцы на раннем этапе хорошо понимали значение имени Заратуштры и видели в его второй части слово «верблюд». Докладчик рассмотрел наиболее распространенные и популярные этимологии имени Заратуштры, предлагавшиеся исследователями на протяжении последних двух столетий (Хр. Бартоломе, А.В. Джексоном, А.Г. Периханян), и этимологии сходных имен других авестийских персонажей. Исходя из многозначности древнеиранского корня *zar- «быть старым; упрямым, свирепым; реветь», докладчик предложил интерпретировать имя пророка как «ревуший верблюд», что соответствует основному контексту изложения легенды о рождении пророка, представленной в зороастрийской литературе на персидском языке («Заратушт-нама»), согласно которой он при рождении «смеялся, а не плакал», как все обычные дети, чем поразил присутствовавших. На самом деле, появляющийся на свет младенец громко кричит. Как известно, верблюды издают звуки, напоминающие крик младенца.

Выступление О.М. Чунаковой (ИВР РАН) «Согдийские фрагменты буддийской сутры» было посвящено анализу и толкованию девяти опубликованных ранее А.Н. Рагозой и В.А. Лившицем согдийских фрагментов Сериндийского фонда ИВР РАН. Они не соединяются друг с другом непосредственно, но все относятся к одному свитку, о чем свидетельствуют в том числе соотносящиеся разрывы и сгибы бумаги. Их содержание (и прежде всего рассказ о разговоре царя Бимбисары с брахманами)

позволяет предположить, что это фрагменты буддийского сочинения «Сутра о мудрости и глупости». Последняя была известна в Восточном Туркестане, и в Сериндийском фонде имеется еще один фрагмент другой рукописи этой сутры, содержащий сказку о двух братьях, хорошем и плохом.

Тематика прочитанных докладов — текстология, иранская диалектология, исследования авестийского, среднеперсидского, хорезмийского и согдийского языков — соответствует кругу научных интересов А.А. Фреймана и остается актуальной, что подтвердили вопросы к докладчикам и обсуждение выступлений. Подобные встречи иранистов будут продолжены.

Очередное заседание Фрейманских чтений состоится в мае следующего года.

Seminar in Memory of A.A. Freiman

(St. Petersburg, May 29, 2019)

(Pis'mennye pamiatniki Vostoka, 2019, volume 16, no. 3 (issue 38), pp. 141–144)

Received 11.06.2019.

Olga M. Chunakova

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

Key words: A.A. Freiman, Iranian languages and dialects, Iranian textology.

About the author:

Olga M. Chunakova, Dr. Sci. (Philology), Leading Researcher of the Section of Middle Eastern Studies, the Department of Middle Eastern and Near Eastern Studies, IOM RAS (ochunakova@inbox.ru).

Рецензия на книгу:

Козырева Н.В.

Очерки истории Южной Месопотамии периода ранней древности (VII тыс. до н.э. — середина II тыс. до н.э.). — СПб.: Контраст, 2016. — 552 с. — (Studia Mesopotamica). — ISBN 978-5-4380-0149-2

И.Н. Медведская

Институт восточных рукописей РАН

DOI: 10.7868/S1811806219030130

Ключевые слова: древний Ближний Восток и Южная Месопотамия, ранняя древность, городские системы, адаптация, экология, миграции, деурбанизация.

Статья поступила в редакцию 06.05.2019.

Медведская Инна Николаевна, доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Отдела Древнего Востока ИВР РАН, РФ; 191186, г. Санкт-Петербург, Дворцовая набережная, 18 (orinst@mail.ru).

© Медведская И.Н., 2019

Н.В. Козырева — один из ведущих отечественных специалистов по истории Древнего Востока. В сферу ее научных интересов входят как исследование клинописных текстов, так и изучение более общих вопросов политической, социально-экономической и этнокультурной истории древней Месопотамии, проблем формирования и развития древних цивилизаций Ближнего Востока и общих закономерностей исторического развития человечества в древности.

Одним из важнейших результатов многолетней работы автора по изучению шумерских и аккадских клинописных текстов, памятников материальной культуры и данных археологических раскопок на территории Месопотамии стала опубликованная в 2016 г. монография «Очерки истории Южной Месопотамии периода ранней древности (VII тыс. до н.э. — середина II тыс. до н.э.)». Это масштабное историко-филологическое исследование, географические рамки которого включают не только

собственно Южную Месопотамию, но и территории соседних регионов Ближнего Востока, Северной Месопотамии и Северной Сирии (территория так называемой Великой Месопотамии, долины Тигра и Евфрата от их истоков в Закавказье до устья на побережье Персидского залива). Временные рамки данной монографии охватывают длительный период с VII тыс. по середину II тыс. до н.э., который в отечественной науке традиционно называется периодом ранней древности. Можно без преувеличения сказать, что в отечественной исторической науке о древних цивилизациях Ближнего Востока ничего подобного не появлялось уже, по крайней мере, лет 30 после публикации исторических исследований И.М. Дьяконова, под руководством которого Н.В. Козырева начала свою научную карьеру.

Опираясь на тщательно отобранный и исследованный письменный и археологический материал, автор описывает конкретные реалии (природные и социальные), в рамках которых проходила жизнь человеческих сообществ, населявших в VII–II тыс. до н.э. Южную Месопотамию и соседние регионы. Анализируя конкретный исторический материал, автор представляет свой вариант реконструкции того отрезка общеисторического процесса, который разворачивался в данном регионе в период ранней древности. Именно в это время на территории Южной Месопотамии шло формирование и развитие социальных и хозяйственных институтов, идеологических установок и политических структур, были созданы системы управления этими сообществами, возникла письменность, были разработаны и записаны первые в истории человечества своды законов. Особую ценность данному материалу придает то, что разные начальные формы социума и впоследствии государственности в этом регионе складывались впервые в истории и при этом без всякого воздействия других уже более развитых обществ.

Возникшая в Южной Месопотамии модель организации масштабных человеческих сообществ и развития институтов управления, как показывает автор, была основана на феномене города (городской системы) как самодостаточной хозяйственной и политической единицы. Экономическим фундаментом этой модели стало административно организованное зерновое производство. Такая модель организации населения была в значительной степени связана со спецификой природных условий этой территории: здесь можно было получать исключительно большие урожаи зерновых на орошенных землях при условии постоянных коллективных усилий для создания и поддержания ирригационных систем. Это создавало возможности для стабильного совместного существования масштабных человеческих сообществ.

В книге, написанной в виде 20 отдельных очерков (глав), автор предлагает читателю хронологически последовательное изложение процесса формирования и существования городских хозяйственных систем в Южной Месопотамии в период ранней древности, воссозданное на основе исследования тех аспектов хозяйственного и политического устройства жизни населения этой территории, которые наиболее полно представлены источниками (клинописными документами, письмами, надписями на печатях и данными археологических раскопок) в их конкретном проявлении и взаимодействии.

Главы 1–2 посвящены изложению истории региона Великой Месопотамии до письменного периода, когда закладывался фундамент будущих городских систем: от появления здесь в конце VII тыс. до н.э. самых ранних поселений до конца

V тыс. до н.э., когда отдельные успешные поселения стали постепенно превращаться в хозяйственные и культовые центры для жителей окружавшей их территории. К началу IV тыс. до н.э. на фоне значительных успехов в развитии зернового хозяйства в Южной Месопотамии начался активный процесс формирования автономных самоуправляющихся городских хозяйственных систем, экономическим фундаментом которых послужило административно организованное зерновое производство.

В главах 3–7 последовательно рассматривается история городов/городских систем Южной Месопотамии на протяжении III тыс. до н.э. на примере таких городов, как Ур, Урук, Эриду, Лагаш, Киш. Вниманию читателя предлагается богатейший исторический материал, освещающий самые разнообразные аспекты городской жизни того времени: хозяйственная и социальная сфера, политическая история и идеология. К середине III тыс. до н.э., как показывает автор, процесс урбанизации на территории Южной Месопотамии достиг своего пика: в рамках крупных городских систем проживало около 80% населения этой территории. В это же время начали проявляться первые признаки внутренней неустойчивости данной модели, усиливалось соперничество и военные конфликты между городами. Два раза на протяжении второй половины III тыс. до н.э. предпринимались попытки включить всю территорию Южной Месопотамии с ее десятками самостоятельных городских систем в рамки единого государства с наследственной царской властью (аккадское государство и государство III династии Ура). Обе попытки закончились распадом централизованного объединения и возвращением городов к традиционной модели социально-экономического устройства. К концу III тыс. до н.э. становится все более заметным процесс деурбанизации, происходит заметный рост сельского населения, прежде всего, за счет мигрантов с соседних территорий. Отдельные крупные города после тысячи лет активного существования теряют свое значение и уходят с исторической сцены (Эриду, Лагаш, Умма). Это было связано не только с нараставшими внутренними проблемами, но и с заметными изменениями в сфере экологии региона.

В главе 8 рассказывается об этнической, политической и языковой ситуации, сложившейся в регионе Великой Месопотамии к концу III — началу II тыс. до н.э. Автор показывает, что фундаментальные различия, которые еще в дописьменный период прослеживаются в характере развития разных частей этого региона (Север и Юг, см. гл. 1–2), в определенной степени сохранились и в конце III тыс. до н.э. Не менее важной представляется автору оценка той роли, которую в это время в жизни городских систем Южной Месопотамии стало играть сельское население, во многом формировавшееся из числа мигрантов с соседних западных и северных территорий, в том числе беженцев, переселенцев, депортированных пленных и их потомков.

В главах 9–20 рассматриваются отдельные аспекты существования городских систем и городского населения в первой половине II тыс. до н.э. В это время на территории Южной Месопотамии по-прежнему существовало несколько десятков относительно независимых городских хозяйственных систем, некоторые — из числа тех, что возникли еще в конце IV тыс. до н.э. (Ур, Урук, Ниппур), другие сформировались и вышли на историческую арену позднее (Исин, Вавилон, Сиппар). Одновременно продолжался процесс деурбанизации, начавшийся во второй половине III тыс. до н.э.,

что нашло свое отражение в заметном росте количества мелких сельских поселений. Как показывает автор, население Южной Месопотамии в это время состояло из двух основных групп: горожан, преимущественно аккадцев по происхождению, и жителей провинции (в основном потомков амореев и других мигрантов). При этом горожане («аккадцы») в определенной степени находились под юрисдикцией города, сохранявшего некоторую автономность, а население провинции («амореи»), по-видимому, полностью контролировалось царской администрацией. Внешняя ситуация, связанная с ухудшением экологических условий, постоянным расширением миграции и военными конфликтами между городами, негативно отражалась на хозяйственной деятельности и повседневной жизни обитателей региона.

Глава 9 посвящена вопросу очень важному для установления точной хронологии письменного материала: практике датирования клинописных документов этого периода. Главы 10–12 содержат описание и анализ материала первых веков II тыс. до н.э., дошедшего до нас из нескольких городов Южной Месопотамии (Исин, Эшнунна, Ниппур, Ур). Изучение архивов клинописных документов из этих городов в сочетании с данными археологии позволили автору составить подробное и тщательное описание политических событий того времени, прихода к власти в городах аморейских династий, представить данные об устройстве городского хозяйства, внутригородской планировке (городские кварталы), составе и занятиях городского населения.

Еще более подробно все эти и многие другие аспекты городской жизни того времени рассмотрены в главах 13–17 на материале (клинописном и археологическом) одного из самых значительных в политическом и хозяйственном отношении южно-месопотамских городов того времени — города Ларса. Автор подробно разбирает политическую историю города в первые века II тыс. до н.э., описывает городские хозяйственные институты, резидентные кварталы и население города, состав имущества и уровень потребления горожан, городской социум.

В главе 18 уделяется внимание исключительно важному для понимания характера городского хозяйства вопросу о функционировании системы обмена и роли серебра в хозяйственной деятельности населения. В главе 19, исследуя надписи на печатях, которыми скрепляли документы (оставляя оттиск печати на глиняной табличке), автор показывает, из каких групп мог состоять городской социум. В заключительной главе 20 описываются внешние и внутренние факторы, приведшие города юга к полному упадку, и характеризуются политические события, в ходе которых это происходило.

Изучение синхронного археологического и письменного материала и обширной научной литературы по этим проблемам позволило автору проследить, какого рода изменения происходили на протяжении этого протяженного периода в структуре городов и поселений Южной Месопотамии, в характере институтов управления, этническом составе населения, реконструировать процессы взаимодействия и взаимовлияния этих важнейших цивилизационных факторов в ходе образования, развития и упадка ранних городских систем этого региона. Первые городские системы, как показывает автор, сформировались на юге региона во второй половине IV тыс. до н.э., многие из них просуществовали почти две тысячи лет, но в середине II тыс. до н.э. пришли в упадок, были разрушены и надолго покинуты населением. Исключительная успешность и продолжительность существования этой модели организа-

ции общества (более двух тысяч лет), по мнению автора, во многом была следствием ее удачной адаптации к своеобразным условиям окружающей среды Южной Месопотамии (прежде всего южной части региона, где она и возникла). В то же время именно этот фактор (исключительная адаптированность данной модели местным условиям) в значительной степени ограничивал возможности ее изменения и развития. И идеологические, и социальные, и хозяйственные институты в рамках такой локальной модели составляли неразделимое целое, и когда все реальные возможности для ее приспособления к постепенно меняющейся экологии и новым внешнеполитическим факторам были исчерпаны, она просто сошла с исторической сцены.

Чтение монографии показывает, что автор явно склоняется в сторону эмпирического, а не теоретического направления изложения материала. Это, в частности, отражено в стремлении максимально оперировать конкретными данными и фактами, избегая, по мере возможности, традиционных и давно «замылившихся» теоретических терминов классической отечественной науки о древности. Затрагивая по ходу изложения некоторые общие спорные проблемы исторического развития региона, такие как этническая ситуация, характер экономики, земельные отношения, социальная стратификация общества, автор явно не ставил своей задачей предложить однозначный взгляд на эти проблемы, оставляя читателю возможность самостоятельного осмысления отобранного и проанализированного источниковедческого материала. В ходе чтения монографии становится очевидной важность для автора представления об определенной уникальности каждого варианта социума в историческом процессе, поскольку каждый такой вариант является продуктом своей собственной истории в особой окружающей среде, со своими технологиями, хозяйственными и культурными ценностями. Существенным для понимания позиции автора является и его мнение о важной (а на раннем этапе, возможно, и определяющей) роли в формировании и развитии социума процессов адаптации населения к локальным географическим условиям. Как показывает автор (см. гл. 1–2), различный характер окружающей среды на Севере и Юге Великой Месопотамии во многом определял синхронно формировавшиеся здесь разные варианты хозяйственной и социальной адаптации человеческих сообществ к конкретным условиям. По существу, это мнение автора можно, вероятно, рассматривать как подтверждение гипотезы о многолинейности исторической эволюции на конкретном древневосточном материале.

Тщательная и профессиональная работа с источниками (в указателе упомянуты сотни клинописных текстов и несколько сот научных публикаций), умение оперировать огромным количеством фактических данных, выявляя на основе анализа конкретного материала глобальные исторические тенденции — все это отличает монографию Н.В. Козыревой, во многих аспектах являющуюся новаторской в своей области.

Review of the book:

Kozyreva N.V.

***Studies in the History of Southern Mesopotamia in Early Antiquity
(from the 7th to the Mid-2nd Millennium B.C.).***

St. Petersburg: Contrast, 2016, 552 pp. (Studia Mesopotamica).

ISBN 978-5-4380-0149-2 (in Russian).

(Pis'mennye pamiatniki Vostoka, 2019, volume 16, no. 3 (issue 38), pp. 145–150)

Received 06.05.2019.

Inna N. Medvedskaya

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

Key words: ancient Near East and South Mesopotamia, early antiquity, urban systems, adaptation,
ecology, migration.

About the author:

Inna N. Medvedskaya, Dr. Sci. (History), Leading Researcher, the Department of Ancient Eastern Studies, IOM RAS (orinst@mail.ru).

ОБЪЯВЛЕНИЕ

Вниманию подписчиков, читателей и авторов журнала!

С 2016 года журнал «Письменные памятники Востока» издается четыре раза в год согласно требованиям Высшей аттестационной комиссии. Просим авторов обратить внимание на изменения в оформлении статей и списка литературы. Полная информация о правилах подачи материала опубликована на сайте Института восточных рукописей РАН:

<http://www.orientalstudies.ru/rus/index.php?option=content&task=view&id=51>

Над номером работали:

Т.А. Аникеева, А.А. Ковалев, О.В. Мажидова, М.А. Унке, О.В. Волкова, М.П. Горшенкова,
А.Е. Танчарова, И.И. Чернышева, Н.Н. Щигорева

**К сведению читателей журнала
«Письменные памятники Востока»**

Подписка на журнал «Письменные памятники Востока» производится по Объединенному каталогу «Пресса России» (т. I) в отделениях связи.

По вопросу приобретения журнала просим обращаться в Институт восточных рукописей РАН по адресу: 191186, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18 — www.orientalstudies.ru

Адрес редакции: 191186, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18 — www.orientalstudies.ru

Адрес издателя: 117997, Москва, Профсоюзная ул., 90 — <https://naukapublishers.ru>

Подписано к печати 23.09.2019. Формат 70×100¹/₁₆. Печать офсетная. Усл. п. л. 13,0

Усл. кр.-отт. 14,0. Уч.-изд. л. 14,2. Тираж 500 экз. Изд. № 8703. Зак. №

Отпечатано: ФГУП «Издательство «Наука» (Типография «Наука»).

121099, Москва, Шубинский пер., 6