

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА

Том 18

№ 2

2021



ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА

ISSN 1811-8062 ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА, 2021, № 2

Индекс 11254

2021
2(45)

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





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



«Письменные памятники Востока» – международное научное рецензируемое издание, специализирующееся на изучении письменного наследия Востока. С 1970 по 1987 г. оно выходило в формате ежегодника и издавалось Институтом восточных рукописей Российской академии наук (ИВР РАН). В 2004 г. ИВР РАН возобновил «Письменные памятники Востока» как научный журнал; с 2015 г. выходит английская версия журнала; с 2016 г. он публикуется с периодичностью 4 раза в год. Издание сохраняет своим главным направлением изучение рукописного, старопечатного и архивного наследия народов Востока, а также широкого круга связанных с ним проблем истории, филологии, филологии, источниковедения, историографии, кодикологии, палеографии, эпиграфики, текстологии.

The periodical "Pis'mennye pamiatniki Vostoka" is an international peer-reviewed journal, which is focused on the study of written legacy of Asia. From 1970 till 1987, it was published annually by the Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences. In 2004 the IOM, RAS resumed "Pis'mennye pamiatniki Vostoka" as an academic journal; in 2015 the English version of the journal appeared; since 2016 it has been published quarterly.

The main direction of the journal is the study of the manuscripts, early printed editions and archival heritage of the peoples of the Orient, as well as of a wide range of problems in history, philology, source study, historiography, codicology, palaeography, epigraphy, textology.

Научное содержание публикаций, наименования и содержание разделов соответствуют требованиям к рецензируемым изданиям Высшей аттестационной комиссии при Министерстве науки и высшего образования Российской Федерации, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук по следующим группам научных специальностей:

07.00.00 Исторические науки и археология

07.00.02 Отечественная история

07.00.03 Всеобщая история (соответствующего периода)

07.00.09 Историография, источниковедение и методы исторического исследования

09.00.00 Философские науки

09.00.03 История философии

09.00.14 Философия религии и религиоведение

10.00.00 Филологические науки

10.01.03 Литература народов стран зарубежья

10.02.22 Языки народов зарубежных стран Европы, Азии, Африки, аборигенов Америки и Австралии

Правила оформления рукописей представлены на сайте Института восточных рукописей РАН www.orientalstudies.ru.

По вопросам публикации просим обращаться в редакцию журнала.

Плата за публикацию рукописей не взимается.

Адрес: 191186, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18.

Тел.: (812) 315-87-28. Факс: (812) 312-14-65. E-mail: ppv@orientalstudies.ru

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА

Журнал основан в 2004 году
Выходит 4 раза в год

Том 18, № 2

ЛЕТО
2021

Выпуск 45

Редакционная коллегия

Главный редактор чл.-корр. РАН **И.Ф. Попова** (ИВР РАН)

Заместитель главного редактора к.и.н. **Т.А. Пан** (ИВР РАН)

Секретарь к.ф.н. **Е.В. Танонова** (ИВР РАН)

д.и.н. **А.К. Аликберов** (ИВР РАН)

акад. РАН **В.М. Алпатов** (ИЯ РАН)

к.ф.н. **С.М. Анисеева** (Изд-во «Наука»)

акад. РАН **Б.В. Базаров** (ИМБТ СО РАН)

д.филол.н. **С.Л. Бурмистров** (ИВР РАН)

д.ф.н., д.и.н. **А.А. Бурыкин** (ИЛИ РАН)

д.и.н. **Р.М. Валеев** (КФУ)

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

О.В. Васильева (Российская нац. библиотека)

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

к.ф.н. **Ю.А. Иоаннесян** (ИВР РАН)

д.и.н. **А.И. Колесников** (ИВР РАН)

член-корр. РАН **Н.Н. Крадин** (ИИАЭ ДВО РАН)

акад. РАН **А.Б. Куделин** (ИМЛИ РАН)

к.и.н. **К.Г. Маранджян** (ИВР РАН)

д.и.н. **А.Н. Мещеряков** (ИВР РАН)

акад. РАН **В.С. Мясников** (ИДВ РАН; ИВР РАН)

проф. **Не Хунъинь** (КНР, Пекин, Пед. ун-т; Сычуаньский пед. ун-т)

к.и.н. **С.М. Прозоров** (ИВР РАН)

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

акад. РАН **А.В. Смирнов** (ИФ РАН)

проф. **Таката Токио** (Япония, Ун-т Киото; Китай, Фуданьский ун-т)

член-корр. РАН **И.В. Тункина** (СПбФ АРАН)

д.и.н. **С.А. Французов** (ИВР РАН)

член-корр. РАН **Д.В. Фролов** (МГУ им. М.В. Ломоносова)

к.ф.н. **Н.С. Яхонтова** (ИВР РАН)

В НОМЕРЕ:

ПУБЛИКАЦИИ

ИСТОРИЯ, ФИЛОСОФИЯ, ФИЛОЛОГИЯ

- А.А. Туранская.* Об одном тибетском ксилографе в коллекции тибетских текстов из Хара-Хото ИВР РАН **5**

ИССЛЕДОВАНИЯ

ИСТОРИЯ, ФИЛОСОФИЯ, ФИЛОЛОГИЯ

- А.Л. Хосроев.* «Докетическая» христология в раннем христианстве. Часть 2.2 **24**
- С.Л. Бурмистров.* Понятие сознания-сокровищницы в «Ланкаватара-сутре» **36**
- Токио Таката.* Понятие «современные топонимы» в рукописи «Записки о Западном крае эпохи Великой Тан» на тибетском языке **51**

ИСТОРИОГРАФИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

ТЕКСТОЛОГИЯ, КОДИКОЛОГИЯ, ПАЛЕОГРАФИЯ, АРХЕОГРАФИЯ

- Петер Циме.* «Внимайте наставникам!» Древнеуйгурское восхваление Будды Майтреи **64**
- Не Хунъинь.* Тангутская книга для начального чтения «Краткая коллекция Тай-цзуна» из коллекции ИВР РАН **80**

КОЛЛЕКЦИИ И АРХИВЫ

- Л.Н. Додхудоева.* Уникальная рукопись эпохи Шибанидов из фонда Центра письменного наследия Таджикистана **114**

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

- Ю.А. Иоаннесян.* Конференция памяти О.Ф. Акимовской (Санкт-Петербург, 17 февраля 2021 г.) **133**

РЕЦЕНЗИИ

- Буддийская традиция тантр в Тибете / Перевод с тибетского, предисловие, введение, глоссарий Р.Н. Крапивиной. — СПб.: Нестор-История, 2020 — 384 с. (*Е.Ю. Харьковская*) **140**

- Иоаннесян Ю.А.* Бабизм: Страницы истории, источники, вероучение. 2-е издание, исправленное и дополненное. — СПб.: Изд-во РГПУ им. А.И. Герцена, 2020. — 388 с., ил. (*В.Г. Литвинчук*) **144**

На четвертой стороне обложки:

Мурака. Альбом индийской и персидской миниатюры XVI–XVIII вв. Коллекция ИВР РАН. Шифр Е 14, л. 80, каллиграфия

RUSSIAN ACADEMY
OF SCIENCES

The Institute of Oriental
Manuscripts
(Asiatic Museum)

PIS'MENNYE PAMIATNIKI VOSTOKA

Founded in 2004
Issued quarterly

Volume 18, No. 2

summer
2021

Issue 45

Editorial Board

Editor-in-Chief **Irina F. Popova**, Corresponding Member of RAS (Hist.), Institute of Oriental Manuscripts, RAS

Deputy Editor-in-Chief **Tatiana A. Pang**, Ph.D. Sci. (Hist.), Institute of Oriental Manuscripts, RAS

Secretary **Elena V. Tanonova**, Ph.D. Sci. (Phil.), Institute of Oriental Manuscripts, RAS

Alikber K. Alikberov, Dr. Sci. (Hist.), Institute of Oriental Studies, RAS, Moscow

Vladimir M. Alpatov, Member of RAS (Phil.), Institute of Linguistics, RAS, Moscow

Svetlana M. Anikeeva, Ph. D. Sci. (Phil.), Nauka Publishers, Moscow

Boris V. Bazarov, Member of RAS (Hist.), Institute of Mongolian Studies, Buddhismology and Tibetology, SB RAS, Ulan-Ude

Sergey L. Burmistrov, Dr. Sci. (Philosophy), Institute of Oriental Manuscripts, RAS, St. Petersburg

Aleksei A. Burykin, Dr. Sci. (Phil., Hist.), Institute for Linguistic Research, RAS, St. Petersburg

Anatoly P. Derevyanko, Member of RAS (Hist.), Institute of Archaeology and Ethnography, SB RAS, Novosibirsk

Serge A. Frantsouzoff, Dr. Sci. (Hist.), Institute of Oriental Manuscripts, RAS, St. Petersburg

Dmitrii V. Frolov, Corresponding Member of RAS, Moscow State University

Youli A. Ioannesyan, Ph. D. Sci. (Phil.), Institute of Oriental Manuscripts, RAS, St. Petersburg

Aliy I. Kolesnikov, Dr. Sci. (Hist.), Institute of Oriental Manuscripts, RAS, St. Petersburg

Nikolay N. Kradin, Corresponding Member of RAS (Hist.), Institute of History, Archaeology and Ethnology, FEB RAS, Vladivostok

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

Karine G. Marandjian, Ph. D. Sci. (Hist.), Institute of Oriental Manuscripts, RAS, St. Petersburg

Alexander N. Meshcheryakov, Dr. Sci. (Hist.), Higher School of Economics, Moscow

Vladimir S. Myasnikov, Member of RAS (Hist.), Institute of Far East, RAS, Moscow

Nie Hongyin, Prof., Beijing Normal University, Sichuan Normal University, China

Stanislav M. Prozorov, Ph. D. Sci. (Hist.), Institute of Oriental Manuscripts, RAS, St. Petersburg

Nicholas Sims-Williams, Dr. Sci. (Phil.), University of London

Andrey V. Smirnov, Member of RAS (Philosophy), Institute of Philosophy, RAS, Moscow

Takata Tokio, Dr. Sci. (Phil.), Kyoto University, Japan, Fudan University, China

Irina V. Tunkina, Corresponding Member of RAS, St. Petersburg Branch of the Archive of the RAS

Ramil M. Valeev, Dr. Sci. (Hist.), Kazan (Volga Region) Federal University, Kazan

Olga V. Vasilyeva, National Library of Russia, St. Petersburg

Hartmut Walravens, Prof., Berlin State Library, Germany

Nataliya S. Yakhontova, Ph. D. Sci. (Phil.), Institute of Oriental Manuscripts, RAS, St. Petersburg

IN THIS ISSUE:

PUBLICATIONS

HISTORY, PHILOSOPHY, PHILOLOGY

- Anna A. Turanskaya.** A Tibetan Block Print in the Collection of Tibetan Texts from Khara-khoto of the IOM, RAS **5**

RESEARCH WORKS

HISTORY, PHILOSOPHY, PHILOLOGY

- Alexandr L. Khosroyev.** On “Docetic” Christology in Early Christianity. Pt. 2.2 **24**
- Sergey L. Burmistrov.** The Concept of Store-Consciousness in the *Lañkāvatāra-Sūtra* **36**
- Tokio Takata.** The Concept of “Contemporary Place Names” in the Tibetan Translation of the *Da Tang Xiyu Ji* **51**

HISTORY AND HISTORIOGRAPHY

TEXTOLOGY, CODICOLOGY, PALEOGRAPHY, ARCHEOGRAPHY

- Peter Zieme.** “Listen to the Masters!”: An Old Uyghur Praise of the Buddha Maitreya **64**
- Nie Hongyin.** A Tangut Primary Reader *A Brief Collection by Taizong*
Kept at the IOM, RAS **80**

COLLECTIONS AND ARCHIVES

- Lola N. Dodkhudoeva.** A Unique Manuscript of the Shibanid Epoch from the Fund of the Center of the Written Heritage of Tajikistan **114**

ACADEMIC LIFE

- Youli A. Ioannesyanyan.** Conference in Memory of O.F. Akimushkin
(St. Petersburg, February 17, 2021) **133**

REVIEWS

- Buddhist Tradition of Tantras in Tibet.*
Translation from Tibetan, Foreword, Introduction and Glossary by Raisa N. Krapivina.
St. Petersburg: Nestor-Istoria, 2020, 384 pp. (**Elena Yu. Kharkova**) **140**
- Youli A. Ioannesyanyan. *The Babi Faith: Pages of History, Sources and the Teaching. Supplemented with images of related manuscripts' pages.* 2nd edition, corrected and updated.
St. Petersburg: Herzen RGPU, 2020. 388 pages, with illustrations (**Valeriy G. Litvinchuk**) **144**

Back cover:

The *Muraqqa'*. An Album of Indian and Persian Miniatures from the 16th to the 18th centuries. Collection of the IOM, RAS. Call number E 14, folio 80, calligraphy.

Об одном тибетском ксилографе в коллекции тибетских текстов из Хара-Хото ИВР РАН¹

А.А. Туранская

Институт восточных рукописей РАН

DOI: 10.17816/WMO63689

Немногочисленные фрагменты тибетских рукописей и ксилографов из Хара-Хото, поступившие в Азиатский Музей в результате Монголо-Сычуаньской экспедиции П.К. Козлова, вплоть до недавнего момента оставались недостаточно изученными. В результате начатого исследователями ИВР РАН в 2018 г. проекта по каталогизации тибетских текстов из Хара-Хото было выявлено не упоминавшееся в научной литературе ранее тибетское ксилографическое издание текстов, посвященных бодхисаттве мудрости Манджушри. В настоящей статье представлено краткое археографическое описание ксилографа, а также транслитерация и перевод сохранившихся фрагментов текста.

Ключевые слова: тибетский ксилограф, тибетские тексты из Хара-Хото, «Манджушри-нама-самгити».

Статья поступила в редакцию 22.03.2021.

Туранская Анна Александровна, кандидат филологических наук, младший научный сотрудник Лаборатории «Сериндика» ИВР РАН, РФ; 191186, г. Санкт-Петербург, Дворцовая набережная, 18 (turanskaya@mail.ru).

© Туранская А.А., 2020

Коллекция фрагментов тибетских текстов, обнаруженных наряду с текстами на других языках, в первую очередь тангутском и китайском, в начале XX в. русским путешественником П.К. Козловым (1863–1935) в развалинах древнего тангутского города Хара-Хото, хранится в Институте восточных рукописей РАН обособленно, под шифром «ХТ». В нее входят 147 единиц хранения², 136 из которых можно с определенной долей вероятности датировать самое позднее XIV в.³. Эти сохранившиеся по

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ в рамках научно-исследовательского проекта «Создание каталога тибетских текстов из Хара-Хото в коллекции ИВР РАН», проект № 18-012-00386.

² Шифры ХТ-1 — ХТ-194, с пропуском 39 номеров и 8 объединениями шифров. Подробнее см. (Зорин, Сизова 2019а).

³ Верхняя граница датировки хара-хотских памятников, имеющих отношение к тангутам. 21 единицу хранения в коллекции тибетских текстов из Хара-Хото по ряду палеографических признаков можно отнести к более позднему периоду. Они остаются включенными в фонд, поскольку история их происхождения неизвестна и нельзя исключать вероятность того, что они были привезены П.К. Козловым из Хара-Хото или близлежащих мест. Подробнее см. (Зорин, Сизова 2019а).

большей части фрагментарно тексты имеют особое значение для исследователей, поскольку являются «живыми свидетельствами» раннесредневековой тибетской литературной традиции и развития тибетского буддизма в Центральной Азии. Самым известным текстом этого фонда и, пожалуй, всей коллекции тибетских текстов собрания ИВР РАН является фрагмент тибетского ксилографического издания *ХТ-67*. Отпечатанный, по всей вероятности, одновременно с тангутской и китайской версиями в 1149 г., он может считаться одним из наиболее ранних надежно датированных тибетографических ксилографических изданий⁴. Тибетский ксилограф *ХТ-127*, которому посвящена настоящая статья, не известен в академической среде. Между тем он представляется крайне значимым как пример книгопечатания на тибетском языке до XV в., когда в Тибете началось массовое изготовление книг ксилографическим способом (Ил. 1–5).

Под шифром *ХТ-127* хранятся десять по большей части разрозненных страниц (размером 9,8×17,3 см) вертикальной книги-«гармоники». Страницы имеют сходные повреждения. Помимо внешних загрязнений (на бумажных листах были частицы песка, земли и мельчайшие фрагменты тангутских рукописей⁵ (Ил. 6)), которые были устранены в процессе реставрации и консервации фрагмента⁶, на страницах наблюдаются разрывы, неровные края, а также повреждения углов и утраты. Степень сохранности первых девяти страниц сравнительно хорошая. Десятая страница (9,7×12,4 см) сохранилась фрагментарно — левая нижняя часть отсутствует.

Отпечатана «гармоника» на однослойной, вержированной (4 вержера/см), хрупкой бумаге в настоящий момент желтоватого цвета. На странице, внутри двойных боковых линий-рамки (12,7 см), располагается по семь строк текста. Всего сохранилось 70 строк. Маргиналии и фолиация отсутствуют. Однако на внутренней части склейки сохранившихся шестой и седьмой страниц при реставрации с обратной стороны была обнаружена китайская пагинация ‘22’ (кит. 廿二)⁷ (Ил. 7).

В пользу ранней датировки ксилографа свидетельствуют следующие особенности орфографии, характерные для тибетской письменной традиции до XIV–XV вв.:

- подписная буква *ya* (тиб. *ma ya btags*) в словах с корневой *ma* (например, *myi*, *myin*, *myed*);
- наличие приписной ‘*a*’ (тиб. ‘*a rten*’) в конце некоторых слогов (*mkha’*, *mtha’*, *pa’*);
- диакритика «оборотной» формы (тиб. *gi gu*);
- в некоторых случаях генетивная частица ‘*i*’ отделена от слова знаком-цэг⁸;

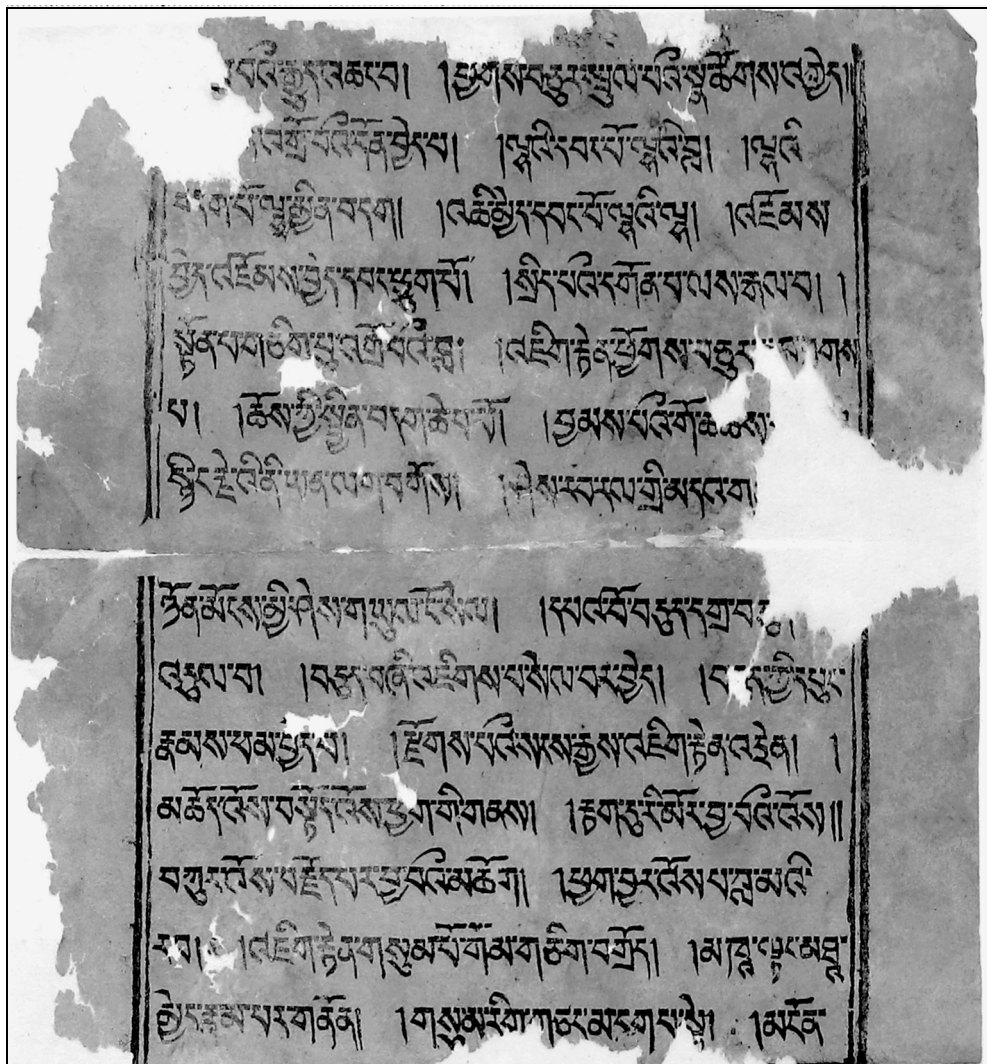
⁴ Фрагменты этого же ксилографического издания хранятся под шифрами *ХТ-63*, *ХТ-68*. Подробнее о нем см. (Зорин, Сизова 2019б). Другие известные на настоящий момент ксилографические издания представляют собой отдельные листы с дхарани-амулетами.

⁵ Мельчайшие фрагменты тангутских рукописей, обнаруженные на страницах ксилографического издания, представляются крайне значимым аргументом в пользу того, что фрагмент ксилографического издания был обнаружен П.К. Козловым именно в Хара-Хото.

⁶ Фрагмент был отреставрирован сотрудником реставрационной лаборатории ИВР РАН К.В. Корстелевой.

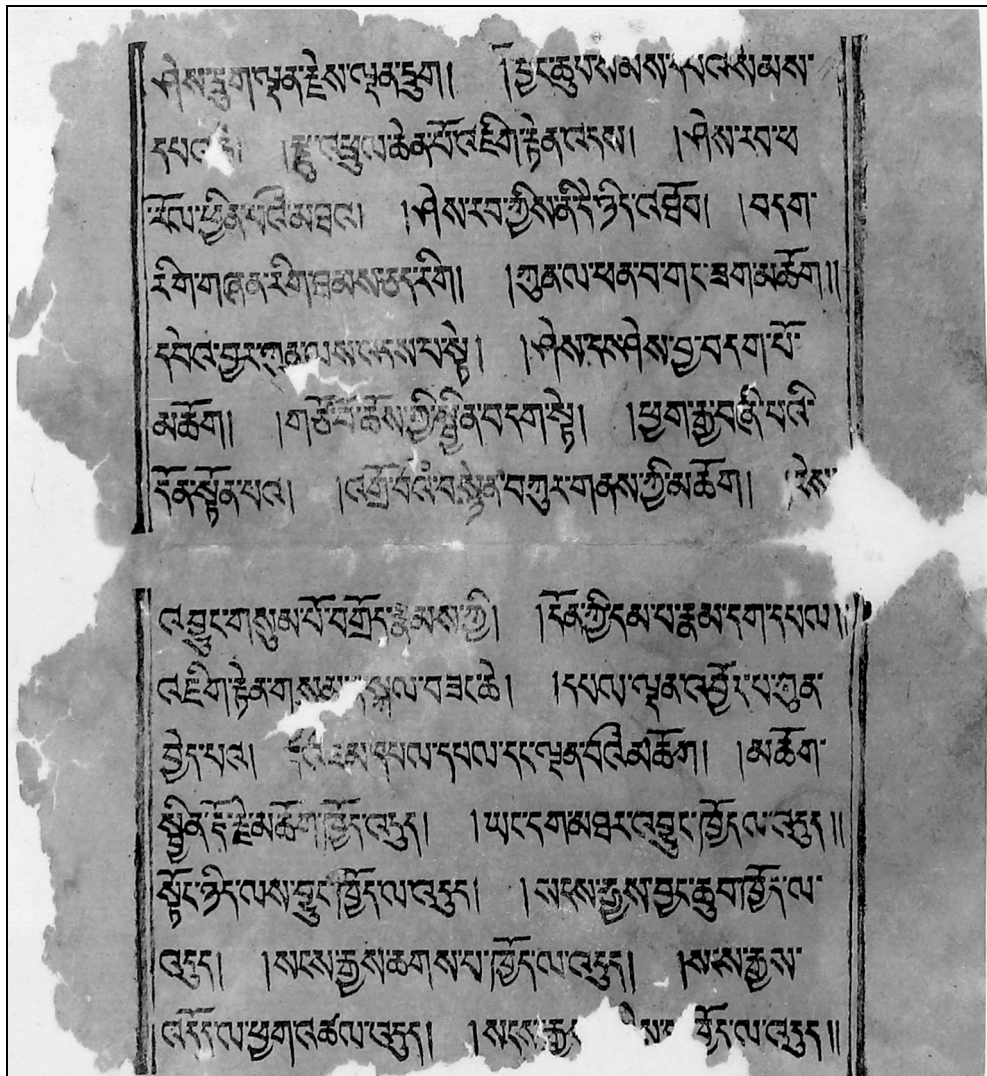
⁷ Такой способ «невидимой» пагинации досок, использовавшихся для изготовления книг-«гармоник», по всей вероятности, позволял склеивать части текста в правильном порядке.

⁸ Между тем в тексте отсутствует вторичная приписная *da*, часто встречающаяся в более древних текстах, в том числе обнаруженных в Дуньхуане. Это свидетельствует о том, что ксилографическое издание было отпечатано в период перехода от старой орфографии к новой.



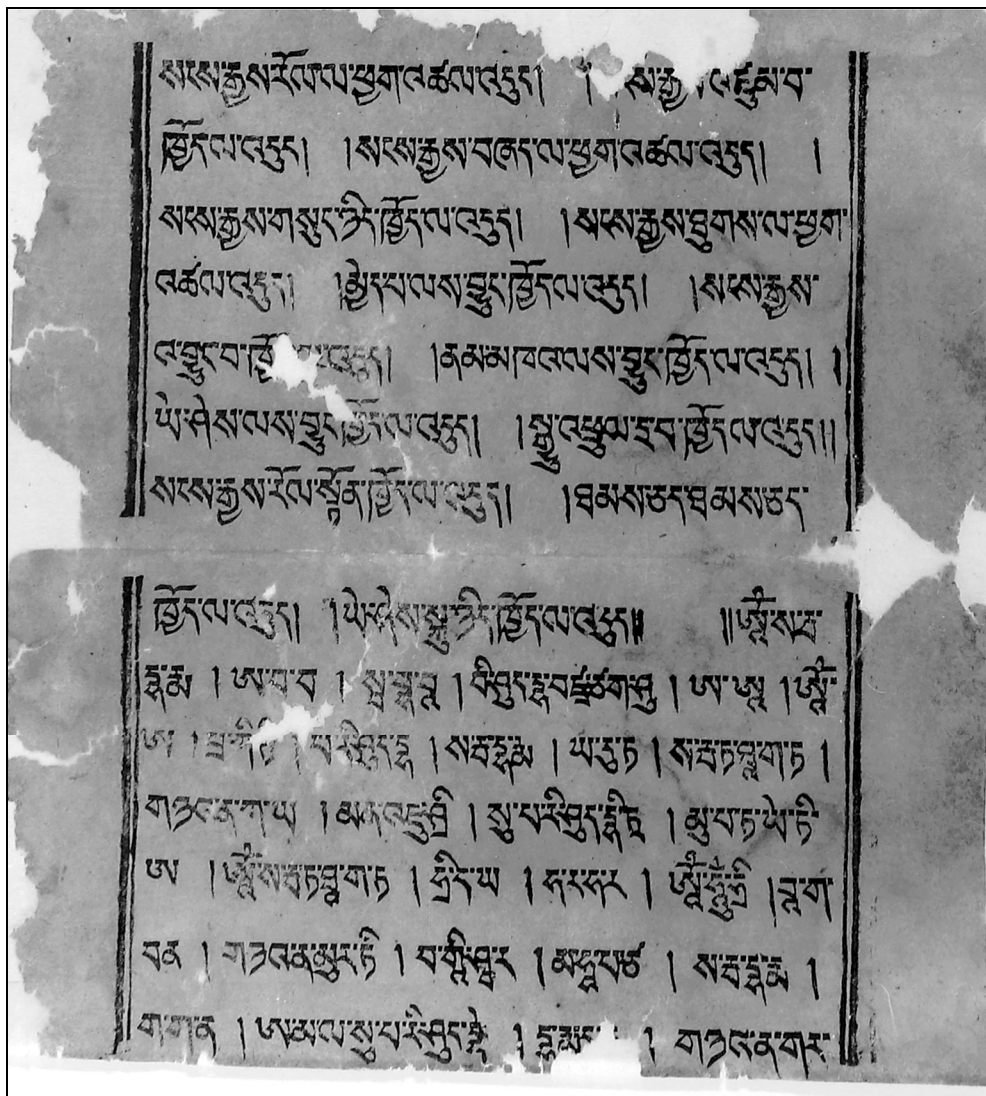
Ил. 1.

Тибетский ксилограф. Коллекция ИВР РАН. Шифр ХТ-127. Строки 1–14



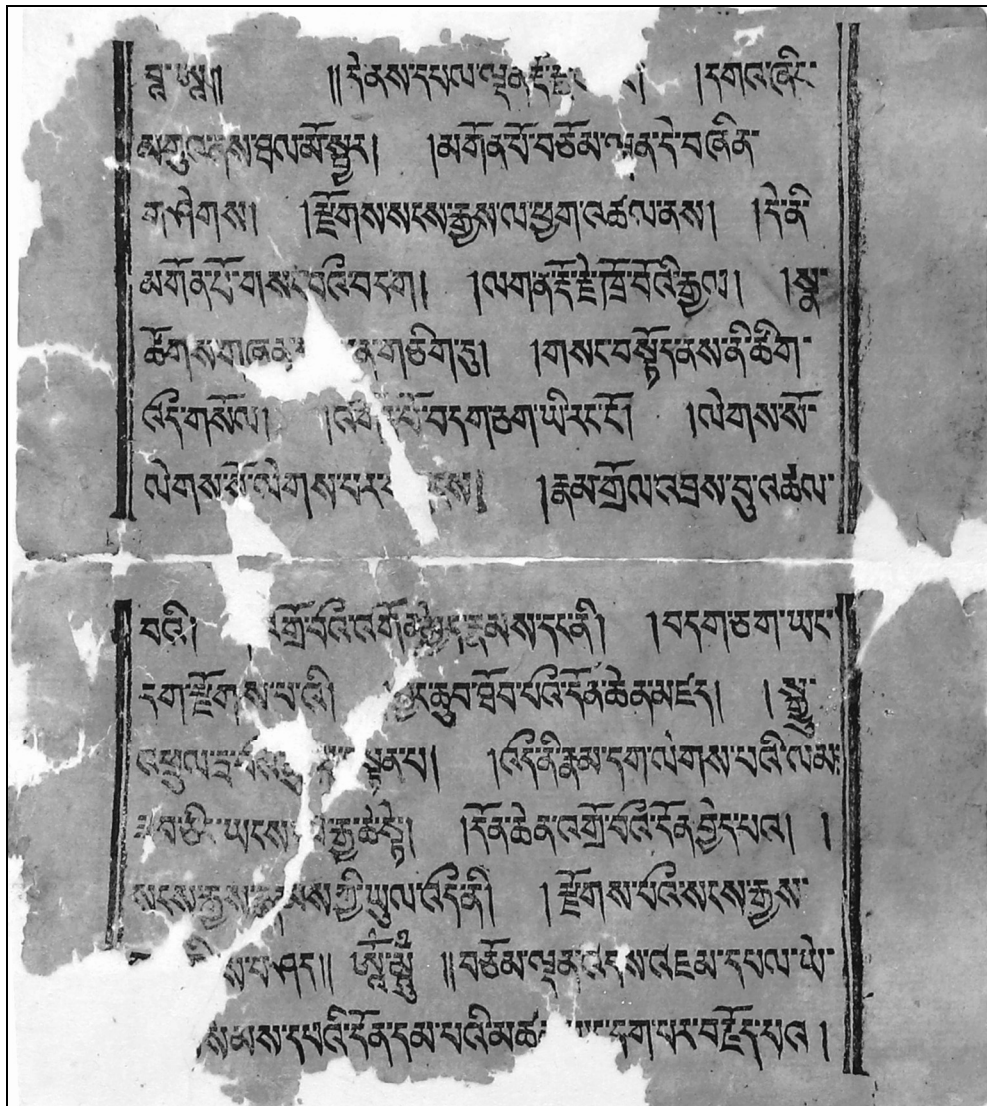
Ил. 2.

Тибетский ксилограф. Коллекция ИВР РАН. Шифр ХТ-127. Строки 15–28

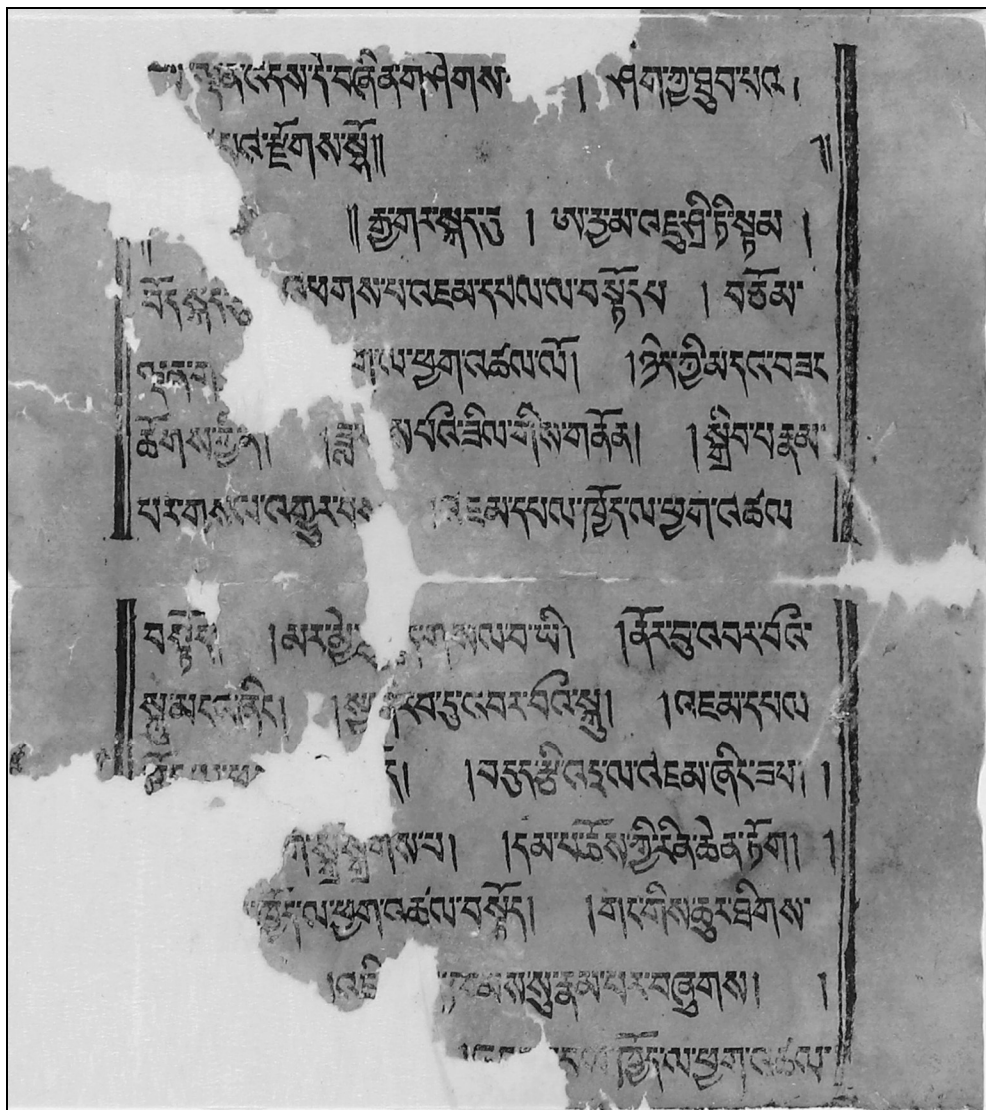


Ил. 3.

Тибетский ксилограф. Коллекция ИВР РАН. Шифр ХТ-127. Строки 29–42

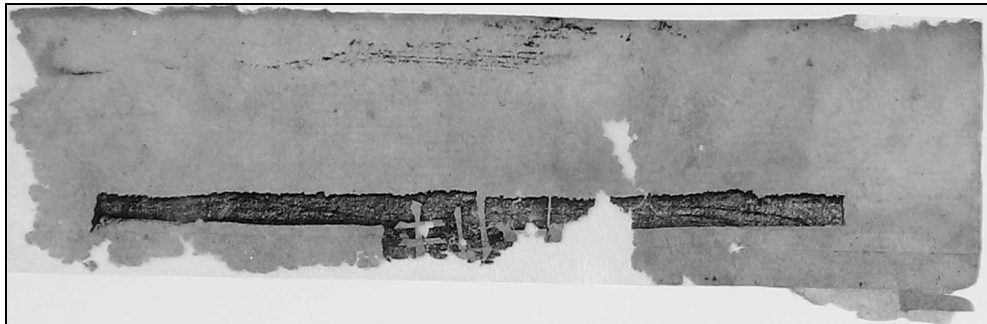


Ил. 4.
Тибетский ксилограф. Коллекция ИВР РАН. Шифр ХТ-127. Строки 43–56



Ил. 5.

Тибетский ксилограф. Коллекция ИВР РАН. Шифр ХТ-127. Строки 57–70



Ил. 6.

Внутренняя пагинация досок для изготовления ксилографа



Ил. 7.

Фрагменты тангутских рукописей, снятые с тибетского ксилографа во время реставрации

Большая часть текста, 58 строк, представляет собой фрагмент сочинения «Воспевание имен [воплощения] высшей истины — джнянасаттвы Манджушри» (санскр. *Mañjuśrījñānasattvasyaparamārthanāmasaṃgīti*, тиб. 'Jam dpal ye shes sems dpa'i don dam pa'i mtshan yang dag par brjod pa (*MNS*)). Переводческий колофон в ксилографическом издании отсутствует. Однако текстологическое сличение с различными версиями этого сочинения⁹ показало, что сохранившийся фрагмент текста соответствует версии *MNS*, переведенной в конце X — первой половине XI в. известным переводчиком многих буддийских текстов на тибетский язык Ринченом Санпо (тиб. Rin chen bzang po, 958–1055). Подробнее о нем см. (Тсерак 1984; Tucci 1988). Согласно сохранившемуся в различных сундуях (тиб. *gzungs 'dus*, сборники канонических, постканонических

⁹ В настоящий момент известны четыре версии этого текста, переведенного с санскрита. 1. Сохранившаяся крайне фрагментарно версия, созданная в период раннего распространения буддизма, упоминается в каталоге Дэн-карма (тиб. Pho brang stod thang ldan dkar gyi chos kyi 'gyur ro cog gi dkar chag) текстов, переведенных на тибетский язык до середины IX в. (Lalou 1953: 329). 2. Перевод (редакция?) конца X — начала XI в. Ринчена Санпо. 3. Версия, переведенная Лодой Тэнпой (тиб. Blo gros brtan pa, 1276–?), которая включена во все редакции тибетского Кагьюра. 4. Перевод XV в. Шалу-лоцзавы (тиб. Zhwa lu lo tsa ba (1444–1527). Подробнее см. (Orofino 2003: 90).

и апокрифических буддийских текстов) и отдельных изданиях колофону¹⁰, перевод был осуществлен вместе с кашмирскими учителями Камалагуптой (санскр. Kamalagupta, X–XI вв.)¹¹ и Шраддхакаравармой (санскр. Śraddhākaravarma, X–XI вв.)¹².

Фрагменты этой версии *MNS* были обнаружены среди многочисленных фрагментов буддийских текстов на тибетском языке (Orofino 2003: 92). Она также, по всей вероятности, получила распространение в тангутском государстве Си Ся (кит. 西夏). Предположение это кажется достаточно правдоподобным, поскольку в коллекции тибетских текстов из Хара-Хото хранится довольно объемный фрагмент (87 л.) рукописного сборника буддийских сочинений *XT-16*, в который включена именно эта версия *MNS*¹³.

Частично сохранившиеся 12 строк второго текста под названием «Восхваление святого Манджушри» (тиб. 'Phags pa 'jam dpal la bstod pa) представляют собой перевод небольшого по объему сочинения «Восхваление владыки речи»¹⁴ (санскр. *Vāgīśvarastotra*, тиб. Ngag gi dbang phyug la bstod pa). Перевод этот существенно отличается от версии сочинения, включенной в обе части тибетского буддийского канона — Кагьюр и Тэнгьюр¹⁵.

Фрагмент сохранившегося текста не позволяет сделать какие-либо выводы о составе сборника, изданного ксилографическим способом, или времени его изготовления. Однако, учитывая тот факт, что текст *MNS* был одним из 11 текстов, которые были обязаны уметь читать на тангутском и тибетском языках претенденты на должности настоятелей буддийских общин и «„передающих приказы“ в Главный императорский секретариат по управлению гражданскими делами» тангутского государства (Кычанов 1989: 159), вполне вероятно, что ксилограф был издан на территории Си Ся.

¹⁰ В статье для текстологического сравнения было использовано современное издание 1994 г. сундую «Сущность моря слов [Будды] — Сутры и дхарани-мантры, с почтением собранные под названием „Драгоценные четки“» (тиб. mDo rgyud gsung rab rgya mtsho'i snying po gces par btus pa 'dod 'byung nor bu'i phreng ba zhes bya ba bzhugs so (ZD)). Также известно, что эта версия *MNS* была включена в рукописный Кагьюр, созданный в монастыре Пуг таг (тиб. Phug brag) в Западном Тибете в конце XVII — начале XVIII в. (тиб. Phug brag bka' 'gyur bris ma, том 99, 1a–23b).

¹¹ Подробнее о нем см. (Naudou 1980: 163).

¹² ZD, 30b: rgya gar gyi mkhan po shra+rdhā ka ra warma dang_ka ma la gu+pta dang_zhu chen gyi lo tstsha ba rin chen bzang pos bsgyur cing zhus te gtan la phab pa'o||.

¹³ Текст был идентифицирован и транслитерирован в рамках проекта РФФИ 14-06-00460 А.А. Сизовой. Текст *MNS*, включенный в сборник, сохранился фрагментарно. Строки 1–32 *XT-127* соответствуют тексту на листах с пагинацией 39b–41.

¹⁴ Тиб. ngag gi dbang phyug, эпитет бодхисаттвы Манджушри.

¹⁵ В Кагьюре это сочинение имеет название «Восхваление владыки речи, [сочиненное] Аштаканьей(?)» (тиб. Ngag gi dbang phyug la bu mo brgyad kyis bstod pa). В текстологическом сличении и для реконструкции текста использовалось сочинение (VS), включенное в 89-й том Дегеского издания тибетского канона (DK: rgyud 'bum, ba, 15b/6–16a/4). Этот же текст с незначительными разночтениями включен в 73-й том (pu) Дегеского издания Тэнгьюра (75/2–75/7. Toh. 2706). Оригинальное сочинение на санскрите с таким названием в настоящий момент не обнаружено. С тибетского языка название может быть переведено иным способом — как «Восхваление владыки речи восемью девушками». Д. Мартин был первым, кто предположил, что «восемь девушек» (тиб. bu mo brgyad) являются именем автора Аштаканья (санскр. Aṣṭakanya?), калькированным на тибетский язык (Martin 2006: 370). Разночтения между канонической версией текста и версией, включенной в ксилографическое издание *XT-127*, настолько существенны, что представить их в виде сносок не представляется возможным. Текстологическое сличение представлено в приложении. Значимые смысловые различия вынесены в примечания в переводе.

Ниже представлены транслитерация¹⁶ и перевод¹⁷ сохранившегося фрагмента текста:

< sprul>·ba'I ¹⁸ ·rgyud·'chang·ba _ phy<og>·s·bcur·sprul·pa'I ¹⁹ ·sna·tshogs ²⁰ ·'gyed	1 (1)
< ci ²¹ ·bzhin>·'gro·ba'I ²² ·don·byed·pa _ lha'i ²³ ·dbang·po·lha'i ²⁴ ·bla ²⁵ _ lha'i ²⁶ _	2 (2)
bdag·po·lha·myin ²⁷ ·bdag _ 'chi·myed ²⁸ ·dbang·po·lha'i·lha ²⁹ · _ 'joms_	3 (3)
byed·'joms·byed·dbang·phyug·po _ srid·pa'I ³⁰ ·dgon·pa·las·rgal ³¹ ·ba _	4 (4)
ston·pa·gcig·pu·'gro·ba'I ³² ·bla _ 'jig·rten·phyogs·bcur·<ra>b·g<r>ags	5 (5)
pa _ chos·kyi·sbyin·bdag·che·ba·po _ byams·pa'I ³³ ·go·cha·chas·<pa·ste >	6 (6)
snying·rje·'i ³⁴ ·ni·ya·lag ³⁵ ·bgos _ shes·rab·ral·gri ³⁶ ·mda·'g<zhu·thogs >	7 (7)

¹⁶ Транслитерация тибетского текста опирается на систему Т. Уайли, с некоторыми отличиями: 1) знаки тибетской письменности для передачи особенностей санскритской графики транслитерируются с помощью диакритики, принятой в индологии; 2) двухсложные слова без разделения слогов с помощью «цэк» передаются знаком «+» (например, ba+dzra); восстановленные части текста транслитерированы курсивом в угловых скобках; для диакритики «оборотной» формы используется заглавная I. Транслитерация представлена по строкам таким образом, чтобы максимально передать все графические особенности печатного текста. Для этого использованы следующие знаки: «>» для обозначения знака «цэк», «|» — знака вертикальной черты «шад». Интервалы между словами и шадом выделены нижним подчеркиванием. Боковые рамки обозначены знаком «|». Разночтения с рукописной версией текста в тибетском сборнике ХТ-16 и современном издании ZD представлены в сносках (строки 1–58 фрагмента ХТ-127 соответствуют ZD, ka, 12a–13b). Текстологическое сравнение с переводом Лодой Тэмна, который использовал для перевода отличную версию санскритского оригинального текста, представлено в Приложении. Последний существенно отличается по объему — в текст включен комментарий, содержащий подробные описания о пользе чтения имен бодхисаттвы Манджушри (Davidson 1981: 13). Так при сравнении с Дегеским изданием канона 1733 г. (DK) строки 1–36 соответствуют части текста DK: ka, rgyud 'bum, 8a/1– 8b/6, а строки 37–58 — 13a/6–13b/5. Между тем различия между двумя версиями перевода, за исключением пары мест, довольно незначительны. Они представлены в примечаниях к переводу текста фрагмента.

Значимые различия между тибетскими версиями представлены в примечаниях к переводу текста.

¹⁷ Комментированный перевод не предполагался в рамках настоящей статьи. Каноническая версия текста несколько раз была переведена на английский язык (Davidson 1981; Wayman 1985; Berzin 2004). В свободном доступе в интернете также размещен перевод с английского на русский язык (MNS-RU). В связи с этим перевод сохранившейся части MNS в статье может использоваться только в качестве сравнительного материала.

¹⁸ ХТ-16, ZD: pa'i.

¹⁹ ZD: pa.

²⁰ ХТ-16: 'tshogs.

²¹ ZD: ji.

²² ХТ-16, ZD: ba'i.

²³ ХТ-16: lha'I; ZD: lha yi.

²⁴ ХТ-16: lha'I; ZD: lha yi.

²⁵ ZD: lha.

²⁶ ZD: lha yi.

²⁷ ZD: min.

²⁸ ZD: med.

²⁹ ZD: bla ma.

³⁰ ZD: pa'i.

³¹ ZD: brgal.

³² ХТ-16, ZD: ba'i.

³³ ZD: pa'i.

³⁴ ZD: rje yi.

³⁵ ZD: lad.

³⁶ ХТ-16: gyi.

nyon·mongs·myi ³⁷ ·shes·g·yul·ngo·sel _ dpa'·bo·bdud·dgra·bdu<d>_ _	8 (1)
'dul·ba _ bdud·bzhi ³⁸ ·'jigs·pa·sel·bar·byed _ b<du>d·kyi·dpung·	9 (2)
rnams·pham·by<e>d·pa _ rdzogs·pa'I ³⁹ ·sangs·rgyas·'jig·rten·'dren _ _	10 (3)
mchod·'os·bstod·'os·phyag·gi·gnas _ _ rtag·du ⁴⁰ ·ri·mor·bya·ba'I ⁴¹ ·'os	11 (4)
bkur·'os·brjed ⁴² ·par·bya·ba'I ⁴³ ·mchog _ phyag·byar·'os·pa·bla·ma'i·_	12 (5)
rab _ 'jig·rten·gsum·po·gom·gcig·bgrod _ mkha-'a ⁴⁴ ·ltang ⁴⁵ ·mtha-'a ⁴⁶ ·	13 (6)
myed ⁴⁷ ·nam·par·gnon _ gsum·rig·gtsang·ma·dag·pa·ste _ mngon·_	14 (7)
shes·drug·ldan·rjes·ldan ⁴⁸ ·drug _ byang·chub·s<e>ms·dpa'·sems·_	15 (1)
dpa'<ch>e _ rdzu·'phrul·chen·po·'jig·rten·'das _ shes·rab·pha·_	16 (2)
·rol·phyin·pa'I ⁴⁹ ·mtha· _ shes·rab·kyis·ni·de·nyid·'thob ⁵⁰ _ bdag·_	17 (3)
rig·gzhan·rig·thams·cad·rig ⁵¹ _ kun·la·phan·ba ⁵² ·gang·zag·mchog	18 (4)
dbe ⁵³ ·byar ⁵⁴ ·kun·las·'das·pa·ste _ shes·dang·shes·bya ⁵⁵ ·bdag·po·_	19 (5)
mchog _ gtso·bo·chos·kyi·sbyin·bdag·ste _ phyag·rgya·bzhi·pa'i ⁵⁶ ·_	20 (6)
don·ston·pa ⁵⁷ _ 'gro·ba'I ⁵⁸ ·bsnyen·bkur·gnas·kyi·mchog _ nges·_	21 (7)
'byung·gsum·po·bgrod·rnams·kyi _ don·kyi ⁵⁹ ·dam·pa·rnam·dag·dpal	22 (1)
'jig·rten·gsum·<n>a·skal·bzang·che _ dpal·ldan·'byor·pa·kun·_	23 (2)
byed·pa· _ 'jam·dpal·dpal·dang·ldan·ba'I ⁶⁰ ·mchog _ mchog·_	24 (3)
sbyin·rdo·rje·mchog·khyod·'dud _ yang·dag·mthar·'byung ⁶¹ ·khyod·la·'dud _	25 (4)
stong·nyid·las·byung·khyod·la·'dud _ _ sangs·rgyas·byang·chub·khyod·la·_	26 (5)
'dud _ sangs·rgyas·chags·pa·khyod·la·'dud _ sangs·rgyas·_	27 (6)
'dod·la·phyag·'tshal·'dud _ sangs·rgya<s·dgy>es·<pa>khyod·la·'dud _	28 (7)

³⁷ ZD: mi.

³⁸ ZD: bzhi'i.

³⁹ ZD: pa'i.

⁴⁰ ZD: tu.

⁴¹ XT-16, ZD: ba'i.

⁴² ZD: rjed.

⁴³ XT-16, ZD: ba'i.

⁴⁴ XT-16, ZD: mkha'.

⁴⁵ ZD: ltar.

⁴⁶ XT-16, ZD: mtha'.

⁴⁷ ZD: med.

⁴⁸ ZD: dran.

⁴⁹ ZD: pa'i.

⁵⁰ ZD: thob.

⁵¹ ZD: pa.

⁵² ZD: pa'i.

⁵³ XT-16: dpe', ZD: dper.

⁵⁴ ZD: bya.

⁵⁵ ZD: bya'i.

⁵⁶ XT-16: pa'I; ZD: po'i.

⁵⁷ XT-16, ZD: pa.

⁵⁸ XT-16, ZD: ba'i.

⁵⁹ XT-16, ZD: gyi.

⁶⁰ XT-16: ba'i; ZD: pa'i.

⁶¹ ZD: gyur.

sangs·rgyas·rol·la·phyag·'tshal·'dud _ <sa>ngs·rgyas·'dzum·ba ⁶² ·_	29 (1)
khyod·la·'dud _ sangs·rgyas·bzhad·la·phyag·'tshal·'dud _ _	30 (2)
sangs·rgyas·gsung·nyid·khyod·la·'dud _ sangs·rgyas·thugs·la·phyag·'	31 (3)
'tshal·'dud ⁶³ _ myed ⁶⁴ ·pa·las·byung·khyod·la·'dud _ sangs·rgyas·_	32 (4)
'a·byung ⁶⁵ ·ba·khyo<d>·la·'dud _ nam·mkha·'las·byung·khyod·la·'dud _	33 (5)
ye·shes·las·byung·khyod·la·'dud _ sgyu·'phrul·dra·ba·khyod·la·'dud _	34 (6)
sangs·rgyas·rol·ston·khyod·la·'dud _ thams·cad·thams·cad·_	35 (7)
khyod·la·'dud _ ye·shes·sku·nyid·khyod·la·'dud _ _ ōṃ·sa·rba·'	36 (1)
dha·rma_ _a·ba·ba_ _sba·bha·bā_ _bi·shud·dha·ba+dzra·tsag·shu_ _a·ā_ ōṃ·'	37 (2)
a_ pra·ki·ti·pa·ri·shud·dha_ sa·rba·dha·rma_ _ya·du·ta_ sa·rba·ta·thā·ga·ta_ _	38 (3)
gnya·'na·ka·ya_ man·'dzu·shri_ _su·pa·ri·shud·dhi·trā_ mu·pa·ta·ye·ti·_	39 (4)
a ōṃ·sa·rba·ta·thā·ga·ta_ hri·da·ya_ ha·ra·ha·ra_ _ōṃ·hūṃ·hri_ bā·ga·'	40 (5)
ban_ gnya·'na·mur·ti_ _ba·gī·shwa·ra_ _ma·hā·pa·tsa_ _sa·rba·dha·rma_ _	41 (6)
ga·ga·na_ a·ma·la·su·pa·ri·shud·dhe_ _dha·rma·d<ha·tu>_ _gnya·'na·gar·'	42 (7)
bā·ā ⁶⁶ _ de·nas·dpal·ldan·rdo·rj<e>·'<cha>ng _ dga·'zhing·_	43 (1)
mgu· ⁶⁷ ·nas·thal·mo·sbyar _ mgon·po·bcom·ldan·de·bzhin·_	44 (2)
gshogs _ rdzogs·sangs·rgyas·la·phyag·'tshal·nas _ de·ni ⁶⁸ ·_	45 (3)
mgon·po·gsang·ba·I ⁶⁹ ·bdag _ lag·na·rdo·rje·khro·bo·'i·rgyal _ sna·_	46 (4)
tshogs·gzhan·<dang·lha>n·gcig·du ⁷⁰ _ gsang·bstod·nas·ni·tshig·_	47 (5)
'dī ⁷¹ ·gsol _ 'go<n ⁷² >·po·bdag·gcag ⁷³ ·yi·rang·ngo _ legs·so·_	48 (6)
legs·so·legs·par·<gsu>ngs _ rnam·grol·'bras·bu·'tshal·'	49 (7)
ba·i ⁷⁴ _ 'gro·ba·I ⁷⁵ ·'gon·myed ⁷⁶ ·rnam·dang·ni _ bdag·cag·yang·'	50 (1)
dag·rdzogs·pa·'i ⁷⁷ _ byang·chub·thob·pa·I ⁷⁸ ·don·chen·mdzad _ sgyu·_	51 (2)

⁶² ZD: pa.

⁶³ Последующая часть текста в XT-16 не сохранилась.

⁶⁴ ZD: med.

⁶⁵ ZD: byung.

⁶⁶ ZD: oṃ sa+rbbba dha+rmmā a bhā ba swa bhā ba bi shud+dha ba+dzra tsa kṣu ā aṃ aḥ pra kri ti pa ri shud dha| sa+rbbba dha+rmma ya du ta| sa+rbbba ta thā ga ta dznyā na kā ya ma+nydzu shrī pa ri shud dhi tā mu pā dā ya ti| a āḥ sa+rbbba ta tha ga ta hri da ya| ha ra ha ra| oṃ hūṃ hriḥ bhā ga ban dznyā na mūr tti bā gī shwa ra ma hā pā tsa sa+rbbba dha+rmma ga ga na a ma la su pa ri shud+dha| dha+rmma dhā tu dznyā na ga+rbbha a|.

⁶⁷ ZD: mgu.

⁶⁸ ZD: nas.

⁶⁹ ZD: ba·i.

⁷⁰ ZD: tu.

⁷¹ ZD: 'di.

⁷² ZD: mgon.

⁷³ ZD: cag.

⁷⁴ ZD: ba yi.

⁷⁵ ZD: ba.

⁷⁶ ZD: mgon med.

⁷⁷ ZD: yi.

⁷⁸ ZD: pa·i.

- |'phrul·dra·ba'I·<ts>u<l·b>stan·pa|___|dl⁷⁹·ni·nram·dag·legs·pa'i·lam· | 52 (3)
 |zab·cing·yangs·la·rgya·che·ste|___|don·chen·'gro·ba'I⁸⁰·don·byed·pa'⁸¹ |___| 53 (4)
 |sangs·rgyas·nams·kyi·yul·'dl⁸²·ni|___|rdzogs·pa'I⁸³·sangs·rgyas· ___| 54 (5)
 <kun·gy>is·bshad|___|ōm·mūm⁸⁴ ___|bcom·ldan·'das·'jam·dpal·ye'| 55 (6)
 <shes>'s<e>ms·dpa'i·don·dam·pa'i·mtsha<n·yang>·dag·par·brjod·pa'⁸⁵ ___| 56 (7)
- <bcom>ldan·'das·de·bzhin·gshegs·<pa> ___|shag·kya⁸⁶·thub·pa'⁸⁷ ___| 57 (1)
 <gsungs>'pa·rdzogs·s·ho⁸⁸||___|| 58 (2)
 <...> ___||rgya·gar·skar·du ___|a·rya·ma·'ju·shri·ti·stam ___| 59 (3)
 |bod·skad·du< ___|>'phags·pa·'jam·dpal·la·bstod+pa ___|bcom· ___| 60 (4)
 |ldan·g<zhon·nu...>g·la·phyag·'tshal·lo|___|nyid·kyi·mda·'bzang ___| 61 (5)
 |tshogs·kyi·n<|>|___|zla·<da>m·pa'I·zil·gis·gnon|___|sgrib·pa·nram· ___| 62 (6)
 |par·gsal·'gyur·bas<|___|>'jam·dpal·khyod·la·phyag·'tshal ___| 63 (7)
- |bstod|___|mar·mye·<z>u<r·phu>d·gsal·ba·yi|___|nor·bu·'bar·ba'I· ___| 64 (1)
 sku·mnga'·zhing|___|sya<n>'rab·du·'bar·ba'I·sku|___|'jam·dpal ___| 65 (2)
 <khy>o<d>'la·ph<yag·'tshal·bst>od|___|bdud·rtsi·'dra·la·'jam·zhing·zap|___| 66 (3)
 <yid·'ong·gsung>g<|>'sgra·sgr<o>gs·pa|___|dam·pa·chos·kyi·rin·chen·tog|___| 67 (4)
 <'jam·dpal>khyod·la·phyag·'tshal·bstod|___|gang·gis·chur·thigs· ___| 68 (5)
 <ltar·grangs·myed|> ___|'ji<g·rten>·khams·su·nram·par·bzhugs|___| 69 (6)
 <nyon·mongs·dri·ma·rab·spangs·pa'i·'jam·d>pal·khyod·la·phyag·'tshal·| 70 (7)

(1–5) Держащий линию преемственности воплощений [Будды], распространяющий разнообразные воплощения по десяти сторонам [света], осуществляющий должные [деяния] на благо всех [живых] существ, повелитель божеств, наивысший из божеств⁸⁹, владыкя божеств⁹⁰, повелитель асуров⁹¹, повелитель бессмертных, божество для божеств, сокрушающий, повелитель сокрушающих, вышедший за пределы обители [сансарического] существования, единственный учитель, наивысший из [живых] существ, прославившийся во всех десяти сторонах света, (6–10) даритель буддийского учения — дхармы, великий, облаченный в броню доброты, облаченный в доспехи сострадания, держащий меч совершенной мудрости, лук и стрелы, вышедший из битвы против привязанностей и помрачений, герой-вира, враг демонов-мара, усми-

⁷⁹ ZD: 'di.

⁸⁰ ZD: ba'i.

⁸¹ ZD: pa.

⁸² ZD: 'di.

⁸³ ZD: pa'i.

⁸⁴ ZD: отсутствует.

⁸⁵ ZD: pa.

⁸⁶ ZD: shā+kyā.

⁸⁷ ZD: pas.

⁸⁸ ZD: so. Далее следует переводческий колофон.

⁸⁹ DK: lha yi lha, «божество божеств».

⁹⁰ DK: отсутствует.

⁹¹ DK: добавлены sbyin byed bdag («владыка Брахмы») и lha yi bla ma («учитель божеств»).

ряющий демонов-мара, уничтожающий⁹² страх перед четырьмя демонами-мара, побеждающий все полчища демонов, совершенный будда, предводитель мира, (11–17) достойный подношений, достойный восхвалений, объект простирааний, достойный постоянного почитания, достойный преклонения, наивысший из [достойных] словесия, достойный простирааний, наивысший из учителей, одним шагом пересекающий три мира, безграничный подобно небу, утвердившийся [в пространстве], [обладающий] тремя видами знаний, чистый и истинный, обладающий шестью видами наивысшего сознания и шестью видами памятования, бодхисаттва, махасаттва, обладающий великими способностями перевоплощения, вышедший за пределы [профанного] мира, предел совершенства мудрости (праджняпарамиты), обретший истинную реальность при помощи мудрости, (18–24) познавший себя, познавший других, всезнающий, приносящий пользу всем, наивысший из людей, вышедший за пределы всех сравнений, повелитель познания и объектов познания, главный милостынедатель [буддийского] учения, демонстрирующий смысл четырех печатей-мудр, наивысший из достойных поклонения и почитания живыми существами, совершенный повелитель наивысшей мудрости тех, кто путешествует тремя [путями] освобождения из сансары, обладающий великими достоинствами трех миров, величественный, создающий все благие обстоятельства. Манджушри — наивысший из всех обладающих величием. (25–31) Дающий наивысшее, наивысшая ваджра, тебе поклоняюсь. Ставший истинным пределом, тебе поклоняюсь. Появившийся из пустоты⁹³, тебе поклоняюсь. Просветление Будды, тебе поклоняюсь. Привязанность Будды, тебе кланяюсь. Желание Будды, тебе поклоняюсь. Радость Будды, тебе кланяюсь. Наслаждение Будды, поклоняюсь. Улыбка Будды, тебе поклоняюсь. Смеху⁹⁴ Будды, простираясь, поклоняюсь. Речь Будды, тебе поклоняюсь. Сердце Будды, простираясь, поклоняюсь. (32–36) Возникший из не существующего, тебе поклоняюсь. Возникающий из Будд, тебе поклоняюсь. Возникший из пространства, тебе поклоняюсь. Возникший из совершенной мудрости, тебе поклоняюсь. Сеть иллюзорных воплощений, тебе поклоняюсь. Показывающий проявления⁹⁵ Будды, тебе поклоняюсь. Всё для всех, тебе поклоняюсь. Тело совершенной мудрости, тебе поклоняюсь. (37–42) *Ом! Сарва дхарма бхава свабхава вишуддха вадж чакшу А А Ам Ом А! Пракрити паришуддха сарва дхарма ядута сарва татхагата джнянакая маньджушри паришуддхитам упадети А А! Сарва татхагата хридая хара хара! ом хум хри! бхагаван джнянамурти вагивара махавача сарвадхарма гаганамала супаришуддха дхармадхату джняна гарбха А!*⁹⁶ (43–54) Затем величественный Ваджрадхара, обрадованный и счастливый, сложив ладони, поклонился защитнику, победоносному, татхагате, совершенному Будде,

⁹² DK: mthar byed, «устраняющий».

⁹³ DK: stong nyid snying po, «источник пустоты».

⁹⁴ DK: snang, «свет».

⁹⁵ DK: gar, «воплощение».

⁹⁶ om sarva dharmā bhāva svabhāva viśuddha vajra cakṣu a ā aṃ om aḥ prakṛti pariśuddhāḥ sarvadharmā yad uta sarvatathāgata jñānakāya mañjuśrī pariśuddhitam upādāyati a āḥ sarvatathāgata hrdayam hara hara om hūṃ hrīḥ bhagavan jñānamūrti vāgīśvara mahāvāca sarvadharmā gaganāmala supariśuddha dharmadhātu jñānagarbha āḥ. «Ом! О совершенная ваджра всех не существующих явлений, А, А, Ам, Ом, А! — которые как полностью очистившийся манджушри являются телом наивысшей мудрости всех татхагат. А, А! Сердце всех татхагат. Хара! Хара! Ом! Хум! Хри! О победоносный, воплощение совершенной мудрости, владыка речи, [обладающий] великой речью, источник совершенной мудрости пространства всех явлений, чистый и незапятнанный, подобно пространству всех явлений. А!»

и вместе с [другими] защитниками, Ваджрапани, повелителем тайного, царями гневных [божеств], и другими [божествами]⁹⁷, когда восхвалив тайное, сказав такие слова: Защитник, мы возрадовались. Хорошо! Хорошо! Хорошо было сказано! Для нас, не имеющих защитников [среди] живых существ, жаждущих плодов полного освобождения, [ты] осуществил великую цель, [продемонстрировав достижение] полного освобождения и просветления. Этот благой и совершенный путь, учение о сети иллюзорных воплощений⁹⁸, сделал более глубоким и широким. Стремление всех будд, действующих на благо всех живых существ, все совершенные будды разъяснили». (55–58) На этом завершается [текст], проповеданный победоносным татхагатай Шакьямуни, в котором полностью перечислены имена победоносного Манджушри, божества наивысшей мудрости.

(59–70) Название на санскрите: «Арья Манджушри-тистам»⁹⁹(?). Название на тибетском: «Восхваление святого Манджушри»¹⁰⁰. Поклоняюсь победоносному [будде] <[Манджушри] Кумара...>¹⁰¹. Собрание исходящих от тебя лучей¹⁰² превосходит сияние совершенной¹⁰³ луны. Поскольку полностью очищаешь все виды помрачений, Манджушри, тебе поклоняюсь и восхваляю. С сияющим [подобно] лампаде узлом волос, телом [подобным] пылающей драгоценности-чинтамани, <...> пылающим телом¹⁰⁴, Манджушри, тебе поклоняюсь и восхваляю. Мягкий и глубокий подобно [аромату] нектара, с голосом приятным [для слуха], драгоценная вершина святого [буддийского] учения, Манджушри, тебе поклоняюсь и восхваляю. Многочисленный подобно [бесчисленным] каплям воды в [реке] Ганг, пребывающий в мире-локадхату, <отвергший помрачения сознания>, Манджушри, тебе поклоняюсь и восхваляю. <...>

Приложение

1. Разночтения в версии Лодой Тэнпа (Дегеское издание Кагьюра (DK: ka, rgyud 'bum) с версией Ринчен Санпо (XT-127):

[8a] ...sprul pa'i rgyud 'chang ba|| phyogs bcur sprul pa sna tshogs 'gyed|| ji bzhin 'gro ba'i don byed pa|| lha yi dbang po lha yi lha|| lha min dbang po sbyin byed bdag||lha yi

⁹⁷ nam mang mgon po gzhan nams dang|| gsang dbang lag na rdo rje de|| khro bo'i rgyal por bcas nams kyis|| gsang bstod nas ni tshig 'di gsol — «...вместе с другими защитниками множества видов, вместе с Ваджрапани, Владыками тайного и царями свирепости, восхвалили тайное, [он] обратился с такими словами».

⁹⁸ bdag cag yang dag rdzogs pa yi|| byang chub thob pa'i don chen mdzad|| 'gro ba mgon med nams dang ni|| nam grol 'bras bu 'tshal ba yi|| nam dag legs pa'i lam 'di ni|| sgyu 'phrul dra ba'i tshul bstan pa|| «Для нас, [ты] осуществил великую цель, мы достигли совершенного просветления! А также для живых существ, не имеющих защитника и ищущих плодов полного освобождения, этот чистый совершенный путь как метод сети иллюзорных воплощений показал».

⁹⁹ Название на санскрите (санскр. *Vāgīśvarastotra*, тиб. *Bā gī swa ra sto tra*) приводится только в тибетских версиях Тэнгьюра.

¹⁰⁰ DK: «Восхваление владыки речи, [сочиненное] Аштаканьей» (тиб. 'jam dpal ngag gi dbang phyug la bu mo brgyad kyis bstod pa).

¹⁰¹ DK: «Поклоняюсь Манджугоше, обладающему юным телом, украшенному светильником мудрости, устраняющему сансарические помрачения сознания».

¹⁰² Тиб. mda' — «стрела», по всей вероятности, является ошибкой резчика.

¹⁰³ DK: zla ba rgyas pa, «полная луна».

¹⁰⁴ DK: nyid ni kun du dga' ba'i sku, «прекрасное тело».

bla ma 'chi med dbang ||rab 'joms rab 'joms dbang phyug go|| srid pa'i dgon pa las brgal ba|| ston pa gcig pu 'gro ba'i bla|| 'jig rten phyogs bcur rab grags pa|| chos kyi sbyin bdag che ba po|| byams pa'i go cha chas pa ste|| snying rje **yi ni ya lad** bgos||shes rab ral gri mda' gzhu thogs|| nyon mongs **mi** shes g.yul ngo sel|| dpa' bo bdud dgra bdud 'dul ba|| bdud bzhi'i 'jigs pa **mthar byed pa||** bdud dpung **thams cad pham par** byed|| rdzogs pa'i sangs rgyas 'jig rten 'dren|| mchod 'os bstod 'os phyag gi gnas|| rtag **tu rim gro** bya ba'i 'os||bkur 'os **rjed** bar bya ba'i 'os|| phyag byar 'os pa bla ma'i **mchog||** 'jig rten gsum po gom gcig bgrod|| mkha' **ltar mtha' med** rnam par gnon|| gsum rig gtsang ma dag pa ste|| mngon shes drug ldan rjes **dran** drug|| byang chub sems dpa' sems dpa' che|| rdzu 'phrul chen po 'jig rten 'das|| shes rab pha rol phyin pa'i mtha' ||shes rab **kyi** ni de nyid thob|| bdag rig gzhan rig **thams cad pa||** kun la phan **pa'i** gang zag mchog|| **'jig rten dpe** las 'das pa ste|| shes dang shes bya'i bdag po mchog|| gtso bo chos kyi sbyin **pa'i** bdag|| phyag rgya bzhi po'i don ston pa|| 'gro ba'i bsnyen bkur gnas kyi mchog|| nges 'byung gsum po bgrod rnam kyil|| don gyi dam pa rnam dag dpal|| 'jig rten gsum gyi skal bzang che|| dpal ldan 'byor pa kun byed pa||[[8b]'jam dpal dpal dang ldan **pa'i** mchog|| mchog sbyin rdo rje mchog khyod 'dud|| yang dag mthar **gyur** khyod la 'dud|| stong nyid **snying po** khyod la 'dud|| sangs rgyas byang chub khyod la 'dud|| sangs rgyas chags pa khyod la 'dud|| sangs rgyas 'dod la phyag 'tshal 'dud|| sangs rgyas dgyes pa khyod la 'dud|| sangs rgyas rol la phyag 'tshal 'dud|| sangs rgyas 'dzum pa khyod la 'dud|| sangs rgyas **snang** la phyag 'tshal 'dud|| sangs rgyas gsung ba khyod la 'dud|| sangs rgyas thugs la phyag 'tshal 'dud|| **dnagos med** las byung khyod la 'dud|| sangs rgyas 'byung ba khyod la 'dud|| nam mkha' las byung khyod la 'dud|| ye shes las byung khyod la 'dud|| sgyu 'phrul dra ba khyod la 'dud|| sangs rgyas **gar mdzad** khyod la 'dud|| thams cad thams cad khyod la 'dud|| ye shes sku khyod la 'dud do|| [13a/6] [dharani] de nas dpal ldan rdo rje 'chang|| dga' [13b] zhing mgu nas thal mo sbyar|| mgon po bcom ldan de bzhin gshegs|| rdzogs sangs rgyas la phyag 'tshal nas|| **rnam mang mgon po gzhan rnam dang ||gsang dbang lag na rdo rje de|| khro bo'i rgyal por beas rnam kyis||** gsang bstod nas ni tshig 'di gsol|| mgon po bdag cag **rjes yi rang||** legs so legs so legs par gsungs|| **bdag cag yang dag rdzogs pa yi|| byang chub thob pa'i don chen mdzad|| 'gro ba mgon med rnam dang ni|| rnam grol 'bras bu 'tshal ba yi|| rnam dag legs pa'i lam 'di ni|| sgyu 'phrul dra ba'i tshul bstan pa|| zab cing yangs la rgya che ba||** don chen 'gro ba'i don byed pa|| sangs rgyas rnam kyi yul 'di ni|| rdzogs pa'i sangs rgyas kun gyis bshad|| ...[13b/4] bcom ldan 'das 'jam dpal ye shes sems dpa'i don dam pa'i mtshan yang dag par brjod pa|| bcom ldan 'das de bzhin gshegs pa **shā+kya** thub pas gsungs pa rdzogs so||

2. Разночтения в канонической версии «Восхваление владыки речи» (DK: rgyud 'bum, ba, 15b/6–16a/4) с версией текста, включенного в *XT-127*¹⁰⁵:

'jam dpal **ngag gi dbang phyug la bu mo brgyad kyis** bstod pa|| **gzhon nu'i sku lus 'chang ba po||** ye shes sgron mes rab brgyan zhing|| 'jig rten **gti mug mun sel ba|| 'jam _pa'i dbyangs** la phyag 'tshal lo|| nyid kyi **mdangs** bzang tshogs kyis ni|| zla **ba rgyas** pa zil gnon **zhing|| ma rig** rnam par **bsal gyur pa||** 'jam **pa'i** dpal la phyag 'tshal lo|| **ma bgyis** zur phud gsal ba **la||** nor bu 'bar ba'i sku mnga' zhing|| **nyid ni kun du dga' ba'i sku||** 'jam dpal khyod la phyag 'tshal lo|| bdud rtsi 'dra **zhing 'jam la zab|| yid 'ong gsung** gi sgra sgrogs pa|| dam pa chos kyi rin chen **mdzod||** 'jam dpal khyod la phyag 'tshal bstod|| gang

¹⁰⁵ Курсивом выделены части текста, отсутствующие в *XT-127* из-за повреждений и утраты, по всей вероятности, последней страницы книги-«гармоники».

gā'i chu thigs ltar grangs med|| 'jig rten khams kun ma lus par|| nyon mongs dri ma rab spangs pa'i|| 'jam dpal khyod la phyag 'tshal bstod|| mche ba gtsigs shing bsgyings pa yi|| 'jigs pa'i sku yi tshul gyis ni|| gshin rje'i dregs pa 'joms mdzad pa|| 'jam dpal khyod la phyag 'tshal bstod|| rang gi spyang dang mdangs 'dra ba'i|| u+tpal sngon pos rab mdzes pa|| lhung bzed phyag na bsname pa yi|| 'jam dpal khyod la phyag 'tshal lo|| phyogs bcur bzhugs pa'i sangs rgyas la|| rgya cher mchod dang bstod pa yis|| grol ba'i lam ni ston pa po|| 'jam dpal khyod la phyag 'tshal lo|| bu mo bgyad kyis bstod pa rdzogs so||

Сокращения

ДК — Дегеское издание Кагьюра. TBRC.org: W4CZ5369.

MNS — *Mañjuśrījñānasattvasyaparāmāthanāmasaṃgīti*. Дегеское издание Кагьюра.

ZD — «Сущность моря слов [Будды] — Сутры и дхарани-мантры, с почтением собранные под названием „Драгоценные четки“» (тиб. mDo rgyud gsung rab rgya mtsho'i snying po gces par btus pa 'dod 'byung nor bu'i phreng ba zhes bya ba bzhugs so). www.TBRC.org: I1KG5990.

MNS-RU — Русский перевод «Манджушри-нама-самгити» [<http://jonang.ru/files/praktika/Mandjušri%20Нама%20Самгити.pdf>].

VS — *Vāgīśvarastotra*, тиб. Ngag gi dbang phyug la bstod pa. Дегеское издание Кагьюра.

Литература

Зорин, Сизова 2019a — Зорин А.В., Сизова А.А. К истории формирования и обработки фонда тибетских текстов из Хара-Хото в собрании ИВР РАН // Письменные памятники Востока. 2019. Том 16. № 1 (вып. 36). С. 114–138.

Зорин, Сизова 2019b — Зорин А.В., Сизова А.А. О тибетском ксилографе из Хара-Хото в собрании ИВР РАН // Письменные памятники Востока. 2019. Том 16. № 4 (вып. 39). С. 60–75.

Кычанов 1989 — Кычанов Е.И. Измененный и заново утвержденный кодекс девиза царствования: Небесное процветание (1149–1169). В 4 книгах / Издание текста, пер. с тангутского, исслед. и примеч. Е.И. Кычанова. Кн. 3: Факсимиле, перевод и примечания (главы 8–12). М.: ГРВЛ, 1989.

Berzin 2004 — Berzin A. A Concert of Names of Mañjuśrī (*Mañjuśrīnāmasaṃgīti*) translated from the Tibetan, as clarified by the Sanskrit by A. Berzin [<https://madhyamaka.com/practice/manjushri-nama-samgiti/>].

Davidson 1981 — Davidson R.M. The Litany of Names of Mañjuśrī: Text and Translation of the *Mañjuśrī-nāma-saṃgīti* // *Tantric and Taoist Studies in Honour of R.A. Stein* / Ed. by M. Strickmann. Brussels: Institut Belge des Hautes Etudes Chinoises, 1981 (Mélanges Chinois et Bouddhiques, XX).

Lalou 1953 — Lalou M. Les textes bouddhiques au temps du roi khri-srong-lde-bcan // *Journal Asiatique*. 1953. Vol. 241. P. 313–353.

Martin 2006 — Martin D. Tibskrit Philology. Version: March 10, 2006 / Compiled by Dan Martin, edited by Alexander Cherniak [https://doczz.es/doc/1936210/martin--dan_tibskrit-2006].

Naudou 1980 — Naudou J. Buddhists of Kaśmīr. Delhi: Agam Kala Prakashan, 1980.

Orofino 2003 — Orofino G. From Archeological Discovery to Text Analysis. The Khor Chags Monastery Findings and the *Mañjuśrīnāmasaṃgīti* Fragment // *Proceedings of the Tenth Seminar of the IATS*, 2003. Vol. 8: Discoveries in Western Tibet and the Western Himalayas: Essays on History, Literature, Archaeology and Art. Leiden: Brill, 2003. P. 85–128.

- Tsepak 1984 — *Tsepak Rigzin*. Rinchen Zangpo: The Great Tibetan Translator // *Tibet Journal*. 1984. Vol. 9. No. 3. P. 28–37.
- Tucci 1988 — *Tucci G.* Rin-chen bzañ-po and the Renaissance of Buddhism in Tibet around the First Millennium. New Delhi: Aditya Prakashan, 1988.
- Wayman 1985 — *Wayman A.* Chanting the Names of Mañjuśrī: The *Mañjuśrī-Nāma-Saṃgīti*. Delhi: Shambhala, 1985.

References

- Berzin, Aleksander. *A Concert of Names of Mañjuśrī (Mañjuśrīnāmasaṃgīti) translated from the Tibetan, as clarified by the Sanskrit by A. Berzin* [https://madhyamaka.com/practice/manjushrinama-samgiti/] (in English).
- Davidson, Ronald M. “The Litany of Names of Mañjuśrī: Text and Translation of the Mañjuśrī-nāmasaṃgīti”. In: *Tantric and Taoist Studies in Honour of R.A. Stein*. Ed. by M. Strickmann. Mélanges Chinois et Bouddhiques, XX. Brussels: Institut Belge des Hautes Etudes Chinoises, 1981 (in English).
- Kychanov E.I. *Izmenennyi i zanovo utverzhdennyi kodeks deviza tsarstvovaniia: Nebesnoe protsvetanie (1149–1169). V 4 knigakh. Izdanie teksta, perevod s tangutskogo, issledovaniia i primechaniia E.I. Kychanova. Kniga 3: Faksimile, perevod i primechaniia (glavy 8–12)* [The Revised and Newly Endorsed Code for the ‘Celestial Prosperity’ Era Name (1149–69). 4 vols. Edition, Translation from Tangut, Analysis and Commentaries by E.I. Kychanov. Vol. 3: Facsimile, Translation and Commentaries (Chapters 8–12)]. Moscow: Nauka, Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury, 1989 (in Russian).
- Lalou, Marcelle. “Les textes bouddhiques au temps du roi khri-srong-lde-bcan”. *Journal Asiatique*, 1953, vol. 241, pp. 313–353 (in French).
- Martin, Dan. *Tibskrit Philology*. Version: March 10, 2006. Compiled by Dan Martin, edited by Alexander Cherniak [https://doczz.es/doc/1936210/martin--dan-_tibskrit-2006] (in English).
- Naudou, Jean. *Buddhists of Kaśmīr*. Delhi: Agam Kala Prakashan, 1980 (in English).
- Orofino G. “From Archeological Discovery to Text Analysis. The Khor Chags Monastery Findings and the *Mañjuśrīnāmasaṃgīti* Fragment”. In: *Proceedings of the Tenth Seminar of the IATS, 2003. Volume 8: Discoveries in Western Tibet and the Western Himalayas: Essays on History, Literature, Archaeology and Art*. Leiden: Brill, 2003, pp. 85–128 (in English).
- Tucci, Giuseppe. *Rin-chen bzañ-po and the Renaissance of Buddhism in Tibet around the First Millennium*. New Delhi: Aditya Prakashan, 1988 (in English).
- Wayman, Alex. *Chanting the Names of Mañjuśrī: The Mañjuśrī-Nāma-Saṃgīti*. Delhi: Shambhala, 1985 (in English).
- Zorin A.V., Sizova A.A. “K istorii formirovaniia fonda tibetskikh tekstov iz Khara-Khoto v sobranii IVR RAN” [On the History of the Formation and Processing of the Fund of the Tibetan Texts from Khara-Khoto at the IOM, RAS]. *Pis'mennye pamiatniki Vostoka*, 2019, no. 1 (issue 36), pp. 114–138 (in Russian).
- Zorin A.V., Sizova A.A. “O tibetskom ksilografe iz Khara-Khoto v sobranii IVR RAN” [On the Tibetan Block Print from Khara-Khoto Housed at the Collection of the IOM, RAS]. *Pis'mennye pamiatniki Vostoka*, 2019, no. 4 (issue 39), pp. 60–75 (in Russian).

A Tibetan Block Print in the Collection of Tibetan Texts from Khara-khoto of the IOM, RAS

(Pis'mennye pamiatniki Vostoka, 2021, volume 18, no. 2 (issue 45), pp. 5–23)
Received 22.03.2021.

Anna A. Turanskaya

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

Fragments of Tibetan manuscripts and block prints from Khara-Khoto, which were transferred to the Asiatic Museum after P.K. Kozlov's Mongolian-Sichuan Expedition, have been insufficiently studied. As a result of the cataloguing project initiated by researchers of the IOM, RAS, in 2018, an unknown Tibetan block print drew our attention. The preserved fragment includes two texts dedicated to the Buddhist deity Mañjuśrī. This paper presents a brief archaeological description of the block print, a transliteration and translation of the surviving parts of the texts.

Key words: Tibetan block print, Tibetan texts from Khara-Khoto, *Mañjuśrīnāmasaṃgīti*.

About the author:

Anna A. Turanskaya, PhD, Junior Researcher, Laboratory "Serindica", IOM RAS
(turanskaya@mail.ru).

«Докетическая» христология в раннем христианстве

Часть 2.2

А.Л. Хосроев

Институт восточных рукописей РАН

DOI: 10.17816/WMO72171

Чтобы понять, как и откуда возникла так называемая докетическая христология, которая в своем многообразии надежно засвидетельствована прежде всего гностическими текстами II–III вв., дошедшими по-коптски в переводах с греческого, автор, пытаясь выяснить предпосылки этого явления, продолжает (см. Ч. 2.1) анализировать послания ап. Павла и послания его последователей. В этой части статьи рассматривается пассаж *1Кор* 8.4–6 с целью выяснить наличие или отсутствие в нем веры в предсуществование Христа; автор склоняется в пользу второго ответа. Продолжение — в следующих номерах журнала.

Ключевые слова: Новый Завет, ап. Павел, предсуществование, докетизм.

Статья поступила в редакцию 04.02.2021.

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., 2021

Прежде чем утверждать, что в посланиях Павла действительно имеются свидетельства его веры в предсуществование¹ Христа, следует сделать несколько предвари-

¹ См. четкое определение понятия «предсуществование»: «The term *pre-existence* refers to the idea of an entity having a heavenly existence before its earthly, historical or eschatological manifestation, sometimes even before the creation of the world» (Hurtado 1993: 743); применительно к Христу: «the belief that the one subsequently known as Jesus Christ somehow had a personal history with God prior to his human life» (Byrne 1997: 309). В таком, предвечном, существовании Христа (уже без всяких оговорок) были уверены писавшие двумя поколениями позже Павла авторы таких *НЗ* сочинений, как *Ин* и *Евр*; ср. вложенные в уста Иисуса слова: «Истинно говорю вам: прежде чем был Авраам, я есмь» (...πρὶν Ἀβραάμ γενέσθαι ἐγὼ εἰμί: *Ин* 8.58); или «Я сошел с неба...» (καταβέβηκα ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ...: *Ин* 6.38, 50–51; ср.: ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου: *Ин* 3.13); или «Слово было Богом» *Ин* 1.1; подробнее о корпусе этих сочинений см. в следующих частях статьи); «...через которого (т.е. Христа) (Бог) и века сотворил» (δι' οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας» *Евр* 1.2; ср.: πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδ' ἓν, ὃ γέγονεν *Ин* 1.3). О том, что в сочинениях *НЗ* можно распознать, по крайней мере, две различные христологии (оставляя здесь в стороне идею о «происхождении Иисуса из рода Давида», которая могла сочетаться то с одной, то с другой; см.: Хосроев 2019: 36–37, примеч. 25), нигде между собой не соприкасающиеся, см., например, Fuller 1978: 47: «The virginal-pneumatic conception stresses God's initiative in the saving event, the pre-existence and incarnation Christology the self-giving of the Redeemer. These two Christologies, though not yet combined in the New Testament, are moving along two converging trajectories which were to come together in the post-New Testament period».

тельных замечаний. Разумеется, смотреть на богословие Павла и толковать его с высоты *тринитарного* учения последующих веков совершенно неприемлемо, а видеть в нем создателя новой религии можно лишь с весьма существенными оговорками². Всегда нужно иметь в виду то существенное обстоятельство, что основным духовным «багажом» Павла — грекоязычного иудея диаспоры и образованного фарисея (Флп 3.5)³, очевидно знавшего и арамейский⁴, который после кардинальной смены образа мыслей не отказался от своих иудейских «корней» (Римл 11.1; 2Кор 11.22) — были и оставались, прежде всего, священные книги Писания⁵ и устная традиция иудеев: именно их он, преуспевавший, по его словам, в иудейских религиозных вопросах и образе жизни (προέκοπτον ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ) более многих своих сверстников (Гал 1.14), неустанно толковал, переосмысливал и на них строил свое учение⁶, уверенный в том, что «все написанное прежде написано для нашего наставления» (Римл 15.4). Даже краткий рассказ о своем внезапном «обращении» и о том, что Бог «избрал» (ἀφορίζας)⁷ его еще «от чрева матери» (ἐκ κοιλίας μητρός) для «благовествования среди язычников (ἐν τοῖς ἔθνεσιν)» (Гал 1.15–16; 2.2), Павел строил по образцу ВЗ рассказов о призвании пророков, которые еще до своего рождения были предопределены для этой деятельности, не только среди иудеев, но и язычников⁸; и свое благовестие язычникам Павел считал прямым продолжением дела пророков (Римл 1.2; ср. ibid. 15.12 с цитатой из *Исаии* 11.10). Хотя мы ничего не знаем (и, очевидно, не узнаем) о (психологических) причинах внезапного превращения Павла из ярого гонителя христиан (Гал 1.13; Флп 3.6; ср. *Деян* 9.1–2; *1Тим* 1.12–13) в еще более

² Ср. уже предостережение Альберта Швейцера в полемике с представителями религиозно-исторической школы, которые хотели «dem Apostel die Schaffung einer „Religion“ unterzuschieben. Dergleichen lag nie in seiner Absicht»; для него, продолжает автор, «gab es nur eine Religion: die jüdische. <...> Das „Christentum“ ist für Paulus keine neue Religion, sondern die jüdische, mit dem der Zeit entsprechend verlegten Schwerpunkt. Sein eigenes System gilt ihm vollends nicht als neue Religion...» (Schweitzer 1911: 177; курсив мой. — *A.X.*); ср.: «Jesus looked <...> not for the foundation of a sect but for the renewal of Israel, and this attitude remained that of his followers, including Paul» (Horbury 1998: 12). О том, что отсутствие у Павла терминов «христианский» и «христианство» (да и в ВЗ они встречаются лишь дважды в поздних сочинениях: *Деян* 26.28 и *1Петр* 4.16), которые начинают активно использоваться начиная с первых десятилетий I в. (у Игнатия и далее), свидетельствует, в известной мере, в пользу того, что сам апостол не рассматривал свое учение в корне отличным от иудаизма, см. (Georgi 1995: 38–39).

³ Ср. *Деян* 22.3: «воспитанного у ног Гамалиила», т.е. первоначально принадлежавшего к тем, кто, согласно синоптикам, были непримиримыми противниками учения Иисуса; о соотношении свидетельств о жизни Павла, сохраненных в его посланиях и в *Деян*, см. подробно (Ebner–Schreiber 2008: 265 сл.).

⁴ Ср., однако, Ellis 2009: 86, примеч. 30: «Although no certainty is possible, several factors suggest that Aramaic was probably Paul’s mother tongue»; в любом случае Павел был, очевидно, двуязычным.

⁵ «For him, as for the early Christians generally, the OT was without any doubt God’s own message, revealed by himself» (Bring 1971: 21).

⁶ Достаточно посмотреть, например, на Римл 9–11, где мы видим богатую мозаику из ветхозаветных текстов и их толкований (см.: Alasciano 2005: 2011; Bring 1971; Howard 1969); «Paul saw himself as a Jew when he wrote his last letter to the Romans. Chapters 9–11 make this especially clear» (Georgi 1995: 45).

⁷ О глаголе ἀφορίζω см. (Хосроев 2020: 33, примеч. 12).

⁸ Ср., например: πρὸ τοῦ με (т.е. Бог) πλάσαι σε (т.е. Иеремию) ἐν κοιλίᾳ <...> προφήτην εἰς ἔθνη τέθεικέ σε: *Иер* 1.5; ἐκ κοιλίας μητρός μου ἐκάλεσεν [κύριος] τὸ ὄνομά μου <...> ἰδοὺ τέθεικά σε <...> εἰς φῶς ἔθνων τοῦ εἰναί σε εἰς σωτηρίαν ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς: (*Второ*)*Исаия* 49.1.6; об этой поздней части книги (гл. 40–54) см.: (Eissfeldt 1964: 444–459; Childs 1979: 311 сл., а также Munc 1947, особенно 138).

ярого проповедника нового учения⁹, в самом его «обращении», после которого свое новое состояние он противопоставляет старому («некогда гонитель — ныне проповедник новой веры»: *Гал* 1.23), и в идеях, из него вытекавших, мы ясно видим воплощение старого ожидания иудеев (ожидания, обостренного во времена Иисуса, как никогда ранее) пришествия Мессии, и первое и главное отличие Павла (как и тех его предшественников, которые при жизни видели Иисуса и уверовали в его исключительность) от своих единоверцев-иудеев заключалось в том, что для него (как и для них) это пришествие было уже состоявшимся фактом: Мессия (Христос) у Павла — это конкретный земной персонаж, это Иисус, происходящий из рода Давида, хотя Павла (в отличие от синоптиков) события земной жизни Иисуса мало интересуют¹⁰. В конечном счете именно вера в воскресшего Иисуса Христа породила совершенно новое мироощущение, когда «все старое закончилось, наступило новое» (*2Кор* 5.17), когда «во Христе все будут оживлены» в противоположность тому, как в Адаме, живя по старым заповедям, все умирали (*1Кор* 15.22), когда «благодатный дар одного человека, Иисуса Христа, был с избытком дарован многим» (*Римл* 5.15), когда «наше гражданство (πολίτευμα) (уже не на земле, а) на небесах, откуда мы ожидаем Спасителя, Господа Иисуса Христа, который изменит вид (μετασχηματίσει) нашего униженного тела, (сделав его) подобным (σώμορφον) своему славному телу...» (*Гал* 3.20–21); в конце концов, «всякий, кто призовет имя Господа, будет спасен» (*Римл* 10.13), и эту веру Павел проповедовал не только (и даже не столько) иудеям, но прежде всего язычникам. Ключевая идея Павла, которую он, по его словам, сам получил (παρέλαβον) «от Господа» (*1Кор* 15.3; ср. 11.23), идея распятого и воскресшего Мессии, умершего для искупления наших грехов (*1Кор* 15.3; *Римл* 4.25; 8.32), также восходит к ВЗ описанию страданий «раба Бога», которому «Господь передал все наши грехи», который пострадал за наши грехи и беззакония, был осужден на смерть, но в конце концов восторжествовал «и будет прославлен»¹¹. Разумеется, своеобразие мысли Павла не в последнюю очередь было обусловлено и его собственным религиозным (экстатическим) опытом, который он описывает в понятиях иудейской апокалиптики как «восхождение на небеса»¹², и, видимо, содержанием той традиции об Иисусе,

⁹ «...ein historisches Rätsel» (Wilckens 1959: 273); из необозримой литературы вопроса см., например, Gager 1981 с попыткой, в том числе и психологического, объяснения этого события; ср. «...this tremendously significant event can be satisfactorily explained only as a supernatural occurrence» (Lilly 1944: 181; курсив мой. — А.Х.).

¹⁰ «He is our earliest witness to the faith in Christ rather than to the life of Jesus. <...> Paul was intensely interested in consequences of faith in Christ and less interested in the man Jesus» (Segal 1992: XI, 3); для иудеев же пришествие, хотя и напряженно ожидаемое, было делом неопределенного будущего; и личность будущего Мессии, и время его явления для них оставались пока неизвестными (ср.: Iust., *Dial.* 49.1). О современных Иисусу, по крайней мере, четырех разновидностях иудейского «мессианизма» см. (Collins 2010; ср. Hurtado 2016: 107). О том, что отголоски многих христологических высказываний Павла могли восходить в конечном счете к современной ему христианской литургической традиции, см., например (Furnish 1995: 31 сл.).

¹¹ (*Второ*)*Исаия* 53.3 сл.; 53.12; о важной роли этой части книги *Исаии* (см. примеч. 8) в раннем христианстве см. (Stanley 1954).

¹² См.: *2Кор* 12.2–5, 8–9; «благовестие», принятое «не от какого-то человека (т.е. не от обычного человека, а от Человека par excellence), а через откровение (δι' ἀποκαλύψεως, от) Иисуса Христа»: (*Гал* 1.12; ср. *1Кор* 11.23), которое он описывает в понятиях иудейской апокалиптики как «восхождение на небеса» (ср., например, енохическую литературу; о том, что Павел был «an arosaluptic Pharisee before his conversion», см. цитату в: Charlesworth 2016: 85; обзор проблемы с выводом, что Павел никогда не переставал быть «иудеем» в своей вере, см. Marulli 2011/2012; ср. «эсхатологический» пассаж *1Фесс* 4.14–17 и *1Кор* 7.29, где апостол говорит о «близком конце» света.

почерпнутой у христиан, с которыми он имел общение после своего «обращения»¹³. Так или иначе, но Христос для Павла знаменует конец ВЗ закона (τέλος γὰρ νόμου Χριστός: Римл 10.4) в том виде, как его соблюдали иудеи, но не его упразднение (ведь именно «Закон стал нашим путеводителем к Христу» (παλδαγωγός <...> εἰς Χριστόν: Гал 3.24), а его новое, не буквалистское («потому что буква убивает»: 2Кор 3.6) осмысление¹⁴. Вера в воскресшего Христа становится для Павла основополагающей для спасения: даже язычники, не искавшие ранее правды (δικαιοσύνη), получили ее теперь через веру, а иудеи не смогли достичь этой правды, потому что, держась за старый закон, не уверовали в Христа (Римл 9.30–32): «ведь если правда (дается только) через закон, то Христос напрасно умер» (Гал 2.21), и «если мы с Христом умерли (для старой жизни), то веруем, что и жить будем с ним (вечно)» (Римл 6.8); в конце концов, «если ты уверуешь, что Бог воскресил его из мертвых, то будешь спасен» (Римл 10.9). Свою дань иудейству¹⁵, с одной стороны, и дань новому учению, с другой, Павел, кажется, отчетливее всего выразил в следующей фразе: «Но у нас один Бог Отец (εἷς θεὸς ὁ πατήρ), из которого всё (произошло), и мы для него (ср. θεὸς εἷς <...> πατήρ: Мал 2.10); и один Господь (εἷς κύριος) Иисус Христос, через которого всё, и мы через него» (1Кор 8.6)¹⁶. Это новое «космополитическое» боговидение (в противовес предшествующему иудаизму с его верой в свою исключительность и избранность) Павел выразил чеканной тирадой: «Разве Бог является только Богом иудеев? Разве он не Бог и язычников? Разумеется, и язычников! Ибо один Бог (εἷς ὁ θεός)...» (Римл 3.29–30; ср.: Втор 6.4), но по-прежнему для него «Закон свят, и заповедь (Закона) свята, праведна и хороша» (Римл 7.12)¹⁷.

Теперь обратимся к пассажиам, в которых, как были уверены многие, Павел говорил о предсуществовании Христа:

¹³ Сам он, впрочем, не оставил никаких свидетельств ни о своих христианских учителях, ни о годах, проведенных с ними, ни об обстоятельствах становления своего учения, кроме беглого упоминания о двухнедельной «стажировке» у Петра в Иерусалиме через три года (?) после «обращения» (Гал 1.18); ср. «...nous ignorons tout-à-fait dans quelle mesure il a connu le christianisme et quelle influence le christianisme a exercée sur lui» (Munck 1947: 132); некоторые справедливо избегают термина «обращение», предпочитая говорить о «призыве», потому что «here is not that change of „religion“ that we commonly associate with the word *conversion*. Serving one and the same God, Paul receives a new and special calling in God's service. God's Messiah asks him as a Jew to bring God's message to the Gentiles...» (Stendahl 1976: 7).

¹⁴ Ср.: «Ибо до сего дня покрывало при чтении Ветхого Завета остается не снятым, потому что снимается оно (только) во Христе» (2Кор 3.14); «теперь же, помимо Закона, явлена правда Бога (δικαιοσύνη θεοῦ, или, раз без артикля, «божественная правда»), свидетельствуемая Законом и Пророками, и правда эта через веру в Иисуса Христа...» (Римл 3.21–22; ср.: Гал 2.16; 3.11–14, 21–26 и слова Иисуса в Мф 5.17).

¹⁵ Ведь именно о спасении иудеев/Израиля он молится всем сердцем (Римл 10.1); иудеи занимают у него первенствующее место по сравнению с язычниками (Римл 1.16; 2.10) и т.д.

¹⁶ Без того, однако, чтобы рассматривать последнюю фразу как свидетельство «предсуществования» Христа; см. примеч. 20 сл.

¹⁷ Ср. «Rom. VII.7–25 <...> represents life under the law as seen through Christian eyes» (Caird 1978: 540); см. также: «[Paulus] sieht sich als der Jude, der er ist und bleibt» (Stuhlmacher 1989: 132); «it is obvious that Paul remains a Jew as he fulfills his role as an Apostle to the Gentiles» (Stendahl 1976: 11); ср. замечание современного исследователя: «The problem this young movement had to overcome was how to incorporate non-Jews, not only to find ways of socializing safely with non-Jews, but how to include non-Jews in the eschatological people of God...» (Zetterholm 2015: 50; статья с критическим обзором современных работ на тему «Павел и иудаизм»; см. также: Thielman 1989: 1–27, 123–132; Collins 2017: 159–182).

«...нет Бога, кроме Единого. Ведь даже если есть так называемые боги¹⁸, будь то на небе или на земле (как будто и в самом деле есть множество богов и множество господ¹⁹), то у нас один Бог Отец, из которого всё, и мы для него, и один Господь Иисус Христос, через которого всё, и мы через него»²⁰.

Подавляющее большинство комментаторов видело здесь явное указание на предсуществование, считая, что речь идет либо об участии Христа в творении мира («через которого всё...»), или, по крайней мере, об участии Христа в управлении миром²¹,

¹⁸ Павел как бы делает уступку языческим представлениям, имея при этом в виду, что на самом-то деле этих богов нет; ср.: «Тогда, не зная Бога, вы служили богам, которые не существуют по природе (τοῖς φύσει μὴ οὖσιν θεοῖς)» (Гал 4.8); в действительности же, уверяет Павел, у язычников и иудеев «один (и тот же) Бог» (εἷς ὁ θεός): Римл 3.29–30 (см. пред. примеч.); ср. также противопоставление λεγόμενοι θεοὶ и μόνος ὁ θεός в Corp. Herm. II.14.

¹⁹ «Множество господ» (κύριοι πολλοί), в контексте «множество (языческих) богов», может, по всей видимости, подразумевать «героев», т.е. обожествленных людей, таких как Геракл, Асклепий, римские императоры и т.п. (так Fitzmyer 2008: 341; ср. менее правдоподобное отождествление «господ» с ангелами: Talbert 2002: 74). Κύριος (см.: Хосроев 2020: 39–40, примеч. 13) — почтительное наименование того, кто занимает более высокий ранг, будь то в религиозном (божество или обожествленный правитель) или в социальном (хозяин, господин) контексте, и Павел, обращаясь в Коринфе не только к иудеям, но и к «эллинам» (Деян 18.4), т.е. к (обращенным из язычников) так называемым «чтущим (σεβόμενοι) Бога» (ibid. 17.17), очевидно, имел в виду противопоставление «множества господ» языческого мира, которые у апостола являются синонимом «идолов» (1Кор 8.4, 7; 1Фесс 1.9), одному-единственному «Господину»; ср.: «we cannot say just what difference Paul makes betw[een] these θεοὶ and κύριοι...» (Arndt–Gingrich, s.v. (ε. β), 460 с примерами).

²⁰(4) ...οὐδεὶς θεὸς εἰ μὴ εἷς. (5) καὶ γὰρ εἴπερ εἰσὶν λεγόμενοι θεοὶ εἴτε ἐν οὐρανῷ εἴτε ἐπὶ γῆς, ὡς περ εἰσὶν θεοὶ πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοί, (6) ἀλλ' ἡμῖν εἷς θεὸς ὁ πατὴρ ἕξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν, καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ (1Кор 8.4–6). Едва ли можно согласиться с утверждением: «Although Paul does not here call Christ God (ср. Хосроев 2020: 43, примеч. 24), the formula is so constructed that only the most obdurate would deny its Trinitarian implications» (Fee 1987: 375; курсив мой. — А.Х.), хотя высказывание 1Кор 8.6 с течением времени стало рассматриваться как подразумевающее тринитарное учение, и в некоторые (поздние) НЗ рукописи после слов ἡμεῖς δι' αὐτοῦ было добавлено: «и один святой Дух, в котором всё, и мы в нём» (Metzger 1975: 557). О том, что за формулой ἕξ οὗ τὰ πάντα и т.д. стоит «eine Art von Bekenntnisformel der stoischen Theologie», см.: Norden 1913: 240 сл., который скрупулезно изучил формальную сторону этой «stoische Doxologie» (начиная с М. Aug., Med. IV.23), сопроводив исследование многочисленными параллелями. В основе сочетания εἷς θεός ὁ πατὴρ лежит, совершенно очевидно, иудейское credo, нашедшее выражение в ежедневной молитве иудеев «Ш(е)ма» (Втор 6.4; Иак 2.19), в которое сам Павел, или уже те, кто пользовался этой формулой до него (Langkammer 1971: 194), внесли существенное изменение, разделив функции Бога и Христа и «христианизировав» иудейскую формулу, исходный вид которой засвидетельствован у Павла в Римл 11.36, где в тех же выражениях речь идет только о Боге, без упоминания Христа: «все из (ἕξ) него, через (δι') него и для (εἰς) него»; ср. 1Кор 11.12: τὰ δὲ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ. О том, что пассаж 1Кор 8.6 является «a foreign body in the midst of a genuine Pauline letter», см.: Horsley 1998: 120; «it is more probable that 1 Cor. VIII.6 is a citation» (Murphy-O'Connor 1978: 255); ср. «Most likely it is a Pauline construct, created ad hoc...» (Fee 1987: 374); «...vss. 5–6, which must be ascribed to Paul himself» (Giblin 1975: 532). Обстоятельный разбор литературы, посвященной этому пассажи и его месту в 1Кор, см.: Thiselton 2000: 631–638.

²¹ См., например: «Christus ist also als Vermittler oder als das Werkzeug. Es geht nun nicht an <...> an die Schöpfung zu denken, bei δι' οὗ («через которого») aber nur an die Weltregierung. Es ist vielmehr ganz unzweifelhaft, daß hier eine Beteiligung des präexistenten Christus an der Welterschöpfung ausgesagt wird» (Weiss 1910: 225); на слова Шмиделя о том, что у Павла Христос нигде («sonst nirgends») не выступает как участник «творения мира (Weltschöpfung)» (Schmiedel 1893: 137), Βαῖς ссылается на Кол 1.15 сл. как «eine zweite paulinische Aussage» на эту тему, где также речь идет об участии Христа в творении (ibid., Anm. 3; вспомним при этом, что вопрос о подлинности Кол далеко не решен); о том, «daß er (т.е. Иисус) bei Paulus zugleich als Schöpfungsmittler vorgestellt wird (1.Кор. 8.6; Кол. 1.15), daß also seine Präexistenz über die Schöpfung hinausreicht», см.: Cullmann 1963: 173. Также и авторы другого солидного комментария, приведя параллельные высказывания в Гал 4.4, Римл 8.3

и утверждая, что в этой фразе Павел отождествляет предсуществующего Христа с предвечно существующей Премудростью²²; другие, которых гораздо меньше, доказывали, что Павел вложил в этот отрывок не «космологический», а исключительно «сотириологический» смысл²³. Если смотреть на пассаж без предвзятости, проистекаю-

(см.: Хосроев 2020: 42–43, примеч. 18, 22–23), *2Кор* 8.9, утверждали, что «the statement (т.е. *1Кор* 8.6) is clear evidence of the Apostle's belief in the pre-existence of Christ» (Robertson–Plummer 1914: 201–202); ср. «Dieses Bekenntnis setzt den Glauben an die Präexistenz Jesu Christi bereits voraus (vgl. 1. Kor 10.4)» (Lang 1986: 110); «...Jesus is the one through whom God both created and redeemed. <...> God the Father is the source of all things, which were mediated through the creative activity of the Son» (Fee 1987: 375–376; «undeniable expression of Paul's presuppositional conviction about Christ's preexistence as the Son of God: *preexistence*, because of the assertion that „through him are τὰ πάντα [all things]“, with creation in view»: id. 2007: 91; курсив автора. — *A.X.*); «The Kyrios is the preexistent mediator of creation; the one God creates „all things“ through the one Lord. <...> The preexistent Christ stands at the beginning of creation...» (Schnelle 2009: 209), и др.

²² Ср.: «Jesus ist — als der „Herr“ — der Mittler der Schöpfung. Seine Präexistenz ist also vorausgesetzt. Die Formel lehrt den Typ der λόγος-/εἰκών-/σοφία-Christologie» (Conzelmann 1981: 180, поясняя со ссылкой на гимн в *Флп* 2.6 сл. (см. след. ч. статьи), что «die Präexistenz-Christologie» была в ходу уже до Павла: *ibid.*, Анн. 49) примерно в том виде, как мы находим ее у Филона: «Причина мироустройства Бог, которым все произошло <...>, а инструмент — это слово Бога, через которое (мироустройство) было приведено в порядок (... ὄργανον δὲ λόγον θεοῦ δι' οὗ κατεσκευάσθη)» (*Cher.* 127; ср.: *Leg. All.* III.96); «Paul (как и в *Гал* 4.4) identifies Christ with hypostasized, pre-existent Wisdom, through whom “the all” was created...» (Hamerton-Kelly 1973: 130; ср. 111); «...there can be little doubt that the role of Wisdom is being attributed to Christ» (Dunn 1989: 167), и далее автор утверждает, что «Christ is being identified here not with a pre-existent being but with the creative power and action of God. <...> In I Cor. 8.6 we see rather reflected monotheistic Judaism's attempt to hold the one God in active relation to his creation through the personification of divine wisdom» (*ibid.* 182, 330, примеч. 73); о том, что *1Кор* 8.6 представляет собой попытку заменить Премудрость Христом со ссылкой на *1Кор* 1.24, где отождествляются Христос и божественная Премудрость (θεοῦ σοφία), которая, согласно представлению эллинистического иудаизма (*Прем* 9.9 сл., и т.д.), являлась «инструментом творения», см.: Horsley 1998: 120; «What was asserted as the role of personified Wisdom in creation in the OT (Prov 8.22, 27, 30; Wis 9.1–2; cf. Jer. 10.12) or of God's word (Ps 33.9 [= LXX, 32.9: „Ибо он сказал — и (все) возникло“ — *A.X.*]; Sir 42.15) is now predicated of Christ himself (cf. John 1.3; Col 1.15–16)» (Fitzmyer 2008: 343), при этом автор не отрицает, что эта фраза намекает и на «Christ's soteriological role on behalf of Christians»; Hengel 1975: 78 сл.; О'Коллинс, разбирая пассаж *Кол* 1.16–17, в котором речь идет о роли Христа «in the original creation of the world», ссылается далее на *1Кор* 8.6, где, по его убеждению, также говорится о Христе «as agent of creation, sharing in an essential property of God as creator of the universe» (О'Collins 2009: 106–107); см., однако, след. примеч.

²³ Главным защитником этой идеи является Мёрфи-О'Коннор, убедительно, на мой взгляд, показавший (с подробным разбором противоположной точки зрения), что, как и ряд других пассажей (*1Кор* 12.4–6; *2Кор* 4.14–15 и др., которые «refer *ta panta* to God in an exclusively soteriological sense»: 263), этот также имеет «an exclusively soteriological meaning, and <...> cosmological interpretation is unfounded» (Murphy-O'Connor 1978: 253): Бог начал процесс спасения, а Христос является «the effective agent» этого процесса (256); при этом автор подчеркивает, что приводить в доказательство «космологического» толкования такие примеры, как *Кол* 1.6–20 и *Ефес* 4.5, нельзя с методологической точки зрения, поскольку «these two letters are much later than *I Cor.*», к тому же пассаж *Кол* 1.16–20 «refers not to the first creation, but to the *eschatological new creation*» (262; курсив мой. — *A.X.*); также и пассаж *Римл* 11.33–36 (см. примеч. 20), включенный в контекст, в котором речь идет о «Премудрости и знании, принадлежащих Богу» (11.33), а не о его «космологической» деятельности, следует рассматривать в сотериологической перспективе (263); при этом автор подчеркивает, что, согласно Павлу, «the saving action of God in Christ began at specific moment of time (Gal., IV.4: „когда пришла полнота времени...“) which must be distinguished from the moment of creation (Rom., I.20: ἀπὸ κτίσεως κόσμου)» (264); ср.: «In I Cor. 8.6 <...> the first τὰ πάντα indicates God's creative work, the second his salvific work through Christ. <...> It is doubtful <...>, whether according to 1 Cor. 8.6 Christ „embodies the creative power of God“ (против утверждения: Dunn 1989: 182; см. в пред. примеч.), and still more doubtful that there is a reference here to the pre-existence of Christ» (Richardson 1994: 296–304, зд. 297–298); см. также: Giblin 1975 в след. примеч.

щей из долгой богословской традиции, то именно последнее утверждение представляется полностью отвечающим тому, что, по всей видимости, хотел сказать сам апостол: он, отстаивая веру в «единого Бога» (которому нет и не может быть ничего подобного, и только он один может быть назван Богом), противопоставляет ему «многих» языческих, якобы обитающих на небе, «богов», а различных «господ», которых много на земле, противопоставляет единственному (избраннику Бога) Господу; *от* Бога произошло «всё», что мы имеем, начиная с творения («космологическая» функция), а *через* Господа нам дается искупление и спасение, т.е. «всё», что мы будем иметь; именно *через* его спасительную деятельность мы получим и уже получаем в дар подлинную жизнь («сотериологическая функция»)²⁴.

В конечном счете считать, что речь здесь идет о «предсуществовании» Христа и о его участи в творении, нет убедительных оснований. В следующей части статьи будут рассмотрены пассажи *Флп* 2.5–11 и *Кол* 1.15–20.

Сокращения

ВЗ — Ветхий Завет

НЗ — Новый Завет

CBQ — Catholic Biblical Quarterly

HTR — Harvard Theological Review

JBL — Journal of Biblical Literature

JSNT — Journal for the Study of the New Testament

²⁴ Безоговорочно допускать в предлоге *διά* (с род. пад.) смысл, согласно которому «всё» (*τὰ πάντα*, т.е. «творение») возникло «*через* него», т.е. считать, что предсуществующий Христос был участником творения, едва ли оправдано: у Павла в сочетании *διά* Ἰησοῦ Χριστοῦ речь, как правило, идет не о самостоятельной деятельности Христа, а о его посредничестве между человеком и Богом; ср.: «благодарю Бога моего *через* Иисуса Христа» (*Римл* 1.8); «Бог судит <...> *через* Иисуса Христа» (*ibid.* 2.16); «благодарение Богу через Иисуса Христа» (*ibid.* 7.25); «Бог определил нас <...> к спасению *через* Господа нашего Иисуса Христа» (*1Фесс* 5.9); Бог дал нам победу «*через* Господа нашего...» (*1Кор* 15.57) и т.п.; ср. «*через* (δι) него», применительно к Богу в *Римл* 11.36 выше в примеч. 20). О том, что *τὰ πάντα* следует, скорее, рассматривать здесь не в «космологическом» (= творение, вселенная, как, например, прямо сказано в речи Павла в Ареопаге: «Бог, создавший мир и всё (*τὰ πάντα*) в нём; он Господь (κ̅β̅ριος) неба и земли»: *Деян* 17.24), а во вполне «земном» значении, предполагающем «благодатные дары» и т.п., происходящие от Бога при посредстве Иисуса, ср.: Giblin 1975: 535–536 («„All things“ (т.е. *τὰ πάντα*) would seem at least to comprise God’s gracious gifts to the community...») с нижеследующими примерами: *1Кор* 12.4–6 («различны дары <...> и различны действия, а Бог один и тот же, производящий всё во всех (*τὰ πάντα ἐν πάσιν*)»); *2Кор* 4.14–15 («тот, кто воскресил Господа Иисуса, воскресит и нас с Иисусом (σὺν Ἰησοῦ; ряд хороших рукописей дает чтение: *διὰ* Ἰησοῦ, „через Иисуса“), ибо все (*τὰ πάντα*) для вас...»); *ibid.* 5.18 («Все от Бога (*τὰ δὲ πάντα ἐκ θεοῦ*), примирившего нас с собой *через* Христа (*διὰ Χριστοῦ*)...»); *Римл* 8.32 (Бог «дарует нам всё (*τὰ πάντα*)»); о том, что «the meaning of *τὰ πάντα* in Paul varies according to context», см. (Richardson 1994: 297). Поэтому едва ли можно согласиться с утверждением: «(*τὰ πάντα* <...> almost always in the New Testament (exception: Rev 21.5) means „Genesis“ creation when it speaks of *Deus Creator*. When it is applied to *Deus Creator* and *Christus Creator* in the same context, as it is in 1 Cor 8.6, it most likely means the same („Genesis“) creation in both instances» (Ellis 1986: 501, примеч. 105; курсив автора. — *А.Х.*). Ср. вывод (после тщательного анализа отрывка *1Кор* 8.1–13): «Paul’s attention in this text does not center on Christ’s preexistence; it looks to correlated actions entailing a certain subordination (Бог и Христа) which will be concretized by the subsequent reference to Christ’s death (vs. 11 f.)» и далее: «God, named personally as the Father, is one as the sole originator and goal of salvific action. Jesus Christ is one as the unique, direct channel of that activity, establishing a unity among brothers based on God’s unique fatherhood» (Giblin *ibid.*: 534–535, 537).

NHC — рукописи из Наг Хаммади
 NTS — New Testament Studies
 RB — Revue Biblique
 SNTS — Society for New Testament Studies
 ST — Studia Theologica
 ZThK — Zeitschrift für Theologie und Kirche

Литература

- Хосроев 2019 — *Хосроев А.Л.* Докетическая христология в раннем христианстве. Ч. 1 // Письменные памятники Востока. 2019. Том 16. № 3 (вып. 38). С. 27–53.
- Хосроев 2020 — *Хосроев А.Л.* Докетическая христология в раннем христианстве. Ч. 2.1 // Письменные памятники Востока. 2020. Том 17. № 4 (вып. 43). С. 33–51.
- Alasciano 2005 — *Alasciano B.J.* Paul's Use of the Old Testament in Romans 9.1–9: An Intertextual and Theological Exegesis. London: T&T Clark, 2005 (JSNT. Suppl. Ser. 301).
- Alasciano 2011 — *Alasciano B.J.* Paul's Use of the Old Testament in Romans 9.10–18: An Intertextual and Theological Exegesis. London: T&T Clark, 2011 (JSNT. Suppl. Ser. 317).
- Arndt–Gingrich 1958 — A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature. A Translation and Adaptation of the Fourth Revised and Augmented Ed. of W. Bauer's Griechisch-Deutsches Wörterbuch... by W.F. Arndt and F.W. Gingrich. 2nd ed., revised and augmented by F.W. Gingrich and F.W. Danker. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1958.
- Bring 1971 — *Bring R.* Paul and the Old Testament. A Study of the Ideas of Election, Faith and Law in Paul, with Special Reference to Romans 9.30–10.30 // ST. 1971. Vol. 25. P. 21–60.
- Byrne 1997 — *Byrne B.* Christ's Pre-Existence in Pauline Soteriology // Theological Studies. 1997. Vol. 58. P. 308–330.
- Caird 1978 — *Caird G.B.* [Rev.:] *Sanders E.P.* Paul and Palestinian Judaism. Philadelphia: Fortress Press, 1977 // JTS. 1978. Vol. 29. P. 538–543.
- Charlesworth 2016 — *Charlesworth J.H.* Paul, the Jewish Apocalypses, and Apocalyptic Christology // Paul the Jew. Rereading the Apostle as a Figure of Second Temple Judaism / Ed. by G. Boccaccini & C.A. Segovia. Minneapolis: Fortress Press, 2016. P. 107–131.
- Childs 1979 — *Childs B.S.* Introduction to the Old Testament as Scripture. Philadelphia: Fortress Press, 1979.
- Collins 2010 — *Collins J.J.* The Scepter and the Star. Messianism in Light of the Dead Sea Scrolls. 2nd ed. Grand Rapids: W.B. Eerdmans Publ. Comp., 2010.
- Collins 2017 — *Collins J.J.* The Invention of Judaism. Torah and Jewish Identity from Deuteronomy to Paul. Oakland: University of California Press, 2017.
- Conzelmann 1981 — *Conzelmann H.* Der erste Brief an die Korinther. 2. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1981.
- Dunn 1989 — *Dunn J.D.G.* Christology in the Making. A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation. 2nd ed. London: SCM Press Ltd, 1989.
- Ebner–Schreiber 2008 — Einleitung in das Neu Testament / Hrsg. von M. Ebner u. S. Schreiber. Stuttgart: W. Kohlhammer, 2008.
- Eissfeldt 1964 — *Eissfeldt O.* Einleitung in das Alte Testament. 3., neubearb. Aufl. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1964.
- Ellis 1986 — *Ellis E.E.* Traditions in Corinthians // NTS. 1986. Vol. 32. P. 481–502.
- Ellis 2009 — *Ellis E.E.* The Sovereignty of God in Salvation. Biblical Essays. London: T&T Clark, 2009.
- Fee 1987 — *Fee G.D.* The First Epistle to the Corinthians. Grand Rapids: W.B. Eerdmans Publ. Comp., 1987.
- 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).

- Fuller 1978 — *Fuller R.* The Conception / Birth of Jesus as a Christological Moment // JSNT. 1978. Vol. 1. P. 37–52.
- Furnish 1995 — *Furnish V.P.* Jesus according to Paul. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Gager 1981 — *Gager J.G.* Some Notes on Paul's Conversion // NTS. 1981. Vol. 27. P. 697–704.
- Georgi 1995 — *Georgi D.* The Early Church: Internal Jewish Migration or New Religion? // HTR. 1995. Vol. 88. P. 35–68.
- Giblin 1975 — *Giblin C.H.* Three Monotheistic Texts in Paul // CBQ. 1975. Vol. 37. P. 527–547.
- Hamerton-Kelly 1973 — *Hamerton-Kelly R.G.* A Study of the Idea of Pre-Existence in the New Testament. Cambridge: Cambridge University Press, 1973 (SNTS, Monograph Ser. 21).
- 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.
- Horbury 1998 — *Horbury W.* Jews and Christians in Contact and Controversy. Edinburgh: T&T Clark, 1998.
- Horsley 1998 — *Horsley R.A.* 1 Corinthians. Nashville: Abingdon Press, 1998 (Abingdon New Testament Commentaries).
- Howard 1969 — *Howard G.E.* Christ the End of the Law: The Meaning of Romans 10:4 ff. // JBL. 1969. Vol. 88. P. 331–337.
- Hurtado 1993 — *Hurtado L.W.* Pre-existence // Dictionary of Paul and His Letters / Ed. by G.W. Hawthorne et al. Downers Grove: InterVarsity Press, 1993. P. 743–746.
- Hurtado 2016 — *Hurtado L.W.* Paul's Messianic Christology // Paul the Jew... (см.: Charlesworth 2016). P. 107–131.
- Lang 1986 — *Lang F.* Die Briefe an die Korinther. Übersetzt und erklärt. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.
- Langkammer 1971 — *Langkammer H.* Literarische und theologische Einzelstücke in I Kor. VIII.6 // NTS. 1971. Vol. 19. S. 193–197.
- Lilly 1944 — *Lilly J.L.* The Conversion of Saint Paul. The Validity of His Testimony to the Resurrection of Jesus Christ // CBQ. 1944. Vol. 6. P. 180–204.
- Marulli 2011/2012 — *Marulli L.* Paul and His Jewish Identity: An Overview // Spes Christiana. 2011/2012. Vol. 22–23. P. 85–104.
- Metzger 1975 — *Metzger B.* A Textual Commentary on the Greek New Testament. 3rd ed. Stuttgart: United Bible Societies, 1975.
- Munck 1947 — *Munck J.* La vocation de l'Apôtre Paul // ST. 1947. Vol. 1. P. 131–145.
- Murphy-O'Connor 1978 — *Murphy-O'Connor J.* I Cor., VIII.6: Cosmology or Soteriology // RB. 1978. Vol. 85. P. 253–267.
- Norden 1913 — *Norden E.* Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede. Leipzig; Berlin: Teubner, 1913.
- O'Collins 2009 — *O'Collins G.* Christology. A Biblical, Historical, and Systematic Study of Jesus. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Richardson 1994 — *Richardson N.* Paul's Language about God. Sheffield: Academic Press, 1994 (JSNT. Suppl. Ser., 99).
- Robertson-Plummer 1914 — *Robertson A., Plummer A.* A Critical Commentary on the First Epistle of St. Paul to the Corinthians. 2nd ed. Edinburgh: T&T Clark, 1914.
- Schmiedel 1893 — *Schmiedel P.W.* Die Briefe an die Thessalonicher und an die Korinther. 2. verbesserte und vermehrte Auflage. Freiburg i.B. & Leipzig: J.C.B. Mohr, 1893 (Hand-Commentar zum Neuen Testament, Bd. 2, 1. Abth.).
- Schnelle 2009 — *Schnelle U.* Theology of the New Testament / Transl. by M.E. Boring. Grand Rapids: Baker Academic, 2009.
- Schnelle 2014 — *Schnelle U.* Paulus. Leben und Denken. 2. Aufl. Berlin et al.: Walter de Gruyter, 2014.
- Schweitzer 1911 — *Schweitzer A.* Geschichte der Paulinischen Forschung von der Reformation bis auf die Gegenwart. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1911.
- Segal 1992 — *Segal A.F.* Paul the Convert. The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee. New Haven; London: Yale University Press, 1992.

- Stanley 1954 — *Stanley D.M.* The Theme of the Servant of Yahweh in Primitive Christian Soteriology, and Its Transposition by St. Paul // CBQ. 1954. Vol. 16. P. 385–425.
- Stanton 1974 — *Stanton G.N.* Jesus of Nazareth in New Testament Preaching. Cambridge: Cambridge University Press, 1974 (SNTS, Monograph Ser. 27).
- Stendahl 1976 — *Stendahl K.* Paul among Jews and Gentiles. Philadelphia: Fortress Press, 1976.
- Stuhlmacher 1989 — *Stuhlmacher P.* Der Brief an die Römer. Göttingen; Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989.
- Talbert 2002 — *Talbert Ch.H.* Reading Corinthians. A Literary and Theological Commentary / Rev. ed. Macon: Smyth & Helwys Publ., 2002.
- Thielman 1989 — *Thielman F.* From Plight to Solution. A Jewish Framework for Understanding Paul's View of the Law in Galatians and Romans. Leiden et al.: Brill, 1989 (Supplements to NT, 61).
- Thiselton 2000 — *Thiselton A.C.* The First Epistle to the Corinthians. A Commentary on the Greek Text. Grand Rapids: W.B. Eerdmans Publ. Comp., 2000.
- Weiss 1910 — *Weiss J.* Der erste Korintherbrief. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1910.
- Wilckens 1959 — *Wilckens U.* Die Bekehrung des Paulus als religionsgeschichtliches Problem // ZThK. Vol. 56. 1959. S. 273–293.
- Zetterholm 2015 — *Zetterholm M.* Paul within Judaism: The State of the Questions // Paul within Judaism. Restoring the First-Century Context to the Apostle / Ed. by M.D. Nanos et al. Minneapolis: Fortress Press, 2015. P. 31–52.

References

- Alasciano, Brian J. *Paul's Use of the Old Testament in Romans 9. 1–9: An Intertextual and Theological Exegesis*. London: T&T Clark, 2005 (JSNT. Suppl. Ser. 301) (in English).
- Alasciano, Brian J. *Paul's Use of the Old Testament in Romans 9. 10–18: An Intertextual and Theological Exegesis*. London: T&T Clark, 2011 (JSNT. Suppl. Ser. 317) (in English).
- Arndt, William F. and Gingrich F. Wilbur. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. A Translation and Adaptation of the Fourth Revised and Augmented Ed. of W. Bauer's Griechisch-Deutsches Wörterbuch... Ed. revised and augmented by F.W. Gingrich and F.W. Danker. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1958 (in English).
- Bring, Ragnar. "Paul and the Old Testament. A Study of the Ideas of Election, Faith and Law in Paul, with Special Reference to Romans 9:30–10.30". *ST*, 1971, vol. 25, pp. 21–60 (in English).
- Byrne, Brendan. "Christ's Pre-Existence in Pauline Soteriology". *Theological Studies*, 1997, vol. 58, pp. 308–330 (in English).
- Caird, George Bradford. Rev.: E.P. Sanders. "Paul and Palestinian Judaism". Philadelphia: Fortress Press, 1977. *JTS*, 1978, vol. 29, pp. 538–543 (in English).
- Charlesworth, James H. *Paul, the Jewish Apocalypses, and Apocalyptic Christology*. Paul the Jew. Rereading the Apostle as a Figure of Second Temple Judaism. Ed. by G. Boccaccini & C.A. Segovia. Minneapolis: Fortress Press, 2016 (in English).
- Childs, Brevard S. *Introduction to the Old Testament as Scripture*. Philadelphia: Fortress Press, 1979 (in English).
- Collins, John J. *The Scepter and the Star. Messianism in Light of the Dead Sea Scrolls*. 2nd ed. Grand Rapids: W.B. Eerdmans Publ. Comp., 2010 (in English).
- Collins, John J. *The Invention of Judaism. Torah and Jewish Identity from Deuteronomy to Paul*. Oakland: University of California Press, 2017 (in English).
- Conzelmann, Hans. *Der erste Brief an die Korinther*. 2. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1981 (in German).
- Dunn, James D.G. *Christology in the Making. A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*. 2nd ed. London: SCM Press Ltd, 1989 (in English).
- Eissfeldt, Otto. *Einleitung in das Alte Testament*. 3., neubearb. Aufl. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1964 (in German).
- Ellis, Edward Earle. "Traditions in Corinthians". *NTS*, 1986, vol. 32, pp. 481–502 (in English).

- Ellis, Edward Earle. *The Sovereignty of God in Salvation. Biblical Essays*. London: T&T Clark, 2009 (in English).
- Fee, Goward D. *The First Epistle to the Corinthians*. Grand Rapids: W.B. Eerdmans Publ. Comp., 1987 (in English).
- Fitzmyer, Joseph A. *First Corinthians. A New Translation with Introduction and Commentary*. New Haven–London: Yale University Press, 2008 (The Anchor Yale Bible, Vol. 32) (in English).
- Fuller, Reginald. “The Conception / Birth of Jesus as a Christological Moment”. *JSNT*, 1978, vol. 1, pp. 37–52 (in English).
- Furnish, Victor Paul. *Jesus according to Paul*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995 (in English).
- Gager, John G. “Some Notes on Paul’s Conversion”. *NTS*, 1981, vol. 27, pp. 697–704 (in English).
- Georgi, Dieter. “The Early Church: Internal Jewish Migration or New Religion?” *HTR*, 1995, vol. 88, pp. 35–68 (in English).
- Giblin, Charles H. “Three Monotheistic Texts in Paul”. *CBQ*, 1975, vol. 37, pp. 527–547 (in English).
- Hamerton-Kelly, Robert Gerald. *A Study of the Idea of Pre-Existence in the New Testament*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973 (SNTS, Monograph Ser. 21) (in English).
- 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).
- Horbury, William. *Jews and Christians in Contact and Controversy*. Edinburgh: T&T Clark, 1998 (in English).
- Horsley, Richard A. *1 Corinthians*. Nashville: Abingdon Press, 1998 (Abingdon New Testament Commentaries) (in English).
- Howard, George E. “Christ the End of the Law: The Meaning of Romans 10:4 ff.”. *JBL*, 1969, vol. 88, pp. 331–337 (in English).
- Hurtado L.W. *Pre-existence. Dictionary of Paul and His Letters*. Ed. by G.W. Hawthorne et al. Downers Grove: InterVarsity Press, 1993 (in English).
- Hurtado, Larry W. *Paul’s Messianic Christology*. Paul the Jew (cm.: Charlesworth 2016), pp. 107–131 (in English).
- Lang, Friedrich. *Die Briefe an die Korinther*. Übersetzt und erklärt. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986 (in German).
- Langkammer, Hugolinus. “Literarische und theologische Einzelstücke in I Kor. VIII.6”. *NTS*, 1971, vol. 19, pp. 193–197 (in German).
- Lilly, Joseph L. “The Conversion of Saint Paul. The Validity of His Testimony to the Resurrection of Jesus Christ”. *CBQ*, 1944, vol. 6, pp. 180–204 (in English).
- Marulli, Luca. *Paul and His Jewish Identity: An Overview*. *Spes Christiana*, 22–23, 2011/2012, pp. 85–104 (in English).
- Metzger, Bruce. *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. 3rd ed. Stuttgart: United Bible Societies, 1975 (in English).
- Munck, Johannes. “La vocation de l’Apôtre Paul”. *ST*, 1947, vol. 1, pp. 131–145 (in French).
- Murphy-O’Connor, Jerome. “I Cor., VIII.6: Cosmology or Soteriology?”. *RB*, 1978, vol. 85, pp. 253–267 (in English).
- Norden, Eduard. *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*. Leipzig–Berlin: Teubner, 1913 (in German).
- O’Collins, Gerald. *Christology. A Biblical, Historical, and Systematic Study of Jesus*. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press, 2009 (in English).
- Richardson, Neil. *Paul’s Language about God*. Sheffield: Academic Press, 1994 (JSNT. Suppl. Ser., 99) (in English).
- Robertson, Archibald and Plummer, Alfred. *A Critical Commentary on the First Epistle of St. Paul to the Corinthians*. 2nd ed. Edinburgh: T&T Clark, 1914 (in English).
- Schmiedel, Paul Wilhelm. *Die Briefe an die Thessalonicher und an die Korinther*. 2. verbesserte und vermehrte Aufl. Freiburg i.B. & Leipzig: J.C.B. Mohr, 1893 (Hand-Commentar zum Neuen Testament, Bd. 2, 1. Abth.) (in German).

- Schnelle, Ugo. *Theology of the New Testament*. Transl. by M.E. Boring. Grand Rapids: Baker Academic, 2009 (in English).
- Schnelle, Ugo. *Paulus. Leben und Denken*. 2. Aufl. Berlin et al.: Walter de Gruyter, 2014 (in German).
- Schweitzer, Albert. *Geschichte der Paulinischen Forschung von der Reformation bis auf die Gegenwart*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1911 (in German).
- Stanley, David M. "The Theme of the Servant of Yahweh in Primitive Christian Soteriology, and Its Transposition by St. Paul". *CBQ*, 1954, vol. 16, pp. 385–425 (in English).
- Stanton, Graham N. *Jesus of Nazareth in New Testament Preaching*. Cambridge: Cambridge University Press, 1974 (SNTS, Monograph Ser. 27) (in English).
- Stendahl, Krister. *Paul Among Jews and Gentiles*. Philadelphia: Fortress Press, 1976 (in English).
- Stuhlmacher, Peter. *Der Brief an die Römer*. Göttingen–Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989 (in German).
- Talbert, Charles H. *Reading Corinthians. A Literary and Theological Commentary*. Rev. ed. Macon: Smyth & Helwys Publ., 2002 (in English).
- Thielman, Frank. *From Plight to Solution. A Jewish Framework for Understanding Paul's View of the Law in Galatians and Romans*. Leiden et al.: Brill, 1989 (Supplements to NT, 61) (in English).
- Thiselton, Antony C. *The First Epistle to the Corinthians. A Commentary on the Greek Text*. Grand Rapids: W.B. Eerdmans Publ. Comp., 2000 (in English).
- Weiss, Johannes. *Der erste Korintherbrief*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1910 (in German).
- Weiss, Johannes. *Das Urchristentum*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1917 (in German).
- Wilckens, Ulrich. "Die Bekehrung des Paulus als religionsgeschichtliches Problem". *ZThK*, 1959, vol. 56, pp. 273–293 (in German).
- Zetterholm, Magnus. *Paul within Judaism: The State of the Questions. Paul within Judaism. Restoring the First-Century Context to the Apostle*. Ed. by M.D. Nanos et al. Minneapolis: Fortress Press, 2015 (in English).

On "Docetic" Christology in Early Christianity. Pt. 2.2

(Pis'mennye pamiatniki Vostoka, 2021, volume 18, no. 2 (issue 45), pp. 24–35)

Received 04.02.2021.

Alexandr 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, earthly Jesus and 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, the suffering of Christ 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: Synoptic Gospels). In the previous part of the article (Pt. 2.1), he analyzed such Paul's passages as *Rom.* 1.3–4 and *Gal.* 4.4–7; in this part, he is dealing with *1Cor.* 8.4–6 in order to find out whether the concept of a pre-existent Jesus is present or not. The author argues in favor of the latter answer. *To be continued.*

Key words: New Testament, pre-existence, Docetism, ap. Paul.

About the author:

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

Понятие сознания-сокровищницы в «Ланкаватара-сутре»

С.Л. Бурмистров

Институт восточных рукописей РАН

DOI: 10.17816/WMO72173

Понятие сознания-сокровищницы впервые появляется в «Ланкаватара-сутре», начало формирования которой относится к II–III вв., что позволяет говорить о возникновении этого понятия — одного из базовых в учении школы йогачара — задолго до появления этой школы, а возможно, и до появления исторически первой школы махаяны — мадхьямаки. Сознание-сокровищница служит базисом для семи эмпирических сознаний, обозначаемых общим термином *graviṭī-vijñāna*, «разворачивающееся сознание». Достижение просветления означает прекращение деятельности разворачивающегося сознания, тогда как сознание-сокровищница сохраняется, освобожденное от реальных и потенциальных аффектов и кармически обусловленных диспозиций. Учение о сознании-сокровищнице связывается в сутре с учением о трех природах, из чего видно, что основные понятия учения йогачары представлены в сутре полностью. Причинами возникновения разворачивающегося сознания являются: непонимание истинной природы объектов сознания; аффективная привязанность к сансарическому миру; собственная сущность сознания — различение субъекта и объектов; и влечение к формам, порождающее и поддерживающее сансару.

Ключевые слова: религиозно-философские системы древней Индии, буддийские письменные памятники, философия буддизма махаяны, школа йогачара, сознание-сокровищница, буддийская психология, «Ланкаватара-сутра», Асанга, Абхидхарма.

Статья поступила в редакцию 01.02.2021.

Бурмистров Сергей Леонидович, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН, РФ; 191186, г. Санкт-Петербург, Дворцовая набережная, 18 (SLBurmistrov@yandex.ru).

© Бурмистров С.Л., 2021

«Ланкаватара-сутра» (*Saddharma-Laṅkāvatāra-sūtra*, «Сутра о нисхождении благого закона на Ланку») — одно из важнейших и наиболее известных произведений религиозно-философской мысли буддизма махаяны. Она была составлена во II–V вв. предположительно в Южной Индии и неоднократно переводилась на китайский и тибетский языки и разъяснялась во множестве комментариев (Кобзев 2011: 396). Она интересна своим богатым философским содержанием, хотя и изложенным, как признавал первый ее переводчик на английский язык Д.Т. Судзуки, довольно беспоря-

дочно и не лишенным противоречий (Suzuki 1932: xi). В связи с этим высказываются предположения, что «Ланкаватара» вообще представляет собой сборник совершенно разнородных текстов, составленных разными людьми, сторонниками разных направлений махаяны в разное время и только сведенных воедино под общим заголовком не позднее начала V в. (так как первый китайский перевод сутры, выполненный Дхармакшемой, датируется 443 г.) (Бибуков 2018: 183). В любом случае эта сутра остается одной из основных в махаяне и тем более важна для понимания истории этого направления буддизма, что в ней наряду с понятиями и представлениями, характерными для йогачары (учение о сознании-вместилище, о трех природах и т.д.), излагаются основы учения о лоне-зародыше Так Приходящего (*tathāgatagarbha*). С точки зрения истории сам текст сутры свидетельствует — наряду с другими махаянскими трудами, в которых представлено это учение, такими как «Татхагатагарбха-сутра» (*Tathāgatagarbha-sūtra*, «Сутра о лоне-зародыше Так Приходящего») и приписываемая Майтрее или Асанге «Ратнаготра-вибхага» (*Ratnagotra-vibhāga*, «Разделение драгоценной семьи»), — о значительных монистических тенденциях в буддийской философской мысли, имевших место уже в начале нашей эры. Такие же тенденции были характерны, видимо, вообще для всей индийской философии кушанского периода (I–III вв.), что видно, например, по приписываемым Бадараяне «Брахма-сутрам» (*Brahma-sūtra*) (Шохин 2004: 227). Если же учесть, насколько большую роль сыграла «Ланкаватара» в развитии буддизма на Дальнем Востоке (Дюмулен 1994: 65), становится ясно, сколь велико значение этого текста для изучения степени влияния индийской культуры на китайскую, корейскую и японскую.

С точки зрения общей идеологии, которая представлена в сутре, она близка к «Лотосовой сутре» (*Saddharma-puṇḍarīka-sūtra*), тоже сыгравшей значительную роль в становлении махаяны и ее распространении в Индии и на Дальнем Востоке, метод же рассуждений в ней во многом сходен с парадоксальным методом «Алмазной сутры» (*Vajracchedika-prajñāpāramitā-sūtra*) (Kalupahana 2008: 416). Когда в «Алмазной сутре» говорится, что «Так Приходящий проповедовал о мирах как о не-мирах. Это и называют мирами», то речь идет, собственно, о том, что слова не обозначают предмет, они являются произвольными знаками, никак сущностно с обозначаемым не связанными, реальность же имеет незнаковый характер (Торчинов 1991: 107, 114). При всей разнородности и сложности «Ланкаватары» в ней все же можно выделить и логическую структуру, и сюжет, который даже довольно прост: Будда явился на остров Ланка вместе с собранием бодхисаттв, и царь Ланки Равана, услышав его голос, предстал перед ним и попросил о наставлении. В главе II сутры о наставлениях просит уже бодхисаттва Махамати (и одно это свидетельствует о том, что нынешний текст сутры был составлен из нескольких относительно самостоятельных текстов). Основное философское содержание «Ланкаватары» представлено в главах II и III, где Будда подробно разъясняет Махамати суть понятий сознания-сокровищницы, трех природ и т.д.

Одно из фундаментальных понятий философии школы йогачары — сознание-сокровищница (*ālaya-vijñāna*, что также переводится как «сознание-хранилище» или «сознание-вместилище»), содержащее в себе все аффекты — реальные (*kleśa*) и потенциальные (*bīja*). Но авторы «Ланкаватара-сутры» разъясняют суть этого понятия, опираясь на представление о двоякой природе сознания: каждое из восьми сознаний, включаемых в группу дхарм сознания (*vijñāna-skandha*) в йогачаре, следует рассматривать, согласно этой сутре, в аспекте непрерывности (*prabandha*) и в аспекте при-

знаков (*lakṣaṇa*). Возникновение сознаний — это возникновение непрерывности и признаков, и то же справедливо и для их сохранения и прекращения (*Saddharmalankavataṛasutram* 1963: 18). Для понимания термина *prabandha* мы обратимся к фундаментальному трактату Васубандху «Энциклопедия Абхидхармы» (*Abhidharmakośa*), составленному, заметим, в IV в., когда текст «Ланкаватары» уже сформировался более или менее таким, каким дошел до наших времен, и к комментарию на него (*Abhidharmakośa-bhāṣya*). В этом трактате понятие *prabandha* понимается как поток формирующих факторов, приводящих к возникновению такого сознания, которое своими свойствами определяет и телесность живого существа, и мир-вместилище, где оно будет пребывать в новом рождении (Васубандху 1998: 493). Иначе говоря, непрерывность (*prabandha*) — это непрерывный поток существования формирующих факторов, не позволяющий сознанию обрести просветление и освободиться из пут сансары, это сохранение неведения — причины страдания. Об этом говорится и в последних строках трактата, где изменение непрерывного потока дхарм рассматривается как следствие обусловленных дхарм (Vasubandhu 1967: 474). Исходя из этого, становится очевидной и суть понятия *lakṣaṇa*, «признак»: это признак, по которому определяется принадлежность дхармы к той или иной группе, элементу познавательного акта или источнику сознания.

На связь «Ланкаватары» с традицией, на базе коей в IV в. сформировалась школа йогачара, указывает и число сознаний, называемое в этой сутре. В абхидхармистской традиции выделялось семь сознаний, сопряженных с чувственным миром: сознания, связанные с пятью органами чувств; умозрительное сознание, ответственное за восприятие дхарм; и умозрение (*manas*), под которым подразумевается любой вид сознания, ставший прошлым (Васубандху 1998: 208). Но в учении йогачары появляется восьмое сознание — сознание-сокровищница, умозрение же обозначается как *kliṣṭa-manovijñāna*, «загрязненный разум», или, точнее, «загрязненное умозрительное сознание». В отличие от учения кашмирских вайбхашиков, с позиции которых составлены «Энциклопедия Абхидхармы» и комментариев к ней, в йогачаре *manas* — это инстанция, ответственная за формирование представления о Я, а затем и соответствующего понятия. Благодаря этому представлению возникают и заинтересованное отношение к миру, представление о «моем» и «чужом», стремление завладеть чужим и сохранить свое — словом, всё то, что привязывает человека к сансаре и помрачает его разум страстями и страхами (Торчинов 2000: 98).

Прекращение деятельности чувственных сознаний, понимаемое как момент просветления, рассматривается в «Ланкаватаре» как прекращение деятельности кармически обусловленных диспозиций — предрасположенностей к тому или иному поведению, стилю мышления, типу эмоционального реагирования на внешние события, детерминированные прежним опытом индивида. Все они, согласно сутре, содержатся в сознании-сокровищнице, и, после того как оно освобождается от них, исчезают и все различия, т.е. сознание обретает просветление и постигает реальность как она есть. В «Сандхинирмочана-сутре» (*Sandhinirmocana-sūtra*, «Сутра об освобождении от оков») — другой махаянской сутре, составленной примерно в то же время, что и «Ланкаватара», и имеющей для идеологии махаяны не меньшее значение, — сознание-сокровищница понимается несколько парадоксальным образом как устойчивое *бессознательное* (!) восприятие мира-вместилища (*asamvidita-sthira-bhājana-vijñapti*), т.е. одного из миров буддийской космологии, в котором рождается живое существо в зависимости от ранее накопленной кармы (Schmithausen 1987, I: 89). Эта интерпре-

тация при всей своей кажущейся противоречивости (на первый взгляд восприятие не может быть бессознательным) вполне укладывается в логику философии буддизма махаяны. Сознание с махаянской точки зрения само конструирует тот мир, который затем и воспринимает. Хорошо это видно уже по общеизвестной формулировке закона зависимого возникновения, первое звено коего — это неведение (*avidyā*), порождающее формирующие факторы (*saṃskāra*). Из них, в свою очередь, возникает сознание (*viññāna*), из него — психофизический комплекс (*nāma-rūpa*) и т.д. (Лама Анагарика Говинда 1993: 60). Сознание в этой схеме оказывается первичным по отношению к телесности, контакту органов чувств с их объектами и пр., и характеристики сознания определяют тот мир, в котором оно после пребывания в промежуточном состоянии воплотится, обретая утраченные в момент смерти дхармы материальной группы (*rūpa-skandha*): «С замутненным сознанием, испытывая вожделение, оно устремляется к месту [своей будущей] формы существования» (Васубандху 2001: 205). Но если в учении хинаянской школы кашмирских вайбхашиков мир-вместилище обусловлен совокупной кармой живых существ, пребывающих в нем, — т.е. сознание выступает по отношению к внешней для него реальности как активное начало, но вносит только некоторый вклад в общие свойства мира, — то в махаяне его роль оказывается еще большей: оно само ответственно за многочисленные различия, коими пронизано сансарическое бытие. Это, конечно, не означает чистого субъективного идеализма в духе Джорджа Беркли — йогачарины вовсе не отрицают существования мира вне сознания, они отрицают лишь то, что непросветленное сознание способно воспринимать этот мир точно таким, каков он есть. Это означает, что истинная реальность (*tathatā*) сама по себе свободна от каких бы то ни было различий — они вносятся в нее непросветленным сознанием, воспринимающим их как присущих реальности по сути (именно в этом, собственно, и состоит неведение). Загрязненное умозрительное сознание (*manas*) пробуждает потенциальные аффекты, хранящиеся с безначальных времен в сознании-сокровищнице (почему она, собственно, и имеет такое название), так что *ālaya-viññāna* и *manas* относятся друг к другу как опора и поддерживаемое опорой, а потенциальные аффекты оказываются объектами по отношению к умозрению (Чаттерджи 2004: 109). Отношения сознания-вместилища и других сознаний иллюстрируются в «Ланкаватаре» примером глины и отдельных частиц глины: они не тождественны друг другу, но и не отличаются друг от друга (*Saddharmalankavatara-sūtram* 1963: 18). В самом деле, если бы они отличались друг от друга, то глина вполне могла бы состоять не из особых частиц, а вообще из чего угодно; если же они были бы тождественны, то даже из одной частицы глины можно было бы вылепить и кувшин, и статуэтку, и вообще что угодно. Точно так же не отличается сознание-вместилище от вмещаемых им реальных и потенциальных аффектов: они не являются совершенно различными — так, как различаются разные реалии, — но в то же время и не тождественны друг другу (Asanga 2003: 20).

Однако отношения сознания-вместилища и семи других сознаний не так просты, как может показаться. Прежде всего, эти отношения симметричны: сознание-сокровищница «предоставляет» семи опирающимся на него сознаниям «материал» в виде потенциальных аффектов, из которых, как из семян, под действием загрязненного умозрительного сознания и шести эмпирических сознаний прорастают реальные аффекты (*kleśa*); но и эти аффекты, в свою очередь, дают «семена» новых аффектов, а они закладываются в сознание-вместилище, чтобы со временем прорасти в новые аффекты (Anacker 1970: 61). Это и приводит к возникновению эмпирического мира,

воспринимаемого человеком. В «Сандхинирмочана-сутре» Будда наставляет бодхисаттву Майтрею, что объект сознания есть не более чем проявление мысленного конструирования (The Scripture on the Explication of Underlying Meaning 2000: 53). Иными словами, то, что мы наблюдаем вокруг себя и даже в самих себе (наше тело, телесные ощущения, включая схему тела, представление о самом себе и т.п.), — это порождение непросветленного сознания и накопленной им кармы. Совершенно не случайно поэтому в «Сандхинирмочана-сутре» и других текстах ранней йогачары сознание, вмещающее реальные и потенциальные аффекты и служащее опорой для манаса и шести эмпирических сознаний, называется также *ādāna-vijñāna* — «обретающим сознанием»: сама этимология термина указывает на то, что это базисное сознание обретает то тело и тот вмещающий его мир, которые соответствуют характеристикам самого сознания (Schmithausen 2014: 330–331).

Кроме того, как было только что сказано, сознание-вместилище и семь других сознаний (обозначаемых в сутре термином *pravṛtti-vijñāna*, «разворачивающееся сознание») невозможно назвать ни тождественными друг другу, ни различными. Если бы разворачивающиеся сознания не имели ничего общего с сознанием-сокровищницей, оно не могло бы быть их причиной; если бы все эти сознания были тождественными, то прекращение деятельности разворачивающихся сознаний означало бы прекращение деятельности сознания-сокровищницы. Из этого следует, что при достижении просветления прекращается не само существование сознания-вместилища, но его порождающая деятельность. Здесь следует ввести определенное уточнение, связанное с используемой в сутре лексикой. Буквально текст гласит: «Так, Махамати, разворачивающиеся сознания, отличные от признака класса сознания-сокровищницы, не имеют причиной сознание-сокровищницу» (*evameva mahāmata pravṛttivijñānānyālayavijñānajatīlakṣaṇādanyāni* (курсив мой. — С.Б.) *syuḥ*, *anālayavijñānahetukāni syuḥ*) (Saddharmalankavatarasutram 1963: 18). Фактически здесь вводится представление о классах сознания, причем разворачивающиеся сознания образуют один особый класс, а сознание-вместилище — другой, включающий только это сознание. «Поэтому, Махамати, — говорит далее Будда, — нет прекращения признака собственного класса сознаний, но [есть] лишь прекращение признака деятельности» (*tasmān mahāmata na svajātilakṣaṇanīrodho vijñānānām kiṃ tu karmalakṣaṇanīrodhaḥ*) (Saddharmalankavatarasutram 1963: 18), т.е. сознание как таковое не исчезает — исчезает только порождающая карму деятельность, которая и привязывает непросветленное сознание к миру.

Здесь следует подчеркнуть один момент, существенно важный для понимания сути буддийской философии и вообще буддийского мировоззрения. Сознание в йогачаре (впрочем, как и в других школах буддийской философской мысли) рассматривается как начало активное, как инстанция, не только пассивно отражающая то, что проходит перед нею, но и испытывающая желания, принимающая решения и формирующая планы осуществления этих решений. Термин *vijñāna* означает не только сознание в узком смысле слова, но и волю, создающую свое содержание и именно поэтому постоянно изменяющуюся. Мгновенность сознания-сокровищницы — такая же, как и у остальных дхарм (Чаттерджи 2004: 100), поэтому она должна сохраняться даже после просветления — только в просветленном состоянии оно будет свободно от потенциальных и реальных аффектов, аффективных предрасположенностей и кармических диспозиций, а значит, и от страдания. Именно представление о мгновенности *всего* сущего составляет одно из фундаментальных различий между буд-

дизмом и брахманистскими системами: атман в адвайта-веданте или душа в санкхье и йоге пребывают вне времени, тогда как сознание-сокровищница имеет временной характер именно в силу своей мгновенности (Чаттерджи 2004: 100–101). Хорошо видно это по трактату Асанги (IV в.) «Компендиум Абхидхармы» (*Abhidharma-samuccaya*), в самом начале которого говорится о пяти группах (*skandha*) дхарм именно как о группах привязанности (*upādāna*), ибо привязанность понимается как стремление к пяти группам и наслаждение от контакта с ними (Asanga 1950: 1–2). Еще более отчетливо это видно по комментарию к этому трактату (*Abhidharma-samuccaya-bhāṣya*), составленному, как считается, Стхирамати (VI в.): «Привязанность — [это] намерение и страсть. Здесь намерение [есть] желание, а страсть — *усилие*» (*upādānaṃ chando gāgaśca/tatra chando 'bhilāṣaḥ, gāgo 'dhyavasānam*; курсив мой. — С.Б.) (*Abhidharmasamuccayabhāṣyam* 1976: 2). Привязанность, таким образом, предполагает не только стремление получить что-то (или избежать чего-то), но и наличие реального замысла: решимость добиться желаемого, планирование необходимых для этого действий, анализ обстоятельств, которые могут способствовать или препятствовать достижению цели, и т.п. — иными словами, привязанность есть активность (Schmithausen 2014: 197–198). Об устранении этого свойства сознания, включая и фундаментальное сознание — *ālaya-vijñāna*, и говорит Будда в этом фрагменте «Ланкаватары». При этом он предостерегает бодхисаттву Махамати об опасности ложного воззрения, состоящего в идее угасания самого сознания-сокровищницы: это воззрение ничем по сути не отличается от проповедовавшегося некоторыми соперниками исторического Будды учения о полном угасании сознания после смерти (*Saddharmalankavatarasutram* 1963: 18). Речь идет, вероятнее всего, об Аджите Кесакамбали и Пакудхе Каччаяне, по учениям которых человек состоит из четырех элементов, единство коих распадается после физической смерти, а иной жизни, кроме настоящей, не существует (Dasgupta 1952: 521; Шохин 1994: 81–83).

Сознание-вместилище, таким образом, выступает в «Ланкаватаре» как опора разворачивающихся сознаний (т.е. умозрения и шести чувственных сознаний), но не как их причина. Что же в таком случае является их причиной? Сутра в очень поэтичных образах описывает их возникновение: «Из потока вод сознания-сокровищницы возникает поток разворачивающегося сознания» (*oghāntarajalasthānīyādālayavijñānātpravṛttivijñānataraṅga utpadyate*) (*Saddharmalankavatarasutram* 1963: 20). Но за образами ветров и волнуемых ими вод, которыми описываются внешние объекты и сознание, скрывается концепция четырех причин возникновения разворачивающегося сознания. Первая из них — это отсутствие истинного видения природы того, что схватывается умом (*svacittadṛśyagrahaṇānavabodha*); вторая — присущая непросветленному сознанию с безначальных времен аффективная привязанность к косной материи и кармически обусловленным диспозициям, составляющим воспринимаемый человеком мир (*anādikālaprapañcadauṣṭhulyarūpavāsānābhīniveśa*); третья — собственная сущность сознания (*vijñānaprakṛtisvabhāva*); четвертая, наконец, — это страстное влечение к разнообразным формам и признакам (*vicitrarūpalakṣaṇakautūhala*) (*Saddharmalankavatarasutram* 1963: 20). Для понимания сути этих четырех причин придется сказать несколько слов об учении о трех природах. Суть его в том, что, в соответствии с учением йогачары, существует три самосущие природы: воображаемая или сконструированная (*parikalpita*), зависимая (*paratantra*) и абсолютная (*pariṇiṣpanna*), и, согласно широко известному трактату Васубандху «Рассуждение о трех природах» (*Trisvabhāva-nirdeśa*), зависимая есть то, что является (*yat khyāti*),

и ее бытие определяется причинами и условиями, сконструированная — то, *как* является зависимая (*yathā khyāti*), и она представляет собой постоянное ментальное конструирование (*kalpanā*), несуществование же являющегося таким, каким оно является непросветленному сознанию, понимается как абсолютная природа (Vasubandhu 2005: 278, 464).

Если принимать во внимание это учение, становится более понятен, в частности, смысл термина *citta*, «ум, сознание», использованного при определении первой причины возникновения разворачивающегося сознания. В йогачаринских трактатах Васубандху *citta* отождествляется с зависимой природой как опорой природы воображаемой, и именно в этом состоянии последняя понимается как восемь сознаний, включая и сознание-вместилище (Орлов 2005: 247). Что в таком случае есть первая причина? С учетом сказанного первая причина — это непонимание, что постигаемый сознанием предмет имеет сконструированный характер, т.е. не существует сам по себе как нечто отдельное от данного сознания или любых других сознаний, а представляет собой результат совокупной кармы живых существ. Этим, к слову, и различаются в йогачаре сновидения и реальный мир: первые порождаются собственной кармой живого существа и другим непосредственно недоступны, вторые же — плоды совокупной кармы и потому не зависят от того или иного *конкретного* субъекта (Там же: 292).

Вторая причина тоже требует пояснений. Речь идет здесь об аффектах и аффективных предрасположенностях, которые присущи любому непросветленному сознанию с безначальных времен и должны быть искоренены, чтобы живое существо обрело просветление. Фактически, конечно, реальной сущностью является в данном случае только аффект, аффективная же предрасположенность (*anuśaya*) есть нечто номинальное (Васубандху 2006: 53), и сам этот термин призван лишь объяснить, почему в сознании возникают аффекты. Тем не менее особенности сознания, обозначаемые этим термином (насколько можно понять, Васубандху говорит именно о свойствах сознания, а не о самостоятельных реалиях, отличных от сознания), в значительной мере определяют, каким будет оно и далее, в новых рождениях. Но они не предопределяют будущие свойства сознания безусловно — в противном случае преодолеть эти предрасположенности было бы невозможно, а значит, недостижимым было бы и просветление. Кармически обусловленные диспозиции (*vāsanā*) вообще в йогачаре понимаются как реалии, отличные от сознания, ибо последнее должно быть освобождено от них для достижения просветления. Оно будет осуществлено, когда в сознании не останется аффектов и диспозиций, но одновременно с этим — и благодаря этому — исчезнут и аффективные предрасположенности, ибо если нет самих аффектов, к чему может быть предрасположено просветленное сознание?

Еще один момент, касающийся второй причины, связан с использованным здесь термином *dauṣṭhulya*. Буквальное значение этого слова — «порочность», но применительно к психологическим характеристикам личности его можно перевести также как «косность, ригидность, отсутствие гибкости» (Островская 2019: 64). В «Компендиуме Абхидхармы» Асанги пять групп (*skandha*) понимаются как страдание, связанное с порочностью (Asanga 1950: 37), а она проявляется в виде аффективных предрасположенностей — как порочность, вызванная страстью к чувственным наслаждениям, или отвращением, или гордыней, или другими аффектами (Ibid.: 46). Однако везде, где проявляется порочность, возникает и противоядие от нее (Ibid.: 52). Если учесть все сказанное, то вторая причина — это ригидная привязанность к формам этого ми-

ра, порождающая порочность и тем самым препятствующая видению истинной реальности — не только потому, что сознание недостаточно ясно для этого, но прежде всего потому, что аффекты затмевают его и не позволяют ему увидеть реальность такой, какова она есть.

Третья причина — это собственная сущность сознания. Поскольку Будда разъясняет здесь причины возникновения разворачивающихся сознаний, то речь идет, естественно, о сознании непросветленном, и непросветленность его, помраченность аффектами и ложными взглядами и составляют его суть. Относительно нее тоже следует дать некоторые пояснения. Согласно карикам 8–9 «Рассуждения о трех природах», все восемь сознаний суть конструирование несуществующего (*abhūta-parikalpa*), имеющее три аспекта — созревание (*vaipākika*), причинно-следственные связи (*naimittika*) и видимость (*prātibhāsika*), причем первый из них составляет коренное сознание (*mūla-vijñāna*), а второй и третий — разворачивающееся сознание, которое функционирует как различение субъекта (*dṛg* — букв. «видящий») и объекта (*dṛśya* — букв. «видимое») (*Vasubandhu* 2005: 464). Если привлечь к анализу также то, что сказано в другом кратком сочинении Васубандху — «Тридцать строф» (*Triṃśika*), то первый из них можно понять как сознание-сокровищницу, второй — самосознание и третий — сознание объектов (*Kochumuttom* 1989: 95–96).

Наконец, четвертая причина понятна без особых комментариев: это влечение к объектам, которые представляются сознанию внешними, тогда как в действительности порождены самим же сознанием — точнее, аффектами и кармически обусловленными диспозициями, присутствующими в нем с безначальных времен.

Как видим, разворачивающиеся сознания возникают с опорой на сознание-вместилище как плоды изначально наличествующих в нем факторов, препятствующих просветлению. Принципиальная роль в этом принадлежит различению субъекта и объекта (соотв. *grāhaka*, *grāhya*), которые и порождают признаки наличия телесности, положения в пространстве, направления и т.п. (*Saddharmalankāvatārasūtram* 1963: 27). Вообще говоря, любая двойственность в этой сутре — и в идеологии махаяны в целом — есть иллюзия, порожденная аффектами, и это касается дуализма субъекта и объекта, причины и следствия и даже в конечном счете благого и неблагого и двух основных понятий всего буддийского учения — сансары и нирваны. В главе II сутры есть фрагмент, где Будда говорит об учителях, убежденных в существовании некой субстанции, которая проявляется как причина и следствие, опирается на феномен времени и благодаря которой группы дхарм, элементы познавательного акта и источники сознания могут возникать, сохраняться и исчезать. Однако, проповедует далее Будда, само существование такой субстанции, никак в своем собственном виде не проявляющейся, постулируется без всяких на то оснований, так что ее можно сравнить, например, с кувшином, не имеющим ни стенок, ни доньшка, т.е. не являющимся кувшином вовсе (*Ibid.*: 19). Основание такого вывода очевидно: такая субстанция, если бы существовала, участвовала бы во всех каузальных связях, составляющих суть сансары (подобно тому, например, как первоматерия в санкхье включена в сеть причинно-следственных связей как ее начало и именно поэтому порождает неведение и закабалает душу, пусть даже это закабаление иллюзорно). Кроме того, само различие причины и следствия, равно как и другие подобные различия, порождено аффектами, так что ими же порожден и постулат о существовании такой субстанции. Из всего этого, естественно, следует, что все эти наставники фактически склоняются от буддийского пути и их воззрения — *mithyādr̥ṣṭi*, ложные взгляды как

один из неблагих ментальных импульсов, поддерживающих неведение и сансару (Asanga 1950: 5, 7). Полное преодоление аффектов с йогачаринской точки зрения предполагает не только устранение и реальных (kleśa), и потенциальных (bīja) аффектов — необходимость их устранения признавалась и хиньянскими школами, — но радикальное изменение самого вмещающего их сознания, āśraya-parāvṛtti, «переворот в основании», и именно сознание-сокровищница подвергается такой трансформации (Рудой 1998: 90). Просто прекращение функционирования сознания не есть еще окончательное освобождение, и только переворот в основании всего сознания-вместилища будет истинным просветлением (Saddharmalankavataraśūtram 1963: 27). Нирваной называется полная трансформация и кармически обусловленных диспозиций, и собственной природы всех сознаний, и вмещающего их сознания-сокровищницы, в результате чего раскрывается собственная природа нирваны — пустота (Ibid.: 41). В конечном счете нет ни трех самосущих природ, ни актов сознания, ни соответствующих им объектов, ни даже сознания-сокровищницы — все это только мысленные конструкции, играющие в лучшем случае вспомогательную роль, в худшем же — если их принимают за описание реальности — только помрачающие разум человека (Ibid.: 68), и преодоление иллюзии их реального существования и будет окончательным просветлением и нирваной.

Для полного понимания последнего тезиса следует принять во внимание то, что само понятие сознания-сокровищницы было введено в учение махаяны главным образом для того, чтобы объяснить, как может сохраняться сознание со всем своим содержанием после глубокого сна, комы, медитативного сосредоточения и других подобных состояний (Schmithausen 1987, I: 4–6). Если мы не признаём существования такого сознания или вообще какой-то инстанции, благодаря которой сохраняется самоидентичность личности после временного прекращения деятельности сознания, то само существование относительно постоянного индивидуального потока дхарм оказывается как минимум сомнительным. Однако, как сказано выше, сознание-сокровищницу нельзя считать ни тождественной семи другим сознаниям, ни отличной от них, и уже одно это указывает на вполне махаянский характер того мировоззрения, которое представлено в «Ланкаватаре»: любые понятия, включая понятия тождества и различия, пусты, не имеют референта в реальности, так как она не может быть полностью выражена никакими словами или словесными конструкциями. Они могут в лучшем случае способствовать ее постижению в качестве инструментов для трансформации непросветленного сознания и очищения его от аффектов, но их невозможно воспринимать как описание реальности или хотя бы ее части. Такое восприятие их, даже если само по себе лишено аффективного компонента, становится благодатной почвой для прорастания аффектов. Именно по этой причине в идеологии махаянских школ появилось понятие эпистемологического препятствия (jñeyā-āvaraṇa), суть которого — сама установка на познание мира как он есть (Рудой 1994: 55). В самой идее познания имплицитно заложено различие между субъектом и объектом, в котором имплицитно присутствует и понятие Я: ведь если граница между субъектом и объектом реальна, то даже при условии, что внутри этой границы (на стороне субъекта) нет ничего вечного и имеет место только бесконечное мельтешение дхарм, сама граница остается неизменной. Образно говоря, если сторонники брахманистских школ считают реальным зернышко, лежащее в кувшине, а сам кувшин — существующим лишь ради того, чтобы вмещать и при этом скрывать зернышко, то последователи Будды, принимающие как реальное различие между субъек-

ектом и объектом, полагают реальным кувшин, хотя и считают его по существу своему пустым (насыпать в него можно что угодно, потом высыпать и наполнить чем-то другим — сам он при этом не меняется). Но и те и другие утверждают существование чего-то неизменного, а такое убеждение, как полагают сторонники махаяны, и есть наилучшая почва для прорастания аффектов.

Само понятие эпистемологического препятствия неоднократно используется в «Ланкаватаре». Так, в главе II Будда говорит о татхагатах как о тех, кто находит путь к просветлению, устраняя и аффективные, и эпистемологические препятствия (Saddharmalankavataṛasūtram 1963: 40). Далее он объясняет, почему он проповедует шравакам и пратьекабуддам учение о трех колесницах, а не о единственной: они не преодолели эпистемологические препятствия, не устранили поведенческие и мыслительные диспозиции, обусловленные ранее накопленной кармой, не постигли отсутствие Я во всех дхармах, а не только в личности и не обрели непостижимого преображения, которое приводит к прекращению влечения к сансаре (Ibid.: 55). Однако, естественно, для обычных людей, шраваков и пратьекабудд вовсе не закрыт путь к полному просветлению, и более того — чтобы ступить на путь бодхисаттвы, надо сначала обрести плод колесницы шраваков и пратьекабудд. Благодаря осознанию отсутствия собственной сущности у всех дхарм, постижению сути двух видов препятствий и полному преобразению личности шравака или пратьекабудда становится совершенно просветленным (Ibid.: 57).

Учение о пустоте всех различий, а значит, и всех понятий и построенных из них теорий вполне ясно выражено в трактатах школы мадхьямака, которая в своем учении опирается на сутры запредельной мудрости (praññāpāramitā-sūtra). Из незнакового характера истинной реальности (см. выше) следует, что любые знаки произвольны, а значит, произвольны и любые понятия: единый универсум можно разграничить так или иначе, но ни одна граница не будет присущей ему по сути — все они будут только порождениями разграничивающего этот универсум непросветленного сознания. Нагарджуна, основатель школы мадхьямака, в своем *opus magnum* «Коренные строфы о срединном пути» (*Mūla-madhyamaka-kārikā*) развенчивает все основные понятия буддийского учения, показывая, что они пусты — т.е. не истинны (если понимать под истинностью соответствие понятий и суждений какой-то реальности) и не ложны (если считать ложными суждения, приписывающие чему-то реальному свойства, которыми оно не обладает), а вообще не имеют никакого референта в реальности. Например, в первой же главе трактата он говорит о пустоте понятия причинности, так как оно при более пристальном анализе оказывается внутренне противоречивым. Беспричинно ничто не может возникнуть. Быть причиной самого себя тоже не может ничто, так как, чтобы быть причиной, оно должно *уже* существовать, а несуществующее не может быть причиной ни самого себя, ни чего-то иного. Иное тоже не может быть причиной данного: если мы говорим, что *A* есть причина *B* и *A* нетождественно *B*, то сразу возникает вопрос — почему *B* возникает из *A* не всегда, а лишь при определенных условиях (Nāgārjuna 1960: 4ff.)? Аналогично доказывает Нагарджуна пустоту понятий движения, действия и агента действия, субъекта и объекта восприятия и т.д. Все эти понятия возникают исключительно потому, что сознание-сокровищница наполнено реальными и потенциальными аффектами, и сами, в свою очередь, создают благоприятную почву для их прорастания. Чтобы обрести знание истинной реальности, адепт должен освободить сознание-сокровищницу от всех аффектов и кармически обусловленных диспозиций — тогда оно, свободное от любых

различий, включая и различие субъекта и объекта, будет без искажений отражать истинную реальность, и сущностью его будет чистое знание (jñāna) (Горчинов 2000: 100).

Итак, в чем же состоит специфика интерпретации понятия сознания-сокровищницы в «Ланкаватара-сутре»? Прежде всего, обращает на себя внимание представление об истинной реальности как свободной от всяких различий. В полной мере эта мысль была выражена в трактатах школы мадхьямака, хотя не вполне верно говорить, что воззрения школы отразились в «Ланкаватаре» — правильнее было бы сказать, что и мадхьямака, и «Ланкаватара» отразили общую мысль, отличающую идеологию махаяны. Равно и понятие сознания-сокровищницы не было, насколько об этом можно судить по сохранившимся источникам, открыто йогачаринскими мыслителями: оно появилось в махаяне задолго до создания первых собственно йогачаринских текстов — трудов Асанги, Васубандху и Майтреянатхи и было только использовано ими как одно из фундаментальных понятий своей школы. Сознание-сокровищница рассматривается в сутре как причина ментального конструирования, и прекращение его деятельности означает прекращение активности органов чувств. Здесь оно еще не воспринимается как некая особая инстанция, отличная от других сознаний, но, скорее, как их основа или причина. Впрочем, нельзя сказать, что этот вопрос излагается в сутре вполне ясно. Очевидно лишь одно: сознание-сокровищница не может быть прекращено само — оно может только перестать порождать сансарические состояния сознания, характеризующиеся загрязненностью аффектами. Задача последователя учения Будды — освободить это коренное сознание от кармически обусловленных диспозиций (vāsanā), из-за которых в нем возникают «волнения» (taraṅga, букв. «потoki, колебания»), оно приходит в движение, что и не позволяет ему точно отражать истинную реальность. Это сознание ответственно и за формирование образа тела и телесные ощущения и восприятия, включая и положение тела в пространстве (Saddharmalankavatarasutram 1963: 24). Иначе говоря, всё, что мы воспринимаем, есть только сознание-сокровищница, и даже наше Я — это тоже она. Просветление требует от адепта полного преобразования собственной личности, при котором мотивации, вызванные аффектами и порождающие кармические следствия, будут заменены мотивациями, определяемыми уже учением Будды, что и приведет сознание-сокровищницу к очищению. Суть «переворота в основании» (āśraya-parāvṛtti), как отмечает Асанга в «Компендиуме Абхидхармы», непостижима обыденным, непросветленным сознанием (Asanga 1950: 80). Можно утверждать только, что не каждое состояние медитативного сосредоточения приводит к «перевороту в основании» — он достигается лишь на высоких уровнях медитации (Васубандху 2001: 563). Но следует особо подчеркнуть: это состояние означает полное очищение сознания (Abhidharmasamuccayaabhāṣyam 1976: 100) — не только эмпирических сознаний, но и того фундаментального сознания, благодаря которому они существуют.

Как видим, понятие сознания-сокровищницы уже в «Ланкаватаре» объяснено достаточно подробно — вполне достаточно для того, чтобы адепт, изучающий сутру, мог уяснить себе смысл его и далее, читая философские трактаты, воспринимал их через призму учения, представленного в сутре. В конечном счете все основные понятия йогачары уже зафиксированы в «Ланкаватаре», хотя остается открытым вопрос, к какому времени относятся ее фрагменты, излагающие эти понятия. Установление относительной хронологии составления разных глав сутры было бы нетривиальной задачей, даже если бы мы располагали гораздо большей базой источников, при

имеющихся же данных эта задача вряд ли может быть выполнена даже в минимальном объеме. В любом случае отношения «Ланкаватары» и других сутр с философскими трактатами остаются именно такими: сутры излагают основные понятия учения школы, в трактатах же и комментариях к трактатам и сутрам эти понятия разъясняются подробно и связываются в единую и непротиворечивую (насколько это возможно) систему.

Литература

- Бибуков 2018 — *Бибуков А.Г.* «Ланкаватара-сутра». Переводы, издания, история шрифта // Инновационные технологии в науке и образовании: Сборник статей VII Международной научно-практической конференции. Пенза: Наука и просвещение, 2018. С. 193–195.
- Васубандху 1998 — *Васубандху.* Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Т. 1: Раздел I: Учение о классах элементов; Раздел II: Учение о факторах доминирования в психике / Изд. подгот. Е.П. Островская, В.И. Рудой. М.: Ладомир, 1998.
- Васубандху 2001 — *Васубандху.* Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Т. 2: Раздел III: Учение о мире; Раздел IV: Учение о карме / Изд. подгот. Е.П. Островская, В.И. Рудой. М.: Ладомир, 2001.
- Васубандху 2006 — *Васубандху.* Энциклопедия буддийской канонической философии (Абхидхармакоша) / Пер. с санскр., сост., коммент. и исслед. Е.П. Островской и В.И. Рудого. СПб.: Издательство С.-Петербургского университета, 2006.
- Дюмулен 1994 — *Дюмулен Г.* История дзэн-буддизма: Индия и Китай. СПб.: Орис, 1994.
- Кобзев 2011 — *Кобзев А.И.* «Ланкаватара-сутра» // Философия буддизма: Энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Вост. лит., 2011. С. 395–398.
- Лама Анагарика Говинда 1993 — *Лама Анагарика Говинда.* Психология раннего буддизма. Основы тибетского мистицизма. СПб.: Андреев и сыновья, 1993.
- Орлов 2005 — *Орлов А.* Читтаматра: миф и реальность. М.: Шечен, 2005.
- Островская 2019 — *Островская Е.П.* Базовые черты буддийской личности // Письменные памятники Востока. 2019. Т. 16. № 3 (вып. 38). С. 59–69.
- Рудой 1994 — *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. 47–68.
- Рудой 1998 — *Рудой В.И.* Введение в буддийскую философию // *Васубандху.* Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Т. 1: Раздел I: Учение о классах элементов; Раздел II: Учение о факторах доминирования в психике / Изд. подгот. Е.П. Островская, В.И. Рудой. М.: Ладомир, 1998. С. 11–113.
- Торчинов 1991 — *Торчинов Е.А.* О психологических аспектах учения праджняпарамиты (на примере «Ваджраччхедика-праджняпарамита-сутры») // Психологические аспекты буддизма / Под ред. Н.В. Абаева. 2-е изд. Новосибирск: Наука, 1991. С. 104–125.
- Торчинов 2000 — *Торчинов Е.А.* Введение в буддологию: Курс лекций. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000.
- Чаттерджи 2004 — *Чаттерджи А.К.* Идеализм йогачары / Пер. с англ. Д. Устьянцева. М.: Шечен, 2004.
- Шохин 1994 — *Шохин В.К.* Брахманистская философия. М.: Вост. лит., 1994.
- Шохин 2004 — *Шохин В.К.* Школы индийской философии: Период формирования (IV в. до н.э. — II в. н.э.). М.: Вост. лит., 2004.
- Abhidharmasamuccayabhāṣyam 1976 — *Abhidharmasamuccayabhāṣyam* / Ed. by N. Tatia. Patna: Kāśīprasāda Jāyasavāla Anuśīlana Saṁsthā, 1976.
- Anacker 1970 — *Anacker S.* Vasubandhu: Three Aspects. A Study of a Buddhist Philosopher. PhD thesis. University of Wisconsin, 1970.

- Asanga 1950 — *Asanga*. Abhidharma-samuccaya / Critically edited and studied by Pralhad Pradhan. Santiniketan: Visva-Bharati, 1950.
- Asanga 2003 — *Asanga*. The Summary of the Great Vehicle / Transl. by J.P. Keenan. Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2003.
- Dasgupta 1952 — *Dasgupta S.N.* A History of Indian Philosophy. Vol. 3. Cambridge: Cambridge University Press, 1952.
- Kalupahana 2008 — *Kalupahana D.J.* A Sourcebook on Later Buddhist Philosophy. Dehiwala: Buddhist Cultural Centre, 2008.
- Kochumuttom 1989 — *Kochumuttom Th.A.* A Buddhist Doctrine of Experience. Delhi: Motilal Barnarsidass, 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.
- Saddharmalankavatarasutram 1963 — *Saddharmalankavatarasutram* / Ed. by P.L. Vaidya. Darbhanga: The Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning, 1963.
- Schmithausen 1987 — *Schmithausen L.* Ālayavijñāna: On the Origin and the Early Development of a Central Conception of Yogācāra Philosophy. 2 vols. Tokyo: The International Institute of Buddhist Studies, 1987.
- Schmithausen 2014 — *Schmithausen L.* The Genesis of Yogācāra-Vijñānavāda: Responses and Reflections. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 2014.
- The Scripture on the Explication of Underlying Meaning 2000 — *The Scripture on the Explication of Underlying Meaning* / Transl. by J.P. Keenan. Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2000.
- Suzuki 1932 — *Suzuki D.T.* Introduction // The Lankavatara Sutra: A Mahayana Text / Transl. by D.T. Suzuki. London: George Routledge and Sons, 1932. P. xi–xlix.
- Vasubandhu 1967 — *Vasubandhu*. Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu / Ed. by P. Pradhan. Patna: K. P. Jayaswal Research Centre, 1967.
- Vasubandhu 2005 — *Vasubandhu*. The Teaching of the Three Own-Beings (Tri-Svabhāva-Nirdeśa) // *Anacker S.* Seven Works of Vasubandhu, the Buddhist Psychological Doctor. Delhi: Motilal Barnarsidass. 2005. P. 278–297 (translation), 464–466 (Sanskrit text).

References

- Abhidharmasamuccayabhāṣyam*. Ed. by N. Tatia. Patna: Kāśīprasāda Jāyasavāla Anuśīlana Saṁsthā, 1976 (in Sanskrit).
- Anacker, Stephen. *Vasubandhu: Three Aspects. A Study of a Buddhist Philosopher*. PhD thesis. University of Wisconsin, 1970 (in English).
- Asanga. *Abhidharma-samuccaya*. Critically edited and studied by Pralhad Pradhan. Santiniketan: Visva-Bharati, 1950 (in Sanskrit).
- Asanga. *The Summary of the Great Vehicle*. Transl. by J.P. Keenan. Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2003 (in English).
- Bibukov A.G. “Lankavatara-sutra. Perevody, izdaniia, istoriia shrifta” [“Laṅkāvatāra-sūtra”: Translations, Editions, the History of the Typeface]. *Innovatsionnye tekhnologii v nauke i obrazovanii: Sbornik statei VII Mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii* [Innovative Technologies in Science and Education: Proceedings of the VIIth International Scientific and Practical Conference]. Penza: Nauka i prosveshchenie, 2018, pp. 193–195 (in Russian).
- Chatterji, Ashok Kumar. *Idealizm Yogācāry* [Yogācāra Idealism]. Transl. into Russian by D. Ust’iantsev. Moscow: Shechen, 2004 (in Russian).
- Dasgupta, Surendranath. *A History of Indian Philosophy*. Vol. 3. Cambridge: Cambridge University Press, 1952 (in English).

- Dumoulin, Heinrich. *Istoriia dzen-buddizma: Indii i Kitai* [A History of Zen Buddhism: India and China]. St. Petersburg: Oris, 1994 (in Russian).
- Kalupahana, David Jinadasa. *A Sourcebook on Later Buddhist Philosophy*. Dehiwala: Buddhist Cultural Centre, 2008 (in English).
- Kobzev A.I. “Lankavatara-sutra”. In: *Filosofii buddizma: Entsiklopediia* [The Philosophy of Buddhism: An Encyclopedia]. Ed. by M.T. Stepaniants. Moscow: Vostochnaya literatura, 2009, pp. 395–398 (in Russian).
- Kochumuttom, Thomas. *A Buddhist Doctrine of Experience*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1989 (in English).
- Lama Anagarika Govinda. *Psikhologiiia rannego buddizma. Osnovy tibetskogo mistitsizma* [Psychology of the Early Buddhism. Foundations of Tibetan Mysticism]. St. Petersburg: Andreev i synov'ia, 1993 (in Russian).
- 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 (in Sanskrit).
- Orlov A. *Cittamātra: mif i real'nost'* [Cittamātra: Myth and Reality]. Moscow: Shechen, 2005 (in Russian).
- Ostrovskaiia E.P. “Bazovye cherty buddiiskoi lichnosti” [The Basic Traits of a Buddhist Person]. *Pis'mennye pamiatniki Vostoka*, 2019, vol. 16, no. 3 (issue 38), pp. 59–69 (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. “Vvedenie v buddiiskuiu filosofiiu” [Introduction to Buddhist Philosophy]. In: *Vasubandhu. Entsiklopediia Abhidharmy (Abhidharmakośa)* [The Encyclopedia of Abhidharma]. T. 1: *Razdel I: Uchenie o klassakh elementov; Razdel II: Uchenie o faktorakh dominirovaniia v psikhike* [Vol. 1. Pt. I: The Theory of the Classes of Elements; Pt. II: The Theory of the Factors of Domination in the Mind]. Ed. and transl. by E.P. Ostrovskaiia, V.I. Rudoi. Moscow: Ladomir, 1998, pp. 11–113 (in Russian).
- Saddharmalankavatasutram*. Ed. by P.L. Vaidya. Darbhanga: The Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning, 1963 (in Sanskrit).
- Schmithausen, Lambert. *Alayavijñāna: On the Origin and the Early Development of a Central Conception of Yogācāra Philosophy*. 2 vols. Tokyo: The International Institute of Buddhist Studies, 1987 (in English).
- Schmithausen, Lambert. *The Genesis of Yogācāra-Vijñānavāda: Responses and Reflections*. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 2014 (in English).
- The Scripture on the Explication of Underlying Meaning*. Transl. by J.P. Keenan. Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2000 (in English).
- Shokhin V.K. *Brakhmanistskaia filosofiiia* [Brāhmaṇist Philosophy]. Moscow: Vostochnaya literatura, 1994 (in Russian).
- Shokhin V. K. *Shkoly indiiskoi filosofii: Period formirovaniia (IV v. do n.e. — II v. n.e.)* [Schools of Indian Philosophy: The Formation Period, 4th Century BC — 2nd Century AD]. Moscow: Vostochnaya literatura, 2004 (in Russian).
- Suzuki, Daisetsu Teitaro. “Introduction”. In: *The Lankavatara Sutra: A Mahayana Text*. Transl. by D. T. Suzuki. London: George Routledge and Sons, 1932, pp. xi–xlix (in English).
- Torchinov E.A. “O psikhologicheskikh aspektakh ucheniia prajñāpāramity (na primere “Vajracchedika-prajñāpāramitā-sūtry”)” [On the Psychological Aspects of the Prajñāpāramitā Teaching (Using the Example of the “Vajracchedika-prajñāpāramitā-sūtra”)]. In: *Psikhologicheskie aspekty buddizma* [Psychological Aspects of Buddhism]. Ed. by N.V. Abaev. 2nd ed. Novosibirsk: Nauka, 1991, pp. 104–125 (in Russian).
- Torchinov E.A. *Vvedenie v buddologiiu* [An Introduction to Buddhist Studies]. St. Petersburg: Sankt-Peterburgskoe filosofskoe obshchestvo, 2000 (in Russian).

- Vasubandhu. *Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu*. Ed. by P. Pradhan. Patna: K.P. Jayaswal Research Centre, 1967 (in Sanskrit).
- Vasubandhu. *Entsiklopediia Abhidharmy (Abhidharmakośa)* [The Encyclopedia of Abhidharma]. *T. 1: Razdel I: Uchenie o klassakh elementov; Razdel II: Uchenie o faktorakh dominirovaniia v psikhike* [Vol. 1. Pt. I: The Theory of the Classes of Elements; Pt. II: The Theory of the Factors of Domination in the Mind]. Ed. and transl. by E.P. Ostrovskaia, V.I. Rudoi. Moscow: Lodomir, 1998 (in Russian).
- Vasubandhu. *Entsiklopediia Abhidharmy (Abhidharmakośa)* [The Encyclopedia of Abhidharma]. *T. 2: Razdel III: Uchenie o mire; Razdel IV: Uchenie o karme* [Vol. 2. Pt. III: The Theory of the World; Pt. IV: The Theory of Karma]. Ed. and transl. by E.P. Ostrovskaia, V.I. Rudoi. Moscow: Lodomir, 2001 (in Russian).
- Vasubandhu. *Entsiklopediia buddiiskoi kanonicheskoi filosofii (Abhidharmakośa)* [Encyclopedia of Buddhist Canonical Philosophy (Abhidharmakośa)]. Transl. into Russian, comment. and study by E.P. Ostrovskaia and V.I. Rudoi. St. Petersburg: St. Petersburg State University Publishers, 2006 (in Russian).
- Vasubandhu. “The Teaching of the Three Own-Beings (Tri-Svabhāva-Nirdeśa)”. In: Anacker Stephen. *Seven Works of Vasubandhu, the Buddhist Psychological Doctor*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2005, pp. 278–297 (in English), 464–466 (in Sanskrit).

The Concept of Store-Consciousness in the *Laṅkāvatāra-Sūtra*

(Pis'mennye pamiatniki Vostoka, 2021, volume 18, no. 2 (issue 45), pp. 36–50)
Received 01.02.2021.

Sergey L. Burmistrov

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

For the first time, the concept of store-consciousness appears in the *Laṅkāvatāra-sūtra*. The formative period of the *sūtra* dates back to the 2nd and 3rd centuries AD, which allows us to suppose that this concept — one of the fundamental concepts in Yogācāra philosophy — appeared long before the formation of the Yogācāra itself and, possibly, before the appearance of the Madhyamaka school, historically the first Mahāyāna Buddhist philosophical school. Store-consciousness is the basis for seven empirical types of consciousness denoted as the *pravṛtti-vijñāna*, the “evolving consciousness”. The attainment of enlightenment is a cessation of the activity of evolving consciousness, but the store-consciousness remains free from real and potential afflictions and dispositions determined by karma. In the *sūtra*, the concept of store-consciousness is associated with the teaching on three own-beings, and this shows that the basic Yogācāra notions are fully presented in the *sūtra*. The causes of evolving consciousness are: the ignorance concerning the real nature of the objects of the mind; the affliction proceeding from *saṃsāra*; the essence of consciousness consisting in the difference between the subject and the object; and the attraction to forms that support *saṃsāra*.

Key words: religious and philosophical systems of ancient India, written monuments of Buddhism, Mahāyāna Buddhist philosophy, Yogācāra, store-consciousness, Buddhist psychology, *Laṅkāvatāra-sūtra*, Asaṅga, Abhidharma.

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 (SLBurmistrov@yandex.ru).

Понятие «современные топонимы» в рукописи «Записки о Западном крае эпохи Великой Тан» на тибетском языке¹

Токио Таката

Фуданьский университет КНР

DOI: 10.17816/WMO72177

Перевод памятника «Записки о Западном крае эпохи Великой Тан» на тибетский язык был осуществлен монгольским ученым эпохи династии Цин (1644–1912) Гомбоджабом (Mgon-ro-skyab), который взял за основу текст на китайском языке, входивший в состав Трипитаки (кит. *Дацзанцзин*, другое название — «Драконов канон» *Лунцзан*), изданной по высочайшему повелению в годы правления императора Цяньлуна (1736–1795). Хранящаяся в Университете Отани (Япония) рукопись «Записок о Западном крае эпохи Великой Тан» на тибетском языке содержит межстрочные пометки под названием «современные топонимы». Особого внимания заслуживают топонимы Центральной Азии. В период создания памятника шло завоевание Цяньлуном Джунгарии, вследствие чего знания китайского общества по географии этого региона обновались. Предпринятое в данной статье исследование топонимов того времени выявило большое количество ошибок и неточностей. Тибетский перевод дает исследователям исторической географии региона крайне мало сведений, но позволяет составить представление о тогдашнем уровне знаний китайского общества по географии Центральной Азии.

Ключевые слова: «Записки о Западном крае эпохи Великой Тан», перевод на тибетский язык, Гомбоджаб, Центральная Азия, топонимы.

Статья поступила в редакцию 17.02.2021.

Токио Таката, почетный профессор исторического факультета Фуданьского университета, КНР; Вест мэйн гуанг хуа Тауэр, 220 Ханьдань роуд, Шанхай, 200433 (takatatokio@gmail.com).

© Токио Таката, 2021

Памятник «Записки о Западном крае эпохи Великой Тан» представляет собой путевые заметки монаха Сюаньцзана (602–664), отправившегося в Индию за буддийскими сутрами, содержит много подробных сведений о климате, географии, религии, обычаях и легендах Центральной Азии и Индии начала VII в. В связи с этим он имеет

¹ Статья автора на китайском языке «Цзан ибэнь „Да Тан сиюй цзи“ себэнь чжун соцзянь „цзинь димин“ чжукао» 藏譯本《大唐西域記》寫本中所見「今地名」注考 была опубликована в журнале «Дуньхуан сюэ» 敦煌学 («Дуньхуановедение»). 2020, август. № 36. С. 347–358. Перевод с китайского Е.А. Завидовской

немалую ценность как источник сведений, полученных из первых рук, его важность не вызывала сомнений на протяжении столетий. Перевод памятника на тибетский язык, выполненный монгольским ученым Гомбоджабом² относительно поздно, в середине правления династии Цин, не был опубликован в форме ксилографа и не получил широкого распространения; он существовал только как рукопись. Хранящийся в Университете Отани рукописный перевод «Записок о Западном крае эпохи Великой Тан», очевидно, является единственным переводом памятника на тибетский язык. В перевод включена дополнительная информация в виде комментариев под названием «современные топонимы». В данной статье предпринята попытка исследовать и пояснить эти топонимы.

Краткие сведения о тибетском переводе «Записок о Западном крае эпохи Великой Тан»

В 1953 г. профессор Университета Отани Сасаки Кёго (佐々木教悟, 1915–2005) издал статью «Перевод „Записок о Западном крае эпохи Великой Тан“ на тибетский язык и его переводчик», в которой кратко охарактеризовал хранящуюся в Университете Отани рукопись на тибетском языке (Сасаки 1953: 72–74). При этом качественное факсимиле этого памятника с комментарием было опубликовано и представлено мировому научному сообществу только в 1988 г. Ван Яо подробнее описал памятник, опираясь на это факсимиле (Ван Яо 2000: 20–24). Еще раньше фотокопию текста опубликовал монгольский ученый Шагдарын Бира, но, по словам Сасаки, она была «недостаточно четкой для того, чтобы полноценно ее использовать» (Сасаки 1953: 1).

К настоящему времени известны два списка тибетского перевода «Записок о Западном крае»: первый хранится в Университете Отани, второй был обнаружен в Лхасе. Сравнительное исследование этих двух списков уже опубликовано, но нет упоминаний о наличии «современных топонимов» в лхасском списке (Ма Цзю, Ацай 1984: 1–34).

Переводчик Гомбоджаб

Рукопись из Университета Отани заканчивается словами: [dam po bcu pa rdzogs] («конец свитка десять»), после чего следует следующая запись переводчика: ['di'i mjug tu thang gur gyi sde snod gsum pa lo chen theg chen lha'i rnam thar phyogs gcig tu bkod pa ni / bdag gi rgya nag chos byung du lo chen de'i rnam thar mdor bsdu bsgyur yod par don gyis thob pas yang bsgyur ma dgos so] . Это означает: «В конце свитка прилагается „Небесная биография великого танского наставника — переводчика Трипитаки Махаянадеви“, но в труде „Об истоках буддизма в ханьских краях“ (*Ханьцзюй фюцзяо юаньлю* 漢區佛教源流) уже приводился перевод „Биографии великого учителя-переводчика“, а потому необходимости в повторном переводе нет». «Биография Махаянадеви (Сюаньцзана)» это не что иное, как панегирик из конца последнего свитка «Записок о Западном крае», написанный Бяньцзи (ок. 620 — 648). Из приведенного выше пояснения видно, что переводчик давал перевод этой биографии в сво-

² Название памятника на тибетском языке: rgya nag skad du Ta thang si'i yus kyis (на китайском языке: *Да Тан стюй цзи* 大唐西域記).

ем труде «Об истоках буддизма в ханьских краях». Редактор рукописи сделал такую запись³: [si'i yus kyis zhes bya ba 'di rgya nag gi bstan 'gyur du yod pa kung mgon po skyabs kyis bod skad du bsgyur ba], что означает: «Этот трактат называется „Записки о Западном крае“, его можно найти в Трипитаке на китайском языке, перевод на тибетский язык выполнил Гомбоджаб». Таким образом, имя переводчика не вызывает сомнений.

Гомбоджаб помимо родного монгольского прекрасно владел тибетским и китайским языками, служил директором Тибетской школы в Пекине. Дошедшие до нас его труды написаны на многих языках: кроме упоминавшегося сочинения на тибетском языке «Об истоках буддизма в ханьских краях» (Rgya nag chos 'byung)⁴, имеется историческая хроника на монгольском языке «Течение Ганга» (Gangga-yin urusqal)⁵, а также перевод с тибетского на китайский язык «Трактата о размерах и пропорциях статуй» (*Цзяосян лянду цзин* 造像量度經)⁶.

В последние годы биографию и деятельность Гомбоджаба⁷ по источникам на монгольском языке изучает Уюнбилиг Борджигидай (Уюнбилиг 2009: 119–123). Джампа (Джампа 2019: 40–47) ведет исследования с привлечением источников на тибетском языке — в них больше сведений о деятельности Гомбоджаба. Гомбоджаб был монгольским принцем из Учжумучина (аймак Шилин-Гол Внутренней Монголии, КНР). В 1690 г. жена его дяди сэцэн-цинъвана Судани и другие аристократы признали над собой власть правителя Джунгарского ханства Галдан-Бошогту (1644–1697), после чего [выступившие против] их соплеменники из этого хошуна подверглись суровым наказаниям со стороны цинских властей. В числе казненных оказался и Адали, младший брат отца Гомбоджаба. После подавления мятежников цинский двор начал проводить в отношении Учжумучинов политику привлечения их на свою сторону. В 1692 г. отец Гомбоджаба Удали получил от цинского двора титул «князь-опора государства» (*фугогун* 輔國公). После смерти Удали этот титул перешел к его сыну Гомбоджабу. В послесловии к тибетскому переводу «Записок о Западном крае» редактор уважительно называет переводчика “kung mgon po skyabs” (*гун* Гомбоджаб), т.е. с его наследственным титулом. Не позднее 1715 г. Гомбоджаб был этого титула лишен (Уюнбилиг 2009: 122). Как уже упоминалось, Гомбоджаб заведовал Тибетской школой, но основным его занятием была переводческая деятельность. В числе буд-

³ Имя редактора приведено в конце текста: mchod rten dkar po'i dgon gyi ja sag bla ma cha kan zhabs drung bskal bzang dge legs rgyal mtshan (дзасак-лама Чахань-шабдунг Кэлсанг Гэлэг Гьелцэн). Данные о его жизни и деятельности нет.

⁴ Полное название этого сочинения: Rgya nag gi yul du dam pa'i chos dart shul gtso bor bshad pa blo gsal kun tu dga' ba'i ma rgyan, время написания — вторая половина — конец XVIII в., в тексте указана дата «первый год под девизом Цяньлуна» (1736), на основании чего можно предположить, что первый вариант сочинения был завершен именно в 1736 г. (Джампа 2019: 40–47). Особое внимание необходимо обратить на с. 43.

⁵ Сочинение «Течение Ганга» было закончено в 1725 г. (3-й год правления Юнчжэна), это самое раннее из сохранившихся сочинений Гомбоджаба.

⁶ «Трактат о размерах и пропорциях статуй» завершен в 1742 г., опубликован ксилографическим способом в 1748 г. Довольно широкое распространение получило нанкинское ксилографическое издание 1874 г., а также издание 1885 г. токийской печатни *Кобунся* 弘文社 Имайдзуми Юсаку (1849–1931) с комментариями и транскрипцией слов на санскрите. Недавно вышло издание под ред. Ли Динся (2011).

⁷ В источниках на китайском языке его имя пишется по-разному: Гунбуча 工布查, Гуньбучжабу 衮布扎布, Гумубучжабу 古木布扎布.

дийских памятников, переведенных Гомбоджабом с тибетского на китайский язык, помимо «Трактата о размерах и пропорциях статуй», были также «Величайшая сутра исполнения желаний с предписаниями подношений семерым Буддам-исцелителям»⁸ (*Яоши цифо гунъян игуй жуи ванцзин* 藥師七佛供養儀軌如意王經), «Дхарани учения Будды, провозглашенная Майтреей»⁹ (*Фошо милэ пуса фаюань ванцзе* 佛說彌勒菩薩發願王偈). В этих текстах переводчик назван так: «заведующий переводами с тибетского и монгольского в государственной канцелярии, принц крови Гомбоджаб», из чего следует, что он отвечал за переводы как с тибетского, так и с монгольского языков.

Кроме того, заслуживает внимания и факт участия Гомбоджаба в подготовке ксилографического издания высочайше утвержденной Трипитаки («Драконова канона»). О сроках редактирования «Драконова канона» известно следующее: в 1733 г. было создано Управление по изданию Трипитаки, в 1735 г. началось вырезание текстов на досках, работы были завершены в 15-й день 12-го месяца 1738 г.

В последнем свитке «Свода записей о повторном издании „Драконова канона“ Великой Цин» (*Да Цин чункэ лунцзан хуйцзи* 大清重刻龍藏彙記) приведен список имен редакторов, принимавших участие в этом гигантском проекте. После имен «Главы Управы, ведающей делами Трипитаки», великого князя Мира и Величия Чжуанциньвана и Принца первого ранга хэхэ-цинъ вана Хунчжоу (пятого сына императора Юнчжэна) следуют имена трех чиновников-редакторов, и первым из них назван «сверяющий слова на санскрите и мантры сановник Гомбоджаб, отвечающий за перевод с тибетского языка». Гомбоджаб был тесно связан с «Драконовым канонам», следовательно, именно отсюда он взял для перевода китайский текст «Записок о Западном крае». Это подтверждается рядом фактов.

«Записки о Западном крае эпохи Великой Тан» состоят из 12 свитков, в «Драконовом каноне» третий, четвертый, седьмой и восьмой свитки помещены на одном сложенном гармошкой листе, как следствие «Записки о Западном крае» из «Драконова канона» занимают десять сложенных листов¹⁰ (произведение из 12 свитков на самом деле занимает 10 свитков). Порядок номеров книжных футляров тоже соответствует номерам от одного до десяти. Такая структура памятника из десяти свитков впервые встречается не в «Драконовом каноне»: за его основу было взято «Северное издание Трипитаки» эпохи Мин. Тибетский перевод этого памятника воспроизвел ту же структуру, что и в «Драконовом каноне».

В шестом свитке «Записок о Западном крае» в основном приведены описания четырех стран (Шравасты, Капилавасту, Рама, Кушинагара), в пятом — описания пяти стран (Варанасы, Чжаньчжу, Вайшали, Вриджи, Непал). Но в «Драконовом каноне» (и в «Северном издании Трипитаки» эпохи Мин) наблюдается другой порядок: в шестой свиток вошли описания шести стран от Шравасты до Чжаньчжу, в седьмой — описания трех стран (Вайшали, Вриджи, Непал). В тибетском переводе «За-

⁸ Включена в «Тайсё Трипитаку», папка 19 (№ 927) с указанием: «Создана далай-ламой, [обладающим] пожалованным Великой Цин титулом „Ишвара великого блага западных небес, ведущий за собой учение Будды в Поднебесной, распространяющий мудрость учения Шакьямуни с ваджрой в руце“». Сутра написана на тибетском языке Далай-ламой VII.

⁹ Включена в «Тайсё Трипитаку», папка 20 (№ 1144), в конце свитка указано: «В 1744 г. завершено в благоприятный день в монастыре Гуанжэньмилэ юань».

¹⁰ Каждый том состоит из несброшюрованных длинных и узких листов бумаги, помещенных между двух деревянных досок, завернутых в ткань. — *Примеч. пер.*

писок о Западном крае» мы видим тот же порядок: его пятый свиток (dampoIngara, т.е. шестой свиток в издании на китайском языке) также заканчивается описанием страны Чжаньчжу (tsandhu'iyul), а шестой свиток (dampodrugpa, т.е. седьмой и восьмой свитки китайского издания) начинается с описания страны Вайшали (baishālī), что полностью соответствует делению на свитки в «Драконовом каноне». В доказательство связи двух текстов можно привести и следующий аргумент. Так в описании страны Кустана из двенадцатого свитка «Записок о Западном крае» есть строка: «Примерно в 10 ли к югу от царского города стоит большой монастырь, построенный прежним царем этой страны для архата Вайрочаны¹¹» (кит. *Ванчэн дуннань улю ли ю машэсэн целань* 王城東南五六里有麻射僧伽藍), на тибетском фраза звучит так: shabasongspazhesbyaba'igtsuglagkhang, иероглиф *ма* 麻 был переведен как shaba (лу 鹿), воспроизведя ошибочное использование иероглифа *лу* вместо *ма* в «Драконовом каноне». Таким образом, можно считать выбор Гомбоджабом изданной по высочайшему повелению Трипитаки как источника для перевода «Записок о Западном крае» вполне логичным. В связи с тем, что Гомбоджаб участвовал в подготовке досок для «Драконова канона», подобный выбор представляется еще более закономерным.

Годы рождения и смерти Гомбоджаба неизвестны. Он общался с буддийскими наставками высшего ранга с тибетского высокогорья по имени Ситу Чойкьи Джунгнэ (Si-tuChos-kyi-'byung-gnas) и Катог Ригдзин Цэванг Норбу (Ka'-thog Rig-'dzin Tshedbang-nor-bu), они поддерживали переписку примерно до 1747 г. (Джампа 2019: 43–44)¹². Следовательно, Гомбоджаб мог скончаться после 1747 г. Можно предположить, что перевод «Записок о Западном крае» также был завершён не позднее этого года.

Комментарии с «современными топонимами» в списке Университета Отани

В рукописном переводе «Записок о Западном крае», хранящемся в Университете Отани, многочисленные межстрочные комментарии с топонимами оформлены словами «deng sang... zer» («сегодня называемый...»), автор настоящей статьи составил из них [приводимую] ниже таблицу¹³. Всего нами обнаружено двенадцать «современных топонимов», в таблице указаны их место в тексте, написание на тибетском и китайском языках и сам комментарий «современный топоним». Запись тибетских слов сделана с использованием системы Уайли, но написание некоторых слов перепелено небольшие коррективы¹⁴.

¹¹ Перевод на русский язык здесь и далее приводится по (Сюань-цзан 2012). — *Примеч. пер.*

¹² Можно предположить, что лхасский список перевода «Записок о Западном крае» мог быть подарен самим Гомбоджабом.

¹³ В таблице указаны несколько случаев использования словесной формулы *deng sang... zer* «сегодня называемый...». Иногда в словах *deng sang* выпадает гласный звук, давая ошибочное сочетание *dang sang*.

¹⁴ К числу таких корректив относятся следующие: 'a-chen (ལ) («писать сочинение»), 'a, 'i, 'U и прочие формы различаются путем использования 'a-chung (ཅ).

«Современные топонимы»
в тибетском переводе «Записок о Западном крае»

		Тибетский перевод	Оригинальное написание на китайском языке	«Современный топоним»
1	3b5 ¹⁵	”u shi ri’I yul	阿着尼 Ацини	deng sang ”ak sū zer
2	4a5	gu tshe’ zhes bya ba’i yul	屈支 Цюйчжи	dang sang khu ʔe zer
3	6a1	bha ro ka’i yul	跋祿迦 Балуцзя	deng sang tu shu ta [] [] zer
4	6b1	mtsho dangs (dwargs) mo che’i ’ga’ zhis gis mtsho tshan zer la las ba tshwa’i mtsho zer	大清池或名熱海, 又謂鹹海 Большое Чистое озеро (еще зовется Горячим морем или Соленым морем)	deng sang to si khe la zer
5	7a3	chu mig stong	千泉 Тысяча Родников	deng sang he sa ken zer
6	8a4	shar chu klung ’dab ma can nye ba / chu bo de ni	東臨葉河、此河 Восточная граница проходит по реке Е, эта река	deng sang ta la’ si zer
7	89a1	ganggā’i lho ngos su grong khyer	旃伽河南有故城 К югу от реки Ганги есть древний город	paʦa li puʦa / deng sang paʦa zer
8	105b1	ku sha’i grong khyer...ngon gyi rgyal po nams gtan bzhugs mdzad pa’i gnas so	矩奢揭羅補羅城 город Кушагарапура	dang sang brga rdha zer
9	143a3	”a nta ra ba’i yul	安咄羅縛國 Аньдалофо	dang sang be lu ra zer
10	147b2	”u sha’i yul	烏鍛國 Уша	dang sang ’o zhi zer
11	148b2	khasha’iyul	佉沙國 Цюйша	ka si kā ra
12	148b6	sho gu ka’i yul	斫句迦國 Чжоцзюйцзя	deng sang yer khen zer ba de yin

Сведений об авторе «современных топонимов» нет. По нашему мнению, эти пометки могли появиться через некоторое время после того, как тибетский перевод прошел редакторскую проверку дзасак-ламы Чахань-шабдунг Кэлсанг Гэлэг Гьелцэна и был утвержден окончательный вариант перевода. Интонация записей с исправлениями, сделанных дзасак-ламой Чахань-шабдунг Кэлсанг Гэлэг Гьелцэном, указывает на то, что рукопись попала ему в руки уже после кончины Гомбоджаба.

¹⁵ В аббревиатурах первая цифра обозначает номер листа рукописи, буква (а или b) — соответственно его лицевую или оборотную сторону, а последующая цифра — номер строки. Так, 3b5 означает, что комментарий помещается на оборотной стороне третьего листа рукописи, в пятой строке.

Следовательно, записи о «современных топонимах» могли быть добавлены во второй половине XVIII в. после того, как император Цяньлун покорил Джунгарию и исламские районы в Синьцзяне и Южном Тянь-Шане, следствием чего стало проникновение в Китай новых сведений по географии Западного края. Разумеется, наиболее точные и подробные данные о географии региона в тот период относились к разряду военных тайн. Кроме того, слухи могли проникать из-за стен правительственных учреждений, становясь предметом оживленных обсуждений современников. Ряд переводов «современных топонимов» вызывает вопросы. Если пытаться определить, какое именно место имеется в виду, опираясь на фонетическую запись, то окажется, что описанное в трактате место и его реальное местоположение находятся на значительном расстоянии. Приходится признать наличие в документе большого количества ошибок и неточностей. Одна из причин заключается в недостаточно глубоком знании названий древних государств и географических названий, включенных в «Записки о Западном крае», что связано со слабыми представлениями о географии Центральной Азии и Индии у комментатора.

Ниже приводим пояснения к «современным топонимам» из таблицы.

1. Название страны Ацини 阿耆尼 сопровождается комментарием [ʼak sū], фонетический ряд позволяет утверждать, что имеется в виду Аксу. Но на самом деле на месте Ацини располагается современный город Карашар, расстояние от которого до Аксу весьма значительное. Причина этой ошибки может быть связана с тем, что написавший этот комментарий взял за основу перевод Ацини на тибетский язык как [ʼu shi ri], но [ʼu shi ri] это современный город Учтурфан (кит. Уши 烏什), который расположен недалеко к западу от Аксу. Не следует, однако, считать, что причина кроется в ошибке, допущенной Гомбоджабом, принявшим Учтурфан за Аксу. Ведь Гомбоджаб специально добавил после ʼu shi слог [ri]. Остается непонятным, почему он перевел Ацини как [ʼu shi ri], возможно, он посчитал, что иероглиф «ни» 尼 требует фонетического оформления в переводе и потому добавил слог [ri].

2. Название страны Цюйчжи 屈支 сопровождается записью khūṭe, т.е. Куча, что не вызывает нареканий как с точки зрения фонетики, так и географии. Комментатор использовал букву [ṭ], которая в тибетском алфавите призвана передать церебральный согласный из санскрита для транскрибирования слога «che» из пекинского диалекта, что можно считать очень удачным выбором. Такого рода транскрибирование используется и в словаре «Единство языков через общую фонологию» (*Тунвэнь юньтун* 同文韻統).

3. Существует несколько мнений о местоположении г. Балузця 跋祿迦: это Аксу, уезд Бай, Яка-арик, Караюлгунь, он однозначно располагался где-то в предгорье Тянь-Шаня, но автору не удалось найти топонимов в этом регионе, близких по звучанию к [tu shu ta [] []].

4. Фраза «Большое Чистое озеро (еще зовется Горячим морем или Соленым морем)» (кит. *Дацзинчи хо мин Жэхай, ю вэй Сяньхай* 大清池或名熱海, 又謂鹹海) представляет собой перевод топонима «Большое Чистое озеро» из текста на китайском языке, после чего в текст перевода было добавлено пояснение переводчика. Слова [mtsho dangs (dwangs¹⁶) mo che], [mtsho tshan], [tshwa'i mtsho] обозначают «Большое Чистое озеро» (кит. *Дацзинчи* 大清池), [mtshotshan] — Горячее море

¹⁶ Очевидно, что [dangs] это неверно написанное слово [dwangs] («чистый»).

(кит. *Жэхай* 熱海), [tshwa'i mtsho] — Солёное море (кит. *Сяньхай* 鹹海). Большое Чистое озеро — это озеро Иссык-Куль, комментарий называет его [to si khe la], т.е. «ысыккөл», современные киргизы называют озеро «туз көл»¹⁷, что сходно с вариантом комментария. В «Словаре языков Западного края» приведен такой комментарий: «Тусыкулэ 圖斯庫勒, Тусы 圖斯 на языке бурутов¹⁸ означает „соль“, „соль, добываемая по берегам рек“, старое название» (Сиюй тунвэнь чжи 1763, цз. 5: 31 об.), отсюда следует широкое распространение этого названия¹⁹.

5. Топоним [chu mig stong (Тысяча Родников)] сопровождается комментарием [he sa ken]. Он особенно сложен для локализации. В «Записках о Западном крае» маршрут следования Сюаньцзана описан так: «От Чистого озера прошел на северо-запад около 500 *ли*, прибыл в город Сушэшуй», «От города Сушэ шел на запад 400 *ли*. Прибыл к Тысяче Родников». Принято считать, что Сушэ (кит. Суйе 蘇葉, Суйе 碎葉, Suyab) это остатки г. Суябу села Ак-Бешим в восьми километрах к юго-западу от г. Токмак в Кыргызстане. На обнаруженной там каменной стеле с текстом на китайском языке зафиксировано название «Суйечжэнь» 碎葉鎮 (поселение Суйе) и имя наместника в уезде Аньси Ду Хуайбао 杜懷寶, что подтверждает правильность нашего предположения. Тысяча Родников к западу от Суйе на расстоянии четырехсот *ли*, «с южной стороны — Снежные Горы, с трех остальных сторон — равнинные земли. Почвы влажные, леса густые» (Като Кюдзо 1997: 121). Несомненно, речь идет о богатых пастбищных угодьях у северного подножия киргизского горного хребта, в наши дни это пограничье между Кыргызстаном и Казахстаном. Неизвестно, являются ли слова [hesaken] фонетической записью звуков казахского языка. Конечный слог [ken (t)], наверное, восходит к согдийскому языку, из которого во все тюркские языки пришло слово со значением «город», «местность». Мы предполагаем, что сочетание слов [he sa ken] может быть переведено как «земля казахов».

6. Словам [shar chu klung 'dab ma can nye ba / chu bo de ni] из тибетского перевода соответствуют слова «Восточная граница проходит по реке Е, эта река» (東臨葉河、葉河) в оригинале на китайском языке. На тибетском языке [shar] имеет значение «восток», Ехэ 葉河 (Сыр-Дарья) является сочетанием слов chuklung («река», хэ) и 'dabma («лист», е), это не транскрипция, а попытка передать значение. Слова [can nye ba] передают значение китайского слова «линь» 臨 («быть поблизости», «примыкать»). Тибетские слова [chu bo de ni], означающие «эта река» (此河), были переведены таким образом несомненно для того, чтобы избежать повтора сочетания «река Е». Но комментарий «современный топоним» такой: [deng sang ta la' si zer («сегодня называется ta la' si») — [ta la' si] это г. Тараз в современном Казахстане²⁰. Но комментарий вызывает сомнения, название «река Е» (кит. Ехэ 葉河) может указывать на реку, служившую границей между государством Таш (совр.

¹⁷ Произношение на киргизском языке см. (Юдахин 1985).

¹⁸ Киргизский язык.

¹⁹ Приводимые в «Словаре языков Западного края» топонимы сопровождаются пояснением, из какого языка они пришли. В основном это язык Джунгарии (ойратский или калмыцкий язык) и уйгурский язык. Иногда встречаются топонимы из языка бурутов (киргизского), фарси (персидского), казахского и монгольского.

²⁰ Слово [kent] также обозначает довольно маленький населенный пункт, на «карте Петровского», хранящейся в ИВР РАН (Санкт-Петербург), все деревни в Таримской впадине обозначены как [kent].

Ташкент) и страной Судулисэна (г. Истаравшан в совр. Таджикистане²¹). Упомянутый в первом свитке памятника город Далосы находился за 140–150 *ли* от Тысячи Родников. По факту г. Далосы находится на расстоянии 300 км по прямой от р. Сыр-Дарьи. Отсюда можно заключить, что комментатор имел крайне смутное представление о географии этого региона.

7. Две короткие надписи 「paṭa li puṭa」, 「deng sang paṭṇa zer」 имеются над и под строкой основного текста. Первая не является комментарием с «современным топонимом», но на нее следует обратить внимание. В китайском оригинале читаем: «к югу от реки Ганги есть древний город», «в старые времена, когда люди жили бесконечно долго, город назывался Кусумапура» (ku su ma bu ra)... Когда срок жизни людей достиг нескольких тысяч лет, название города стало Паталипутра (pa rtha ri'i bu)». Гомбоджаб перевел часть слова 「putra」 от санскритского слова 「Pāṭalīputra」 как 「bu」. Вероятно, комментатор заметил это и написал прямой перевод с санскрита 「paṭa li puṭa」. Здесь было использовано отраженное написание тибетской буквы для передачи церебрального согласного 「ṭ」, использование отраженного написания букв можно считать отличительной чертой манеры комментатора. В современной Индии город Паталипутра (Pāṭalīputra) называется Патна (Paṭnā), этот факт также заслуживает внимания.

8. Название г. Кушагарапура 揭羅補羅城 на санскрите звучит как kuśāgra-pura. В комментарии к китайскому тексту «Записок о Западном крае» упоминается «Город превосходного тростника». Kuśāgra означает «превосходный бамбук», pura — «город». Старая царская столица Магадхи называлась Раджагрха (Rājagṛha), в современной Индии это г. Раджгир (Rajgir). Запись слова 「brga rdha」 в комментарии демонстрирует яркую черту тибетского языка — впереди и сзади добавляются буквы, но остается неясным, какой топоним имеется в виду.

9. Важный древний город Аньдалофо 安咄羅縛國 страны Тохаристан находится в южной части провинции Балган современного Афганистана, являясь местом компактного проживания таджиков. Он располагается на берегу р. Души (Dushi, Doshi). От столицы Афганистана Кабула надо двигаться 150 км по горной дороге на север, чтобы попасть туда. Нам не удалось найти связанных с данной местностью топонимов, близких по звучанию к сочетанию 「be lu ra」. Можно предположить, что 「be lu ra」 подразумевает Балти (Balti). Если это так, то 「ta」 было неверно записано как 「ra」, из слога 「ta」 выпал гласный 「i」. Второй свиток «Утвержденного высочайшим повелением географического описания Западного края империи» (*Цяньдин хуаньюй сиуй тучжи* 欽定皇輿西域圖志) содержит «Пояснительные карты районов Афганистана, Индостана 痕都斯坦, Балтистана», где сказано: «На юго-западе вдоль гор Бадахшан расположен Афганистан, на юго-востоке — Индостан, за Памиром — большое государство на востоке, называемое Балти». Балти — район территориальных споров между Индией и Пакистаном в Северном Памире, в настоящее время под контролем Пакистана, входит в область Гилгит-Балтистан. Географически эти

²¹ В настоящее время имеется два города с названием Тараз, один расположен в Кыргызстане, другой — в Афганистане (до 1997 г. назывался Джамбул), примерно в 80 км на юго-восток. Тараз эпохи Тан был расположен в окрестностях современного афганского Тараза. В «Словаре языков Западного края» сказано: «Тараз, из джунгарского языка, местность просторная, много лесов и трав, старое название. При Тан — название Восточного тюркского каганата» (Сиуй тунвэнь чжи 1763, цз. 1). В нашем комментарии речь идет об этом месте.

местности расположены далеко друг от друга, фонетическое оформление 「be lu ra」 можно считать обозначением Балти с большой натяжкой, в данной работе мы приводим эти рассуждения как версию²². Стандартное написание топонима Балти на тибетском языке — 「sbal ti」, в комментарии значится brgardha, что может быть ближе к звучанию слова Балти на китайском языке — Балэти (巴勒提). Этот случай, как и ряд других, свидетельствует о недостаточном знакомстве комментатора с географией региона.

10. О местоположении страны Уша 烏緞國 нет однозначного мнения. Специалисты полагают, что это либо Янгигисар (Yanggi-Hissar), либо Яркенд (Yarkhand). Современный топоним 「'o zhi」 плохо соотносится с обоими этими названиями, он ближе по звучанию к названию уезда Уши (Учтурфан) округа Аксу. В третьем свитке «Словаря языков Западного края» помещена статья с названием «Уши» с пояснением: «С уйгурского, Учи, означает выступ в скале, город расположен на горе, старинное название»²³. Уши расположен у подножия гор, в 80 км на северо-запад от Аксу, расположен на некотором расстоянии как от Янгигисара, так и Яркенда. Сложно согласиться с тем, что Уши является местом расположения страны Уша. Возможно, у комментатора прочтение 「'u sha」 вызвало ассоциации с 「'u zhi」.

11. Страна Цюйша 佉沙國 записана как 「ka si kā ra」, что ошибочно. В данном комментарии не использована формула 「deng sang...zer」, но поскольку ее название схоже с другими, по форме оно также включено нами в таблицу. В «Словаре языков Западного края» топоним Кашгар (кит. Кашигаэр 喀什噶爾) по-тибетски записан по-другому: 「kha shi kar」. Возможно, китайская запись слова Кашигаэр (喀什噶爾) повлияла на выбор транскрипционной записи комментатором, либо можно считать, что эти написания разнятся способом разбивки слова. Первое из слов в слитном написании ближе к 「ka si kār」.

12. Принято считать, что страна Чжоцзюйцзя 斫句迦國 находилась на территории цинского г. Каргалык, это сегодняшний Ечэн (Каргалык). В комментарии указано 「yer khen」, это современный город Яркенд (Yarkhand). На самом деле Ечэн 葉城 (Каргалык) и Еэрян 葉爾羌 (Яркенд) это названия двух разных городов.

²² В «Географическом описании Западного края» есть следующая запись об Афганистане: «Когда хан Афганистана Ахмад Шах Дуррани получил сведения о том, что Западный край был усмирен в 1762 г., то направил ко двору посла Мирхана, который поднес в качестве дара клинок, четырех скакунов, устроил пир, был весьма щедр. В первом месяце следующего года получил поощрение по высочайшему повелению, после чего вернулся в свою страну». Об Индостане (Индии) есть лишь такая запись: «Внутренние земли ее изобильны, в старину вели торговлю в Яркендском ханстве, в 1760 г. получили высочайшее послание и удостоились даров с тем, чтобы возобновить старые торговые связи», нет упоминаний о признании или вассальной зависимости от Китая. С Балти ситуация была иной: «Разделен на два племени, управляют ими вожди Мэмэспар 默默斯帕爾 и Усувань 烏蘇完, в каждом племени больше восьми тысяч человек, в старину вели торговлю в Яркендском ханстве, в пятом месяце 1760 г. признали себя вассалами Китая, был указ о восстановлении былых торговых связей» (Синюй тучжи 1782, цз. 46). Отсюда видно, что Балти был государством, зависимым от цинского Китая, Афганистан и Индия же поддерживали с Китаем обычные дипломатические отношения. Что касается г. Аньдалофо (находится на территории современного Афганистана), то комментарий с «современным топонимом» мог быть написан под влиянием вышеописанных событий.

²³ Там же приведено написание на тибетском языке — 「'u zhi」.

Заключение

В статье были рассмотрены комментарии с «современными топонимами», приведенные в рукописном переводе на тибетский язык «Записок о Западном крае» Сюаньцзана из собрания Университета Отани. Большинство топонимов в этом переводе было связано с современным Синьцзяном и ближайшими к нему регионами, что, вероятно, было следствием недавнего завоевания Цяньлуном Джунгарии, а также обновления знаний китайского общества о географии Центральной Азии. При этом комментарии содержали весьма поверхностные сведения о географии, в них немало ошибок, что позволяет лучше представить уровень знаний о географии региона в тот период, и с этой точки зрения данные комментарии имеют определенную научную ценность.

Литература

- Ван Яо 2000 — *Ван Яо* 王堯. «Да Тан сиюй цзи» цзан ибэнь цзи ичжэ Гунбучабу «大唐西域記» 藏譯本及譯者工布查布 (Перевод «Путешествия в Западный край эпохи Великой Тан» на тибетский язык и переводчик Гомбоджаб) // Фаинь 法音. 2000. № 12. С. 20–24.
- Джампа 2019 — *Джампа* 先巴. Цин дай фаньсюэ цзунгуань Гунбучабу сюэшу Бэйцзин цзи ци сюэшу цзяован 清代番學總管工布查布學術背景及其學術交往 (Ученые контакты главы Тибетской школы эпохи Цин Гомбоджаба и его академическая среда) // Сицзан дасюэ сюэбао (шэхуй кэсюэ бань) 西藏大學學報 (社會科學版) (Журнал Тибетского университета. Общественные науки). 2019. № 4 (вып. 140). С. 40–47.
- Като Кюдзо 1997 — *Като Кюдзо* 加藤九祚. Тю:о:адзия Хокубу-но буккё: исэки-но кэнкю: 中央アジア北部の佛教遺跡の研究 (Исследование буддийских памятников в северных областях Центральной Азии) // Сирукуро:до гаку кэнкю: シルクロード學研究 (Silk Roadology: Bulletin of the Research Center for Silk Roadology). Т. 4. Нага 奈良: Research Center for Silk Roadology, 1997 (март).
- Ли Динся, Бай Хуавэнь 2011 — *Ли Динся* 李鼎霞, *Бай Хуавэнь* 白化文. Фоцзяо цзяосян шоуинь. Цзаосян лянду цзин 佛教造像手印. 造像量度經 (Мудры буддийских статуй. Трактат о размерах и пропорциях статуй). Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2011.
- Ма Цзю, Ацай 1984 — *Ма Цзю* 馬久, *Ацай* 阿才. «Да Тан сиюй цзи» цзан ибэнь цзяокань «大唐西域記» 藏譯本校勘 (Сравнительный анализ переводов «Записок о Западном крае эпохи Великой Тан» на тибетский язык) // Шицзе цзунцзяо яньцзю 世界宗教研究 (Исследования мировых религий). 1984. № 3. С. 1–34.
- Сасаки 1953 — *Сасаки Кёго* 佐々木教悟. Сайикики-но Тибэттогаяку оёби соно хоньякуся 西域記のチベット語譯及びその翻譯者 (Перевод «Записок о Западном крае» на тибетский язык и его переводчик) // Индогаку буккё:гаку кэнкю: 印度學佛教學研究 (Исследования по буддизму и индологии). 1953. Т. 2. № 1. С. 72–74.
- Сиюй тунвэнь чжи 1763 — *Сиюй тунвэнь чжи* 西域同文志 (Словарь языков Западного края). Ксилограф. Пекин: У-ин-дянь, 1763.
- Сиюй тучжи 1782 — *Сиюй тучжи* 西域圖志 (Географическое описание Западного края). Ксилограф. Пекин: У-ин-дянь, 1782.
- Сюань-цзан 2012 — *Сюань-цзан*. Записки о Западных странах (эпохи) Великой Тан [Да Тан Сиюй цзи] / Введение, пер. с кит. и коммент. Н.В. Александровой. М.: Вост. лит., 2012.
- Уюнбилиг 2009 — *Уюнбилиг*. Гуаньюй циндай чжумин мэngu вэньжэнь Учжумуцинь-гун Гуньбуцзабу дэ цзи дань синь шиляо 關於清代著名蒙古文人烏珠穆沁公滾布扎卜的幾點新

史料 (Некоторые новые исторические документы об известном монгольском ученом эпохи Цин Удзумчин-гуне Гомбоджабе) // Цин ши яньцзю 清史研究 (Исследования цинской истории). 2009. № 1. С. 119–123.

Юдахин 1985 — Киргизско-русский словарь. В 2 книгах / Сост. К.К. Юдахин. М.: Главная редакция Киргизской советской энциклопедии, 1985.

References

- Wang Yao 王堯. “‘Da Tang xi yuji’ zang yiben ji yizhe Gongbuchabu” «大唐西域記» 藏譯本及譯者工布查布 [The Tibetan Translation of the “Tang Dynasty Voyage to the Western Region” and Its Translator Gombojab]. *Fayin* 法音, 2000, no. 12, pp. 20–24 (in Chinese).
- Jampa 先巴. “Qing dai fanxue zongguan Gongbuchabu xueshu Beijing ji qi xueshu jiaowang” 清代番學總管工布查布學術背景及其學術交往 [Scholarly Contacts of Gombojab, the Head of the Qing Dynasty Tibetan School, and His Academic Circle]. *Xizang daxue xuebao (shehui kexue ban)* 西藏大學學報 (社會科學版) [The Journal of the Tibetan University. Social Sciences], 2019, no. 4 (issue 140), pp. 40–47 (in Chinese).
- Katō Kyūzo 加藤九祚. “Chūō ajia Hokubu no bukkyō iseki no kenkyū” 中央アジア北部の佛教遺跡の研究 [The Study of the Buddhist Monuments in the Northern Areas of the Central Asia]. *Shirukurōdo gaku kenkyū* シルクロード學研究 [Silk Roadology: Bulletin of the Research Center for Silk Roadology]. Vol. 4. Nara 奈良: Research Center for Silk Roadology, 1997 (March) (in Japanese).
- Sasaki Kyōgo 佐々木教悟. “Saiikiki no chibettogoyaku oyobi sono hon’yakusha” 西域記のチベット語譯及びその翻譯者 [The Tibetan Translation of the “Tang Dynasty Voyage to the Western Region” and Its Translator]. *Indogaku bukkyō gaku kenkyū* 印度學佛教學研究 [Studies on Buddhism and Indology], 1953, vol. 2, no. 1, pp. 72–74 (in Japanese).
- Li Dingxia 李鼎霞, Bai Huawen 白化文. *Fojiao jiaoxiang shouyin. Zaoxiang liangdu jing* (佛教造像手印. 造像量度經 [Gestures of Buddhist Statues. Treatise on Statues’ Measures and Proportions]. Peking: Zhonghua shuju, 2011 (in Chinese).
- Ouyunbilig. “Guanyu Qing dai zhuming menggu wenren Wuzhumuqin-gong Gunbuzhabu-de ji dian xin shiliao” 關於清代著名蒙古文人烏珠穆沁公滾布扎卜的幾點新史料 [Some New Historical Documents about the Famous Mongolian Scholar of the Qing Dynasty Ujumucin Gombojab]. *Qing shi yanjiu* 清史研究 [Studies on the Qing History], 2009, no. 1, pp. 119–123 (in Chinese).
- Ma Jiu 馬久, Acai 阿才. “Da Tang xiyu ji’ zang yiben jiaokan” 《大唐西域記》藏譯本校勘 [A Comparative Analysis of the Tibetan Translations of the “Tang Dynasty Voyage to the Western Region”]. *Shijie zongjiao yanjiu* 世界宗教研究 [Studies of the World Religions], 1984, no. 3, pp. 1–34 (in Chinese).
- Kirgizsko-russkii slovar’*. V dvukh knigakh. Sost. K.K. Iudakhin [A Kirgiz-Russian Dictionary. In Two Books. Comp. by K.K. Iudakhin]. Moscow: Glavnaia redaktsiia kirgizskoi sovetsoi ent-siklopedii, 1985 (in Russian).
- Xiyu tongwen zhi* 西域同文志 [A Dictionary of the Languages of the Western Area]. Xylograph. Beijing: Wu-yin-dian, 1763 (in Chinese).
- Xiyu tuzhi* 西域圖志 [A Geographic Description of the Western Area]. Xylograph. Beijing: Wu-yin-dian, 1782 (in Chinese).
- Xuan-zang. *Zapiski o Zapadnykh stranakh (epokhi) Velikoi Tan* [Tang Dynasty Voyage to the Western Region [Da Tang xiyu ji]. Introduction, translation from Chinese and commentaries by N.V. Aleksandrova. Moscow: Vostochnaya literatura, 2012 (in Russian).

The Concept of “Contemporary Place Names” in the Tibetan Translation of the *Da Tang Xiyu Ji*

(Pis'mennye pamiatniki Vostoka, 2021, volume 18, no. 2 (issue 45), pp. 51–63)
Received 17.02.2021.

Tokio Takata

Fudan University, History Department; West Main Guanghai Tower, 220 Handai Road, Shanghai, China 200433.

The *Da Tang Xiyu ji* (“The Great Tang Records on the Western Regions”) was translated into Tibetan by the Mongolian scholar Gombojab (Mgon-po-skyabs) of the Qing dynasty (1644–1912), using the original Chinese text of the *Qianlong Tripitaka*, also called the *Dragon Tripitaka*. In the manuscript copy kept at Otani University (Kyoto), interlinear explanatory notes of the “contemporary place names” are found. The notes on the Central Asian place names might reflect the new geographical knowledge that Chinese society obtained after Qianlong’s campaigns against the Dzungars. In the present paper, the author discusses some of these notes. As the notes are not accurate and contain much misunderstanding, it is hard to use them as research sources. Nevertheless, they reveal the scope of knowledge of the time and deserve attention.

Key words: *Da Tang Xiyu ji*, Tibetan translation, Gombojab, Central Asia, place names.

About the author:

Tokio Takata, Emeritus Professor Fudan University, History Department, China (takatatokio@gmail.com).

«Внимайте наставникам!»**Древнеуйгурское восхваление Будды Майтреи¹**

Петер Циме

Берлин-Бранденбургская Академия наук

DOI: 10.17816/WMO72176

В буддизме древних уйгуров культ Майтреи имеет особое значение. Широкое распространение в литературной традиции получили тексты, восхваляющие этого Грядущего Будду. Большинство из них составлены в виде аллитерированных четверостиший. Представленная статья посвящена трем рукописным фрагментам, хранящимся в Сериндийском фонде Института восточных рукописей РАН (ИВР РАН). Особый интерес представляют включенные в стихотворный текст отсылки, предположительно, к китайскому чань-буддизму.

Ключевые слова: древнеуйгурский буддизм, поклонение Будде Майтрее, гимны, аллитерационные стихи.

Статья поступила в редакцию 03.03.2021.

Циме Петер, профессор Берлин-Бранденбургской Академии наук, ФРГ; Jägerstr. 22/23 10117 Berlin, Germany (ziemepet@gmail.com).

© Циме Петер, 2021

Почитание Грядущего Будды Майтреи

В буддийской традиции древних уйгуров культ Майтреи имеет особое значение. Его появление и популярность обусловлены не только тохарским влиянием (в тохарской литературе широкое распространение получила тема будущего явления Майтреи), но и переводами китайских версий сутр, посвященных Грядущему Будде, на уйгурский язык. Помимо этого, в древнеуйгурской литературе бытовали многочисленные гимны Майтрее, выражающие надежды верующих на встречу с этим Буддой. По большей части они представляют собой четверостишия, ритмически организованные при помощи строфической аллитерации. При этом некоторые строфы, по всей вероятности, были настолько популярны, что переходили из одного стихотворного текста в другой. Идентичные блоки текста обнаруживаются в различных древ-

¹ Я хочу выразить признательность директору ИВР РАН Поповой И.Ф. за возможность издать данную статью на русском языке и Туранскую А.А. за сделанные предложения. Перевод с английского языка А.А. Туранской.

неуйгурских рукописях, в том числе в ряде фрагментов Сериндийского фонда ИВР РАН, которым посвящена настоящая статья.

Повторяющиеся блоки стихотворного текста

SI 1842 (Kr IV/304) + SI 4748 (O/87) + лакуна + SI 4068 (4b Kr/77) — части объемного стихотворного буддийского дидактического текста или восхваления, кульминацией которого являются призывы к Будде Майтрее о единении с ним. Два четверостишия практически идентичны изданному Р.Р. Аратом в ETŞ 17² фрагменту текста, строфы которого организованы в обратном порядке:

SI 4068

строфа XI

tügün nizvani-ka arsızıp
tüşgälirm(ä)n tamu 26 -ka
tört kertü nomlug agat ot
türtünj ay biziñä maytre

строфа XII

27 altı kaçıg-lıg yağılarım
alıp eltgälir⁵ ay tamu-ka
anı üçün inanurm(ä)n 28 siziñä
anilayu yarlıkazun⁷ bizni m(a)itri

ETŞ 17

строфа 5

tügün nizvanilarka agukup³
tüşgälir-m(ä)n una tamuka
tört kertü nomlug agatıg
tüzüni taturıl⁴ maytre

строфа 4

altı kaçıglıg yağılarım
alıp eltgälir meni tamuka
anı üçün siziñä inantım⁶
algıl meni maytre.

Сторона *recto*

Сторона *recto* китайского свитка, оборот которого был использован для написания древнеуйгурского текста, содержит части главы 12 буддийского канонического сочинения «Сутра Золотого света» (санскр. *Suvarṇaprabhāsottamarājasūtra*, кит. Хэбу цзинь-гуан-мин цзин, 合部金光明經, Т.XVI.664):

1. SI 1842 (Kr IV/304) = Т.XVI.664.387a5–13;
2. SI 4748 (O/87) = Т.XVI.664.387a13–19;
(лакуна)
3. SI 4068 (4b Kr/77) = Т.XVI.664.387a29–c9.

Сторона *verso*

На стороне *verso* китайского свитка располагается древнеуйгурский текст, написанный курсивом. Границы стихов, как правило, маркированы точками.

² Фрагмент *Mainz 100* хранится в Турфанской коллекции Берлин-Бранденбургской Академии наук.

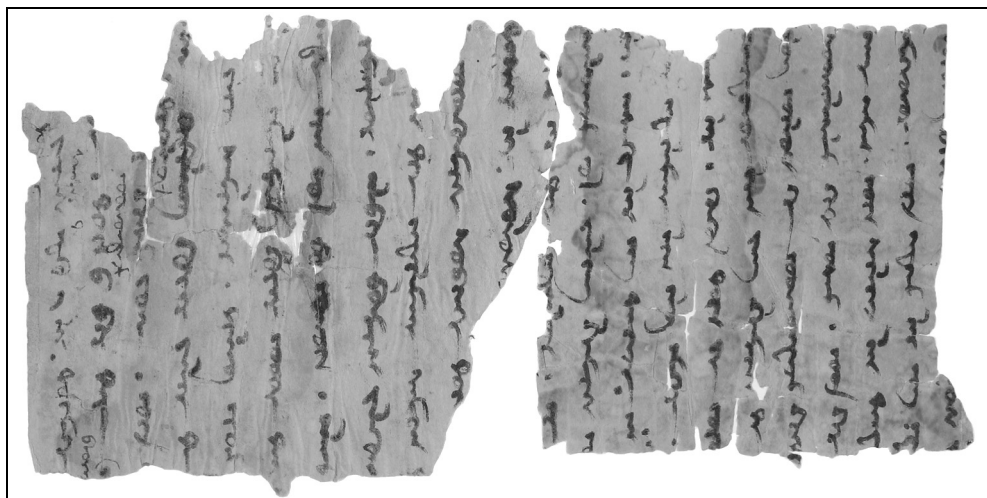
³ Используются разные глаголы.

⁴ См. (Якуб 2015: 220): *tanutıl*; (Якуб 2015: 221): *taturıl* (правильная форма дана в глоссарии (Якуб 2015: 431b): *tatur-ıl*). Используются разные глаголы.

⁵ Фрагмент текста, изданный в ETŞ 17, позволяет считать 'ydk'lyg ошибкой писца и читать как *eltgälir*.

⁶ SI 4068 уточняет чтение: *inantım* вместо *ävirttim* (Якуб 2015: 221).

⁷ «Коса» графемы *-l* отсутствует.



SI 1842/verso + SI 4748/verso. Строки 01–22

Последовательность уйгурских фрагментов определяется китайским сочинением на стороне *recto*. Таким образом, текст состоит из трех фрагментарно сохранившихся частей в следующем порядке: SI 1842 (Kf IV/304) + SI 4748 (O/87) + лакуна + SI 4068 (4b Kf/77). Уйгурский текст можно условно разделить на две части. Вторая часть начинается со строки 31.

Содержание

Наставления и назидательные советы задают общую тональность стихотворного текста, в котором смыслоформирующими являются слова ‘щедрость’ (санскр. *dāna*), ‘созерцание’ (санскр. *dhyāna, samādhi*) и ‘этические нормы и правила поведения’ (санскр. *śikṣāpada*). Эти три слова можно соотнести с действиями, включенными в список «запредельных совершенств» — шести (или десяти) парамит (санскр. *rāga-mitā*), необходимых для вступления на путь Будды и являющихся основой для накопления благих деяний (санскр. *puṇa*). Одновременно с этим текст включает восхваление Грядущего Будды Майтреи, встреча с которым является наивысшей целью последователей буддийского учения.

А. Строки 01–31

Фрагментарно сохранившаяся первая часть текста оканчивается на строке 31 (*tīmān yaṣazun*). Используемый в уйгурской письменности пунктуационный знак конца предложения (::) в этом месте отсутствует и расположен в конце первого четверостишия условно выделенной мною второй части (В). Была ли первая часть текста, от которой полностью сохранилась только последняя строка (строка 30), ритмически организована при помощи аллитерации, неясно. Поэтому в настоящей статье транслитерация и перевод текста представлены построчно в соответствии с сохранившимися фрагментами строк 1–30. Я не ставил перед собой задачи реконструировать ритмическую организацию сохранившейся части текста, с большой долей вероятности составленной, как и вторая часть, в стихах.

В. Строки 31–59

Строки 31–59 сохранились полностью. В статье транслитерация и перевод представлены по строфам.

Текст и интерпретация

А. Строки 01–31

SI 1842

(01) [] yavaš ⁸ ädgü ⁹ -lär tümkä []
(02) []q . tüzü bir täg ¹⁰ []
(03) []y ¹¹ kiši yok . üç []
(04) -[]wq tegülük ¹² köyär yalın-ta []
(05) [] yynk kamırsar . tiläp iti ¹³ []
(06) [] y amrılmaz köyär yarut täg . []
(07) ada-lıg ol bo ät'öz . alku []
(08) amrılır . alpın bulmış yalñuk []
(09) [kada]š ¹⁴ -tın adrılmak kamıg t[]
(10) []'ytkwnmys ¹⁵ kopıña tü[]
(11) tugar-lar . kolusu[z]
(12) kiši-lär-tin adrılır . nä []

SI 4748

(13) kaltaçı ol . yalıñ kälmiş o[glan]
(14) -lar . asanke-lar-nıñ täñinčä . až[un]
(15) -[t]ın adrılmak-lıg alp ämgäk . []
(16) []s[y]-l'r . köñül tözin ö[]
(17) adırt-lıg-ıñ kälmiş-tä []
(18) -lüg ölüm-kä odgurdaçı ¹⁶ kiši []
(19) kutrulğalı kim ugay . ööç käk []
(20) yana ärmäz . öz kılınč-[ı]g tard[]
(21) ämgätür . üç ärdini-lär-nıñ ad[]
(22) []ws '[]

(лакуна объемом приблизительно 10 столбцов китайского текста или 15 строк уйгурского текста).

⁸ Слева от *yavaš* видны несколько графем, представляющих собой, по всей вероятности, текстовую правку, реконструировать которую не представляется возможным.

⁹ За словом *ädgü* следует обособленная графема ' , которая не была вымарана или зачеркнута, но не имеет смысла.

¹⁰ Следующим идет вычеркнутое писцом слово (читается только графема '). Слева от него между строк написано слово, начинающееся с *r't*[] .

¹¹ Справа перед словом *kiši* находится знак '+', традиционно использовавшийся для маркирования вставки пропущенных частей текста, и с левой стороны строки подписано: *utrundaçı* 'препятствующий'.

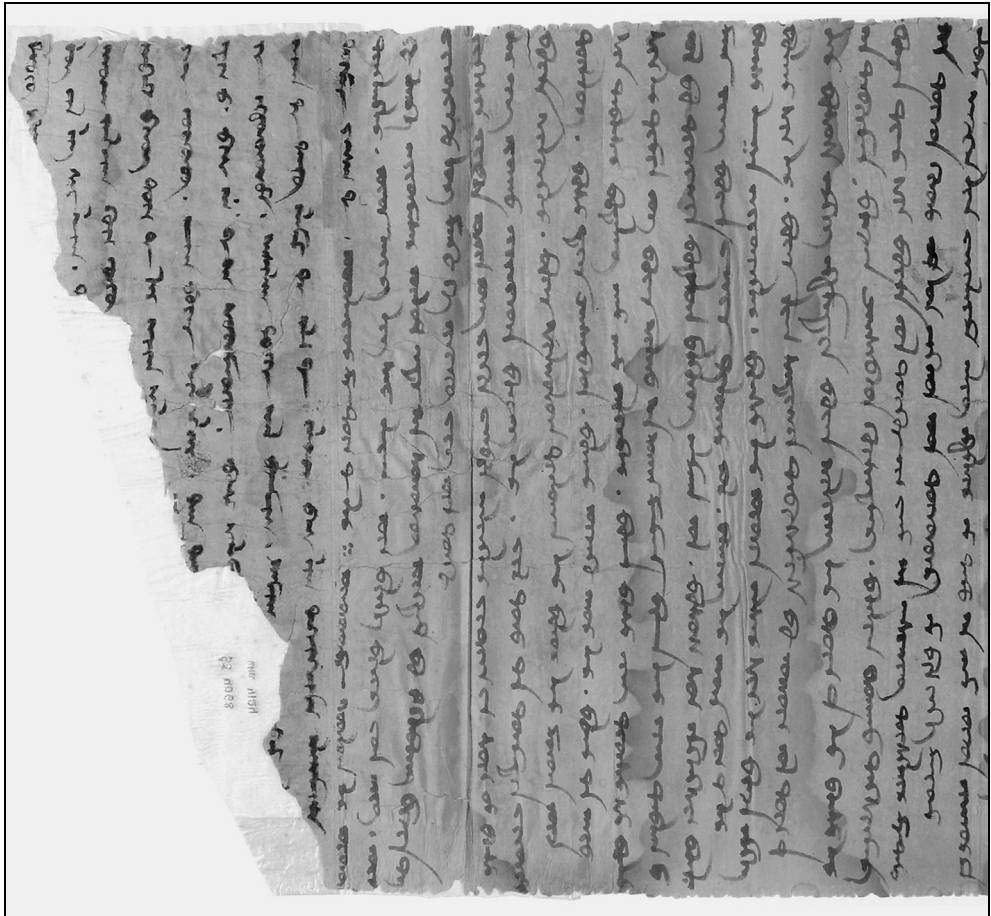
¹² Здесь писец исправил слово, надписав правильный вариант *tykwłwk* с левой стороны строки (исправление не маркировано).

¹³ Возможно интерпретировать *gytu* как *řddhi*.

¹⁴ Нельзя исключить, что было написано другое слово, например, *adaš*.

¹⁵ Поскольку начало слова не сохранилось, восстановить слово []'ytkwnmys невозможно. Можно предположить, что в тексте было написано [ö]tgünmiš или [ö]tgürmiš.

¹⁶ Графема *-l-* написана как в медиальной позиции.



SI 4068/verso. Строки 23–49

SI 4068

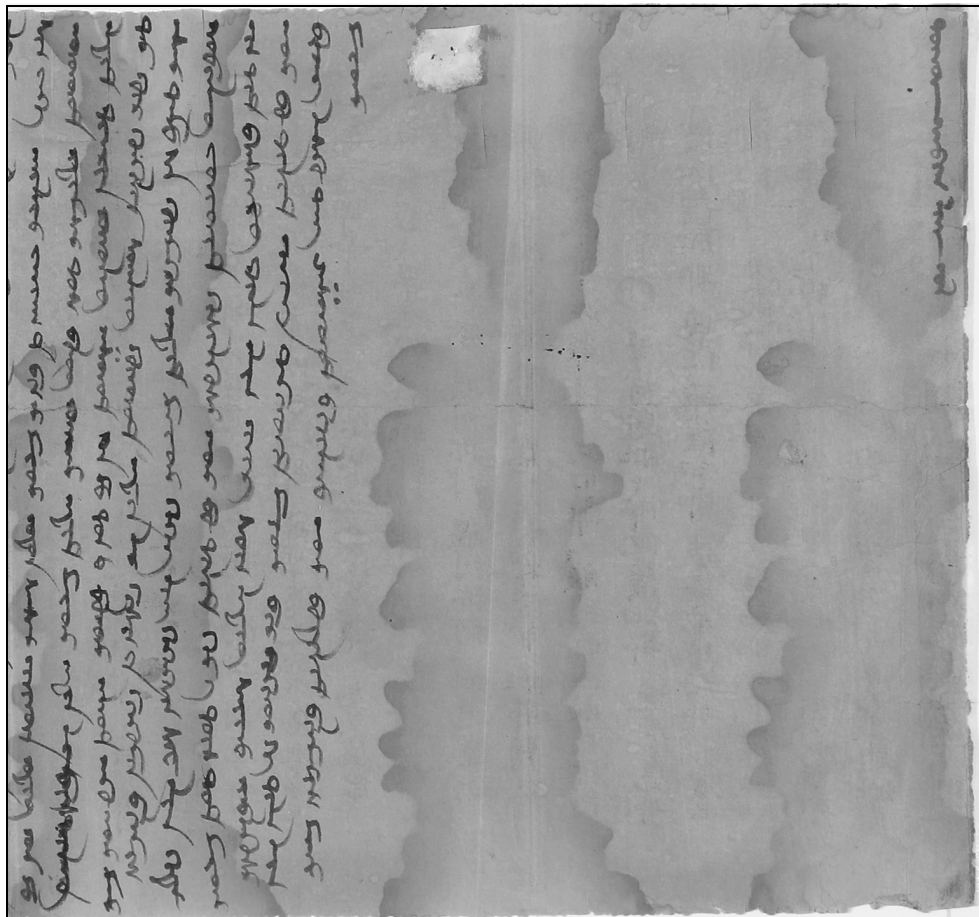
- | | |
|---|-------------|
| (23) tapıp p[|] |
| (24) -lüg el-lig sav-larig . t[|] |
| (25) antag yañlıg küzätip [|] |
| (26) apam birök tözün-lär ayıg kılınç [|] |
| (27) -ig ökünüp . arıg buyan kılıñlar tärz ¹⁷ tä[trü |] |
| (28) ätüzü ¹⁸ . beş ažuñ-ka sürmätin . buşı kılıñ[|] |
| (29) -ig ettürtüm ¹⁹ . kasılıg toyın kal bolmış . kamıg [|]-lar [][] |
| (30) q'q t' t' nyp almır ²⁰ -ta kalzun . altun baş-lig t(ä)ñrikänimiz altmış [yüz] | |
| (31) tümän yaşaşun . | |

¹⁷ Написание слова нечеткое.

¹⁸ Транслитерация: 'duzw.

¹⁹ Транслитерация: 'ydtwrtwm.

²⁰ Транслитерация: 'm'y. Последняя графема -r написана нечетко.



SI 4068/verso. Строки 50 — до конца

Перевод²¹

- (01) [] кроткие добрые, неразумные [люди]]
 (02) [] все как один []]
 (03) [] людей не существует. Три []]
 (04) В горящем пламени под названием []]
 (05) [] если уупк(?) сразит, желая []]
 (06) [] не будет уничтожен, как горящее светило []]
 (07) Опасное — это тело. Все []]
 (08) будет уничтожен. Человеческое рождение, которое трудно обрести []]
 (09) Расставание с [родственниками(?)], все []]
 (10) [] из-за проникающего(?) избытка []]

²¹ Перевод текста начинается с новой строки в тех случаях, если присутствует оригинальная маркировка конца строфы.

- (11) они рождаются. Безмерно []
 (12) отделены от людей. Что []
 (13) остается. Нагим приходящий с[ын]
 (14) В течение неисчислимого (санскр. *asamkhyeya* [времени])
 (15) трудно выносимое страдание расставания с []
 (16) []. Сущность сознания²² []
 (17) Когда приходит время расставания (?) []
 (18) [] к [вечной (?)] смерти, пробуждающийся человек,
 (19) [] который может быть освобожден (?). Ненависть и месть []
 (20) не является. [Бремя (?)] совершенного им поступка
 (21) причиняет боль. [Почитание (?)] Трех Драгоценностей []
 (22) []
 (лакуна)
 (23) находя []
 (24) [] слова [] и царства []
 (25) Таким образом защищая []
 (26) Если благородные [совершат?] неблагоприятные поступки [, они]
 (27) раскаются [и]. Совершай благие деяния (*ṛiṇya*)! [Не совершай] неправильные []!
 (28) звучит. []. Не двигаясь (между) пятью форм существования, делай подаяния []
 (29) Я сделал. Монахи с забором (?)²³ стали глупыми²⁴. Все [].
 (30) В q'q t' t'пур могут остаться [].
 (30–31) Да проживет наш златоглавый правитель 600 000 (лет)!

Последняя строка содержит благопожелание долгой жизни «нашего *Tāṅrikān*». Здесь, очевидно, имеется в виду титул уйгурского правителя. Можно предположить, что эта вставка была сделана для того, чтобы подчеркнуть связь правителя с Грядущим Буддой Майтреей. Восхваления и просьбы о благополучии уйгурских правителей нередко содержатся не только в манихейских, но и буддийских текстах. Число 600 000, без сомнения, имеет, скорее, символическое значение. Однако вопрос о том, связана ли указанная в благопожелании продолжительность жизни с аналогичным периодом времени до появления Грядущего Будды по версии некоторых буддийских текстов²⁵, остается открытым. Описание правителя «с золотой головой» можно соотнести с одним изображением в храме Бешбалька²⁶.

²² Аккузатив!

²³ *kaṣi* 'деревянное ограждение' (МК; ED: 666a), загон для скота. В данном случае используется как метафора или выражает иронию(?).

²⁴ *kaḷ* 'дикий, звериный, бешеный' (ED: 614b).

²⁵ Так, в «Сутре о бодхисаттве, [пребывающем в] утробе») (кит. Пуса чу тай цзин, 菩薩處胎經) говорится, что «Майтрее напоминают, что он уже пребывает 5670000000 лет (кит. у-ши лю-и ци вань суй, 五十六億七萬歲) под деревом бодхи (санскр. *bodhivṛkṣa*), достигая просветления» (Т. 12, р. 1025с15)» (Legittimo 2005: 217).

²⁶ Ср. с известным изображением уйгурского правителя в Бешбальке. Подробнее см. (Umemura 1996).

В. Строки 31–59. Вторая часть текста ритмически организована и в основном состоит из аллитерированных четверостиший.

I [Вводные наставления]

ötläyür-m(ä)n tözün-lär ::²⁷

ötünürm(ä)n kutlug-lar

ötüg (32) tıñlañlar.

öt ärig-lig sav-larig .

Я советую вам, о Благородные!

Я прошу вас, о Благословенные!

Прислушайтесь к просьбе!

К словам наставления!

II [Знание как результат слушания других людей]

öz bilgä bilig yok ärip .

ön (33)-gi-lärkä ayıtmasar

ölüm ada-ka sokuşup

ögdäm bo *galparag beçin t(ä)g

Мудрость не существует сама по себе!

Если не спрашивать у других людей,

То встретишься со смертельной опасностью

Как нахальная *galparag²⁸ обезьяна!

III [Отвращение к мирским удовольствиям]

(34) yertinçü-lüg mänji-kä erinip

yeg üztünki []²⁹

(35) yigäsiz yıpra ätöz-nün

yegin yarpın alıñlar

Отвращение к мирским удовольствиям

[Приведет к?] наивысшей [цели?].

Возьмите достойное и прочное

Бесхозного разрушенного³⁰ тела!

²⁷ Четыре точки, по всей вероятности, маркируют конец предыдущей части. Учитывая содержание и ритмическую организацию, их также можно рассматривать как знак конца первого четверостишия второй части.

²⁸ Если считать, что обособленная графема перед этим словом была зачеркнута писцом, то получается kl'rg'k. Однако это не облегчает прочтение и интерпретацию. Можно предположить, что это санскритское слово, вторую часть которого можно отождествить с *rāga* 'чувство', 'эмоция'. Дитер Мауэ предположил, что первая часть соответствует санскр. *galbha* — 'высокомерный', 'гордый', отметив тем не менее, что использование такого составного слова в значении «(с) чувством гордыни» (соответствует уйг. *ögdäm*), не зафиксированного в санскритских текстах, все же сомнительно.

Другими вариантами прочтения (если считать графему b, наоборот, правкой) могут быть санскр. *plavaka* 'прыгун', 'канатоходец' или *palavaṅga* 'передвигающийся прыжками', 'обезьяна'. В санскрите зафиксировано также составное слово *kalparāga* 'чувственное желание' (Suen 2009: 345), но оно встречается только в текстах Абхидхармы.

²⁹ Для ритмической организации строки не хватает одного или двух слов. Часть строки оставлена пустой.

³⁰ уур' = *yıpra*. В древнеуйгурском языке этот глагол обычно пишется как *opra*- 'быть разрушенным'. В османском (турецком) языке наблюдается использование также не лабиальной формы *yıpran*-. Большую сложность в интерпретации представляет конечная согласная графема, поскольку не соответствует характерным глагольным формам.



Фрагмент фрески в Бешбалыке. Уйгурский правитель

IV [Следование за наставниками — осуществление благих деяний (*puṇya*)]

yetinsiz³¹ süzök³² bahşı (36) -lar-nıṅ

edärü³³ eyinintä barıṅ-lar .

yel³⁴ törö-tä turmadın

yıntäm (37) buyan kılıṅlar.

За недостижимо чистыми наставниками

Следуйте по следам³⁵!

³¹ По всей вероятности, *yetinsiz* является ошибкой писца и может читаться как *yetinčsiz*.

³² Транслитерация: swyzwu. Невозможность чтения (финальная графема явно не может читаться как /k/) как *süzök* поднимает вопрос о существовании иной словообразовательной формы от *süz-* ‘быть чистым’ — **süzüy*(?). Но поскольку данная форма может интерпретироваться как описка писца (swyzwk = *süzök*) при написании часто употребляемого слова, первое предположение кажется маловероятным.

³³ Транслитерация: ’yt’rw.

³⁴ Написано *yul* вместо ’yl.

³⁵ *edärü eyin* ‘по следам’. Обычно *eyin* выступает как глагольный префикс (преверб), но в данном случае может рассматриваться как послелог–имя существительное.

Не придерживайтесь людского закона³⁶,
Совершайте только благие деяния (*puṇya*)!

V [Подаяние-созерцание-этические нормы (*dāna-dhyāna-śikṣāpada*) обеспечат накопление благих заслуг (*puṇya*)]

buyan kılğuluk tıltag-lar

bolur-lar munta üç (38) törlüg .

buşı dyan ç(a)hşapat .

bolar üçägü ärür-lär .

Причин совершать благие деяния (*puṇya*)

Существуют здесь три вида:

Подаяние, созерцание и этические нормы (*dāna — dhyāna — śikṣāpada*) —

это и есть три³⁷.

VI [Результат: ученик Будды]

bolarta kayu (39) -sın taplasar

bodlap anı anı alıñlar³⁸ .

burhan bahşımın tıtsısı

bolgay (40) -sızlär temin ök

Из этих существующих выбирая,

Посмотрев на это, и это — возьмите!

Учениками наставника Будды

Вы тотчас станете!

VII [Стимул осуществлять благие деяния (*puṇya*)]

buyan kılgu-ka korkmamak

burhanlar-nıñ taplag-ı (41) ol

bo tıdığın³⁹ bodlug b(ä)lgülüg almak ol.

busuř-suz ängäksiz bol (42) -mak-nıñ

buyan yakın tıltagı ol.⁴⁰

Бесстрашие в осуществлении благих деяний (*puṇya*) —

Буддами [обретенное] удовольствие это.

Препятствий ясное и явное принятие это.

Без тревог и страданий существование —

Благих заслуг (*puṇya*) очевидная причина.

VIII [Обращение за советом к наставникам]

barıñ-lar anta tözün-lär

³⁶ Транслитерация: uyl twrw. Интерпретация данного термина представляет сложность. *el törö* наиболее часто употребляется в значении ‘владение’, ‘царство’, ‘страна’. Однако у *el* есть значение ‘люди’, а у *törö* — ‘закон’. В данном контексте фраза используется как противопоставление «осуществления благих деяний».

³⁷ Согласно буддийской традиции, основой накопления благих заслуг (*puṇya*) являются эти три принципа «запредельных совершенств» (*pāramitā*). См. (Thanissaro 2013).

³⁸ «Коса» графемы *-l* отсутствует.

³⁹ Транслитерация: tytyqun.

⁴⁰ Это единственная строфа из пяти строк. Однако можно предположить, что последние две строки были удлиненные и строфа представляет четверостишие.

(43) bahşı-larka ayıtıñlar.
 bahşı-lar ötin alsar-sizlär
 barča ämgäk (44) bulgay-sizlär
 Идите туда, о Благородные!
 У наставников спросите!
 От наставников совет если получите,
 Обретете напряжение⁴¹ вы все⁴².

IX [Накопление благих заслуг (*puñya*)]

buyan-lig satıgın⁴³ tapıšmıš
 bo ät'öz ol tözün (45) -lär
 busuš ämgäk idmadın
 buyan kılıñlar tözün-lär
 Это и есть тело, через которое добродетельные заслуги (*puñya*)
 Приобретаются, о Благородные!
 Не предавайтесь тревогам и [мирским] заботам,
 Осуществляйте добродетельные деяния (*puñya*), о Благородные!

X [Почитание наставников]

bahşı-lar (46) -ka tapınmak.
 barča č(a)hšap(a)t küzädümäk⁴⁴.
 barlıg tuggu tägzinmäk⁴⁵
 (47) barča tavar-sız buyan ol
 Почитание наставников,
 Соблюдение всех этических норм (*śikṣāpada*),
 Вращение для обретения рождения, [в котором] обладаешь имуществом,
 Все это нематериальные добродетельные деяния (*puñya*).

XI [Моление Майтреи об истинном учении — лекарстве]

tügün nizvani-ka arsızıp
 tüšgälir-m(ä)n tamu (48) -ka
 tört kertü nomlug agat ot
 türtüñ äy biziñä maytre
 Соблазненный связывающими помрачений (*kleśa*),
 Я [вынужден буду] упасть в ад.
 Противоядие — лекарство⁴⁶ учения Четырех Истин —
 Распространи на нас, о Майтрея!

⁴¹ Интерпретация слова *ämgäk* 'страдание' в данном случае вызывает вопросы: слово используется в положительном значении 'напряжение [осуществлять благие деяния (*puñya*)]'.

⁴² Можно предположить, что писец допустил ошибку. Строфа становится более понятной, если предположить, что должно было быть написано: *barča ämgäk<siz> bulgay-sizlär* «Все вы станете свободными от страданий!».

⁴³ Транслитерация: s'dyqyn.

⁴⁴ Транслитерация: kwys'dm'k.

⁴⁵ Транслитерация: t'ksynm'k.

⁴⁶ Санскр. *agada*, 'лекарство', 'противоядие'.

XII [Вера в Майтрею, которая поможет вырваться из ада]

(49) *altı kaçığ-lığ yagılarım(ı)z*
*alıp etgâlır*⁴⁷ *ây tamu-ka*
anı için inanur-m(â)n (50) *siziñä*
*arılayu yarlıkazun*⁴⁸ *bizni maitre*
 Наши враги — шесть органов восприятия,
 Приведут нас в ад.
 Поэтому я веряюсь тебе, Майтрея!
 Милостиво заступись за нас, Майтрея!

XIII [Бодрствование поможет встретиться с Майтреей]

*utun*⁴⁹ *sansar içintä*
udıp ok mu (51) *ärtürtüm*
udımasar tuş bolup
ukgay ärdim maitre
 Внутри ужасной сансары
 Пребывая, спал ли я?
 Если бы не спал, у меня было бы время,
 Чтобы узнать тебя, Майтрея!

XIV [Покаяние в воровстве]

adın-larka baş kılıp
 (52) *aldım t(a)varın ogurlap*
*aşunum-ta mu tusu*⁵⁰ *boltı*
algum nägü ärti mai (53) *-tre*
 Других я ранил,
 Украл их имущество.
 Была ли от этого польза в моей жизни?
 Зачем я брал, о Майтрея?!

XV [Покаяние в том, что засматривался на чужих жен]

kür köñülin suklanıp
körtüm adın-lar kişisin
kirgümin bilmiş (54) *ärsär tamu-ka*
körmägäy ärdim maitre
 С высокомерными мыслями⁵¹ блуждая,
 Смотрел я на жен других,
 Знал бы если, что попаду [за это] в ад,
 Я не посмотрел на них, о Майтрея!

⁴⁷ Графема *-l-* отсутствует, что не позволяет читать слово как *eltgâlır* ‘первый’, ‘ведущий’.

⁴⁸ «Коса» графемы *-l-* отсутствует.

⁴⁹ Транслитерация: 'wdwn.

⁵⁰ Транслитерация: twzw.

⁵¹ Слово *kür* зачастую используется как определение ‘сильный’, ‘отважный’, ‘смелый’ (ED: 735a), однако в этом случае оно имеет отрицательное значение.

XVI [Пустословящий язык должно отрезать]

kärgäk-lig k(ä)rgäksiz savlarıg
 käd (55) kopıklap⁵² yoritim
 käsilgüsi ärti bo tilim
 käy-ä tüztüm maitre
 Нужные и ненужные слова
 Охотно произнося, я блуждал.
 Если бы мне отрезали язык⁵³,
 Я был бы спокойным! О Майтрея!

XVII [Сквернословный язык должно отпилить]

(56) istem⁵⁴ basıtıp⁵⁵ tınl(ı)g-larıg
 erig sözlätıp sävinü
 erpälgüsi (57) ärti bo tilim
 erinç tägintim maitre
 Непрерывно притесняя людей,
 Наслаждался, произнося грубые [слова].
 Если бы мой язык был отпилен,
 О несчастный я, Майтрея!

XVIII [Клевета]

bir ikinti-kä tınl(ı)g-larıg
 (58) biçäk-läşgü täg çäşurtum
 bıçılgu ärti pudgalem
 bilmämiş mani (59) maitre⁵⁶
 Я клеветал, чтобы атаковали ножами
 Друг друга люди.
 Я не знал, что моя *пудгала* (*pudgala*)
 Может быть разрезана! Мани Майтрея!

Ритмическая организация стиха

Количество слогов в стихотворной строке варьируется от 6 до 12. Всего в тексте 20 семисложных, 23 восьмисложных, 13 девятисложных строк.

Ритмически стихи организованы следующим образом:

I	4+3 / 4+3 / 2+3 / 4+3	= 7 / 7 / 5 / 7
II	5+3 / 4+4 / 5+3 / 3+3+3	= 8 / 8 / 8 / 9
III	4 + 3 +3 / 4 + () / 5 + 3 / 4 + 3	= 10 / 4 / 8 / 7
IV	3 + 6 / 3 + 4 + 3 / 4 + 3 / 4 + 3	= 9 / 10 / 7 / 7
V	5 + 3 / 3 + 5 / 3 + 3 / 5 + 3	= 8 / 8 / 6 / 8
VI	3 + 3 + 3 / 4 + 5 / 5 + 3 / 4 + 3	= 9 / 9 / 8 / 7

⁵² *kopıkla-* ‘возносить’, ‘возвеличивать’, см. (Wilkens 2016: 04238) *kopıklayur*.

⁵³ Аналогичное *käsilgü* словообразование в названии ящерицы.

⁵⁴ Транслитерация: ‘uztım’. См. (Zieme 2019: 4, примеч. 31).

⁵⁵ Слово было исправлено из *basımp* в *basıtıp*.

⁵⁶ Внизу подписано *tört kapıg-lig ol*.

VII	5 + 3 / 4 + 4 / 4 + 5 + 3 / 3 + 3 + 3	= 8 / 8 / 12 / 9
VIII	5 + 3 / 4 + 4 / 5 + 4 / 4 + 4	= 8 / 8 / 9 / 8
IX	3 + 3 + 3 / 4 + 3 / 4 + 3 / 5 + 3	= 9 / 7 / 7 / 8
X	4 + 3 / 5 + 3 / 4 + 3 / 5 + 3	= 7 / 8 / 7 / 8
XI	2 + 4 + 3 / 4 + 3 / 5 + 3 / 3 + 5	= 9 / 7 / 8 / 8
XII	5 + 4 / 5 + 4 / 4 + 4 + 3 / 4 + 4 + 4	= 9 / 9 / 11 / 12
XIII	4 + 3 / 4 + 3 / 4 + 3 / 4 + 2	= 7 / 7 / 7 / 6
XIV	4 + 3 / 5 + 3 / 4 + 5 / 4 + 5	= 7 / 8 / 9 / 9
XV	4 + 3 / 5 + 3 / 3 + 4 + 3 / 3 + 4	= 7 / 8 / 10 / 7
XVI	3 + 3 + 3 / 4 + 3 / 4 + 5 / 4 + 2	= 9 / 7 / 9 / 6
XVII	5 + 4 / 5 + 3 / 4 + 5 / 5 + 2	= 9 / 8 / 9 / 7
XVIII	5 + 4 / 5 + 3 / 5 + 3 / 5 + 2	= 9 / 8 / 8 / 7.

Четвертая строка второй строфы и чань-буддизм

В чаньских текстах довольно часто неустойчивое сознание сравнивается с обезьяной. Включенная в древнеуйгурские стихи строка о хвастливой и высокомерной обезьяне отсылает нас к примечательному периоду истории чань-буддизма, когда он развивался в тесной связи с китайским даосизмом⁵⁷. Отсылка автора древнеуйгурского стихотворного текста к одной из притч Чжуан-цзы (莊子) свидетельствует о широких познаниях уйгурских буддистов в то время⁵⁸. Притча в главе 24.8 Чжуан-цзы, которая, согласно буддийской традиции, посвящена отрицательному качеству людей — высокомерию, повествует о смерти высокомерной обезьяны.

Китайский текст и перевод притчи

吳王乘船，遊覽長江，登上猴山。眾猴見了，驚惶奔逃，逃入密林深處。有一隻猴子，從從容容抓耳撓腮，對吳王賣弄靈巧。吳王張弓射它。它敏捷地撥開快箭。吳王命令眾多隨從急射。猴子被射死以後，吳王回頭對他的朋友顏不疑說：這隻猴子，自矜靈巧，自恃敏捷，對我驕傲，以至送命。引以為戒啊！唉！不要用你的神色對人驕傲！

У-ван сел в лодку и, отправившись по реке Янцзы, взобрался на Обезьянью гору. Увидев его, все обезьяны в панике убежали прочь и исчезли в глубине леса. Но была одна обезьяна, которая неспешно хваталась за уши и чесала щеки, хвалясь перед У-ваном своей ловкостью. У-ван выстрелил в нее из лука. Обезьяна проворно поймала стрелу. У-ван приказал многочисленной свите стрелять. После того как обезьяна была убита стрелой, У-ван обернулся к своему другу Янь-буи и сказал: «Эта обезьяна настолько хвалилась [своей] проворностью, была уверена в [своей] ловкости и была высокомерна, что погибла. Пусть это служит предостережением! Ах! Не стоит демонстрировать свое высокомерие другим!»⁵⁹

⁵⁷ Подробнее о культурном, философском и литературном взаимодействии см. (Wang 2003: 12–13).

⁵⁸ Подробнее об отсылках к китайской классической литературе в древнеуйгурском буддизме см. (Zieme 2015).

⁵⁹ В статье представлен дословный перевод текста. Более изящный литературный перевод притчи содержится в переводах Чжуан-цзы на различные языки. См. (Watson 2013: 207). При переводе я пользовался переводом В. Калинке на немецкий язык (Kalinke 2019: 546–547).

Сокращения

ED — Clauson

ETŞ — Arat

МК — Махмуд аль-Кашгари (Maḥmūd al-Kāšgarī) (ср. ED).

Литература

- Якуб 2015 — Якуб Абдул Рахити 阿不都热西提·亚库甫. Гудай вэй-у-эр юй мэй-ши хэ мяо-се-син юнь-вэнь дэ юнь-вэнь-сюэ янь-цзю 古代维吾尔语赞 美诗和描写性韵文的语文学研究 [Древнеуйгурские гимны, восхваления, благословления и образные стихи]. Шанхай: Шанхай гуцзи чубань-шэ 上海古籍出版社 [Издательство древних книг], 2015.
- Arat 1965 — Arat R.R. Eski Türk Şiiri. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basimevi, 1965.
- Clauson 1972 — Clauson G. An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish. Oxford: Oxford University Press, 1972.
- Kalinke 2019 — Kalinke V. Zhuangzi. Das Buch der daoistischen Weisheit. Ditzingen: Reclam, 2019.
- Legittimo 2005 — Legittimo E. Synoptic Presentation of the *Pusa chu tai jing* (PCJ) 菩薩處胎經 the Bodhisattva Womb Sūtra. Part I // Sengokuyama Journal of Buddhist Studies II (2005). Tokyo: Kokusai bukkyō gaku daigakuin daigaku 国際仏教学大学院大学 [International College for Postgraduate Buddhist Studies], 2005. P. 260–150.
- Suen 2009 — Suen S. Methods of Spiritual Praxis in the Sarvāstivāda: A Study Primarily Based on the Abhidharma-mahāvibhāṣā. PhD thesis. University of Hong Kong, 2009.
- Thanissaro 2013 — Thanissaro Bhikkhu. Merit: The Buddha's Strategies for Happiness [https://www.dhammadata.com/books/15/Thanissaro-Bhikkhu_Merit_v130613.pdf].
- Umemura 1996 — Umemura H. A Qoço Uyghur King Painted in the Buddhist Temple of Beshbaliq. Turfan, Khotan and Dunhuang // Vorträge der Tagung “Annemarie v. Gabain und die Turfanforschung”, veranstaltet von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften in Berlin (09–12.12.1994). Berlin: Akademie Verlag. P. 361–378.
- Wang 2003 — Wang Y. Linguistic Strategies in Daoist Zhuangzi and Chan Buddhism. London; New York: Routledge Curzon, 2003.
- Watson 2013 — Watson B. The Complete Works of Zhuangzi. New York: Columbia University Press, 2013.
- Wilkens 2016 — Wilkens J. Buddhistische Erzählungen aus dem alten Zentralasien. Edition der altuigurischen Daśakarmapathāvadānamālā, 1–3. Berliner Turfantexte XXXVII. Turnhout: Brepols, 2016.
- Zieme 2015 — Zieme P. Notizen zum altuigurischen Chan-Gedicht “Zwölf Stunden” [https://www.academia.edu/10982339/Notizen_zum_altuigurischen_Chan_Gedicht_Zwölf_Stunden_2015].
- Zieme 2019 — Zieme P. The Layman Īndu and an Old Uigur Poem // Written Monuments of the Orient. 2019. Vol. 10 (issue 2). Moscow: Nauka, Vostochnaya literatura, pp. 40–50.

References

- Arat, Reşid Rahmeti. *Eski Türk Şiiri* [Old Turkic Poetry]. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basimevi, 1965 (in Turkish).
- Clauson, Gerard. *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*. Oxford: Oxford University Press, 1972 (in English).
- Kalinke, Viktor. *Zhuangzi. Das Buch der daoistischen Weisheit*. Ditzingen: Reclam, 2019 (in German).
- Legittimo, Elsa. “Synoptic Presentation of the *Pusa chu tai jing* (PCJ) 菩薩處胎經 the Bodhisattva Womb Sūtra. Part I”. *Sengokuyama Journal of Buddhist Studies* II (2005). Tokyo: Kokusai Buk-

- kyva Womb Sūtra. Part I. Sengokuyama [International College for Postgraduate Buddhist Studies], 2005, pp. 260–150 (in English).
- Suen S. *Methods of Spiritual Praxis in the Sarvāstivāda: A Study Primarily Based on the Abhidharma-mahāvibhāṣā*. PhD thesis. University of Hong Kong, 2009.
- Thanissaro, Bhikkhu. *Merit: The Buddha's Strategies for Happiness* [https://www.dhammadalks.net/Books15/Thanissaro-Bhikkhu_Merit_v130613.pdf] (in English).
- Umemura, Hiroshi. "A Qočo Uyghur King Painted in the Buddhist Temple of Beshbaliq. Turfan, Khotan and Dunhuang". In: *Vorträge der Tagung "Annemarie v. Gabain und die Turfanforschung", veranstaltet von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften in Berlin* (9–12.12.1994). Berlin: Akademie Verlag, pp. 361–78 (in English).
- Wang, Youru. *Linguistic Strategies in Daoist Zhuangzi and Chan Buddhism*. London–New York: Routledge Curzon, 2003 (in English).
- Watson, Burton. *The Complete Works of Zhuangzi*. New York: Columbia University Press, 2013 (in English).
- Wilkens, Jens. *Buddhistische Erzählungen aus dem alten Zentralasien. Edition der altuigurischen Daśakarmapathāvādānamālā*, 1–3. Berliner Turfantexte XXXVII. Turnhout: Brepols, 2016 (in German).
- Yakup, Abdurishid 阿不都热西提·亚库甫. *Gudai weiwuer yu zanmeishi he miaoxiexing yunwen de yuwenxue yanjiu* 古代维吾尔语赞 美诗和描写性韵文的语文学研究 [Old Uyghur Hymns, Praises, Blessings and Descriptive Poems]. Shanghai: Shanghai guji chuban she 上海古籍出版社 [Shanghai Ancient Books Publishing House], 2015 (in Chinese).
- Zieme, Peter. *Notizen zum altuigurischen Chan-Gedicht "Zwölf Stunden"* [https://www.academia.edu/10982339/Notizen_zum_altuigurischen_Chan_Gedicht_Zwölf_Stunden_2015] (in German).
- Zieme, Peter. "The Layman Indu and an Old Uigur Poem". *Written Monuments of the Orient*, 2019, no. 10 (issue 2). Moscow: Nauka, Vostochnaya literatura, pp. 40–50 (in English).

“Listen to the Masters!”: An Old Uyghur Praise of the Buddha Maitreya

(Pis'mennye pamiatniki Vostoka, 2021, volume 18, no. 2 (issue 45), pp. 64–79)

Received 01.02.2021.

Zieme Peter

Berlin-Brandenburg Academy of Sciences and Humanities, Jägerstr. 22/23 10117 Berlin Germany.

The veneration of Maitreya is one of the important specifics of Old Uyghur Buddhism. There are numerous praises expressing the fervent wish to meet Maitreya, the Buddha of the future. Many of these praises are written in quatrains with strophic alliteration. In this paper, three fragments of the Serindia Collection of the Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences (IOM, RAS) are published. Of special interest are some probable references to Chan Buddhism.

Key words: Old Uyghur Buddhism, veneration of Maitreya, praises, poems in strophic alliteration.

About the author:

Zieme Peter, Professor, the Berlin-Brandenburg Academy of Sciences and Humanities (ziemepet@gmail.com).

Тангутская книга для начального чтения «Краткая коллекция Тай-цзуна» из коллекции ИВР РАН¹

Не Хунъинь

Сычуаньский педагогический университет КНР

DOI: 10.17816/ММО72175

Ранее не расшифрованная рукопись (инв. № 5875), находящаяся в коллекции Института восточных рукописей Российской академии наук, является тангутской версией книги для начального чтения. Китайский оригинал должен был представлять собой достаточно разномастное собрание аллюзий на древние сочинения и современных составителю народных мудростей. Текст не имеет конкретного предмета описания и объединяет в себе различные литературные стили — парные изречения и обычную прозу. Несмотря на то что китайский оригинал пока не найден и рукопись полностью еще не расшифрована, в настоящей статье предпринята попытка перевода отдельных рассказов, чтобы заложить основу для дальнейших исследований в этой области.

Ключевые слова: тангуты, тангутский язык, книги для начального чтения, парные изречения, народные афоризмы.

Статья поступила в редакцию 29.03.2021.

Не Хунъинь, профессор Факультета китайского языка и литературы, Сычуаньский педагогический университет, КНР; г. Чэнду, ул. Цзинан, 5 (nhy54116@sina.com).

© Не Хунъинь, 2021

Введение

Тангутская рукопись, которой посвящена настоящая статья, была обнаружена П.К. Козловым во время его экспедиции в Хара-Хото и ныне хранится в коллекции Института восточных рукописей Российской академии наук под инв. № 5875. Впервые она была упомянута в каталоге (Горбачева, Кычанов 1963: 24) как *Тайцзу Цицинянь вэнь* 太祖繼遷文 («Документы Цициняня, основателя династии») и была охарактеризована как записи о некоторых государственных делах времени правления перво-

¹ Первоначальный вариант статьи был опубликован в журнале “Written Monuments of the Orient”, 2020, vol. 6, n. 1 (issue 11), pp. 3–38. Перевод с английского языка О.А. Бонч-Осмоловской.

го императора государства Западное Ся — Цициня (963–1004). Рукопись пока не помещена ни в один описательный каталог, поскольку расшифровка текста представляет большие трудности. Факсимиле тангутского оригинала было опубликовано с названием *Тай-цзун цзэяо вэнь* 太宗擇要文 («Краткая коллекция документов, [отобранных] Тай-цзуном») (Эцан 1999: 112–116). В каталоге тангутских буддийских памятников (Нисида Тацуо 1999: 12) приводится перевод двух первых предложений на японский язык и уточняется, что сочинение не имеет отношения к историческим фактам, касающимся Цициня. Тем не менее сама природа текста в целом оставалась неясной. Хотя десять параграфов позднее были переведены и прокомментированы (Не Хуньинь 2012), мы по-прежнему не можем решить проблему полностью. Считается, что чтение данного текста является одной из самых сложных задач для тангутоведов, поэтому в настоящей статье будет приведено как можно больше переводов отдельных мест, чтобы заложить основу для дальнейших исследований.

Рассматриваемая рукопись состоит из десяти листов, начиная с пятого листа сохранившихся фрагментарно. Первые шесть листов написаны достаточно разборчивым беглым почерком, однако остальные — нечеткой скорописью. Каллиграфический стиль показывает, что оригинал не был переведен одним и тем же человеком. В начале рукописи нет колофонов, указывающих на автора или дату, в первой строке наличествует только тангутское название текста *thej tsu tshji tsjir-jwir* 祚壽茲茲莪, которое проф. Нисида перевел на китайский язык как *Дацзу яо сюаньвэнь* 大祖要選文 («Собрание важных документов, отобранных основателем династии»). Разумеется, изначальный смысл названия пока остается для нас неясным, однако мы можем точно сказать, что тангутское имя собственное *thej tsu* должно быть переведено на китайский язык как *Тай-цзун* 太宗 (второй император династии), а не *Тай-цзу*. Мы основываемся на том факте, что слово *thow thej tsu* 循祚壽 используется для наименования танского императора Тай-цзуна 唐太宗 (598–649) в тангутской версии «Комментариев к „Искусству войны“ Сунь-цзы» (Ли Фаньвэнь 1997: 789). Другой заслуживающий упоминания знак — это *jwir* 莪 («сочинение», «книга»), который использован здесь как суффикс для названия книги вне рамок своего лексического значения², по этой причине лучше переводить данное название как «Краткая коллекция Тай-цзуна» (далее ККТ).

Основываясь на тех частях, которые мы не можем прочитать, можно с уверенностью заключить, что ККТ является компиляцией различных аллюзий на древние сочинения и современные автору памятника народные мудрости. Обилие отсылок к древнекитайским сочинениям указывает на то, что текст, скорее всего, был переведен с китайского языка, однако оригинальные китайские материалы пока не найдены. Поэтому нам приходится гипотетически восстанавливать предполагаемое содержание китайского источника. Нет необходимости лишней раз говорить, что как бы мы ни старались реконструировать текст близко к древнему литературному стилю, точно восстановить китайский оригинал невозможно, особенно это касается народных изречений.

² По всей видимости, это была общая практика для не китайских народов использовать соответствующее слово в заглавиях книг: например, *bitig* («сочинение», «книга») в уйгурском языке или *bitig* («сочинение», «книга») в маньчжурском.

Изложение и переводы

ККТ начинается с особого акцента на важности мудрецов, помогающих государю в делах управления, в этой связи упоминаются два древних правителя. Один, *xā kew tsu* 鬻隄績, был верно атрибутирован проф. Нисида как ханьский Гао-цзу 漢高祖, в то время как другой, *sju jā njij* 穉穉席, был с натяжкой переведен как некий *янъван* 燕王, где первый знак *sju* не был расшифрован. Сейчас нам кажется наиболее вероятным, что имя указывает на Сюй Янь-вана 徐偃王, легендарного добродетельного правителя государства Сюй периода Весен и Осеней (770–476 до н.э.). Приведем соответствующий куплет (ил. 1):

Лист 1, строки 2–3:

穉穉席穉隄績，
 鬻隄績穉隄績，
 鬻隄績穉隄績，
 鬻隄績穉隄績。

«[Правитель Сюй Янь-ван обладал гуманностью и силой-дэ, однако утратил государство из-за отсутствия людей, [которые были бы ему как] ноги и плечи³ по правую и левую стороны;

Император Хань Гао-цзу утратил ритуал и чувство справедливости, однако [при нем] Дао-путь [древних] правителей расцвел, поскольку подданные были [крепки, как] сухожилия снаружи и вовне]»⁴.

Примерная реконструкция китайского оригинала:

徐偃王有仁德，
 卻無左右股肱之人而國土喪；
 漢高祖失禮義，
 實有內外肯綮之臣而帝道昌。

Автор подчеркивает, что правитель не сможет справиться без помощи выдающихся министров. История о Сюй Янь-ване содержится в 49-й главе трактата *Ханьфэй-цзы*⁵:

Правитель [царства] Сюй Янь-ван имел государство площадью в пятьсот квадратных *ли*⁶, а находилось оно в Ханьдуне⁷. [Он] поступал по-доброму и [в соответствии] со справедливостью, [так что] представители тридцати шести уделов приехали к нему на аудиенцию и уступили свои владения. Правитель Цзин Вэнь-ван⁸, опасаясь за свою безопасность, отправил войска в Сюй и унич-

³ «Люди как ноги и плечи» (танг. *khji la sju dzjwo* 該淺穉隄) — китайская метафора, указывающая на незаменимых советников.

⁴ «Министры как сухожилия» (танг. *tsewr ya thwuj bji* 肱肱筋髓) — еще одно китайское образное выражение, указывающее на важных советчиков.

⁵ Китайский оригинал: 徐偃王處漢東，地方五百里，行仁義，割地而朝者三十有六國。荆文王恐其害己也，舉兵伐徐，遂滅之。故文王行仁義而王天下，偃王行仁義而喪其國。(韓非子·五蠹)。

⁶ *Ли* — традиционная китайская мера длины (ок. 400 м в то время).

⁷ Ханьдун — древнее название места, предположительно находившегося к востоку от р. Ханьшуй, в совр. пров. Хубэй.

⁸ Цзин Вэнь-ван, тж. Чу Вэнь-ван 楚文王 (?–675 до н.э.), личное имя Цзы Фэй — правитель царства Чу (совр. пров. Хунань и Хубэй), правил с 690 по 675 г. до н.э.

тожил его. Поэтому Вэнь-ван⁹ правил всем миром посредством своего доброго и вежливого отношения, в то время как Янь-ван потерял свое царство тоже из-за своего доброго и вежливого отношения.

Имя ханьского Гао-цзу указывает на основателя династии Хань Лю Бана 劉邦 (256–195 до н.э.). Что касается упоминаний о его высокомерии, можно обратиться, например, к его биографии в *Шицзи*¹⁰:

Император сказал: «Ни один владетельный князь или генерал пусть не осмелится укрыться от меня, выскажитесь все: благодаря чему я обрел Поднебесную? В чем причина того, что Сян Юй¹¹ утратил Поднебесную?» Гао Ци и Ван Лян ответили: «Ваше величество [ведет себя] заносчиво и оскорбляет людей, [а] Сян Юй был гуманен и уважал людей. Ваше величество посылает людей штурмовать крепости и захватывать земли, а затем награждает их, разделяя с Поднебесной выгоды. Сян Юй таким не был, он губил заслуженных людей, подозревал мудрых. Вот из-за чего он утратил Поднебесную».

Следующая пара изречений тематически не связана с предыдущей, здесь приводится совет не зависеть от азартных игр. В отрывке упоминаются следующие имена: Лю И 劉毅 (*liu gi* 龍儀) и Тао Кань 陶侃 (*thē khā* 陶侃) времен эпохи Цзинь.

Лист 1, строки 3–4:

龍儀毅龍儀
龍儀毅龍儀

«Лю И увлекался игрой в кости¹² и был приговорен к смертной казни, Тао Кань бросил в реку приспособления для игры¹³ и прославил свое имя».

Примерная реконструкция китайского оригинала:

劉毅專心樗蒲而獲死罪，
陶侃投博江水而美名揚。

⁹ Вэнь-ван — здесь указывает на Чжоу Вэнь-вана 周文王 (ок. 1152 — 1056 до н.э.), тж. Ци Чан 姬昌, основатель династии Чжоу.

¹⁰ Китайский оригинал: 上曰: «列侯, 諸將毋敢隱朕, 皆言其情: 我所以有天下者何? 項氏之所以失天下者何?» 高起, 王陵對曰: «陛下慢而侮人, 項羽仁而敬人. 陛下使人攻城掠地, 因以與之, 與天下同其利; 項羽不然, 有功者害之, 賢者疑之, 此所以失天下也» (史記·高祖本紀)

¹¹ Сян Юй 項羽 (232–202 до н.э.), тж. Си Чу 霸王 西楚霸王 — предводитель восстания против империи Цинь, который в конце был разбит Лю Баном.

¹² Чуну 樗蒲 (танг. *thja wju liu* 毅龍儀, бросание костей) — древняя азартная игра с пятью деревянными костями, с одной стороны окрашенными в черный цвет, а с другой — в белый. Выигрыш определяется сочетанием цветов: награда первого уровня называется лу-жаровня 盧 (все черные), второго — чжи-фазан 雉 (четыре черных, одна белая), все остальные сочетания (включая хэйдучерного теленка 黑犢) победы не дают.

¹³ «Приспособления для игры» (танг. *khēj lhjor* 鞞, игровой столик) — здесь может указывать на коробочку для костей.

Лю И (?–412), был сунским генералом в эпоху Южных и Северных династий и славился своим дерзким поведением. Он также готовил переворот и свержение императора У-ди, однако заговор был раскрыт, а Лю И осужден. Описание этих событий содержится в 45-й главе *Цзиньшу*¹⁴:

После этого они собрались в восточном павильоне для игры в кости, ставка в каждой игре доходила до миллионов. Когда другие играли в *хэйду* и ушли, только Лю Юй и Лю И¹⁵ остались [играть]. [Лю] И бросил кости и выпала кость *чжи-фазан*, он возликовал и, приподнимая свои одежды, обошел стол кругом, позвал [Юя] сесть с ним и сказал: «Не то чтобы я не мог получить *лу-жаровню*, просто я и не хочу этого». Юю его слова не понравились, поэтому он долго держал в руке пять игральных костей и сказал: «Старший брат попробует тебе ответить». И тут четыре кости выпали черной стороной, а пятая еще крутилась. Юй свирепо крикнул, и последняя кость сразу стала *лу-жаровней*. [Лю] И был крайне недоволен, лицо его почернело и стало похоже по цвету на железо, однако сказал он спокойно: «А я и так знал, что ты не будешь мне подыгрывать!» Затем он отправился к западной заставе, и, хотя он и занимал высокие должности на местах, при дворе он расположение потерял. Будучи недовольным, он хотел сконцентрировать власть в своих руках и выжидал удобного случая устроить переворот против Юя, и в итоге был побежден.

Тао Кань (259–334) был знаменитым министром и генералом эпохи Восточная Цзинь. История о нем содержится в его биографии в 66-й главе *Цзиньшу*¹⁶:

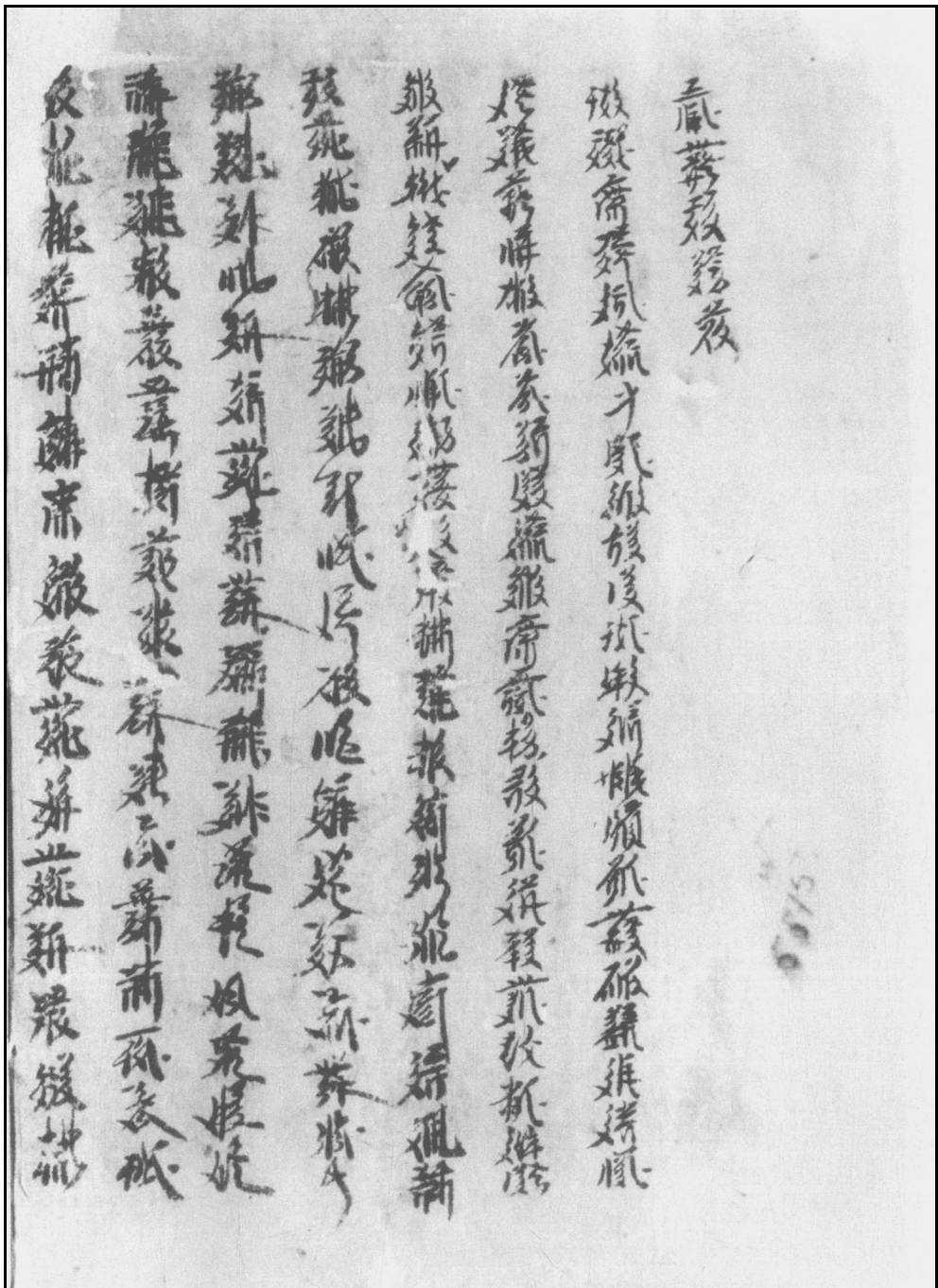
Тао Кань от природы был умен и усерден на службе, торжественно-почтителен и близок ритуалу, придерживался норм человеческого общения... Однажды его помощники задержались с поручением из-за увлечения игрой, тогда он приказал отобрать у них питейные и игорные принадлежности и бросил их в реку. Помощники генерала были наказаны плетьюми. Он сказал: «*Чуну* это игра для свинопасов!»

Многие ключевые слова в следующих трех парах изречений (ил. 1 и 2) написаны столь небрежно, что не все знаки удается разобрать. Из того, что можно прочитать, следует, что это — история про некоего человека эпохи Цзинь, который продолжал развлекаться даже тогда, когда его мать была при смерти. Эти три пары изречений сопровождаются историей про то, как император Яо 堯 (*jiw* 麟) проверял своего будущего наследника Шуня 舜 (*sjw* 麟).

¹⁴ Китайский оригинал: 後於東府聚樗蒲大擲，一判應至數百萬。余人並黑犢以還，唯劉裕及毅在後。毅次擲得雉，大喜，褰衣繞床，叫謂同坐曰：“非不能盧，不事此耳。”裕惡之，因授五木久之，曰：“老兄試為卿答。”既而四子俱黑，其一子轉躍未定。裕厲聲喝之，即成盧焉。毅意殊不快，然素黑，其面如鐵色焉，而乃和言曰：“亦知公不能以此見借！”既出西籬，雖上流分陝，而頓失內權，又頗自嫌事計，故欲擅其威強，伺隙圖裕，以至於敗。（晋书·刘毅传）

¹⁵ Лю И (363–422), тж. Сун У-ди 宋武帝 — основатель династии (Южная) Сун в эпоху Южных и Северных династий.

¹⁶ Китайский оригинал: 侃性聰敏，勤於吏職，恭而近禮，愛好人倫... 諸參佐或以談戲廢事者，乃命取其酒器蒲博之具，悉投之于江，吏將則加鞭撲，曰：“樗蒲者，牧豬奴戲耳！”（晉書·陶侃傳）



Ил. 1.
Первый лист ККТ



Ил. 2.
Второй лист ККТ

Лист 1, строка 8 — лист 2, строка 1:

麟席繖被，蕤翬穢豨穉媛黼□□□緘；
 瞽劓縮桴，龔愛龍而矯姦辭駭胤戩類。

«Император Яо был оклеветан, [мол, когда Шунь] собирал хворост¹⁷ и вычерпывал воду¹⁸, он навредил...

Император Шунь был провозглашен милостивым и признан мудрым, когда поднял знамя на выпасе¹⁹ и в полях».

Примерная реконструкция китайского оригинала:

堯王得讒，塗廩穿井時害...
 舜帝告善，巡狩耕田中拔擢智人。

Вышеприведенные изречения о Яо и Шуне, считавшихся древнекитайскими совершенномудрыми, могут быть восстановлены по первой главе из *Шуцзи*²⁰, но с серьезными расхождениями, вызванными ошибками в понимании китайского оригинала тангутскими переводчиками:

Шунь возделывал землю на горе Лишань... Гусоу²¹ по-прежнему хотел его убить и повелел ему забраться наверх починить зернохранилище, затем он внизу разжег огонь, чтобы сжечь амбар. Шунь, защищая себя двумя бамбуковыми шляпами, спустился вниз, ушел и, таким образом, не погиб. После этого Гусоу повелел Шуню починить колодец, Шунь выкопал колодец с потайным ответвлением. Когда Шунь углубился, Гусоу и Сян²² заполнили колодец грязью, но Шунь выбрался через боковую лазейку и ушел... Когда Яо постарел, он повелел Шуню исполнять обязанности сына Неба по управлению Поднебесной, совершать инспекционные поездки.

Следующие изречения продолжают тему Яо и Шуня, но теперь речь идет о Цзи Кане 嵇康 (*khji khow* 複繇), Лян Хуне 梁鴻 (*ljow xu∞* 穽穽), Чжао Ци 趙岐 (*tshjiw khji* 繇繇) и Тай-гуне 太公 (*thej kow* 龍駟), которые перенесли многие трудности, а затем прославились за свои моральные качества.

¹⁷ Танг. *sji sji tshjiw kjwi* 蕤翬穢豨 («собираание дров и травы» = «собираание хвороста») — неверно понятое китайское *тулинь* 塗廩 («чинить зернохранилище»).

¹⁸ Танг. *zjir kha* 穉媛 («вычерпывать воду») — неверно понятое китайское *чуаньцзин* 穿井 («рыть колодец»).

¹⁹ Танг. *gjiw tshjiw sju lhew* 龔愛龍而 («поднятие знамени в поле/на выпасе») — неверно понятое китайское *сюньшоу* 巡狩 («инспекционная поездка»), ритуальная поездка, совершавшаяся вступившим на престол императором.

²⁰ Китайский оригинал: 舜耕歷山... 瞽叟尚復欲殺之，使舜上塗廩，瞽叟從下縱火焚廩。舜乃以兩笠自扞而下，去，得不死。後瞽叟又使舜穿井，舜穿井為匿空旁出。舜既入深，瞽叟與象共下土實井，舜從匿空出，去... 堯老，使舜攝行天子政，巡狩。(史記·五帝本紀)。

²¹ Гусоу (букв. «старый слепой человек») — имя отца Шуня. Он не любил Шуня и несколько раз пытался его убить, но каждый раз терпел неудачу.

²² Сян — младший сын Гусоу, к которому тот относился с большой любовью.

Лист 2, строки 1–2:

胤皦皦皦:
 覆繡叢叢, 斧彘叢叢;
 甌纒纒纒, 甌纒纒纒.

«Добродетельные в поисках выгоды»²³:

Цзи Кан ковал железо, Лян Хун нанялся рушить рис,
 Чжао Ци торговал лепешками, Тай-гун продавал муку».

Примерная реконструкция китайского оригинала:

德者尋利:
 嵇康鍛鐵, 梁鴻賃春;
 趙岐販餅, 太公賣麵.

Цзи Кан (224–263), выдающийся мыслитель и эрудит эпох Вэй и Цзинь, один из известных «Семерых мудрецов бамбуковой рощи» (кит. *чжулинь цисянь* 竹林七賢) и основатель метафизической школы философии. Собрание его сочинений сохраняется до сих пор. История о том, как он ковал железо, содержится в его биографии в 49-й главе *Цзиньши*²⁴:

В молодости Цзи Кан жил в бедности. Вместе с [Сян] Сю²⁵ ковал железо под большим деревом, чтобы обеспечить себе существование. Чжун Хуэй²⁶ из провинции Инчуань, благородный муж, острый умом и одаренный ораторским талантом, приехал увидиться с ним. Кан не обошелся с ним по ритуалу и ковал без передышки.

Лян Хун жил в I в. н.э., был бедным отшельником эпохи Восточная Хань и прославился нежными отношениями со своей женой, которые нашли отражение в следующей идиоме: *цзю ань ци мэи* 舉案齊眉 («поднимать поднос к бровям»). История о том, как он рушил рис, рассказана в его биографии из 83-й главы *Хоу Ханьши*²⁷:

Лян Хун... прибыл в У и стал служить у богатого человека Гао Ботуна, жил он в боковой комнате и занимался рушением риса. Когда бы он ни вернулся домой, его жена готовила ему еду и подносила ее, поднимая поднос к бровям, не решаясь прямо посмотреть на него. Ботун обнаружил это, удивился и сказал: «Этого работника жена так уважает, что он не может быть обычным человеком». Затем он позволил [Лян Хуну] жить в главном доме.

²³ Букв. «в поисках выгоды» (танг. *gij ju* 皦皦) — здесь означает «в поисках способа выжить».

²⁴ Китайский оригинал: 初, 康居貧, 嘗與向秀共鍛於大樹之下, 以自贍給. 穎川鍾會, 貴公子也, 精練有才辯, 故往造焉. 康不為之禮, 而鍛不輟. (晉書·嵇康傳).

²⁵ Сян Сю (ок. 227 — 272), эрудит эпох Вэй и Цзинь, один из знаменитых «Семерых мудрецов бамбуковой рощи» наряду с Цзи Каном.

²⁶ Чжун Хуэй — знаменитый министр царства Вэй в эпоху Троецарствия, один из главнокомандующих, победивших царство Шу.

²⁷ Китайский оригинал: 梁鴻 後至吳, 依大家舉伯通, 居廡下, 為人賃春. 每歸, 妻為具食, 不敢於鴻前仰視, 舉案齊眉. 伯通察而異之, 曰: «彼傭以使其妻敬之如此, 非凡人也». 乃方舍之於家. (後漢書·梁鴻傳).

Чжао Ци 趙岐 (?–201, имя также записывается как 趙歧) — ученый конца эпохи Восточная Хань, который в результате интриг был вынужден покинуть свой пост и удалиться от дел, тогда же он написал свой комментарий к *Мэн-цзы*. История об этом зафиксирована в его биографии в 64-й главе *Хоу Ханьшю*²⁸:

В конце эпохи Хань Чжао Ци, спасаясь от бедствий, сбежал в Хэцзянь, где никто не знал его имени. Потом он переехал в Бэйхай, где носил штаны из грубого хлопка и часто торговал лепешками на рынке. Сунь Биньшо²⁹, которому тогда было чуть более двадцати лет, в сопровождении конных спутников въехал на рынок на повозке, запряженной быком. Понаблюдав за Ци, он усомнился, что Ци просто обычный человек, и спросил его: «Сам ли ты готовил лепешки?» Ци сказал: «Я ими торгую». Биньшо спросил: «За сколько ты их покупаешь? За сколько ты их продаешь?» Ци сказал: «Покупаю за тридцать и продаю за тридцать». Биньшо сказал: «По виду ты чиновник не у дел, а не торговец лепешками. Должна быть на то причина». После этого он открыл заднюю дверь своей повозки и обернулся к двум конным спутникам, повелев им спешиться и помочь [Ци забраться в повозку].

Тай-гун, т.е. Цзян Тай-гун 姜太公 (ок. 1156 — 1017 до н.э.), по имени Лю Шан 呂尚 или Лю Ван 呂望 (тж. Тай-гун Ван 太公望), был ярким политическим деятелем и стратегом, который помог чжоускому У-вану низпровергнуть династию Шан, став таким образом у истоков основания династии Чжоу. Что касается легенды о его раннем периоде жизни, мы можем лишь сослаться на несколько комментариев к *Шицзи*. Один из них относится к отрывку «Лю Шан, застрявший в Цицизине» (*Лю Шан кунь юй Цицизинь* 呂尚困於棘津), написан комментатором Чжан Шоуцзе 張守節 в главе 124³⁰:

Тай-гун Ван в возрасте семидесяти лет продавал еду в Цицизине. «Продажа еды в Цицизине» была зафиксирована Сыма Чжэнем 司馬貞 как «продажа напитков в Мэнцине»³¹ в его комментарии к «Лю Шан вероятно был беден и стар в то время» (*Лю Шан гайчан цюнкунь няньлао* и 呂尚蓋嘗窮困年老矣) в 32-й главе *Шицзи*. Примечательно, что в династийных историях упоминается продажа еды или напитков, но нет ни слова о «продаже муки». История о Тай-гуне, продающем муку, которая сейчас широко распространена в народе, могла быть додумана позднее³².

В следующем куплете говорится о том, что сельское хозяйство должно быть основой управления страной. В тексте упоминается три имени: Лу Си-гун 魯僖公 (*lu xji nij 篚芻*), Шунь Шэн (*sjw 膳*) и Юй禹 (*giu 稂*).

²⁸ Китайский оригинал: 漢末，趙歧避難逃之河間，不知姓字。又轉詣北海，著絮巾褲，常於市中販胡餅。孫賓碩時年二十餘，乘犢車將騎入市，觀見歧，疑其非常人也，因問之：“自有餅耶？”歧曰：“販之。”賓碩曰：“買幾錢？賣幾錢？”歧曰：“買三十，賣亦三十。”賓碩曰：“視處士之望，非買餅者，殆有故。”乃開車後戶，顧所將兩騎，令下馬扶上之。（後漢書·趙歧傳）。

²⁹ Сунь Биньшо — губернатор провинции, подружившийся с Чжао Ци. Активная деятельность Сунь Биньшо пришлась на вторую половину II в.

³⁰ Китайский оригинал: 太公望行年七十，賣食棘津云。（史記正義·游俠列傳）。

³¹ Китайский оригинал: 賣飲於孟津。（史記索隱·齊太公世家）。

³² Народная легенда неизвестного происхождения, суть которой в том, что Тай-гун был очень неvezуч в свои ранние годы. Когда он продавал муку, ветер ее уносил; когда он продавал соль, дождь ее растворял.

Лист 2, строки 3–4:

綏綏席綏穰穰祀繼隕穰穰綏，
 膝綏綏穰穰禱穰穰穰穰穰。

«Лу Си-гун³³ сеял и собирал урожай, и государство процветало, Императоры Шунь и Юй развивали земледелие, и народы находились в покое».

Примерная реконструкция китайского оригинала:

魯僖公務稼穡而國阜，
 舜禹帝本農耕而民安。

Лу Си-гун (?–627 до н.э.), другое имя — Цзи Шэнь 姬申, был восемнадцатым правителем царства Лу в период Весен и Осеней, правил тридцать три года. История о нем содержится в *Чуньцю Цзочжуань* [в главе] «21-й год правления Си-гуна»³⁴:

Лето, великая сушь. Князь хотел сжечь шаманку Ван.³⁵ Цзан Вэньчжун³⁶ сказал: «Не это уберезет от засухи. Нужно починить городские стены, экономить еду и сократить расходы, развивали земледелие и поощрять [правильное] распределение [продуктов]. Вот что важно. К чему жечь шаманку Ван? Если Небо захочет убить ее, то лучше уж было не рождаться. Если это она принесла засуху, то, если ее сжечь, может стать еще хуже». Князь прислушался к этому. В тот год был голод, но не катастрофический.

Шунь, один из легендарных Пяти Императоров, считающийся эталоном нравственности в Китае. История о том, как он возделывает землю, рассказывается в первой главе *Шицзи*³⁷:

Когда Шунь возделывал землю на горе Лишань, все люди на горе уступали свою межу; когда он рыбачил на озере Лэйцзэ, все люди на озере уступали свои места; когда он гончарничал на речном берегу, поблизости не было ни единого грубого сосуда. В первый же год место, в котором он жил, стало поселком. Во второй год оно стало городским поселением, а на третий год стало большим городом.

Юй был основателем династии Ся, прославившийся обузданием потопа и разделением земли на «девять областей» (кит. *цзючжоу* 九州). История о том, как он возделывал землю, зафиксирована в 14-й главе *Луньюя*³⁸:

³³ Танг. *nij* 席 («правитель», «царь») здесь использовано как аналог китайского *гун* 公 («князь»), поскольку тангуты не имели разработанной системы рангов знатности (*гун* 公, *хоу* 侯, *бо* 伯, *цзы* 子, *нань* 男), появившейся в Китае в доциньские времена. Было бы удобнее, если бы они пользовались тангутской транскрипцией *кюу* 翽 как для Хуань-гуна 桓公 ниже.

³⁴ Китайский оригинал: 夏, 大旱. 公欲焚巫尪. 臧文仲曰: «非早備也. 修城郭, 貶食省用, 務穡勸分, 此其務也. 巫尪何為? 天欲殺之, 則如勿生; 若能為旱, 焚之滋甚». 公從之. 是歲也, 饑而不害. (左傳·僖公二十一年).

³⁵ Ритуальное сожжение людей практиковалось в Древнем Китае для прошений о дожде во время засухи.

³⁶ Цзан Вэньчжун (?–617 до н.э.) — талантливый министр, служивший четырем правителям царства Лу.

³⁷ Китайский оригинал: 舜耕歷山, 歷山之人皆讓畔; 漁雷澤, 雷澤上人皆讓居; 陶河濱, 河濱器皆不苦窳. 一年而所居成聚, 二年成邑, 三年成都. (史記·五帝本紀).

³⁸ Китайский оригинал: 羿善射, 奭蕩舟, 俱不得其死然. 禹稷躬稼而有天下. (論語·憲問).

И³⁹ был искусен в стрельбе, Ао⁴⁰ хорошо умел грести, но оба они не умерли естественной смертью. Юй и Цзи⁴¹ сами возделывали землю и обладали всей Поднебесной.

В следующем куплете акцентируется внимание на поучениях о вине, в изречениях упоминаются имена Цзы-фаня 子反 (*ts# xiwā* 翳 儼) и Би Чжо 畢卓 (*pji tsiow* 紆 絜).

Лист 2, строки 4–5:

報 席 叢 纒 翳 儼， 邈 蕤 纈 纈 翳 纈 撻 撻；
 婦 飢 斃 斃 紆 絜， 叛 醜 斃 斃 斃 斃 斃 斃。

«Генерал Цзы-фань из царства Чу покончил с собой из-за того, что армия была разбита, пока он по случайности был пьян;

Министр Би Чжо эпохи Цзинь был пойман на воровстве вина, когда он много пил».

Примерная реконструкция китайского оригинала:

楚將子反，誤醉戰敗而自盡；
 晉臣畢卓，盜酒造飲以遭擒。

Цзы-фань (?–575 до н.э.), личное имя Цэ 側, был главнокомандующим армии царства Чу в эпоху Весен и Осеней. История, упомянутая выше, содержится в тексте *Цзочжуань*, [в главе] «16-й год правления Чэн-гуна»⁴²:

Гуан Шу⁴³ предложил Цзы-фаню вино, Цзы-фань напился допьяна и не мог встретиться [с *ваном*]. Ван сказал: «Небеса уничтожат Чу. Я не могу [здесь] оставаться», и ночью он бежал... Когда чуские войска вернулись в Ся, ван приказал передать Цзы-фаню: «Ранее сановник [Цзы Юй] потерял всю армию, [потому что] правителя не было [рядом]. [Теперь ты] не считай это своей ошибкой, это моя вина». Цзы-фань дважды земно поклонился и сказал: «[Если] государь дарует смерть своему подданному, то тот не истлеет. Мои солдаты действительно сбежали, это — моя вина». Цзы-чжун⁴⁴ сказал Цзы-фаню: «Известно, что

³⁹ И, обычно называемый Хоу И 后羿 («Государь И»), — легендарный герой китайских мифов. Будучи ловким стрелком, он подстрелил из лука девять из десяти солнц, которые угрожали погубить все живое. Однако в конце он также был убит потомком Юя в седьмом поколении.

⁴⁰ Ао 巢 — легендарная фигура времен династии Ся. Благодаря своей необычайной силе он мог поднять лодку из воды и поставить ее на землю, но в итоге был убит.

⁴¹ Цзи 稷, обычно называемый Хоу Цзи 后稷 («Государь Цзи»), считается изобретателем земледелия и почитается как покровитель злаков в китайских легендах.

⁴² Китайский оригинал: 谷陽豎獻飲於子反，子反醉而不能見。王曰：「天敗楚也夫！余不可以待。」乃宵遁...楚師還，及瑕，王使謂子反曰：「先大夫之覆師徒者，君不在。子無以為過，不穀之罪也。」子反再拜稽首曰：「君賜臣死，死且不朽。臣之卒實奔，臣之罪也。」子重復謂子反曰：「初隕師徒者，而亦聞之矣！盍圖之？」對曰：「雖微先大夫有之，大夫命側，側敢不義？側亡君師，敢忘其死？」王使止之，弗及而卒。（左傳·成公十六年）

⁴³ Гуан Шу, личное имя Гуан — близкий слуга Цзы-фаня. Слово *шү* 豎 («служка») — уничижительный термин, прибавляемый китайскими историографами к его имени за то, что он напоил своего хозяина.

⁴⁴ Цзы-чжун (?–570 до н.э.), личное имя Ин-ци 嬰齊, брат Цзы-фаня, был министром в царстве Чу.

[случалось] ранее, когда сановник терял свою армию. Подумай теперь, как быть?» Цзы-фань ответил: «Даже если бы прежний сановник так не сделал, как вы мне говорите, как же я осмелюсь [совершить] недолжное? Я утратил войско государя, как я осмелюсь избежать смерти?» Ван послал человека, чтобы остановить [Цзы-фаня], но тот умер до того, как [посланник] прибыл.

Би Чжо жил в первой половине IV в., находился на службе в Министерстве чинов [во времена династии] Восточная Цзинь и был знаменит в первую очередь тем, что задерживал выполнение дел из-за пьянства. История о том, как он украл вино, содержится в 49-й главе *Цзиньшу*⁴⁵:

Би Чжо служил в Министерстве чинов, часто из-за пьянства пренебрегал обязанностями. Другой служащий по соседству настаивал вино, и пьяный Чжо посреди ночи пробрался к его винным кувшинам, чтобы украсть вино, но был схвачен охранниками. На следующее утро [люди] обнаружили, что это Би из Министерства чинов, и срочно его отпустили. После чего Чжо утащил хозяина праздновать к винным кувшинам, напился и ушел.

Две нижеследующие истории, наглядно показывающие свободный стиль жизни интеллектуалов периода Вэй и Цзинь, по-видимому, продолжают тему поучений о вине. Во втором высказывании безусловно упоминается Лю Лин 劉伶 (*liw lhw* 詭叟), а в первом, вероятно, Цзы-цюань 子泉 (*tsh tshjwā* 詭叟), однако второй знак был записан как *to* 叟, что скорее всего является опiskeй⁴⁶.

Лист 2, строки 5–7:

詭叟叛叟叟，梳鬚鬚，嫖鬚鬚，鬚鬚鬚；
詭叟鬚鬚，鬚鬚鬚，鬚鬚鬚，鬚鬚鬚。

«Цзы-цюань увлекался вином и, будучи при смерти, пожелал быть похороненным у гончарной мастерской.

Лю Лин любил оленей, разыскивая вино в богатой семье, [где] одного ху достаточно для того, чтобы протрезвиться»⁴⁷.

Примерная реконструкция китайского оригинала:

子泉嗜酒，臨卒彌留，願葬陶家之側；
劉伶好鹿，尋酒富家，一斛一飲解醒。

Цзы-цюань, называемый Чжэн Цюань 鄭泉 (*tshjij tshjwā* 詭叟) в тангутской версии «Леса категорий» (Ши Цзиньбо, Хуан Чжэньхуа, Не Хуньинь 1993: 183), был старшим советником *тайчжун дафу* 太中大夫 в царстве У периода Троецарствия. Его часто отправляли посланником в царство Шу для переговоров, однако еще больше он прославился своей страстью к бражничеству. Его историю из *У шу* 吳書 цити-

⁴⁵ Китайский оригинал: 卓... 為吏部郎，常飲酒廢職。比舍郎釀熟，卓因醉夜至其甕間盜飲之，為掌酒者所縛，明旦視之，乃畢吏部也，遽釋其縛。卓遂引主人宴於甕側，致醉而去。(晉書·畢卓傳)。

⁴⁶ Танг. *to* 叟 никогда не используется для фонетических транскрипций.

⁴⁷ Так в тексте. Ху 斛 — древнекитайская мера веса (ок. 20 л).

Примерная реконструкция китайского оригинала:

湯有睿智, 卻為七年大旱;
堯非仁德? 何泛九載洪災?

Очевидно, вышеизложенные мысли происходят из высказывания известного ханьского министра Чао Цо 晁錯 (200–154 до н.э.), зафиксированного в 24-й главе *Ханьшу*⁵¹:

При Яо и Юе было девять лет наводнений, при Тане было семь лет засухи, однако в стране не было умерших от голода. Это потому, что накоплено было много и подготовлено заранее.

Остается неясным, почему в некоторых частях ККТ не содержится никаких упоминаний о древних персонажах, а стиль изложения не соответствует содержанию. Очевидно, что такие куплеты являются не цитатами из источников, а народными мудростями, четкий источник которых не находится в традиционных китайских памятниках. Логично предположить, что такие куплеты не были взяты из других текстов, а были вставлены более поздними переписчиками. Нижеследующий куплет (ил. 2, 3) образно описывает, как тяжелая обстановка формирует сильного человека, в то время как легкие условия, наоборот, делают его слабым.

Лист 2, строка 8 — лист 3, строка 2:

巖 岫 參 巖, 飢 飢 穀 慨 羸, 憊 死 絲 緜 散;
緜 蕤 屛 絲, 稔 鬱 隰 翻 藉, 霏 緜 絲 口 緜.

«Ветви сосны, растущей в низине долины, не сохнут в холод — это оттого, что произрастает она в месте, [делающем ее] сильной;

Ива, растущая в саду, сбрасывает листья, когда на них попадает иней⁵², — это оттого, что произрастает она в месте, [делающем ее] слабой».

Примерная реконструкция китайского оригинала:

松生涧底, 經寒枝不枯, 植強處之故;
柳植園中, 霏霜葉即落, 植敗處之故.

Этой же теме посвящен следующий куплет, где поддержка «сильных» рассматривается как необходимое условие для успеха.

⁵¹ Китайский оригинал: 堯禹有九年之水, 湯有七年之旱, 而國無捐瘠者, 以畜積多而備先具也. (漢書·食貨志下).

⁵² Логично предположить, что здесь скорее всего слово «роса/иней» (танг. *wər* 霏) было ошибочной записью слова «мороз» (танг. *nja* 霰).

Лист 3, строки 2–3:

絃能綴絳繡綴綴，誰窺刻藉；
 箭燄聯絳繡綴綴，絳蕪蕪絳。

«Растущая в навозе смоковница⁵³ распускается утром и увядает вечером;
 Растущая перед палатами трава *минцзянь*⁵⁴ распускается за один день и высыхает через месяц».

Примерная реконструкция китайского оригинала:

木蓮花糞中生，故朝開夕落，
 明見草殿前長，故日放月枯。

Далее тема логично смещается к обсуждению смирения:

Лист 3, строка 3:

結翹殿悵綴網，
 遷絳翳繡絳嫩。

«Достойный мужчина, будучи поддержан людьми, [раскроет свои] таланты,
 Красивая женщина, если будет кичиться [своей внешностью], [станет] уродливой».

Примерная реконструкция китайского оригинала:

男行人譽則妙，
 女美自誇則醜。

Следующий куплет возвращается к изначальному стилю изложения. В нем рассказывается о том, как привлечь внимание титулованного лица и получить повышение. В тексте упоминается два имени: Фэн Сюань 馮諼 (*xjow xjwǎ* 馮諼) и Нин Ци 寧戚 (*njij tshji* 絳絳).

Лист 3, строки 3–4:

絳繡繡悵綴綫，
 絳絳聯絳絳絳。

«Фэн Сюань, в надежде добиться желаемого, бил по лезвию меча,
 Нин Ци, добиваясь аудиенции, ударял по рогу быка».

Примерная реконструкция китайского оригинала:

馮諼彈劍以望所需，
 寧戚擊角而求得見。

⁵³ Цветы смоковницы, или фикуса (кит. *мулян* 木蓮 или *муфужун* 木芙蓉), распускаются только на очень короткий срок, однако мы не знаем, считали ли древние люди, что они произрастают в навозе.

⁵⁴ Настоящее значение тангутского слова *mij kja* 緜 неизвестно. Здесь мы фонетически транскрибируем его как *минцзянь*, потому что в Китае этим растением засаживали лужайки. Возможно, люди верили, что его можно сажать на территорию перед жилищем.

Фэн Сюань, другое имя — Фэн Хуань 馮驩, был «кормящимся гостем» (кит. *шикэ* 食客) у Мэнчан-цзюня⁵⁵ в период Сражающихся царств. Он неоднократно просил о разных привилегиях, в то же время помогал своему господину поддерживать его престиж и безопасность. История о нем содержится в 11-й главе *Чжаньгоуэ*⁵⁶:

В [царстве] Ци жил человек по имени Фэн Сюань, был он беден и не мог сам себя содержать. Он послал человека к Мэнчан-цзюню с просьбой принять его к себе в приживальщики. Мэнчан-цзюнь спросил: «А чем он хорош?» Тот ответил: «Ничем не хорош». Мэнчан-цзюнь спросил: «На что он способен?» Тот ответил: «Ни на что не способен». Мэнчан-цзюнь принял [Фэн Сюаня] с улыбкой и сказал: «Одобряю». Люди вокруг думали, что владыка презирает его и кормит грубой пищей. Спустя некоторое время Фэн Сюань, облокотившись о колонну, стал бить по лезвию меча, распевая: «Меч мой длинен, пора отправляться в путь! Здесь не кормят рыбой». Люди доложили [владыке]. Мэнчан-цзюнь сказал: «Накормите его [рыбой], как и других гостей в моем доме». Через некоторое время Фэн Сюань снова стал бить по мечу и петь: «Длинен мой меч, пора отправляться в путь! Нет здесь повозки для выездов». Все люди вокруг засмеялись и доложили об этом Мэнчан-цзюню. Мэнчан-цзюнь сказал: «Дайте ему экипаж, как и всем гостям в моем доме». После этого [Фэн Сюань], будучи в повозке, обнажил свой меч и сказал, проезжая мимо друга: «Мэнчан-цзюнь обращается со мной как с гостем». Через некоторое время он снова стал бить по мечу и петь: «Длинен мой меч, пора отправляться в путь! Не на что мне содержать семью». Все вокруг возненавидели его, посчитав, что он жаден и не знает меры. Мэнчан-цзюнь спросил: «Есть ли у господина Фэна родня?» Ему ответили: «У него есть престарелая мать». Мэнчан-цзюнь приказал обеспечить ей пропитание, чтобы она не терпела нужду. После этого Фэн больше не пел.

Нин Ци жил во второй половине VII в. до н.э., в период Вёсен и Осеней. Он был несколько стеснен обстоятельствами в юности, однако позднее стал одним из ведущих политических деятелей своего времени и советников циского Хуань-гуна⁵⁷. Данная история помещена в 5-й главе *Синьсюй*⁵⁸:

Нин Ци кормил быка у повозки и опечалился, увидев Хуань-гуна. [Он] ударил по рогу быка и запел грустную песню государства Шан⁵⁹. Хуань-гун, услышав,

⁵⁵ Тянь Вэнь 田文 (?–279 до н.э.), тж. Мэнчан-цзюнь (владыка Мэнчан) — крупный политический деятель царства Ци. Один из «четырех владык эпохи Сражающихся царств». Был знаменит умением дорожить талантами и в дальнейшем стал канцлером царств Ци и Вэй.

⁵⁶ Китайский оригинал: 齊人有馮諼者，貧乏不能自存，使人屬孟嘗君，願寄食門下。孟嘗君曰：「客何好？」曰：「客無好也。」曰：「客何能？」曰：「客無能也。」孟嘗君笑而受之曰：「諾。」左右以君賤之也，食以草具。居有頃，倚柱彈其劍，歌曰：「長鋏歸來乎！食無魚。」左右以告。孟嘗君曰：「食之，比門下之客。」居有頃，復彈其劍，歌曰：「長鋏歸來乎！出無車。」左右皆笑之，以告。孟嘗君曰：「為之駕，比門下之車客。」於是乘其車，揭其劍，過其友曰：「孟嘗君客我。」後有頃，復彈其劍，歌曰：「長鋏歸來乎！無以為家。」左右皆惡之，以為貪而不知足。孟嘗君問：「馮公有親乎？」對曰：「有老母。」孟嘗君使人給其食用，無使乏。於是馮諼不復歌。（戰國策·齊策四）。

⁵⁷ Хуань-гун (?–643 до н.э.), личное имя Сяобай 小白 — правитель царства Ци, один из «Пяти гегемонов» периода Вёсен и Осеней.

⁵⁸ Китайский оригинал: 齊威王飲牛於車下，望桓公而悲，擊牛角，疾商歌。桓公聞之，扶其僕之手曰：「異哉！此歌者非常人也。」命後車載之。桓公反至，從者以請。桓公曰：「賜之衣冠，將見之。」齊威見，說桓公以合境內。明日復見，說桓公以為天下。桓公大說，將任之。（新序·雜事五）。

⁵⁹ Шан (ок. 1060 — 1046 до н.э.) — вторая династия архаической истории Китая.

схватил за руку своего слугу и сказал: «Удивительно! Необычен тот, кто поет эту песню!» Хуань-гун приказал посадить [Нин Ци] в заднюю повозку, [затем] перебрался [к нему]. Сопровождающий спросил, что надо сделать дальше, и Хуань-гун сказал: «Даруйте ему одежду и шапку, я собираюсь встретиться с ним». На аудиенции Нин Ци говорил с Хуань-гуном об управлении в границах [царства]. На следующий день снова была аудиенция, Нин Ци говорил с Хуань-гуном как обладать Поднебесной. Хуань-гун ликовал и собирался назначить [Нин Ци] на должность.

В следующих предложениях не содержится отсылки к конкретной истории, но просто рассказывается о лидерских качествах правителя.

Лист 3, строки 4–5:

剡纒𦉳纒𦉳, 瓶苳纒茲𦉳.
𦉳𦉳𦉳纒𦉳, 𦉳𦉳𦉳纒𦉳.

«Государь [подобен] сосуду, народ [подобен] воде.

Если сосуд круглый, то и вода примет круглую [форму]; если сосуд квадратный, то и вода примет [такую форму]».

Примерная реконструкция китайского оригинала:

君者器也, 民者水也.
器圓則水圓, 器方則水方.

Здесь слово «сосуд» использовано в качестве базового термина для блюд и горшков. Подобная метафора впервые встречается в 12-й главе *Сюнь-цзы*: «Правитель — это блюдо. Если блюдо круглое, то и вода будет кругла; Правитель — это чаша. Если чаша квадратная, то и вода [примет] квадратную [форму]»⁶⁰. В то же время цитата из 73-й главы *Ивэнь лэйцзю* гораздо ближе к тексту ККТ: «Учитель Сюнь Цин говорил: „Правитель — это блюдо. Народ — это вода. Если блюдо круглое, то и вода [примет] круглую [форму]; если блюдо квадратное, то и вода [примет] квадратную [форму]“»⁶¹.

Смысл этого куплета более детально раскрывается нижеследующей историей о Хуань-гуне 桓公 (*xwā kow* 桓公) и Цзоу-цзюне 鄒君 (*tshew njij* 鄒君)⁶².

Лист 3, строки 5–7:

𦉳𦉳𦉳𦉳𦉳, 瓶苳纒纒𦉳;
𦉳𦉳𦉳𦉳𦉳, 𦉳𦉳𦉳𦉳𦉳.

⁶⁰ Китайский оригинал: 君者, 盤也, 盤圓而水圓; 君者, 盂也, 盂方而水方. (荀子•君道).

⁶¹ Китайский оригинал: 荀卿子曰: 君者盤也, 民者水也, 盤圓則水圓, 盤方則水方. (藝文類聚, 卷七十三).

⁶² Здесь возможна небольшая неточность в тангутской записи, поскольку китайское *цзоу* 鄒 в тангутском должно произноситься как *tsew*, а не как *tshew*.

«Хуань-гуну нравилась пурпурная одежда, поэтому весь простой люд носил ее. Цзоу-цзюню нравились шапки с завязками⁶³, поэтому все чиновники носили их».

Примерная реконструкция китайского оригинала:

桓公好服紫而民庶人人盡服，
鄒君好冠纓而臣宰所在皆冠。

Обе истории — из 32-й главы *Ханьфэй-цзы*⁶⁴:

Циский Хуань-гун любил пурпурные одеяния, и вся столица носила такую одежду. В то время пять неокрашенных [одежд] не могли сравниться с одной [одеждой] пурпурного цвета. Хуань-гун беспокоился об этом и обратился к Гуань Чжуну⁶⁵: «Я люблю пурпурную одежду, она страшно дорога, но [народ] всей столицы очень ее любит. Как же мне быть?» Гуань Чжун сказал: «Если государь хочет остановить это, отчего не попробовать не носить пурпурную одежду? Говорите [всем] вокруг: „Меня чрезвычайно отталкивает вонь от пурпурного цвета“⁶⁶. Затем, когда рядом по случайности будут проходить люди в пурпурном, говорите: „Отступите немного назад, я не люблю запах пурпурной [одежды]“». Хуань-гун сказал: «Одобряю». После этого в один день не стало ни единого чиновника, носящего пурпурное. На следующий день никто в столице больше не носил пурпурное, а через три дня никто в границах царства не носил пурпурное.

Правитель Цзоу⁶⁷ любил шапки с длинными завязками, [поэтому] все вокруг тоже носили их, что сделало такие завязки очень дорогими. Правитель был этим озабочен, стал спрашивать у людей, [как быть]. Ему ответили: «Правитель любит носить [такие завязки], вот и народ тоже носит, и они стали дорогими». После этого правитель укоротил свои завязки и вышел так наружу. В столице тоже все перестали носить [шапки] с длинными завязками.

Следующие строки на листе 4 (ил. 4) мы не можем дешифровать пословно. Они не связаны по смыслу с предыдущим текстом, — здесь иллюстрируется народная мудрость о том, что не нужно быть чрезмерно критичным.

⁶³ Танг. 鬣紕 («перо») — здесь является неверным пониманием китайского слова *ин* 纓 («завязки»).

⁶⁴ Китайский оригинал: 齊桓公好服紫，一國盡服紫。當是時也，五素不得一紫。桓公患之，謂管仲曰：「寡人好服紫，紫貴甚，一國百姓好服紫不已，寡人奈何？」管仲曰：「君欲止之，何不試勿衣紫也？謂左右曰：吾甚惡紫之臭。於是，左右適有衣紫而進者，公必曰：少卻，吾惡紫臭。」公曰：「諾」。於是日，郎中莫衣紫；其明日，國中莫衣紫；三日，境內莫衣紫也。

鄒君好服長纓，左右皆服，長纓甚貴。鄒君患之，問左右。左右曰：「君好服，百姓亦多服，是以貴。」君因先自斷其纓而出，國中皆不服長纓。(韓非子·外儲說左上)。

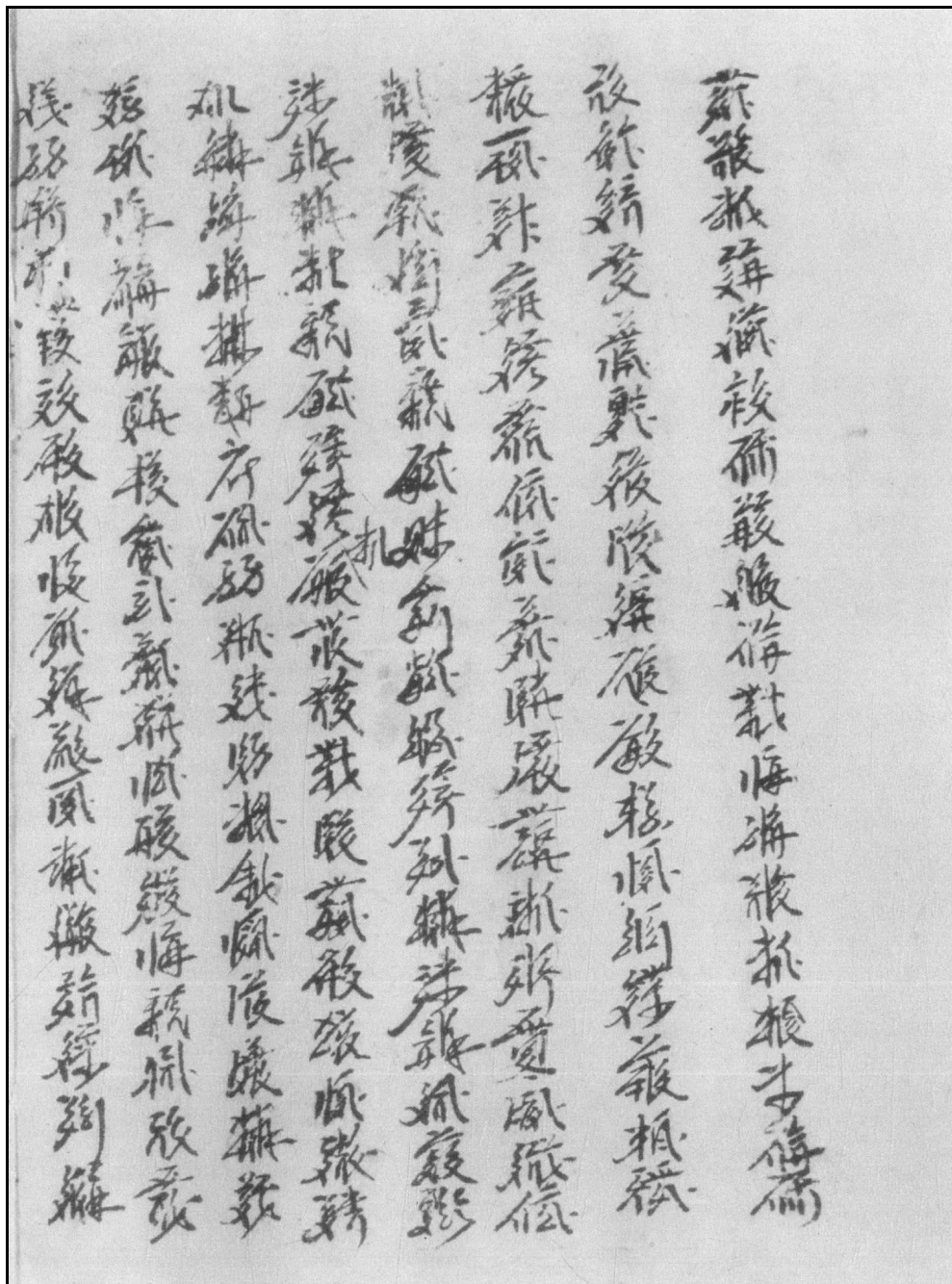
⁶⁵ Гуань Чжун (ок. 723 — 645 до н.э.), личное имя И-у 夷吾 — канцлер царства Ци, один из ярчайших политических деятелей периода Весен и Осеней. Он содействовал проведению реформ при Хуань-гуне, которые обогатили и упрочили военно-политические позиции царства. Именно благодаря его деятельности Ци стало сильнейшим царством того времени.

⁶⁶ Краску пурпурного цвета получали из корня окопника, от которого исходил затхлый запах, сохранявшийся после добычи экстракта.

⁶⁷ Царство Цзоу (обычно именуется Чжу 邾) — маленькое царство периода Весен и Осеней, зависевшее от царства Лу. О правителе царства Цзоу, упомянутом здесь, ничего не известно, кроме его фамилии Цао 曹.

Handwritten text in a cursive script, likely from a manuscript, arranged in several vertical columns. The text is written in dark ink on a light background. The script is dense and flowing, characteristic of historical cursive. There are approximately 12 columns of text, reading from right to left. The characters are highly stylized and interconnected. A small mark or signature is visible at the end of the bottom-most column on the left.

Ил. 3.
Третий лист ККТ



Ил. 4.
Четвертый лист ККТ

Лист 4, строки 1–2:

□□□ 蕤 叢 粃 羸 纒, 敕 循 毅 纒?
 循 毅 屛 翮 叢 粃 纒, 沓 循 循 毅 纒?
 綰 爰 纒 纒 纒, 愷 纒 纒 纒 纒 纒.

«Когда одно дерево высыхает [в лесу], навредит ли это лесу?
 В море дрейфует травинка, разве море тому виной?
 Подобно тому как на коже вырастает щетина, [люди] ищут болячки, раздувая шерсть»⁶⁸.

Примерная реконструкция китайского оригинала:

[叢林間] 枯一株樹, 而何害於林?
 大海內漂一株草, 豈歸罪於海?
 譬如皮生硬毛, 吹毛求疵一般。

Далее стиль сменяется на игру с противоположностями. Сначала акцент сделан на закономерностях природного мира.

Лист 4, строки 2–3:

綱 緇 叢 纒, 纒 纒 纒 纒 纒 纒;
 夙 夙 夙 夙, 纒 纒 纒 纒 纒 纒.

«Четыре сезона сменяют один другой, весна и осень обладают принципом рождения и угасания;

Пять стихий/элементов⁶⁹ следуют друг за другом, вода и огонь проявляют свою мягкую и гармоничную природу».

Примерная реконструкция китайского оригинала:

四季更迭, 春秋有生滅之理;
 五行相襲, 水火顯柔和之性.

В соответствии с природными закономерностями правители должны управлять своими государствами с помощью добродетели и высокой морали.

Лист 4, строки 3–4:

夙 纒 纒 纒 纒,
 夙 纒 纒 纒 纒.

⁶⁸ Эта метафора, вероятно, происходит из китайского выражения *чуй мао цю цы* 吹毛求疵 («искать болячки, раздувая шерсть»), которая указывает на то, как люди ищут даже самые небольшие недостатки в других.

⁶⁹ «Пять стихий/элементов» в традиционной китайской философии (металл, дерево, вода, огонь, земля) — фундаментальные составляющие всего существующего во вселенной.

«Вскармливание пяти злаков⁷⁰ является доверием,
Заслугой становится управление десятью тысячами вещей».

Примерная реконструкция китайского оригинала:

養五穀為信，
治萬物成功。

Лист 4, строки 4–5:

靄靄霖霖，
靄靄霖霖。

«Ветер и дождь зависят от гуманности, а *инь* и *ян*⁷¹ объединяются с/соответствуют добродетели.

[Следует] вести все дела, полагаясь на *инь* и *ян*, и преобразовывать простой народ при помощи гуманности и справедливости».

Примерная реконструкция китайского оригинала:

風雨依乎仁，陰陽合於德。
依陰陽治諸事，以仁義化庶民。

В следующем куплете стиль изложения возвращается к изначальному — снова используются выдержки из древних историй. В данном случае акцент сделан на важности закона в управлении государством. В тексте упоминаются Чжэншу 鄭叔 (*tshjij ši_{2w}* 識敎) и Гуанхань 廣漢 (*ko xǎ* 罔糶).

Лист 4, строки 5–7:

靄靄識敎，
靄靄識敎。

«Министр Чжэншу сделал законы мягкими, и многие бандиты стали собираться в глухих местах;

Восточный⁷² Гуанхань держался с достоинством, грозно и твердо, так что все знатные своевольники в городе Цзинчжао⁷³ перевелись».

⁷⁰ «Пять злаков» — общее китайское понятие для продовольственных культур (включает рис, просо, ячмень, пшеницу и бобы).

⁷¹ *Инь* и *ян* — фундаментальные понятия китайской философии, светлое и темное начала, которые образуют вселенную и определяют космический порядок.

⁷² Тангутское слово *njij dzji* 靄靄 («восточное убежище/покров/крышка») не поддается расшифровке. Здесь мы предположительно переводим его как «восточный», исходя из соображения, что Гуанхань происходил из округа Чжо 涿郡 (совр. пров. Хэбэй), который находится к востоку от столицы Цзинчжао.

⁷³ Цзинчжао — совр. город Сиань, здесь записан неверно как *tshjiw kijj* 鞏鞏 (кит. *чжаоцзин* 兆京) тангутским переписчиком.

Примерная реконструкция китайского оригинала:

大臣鄭叔律令寬鬆，而草莽之中盜者多集；
東方廣漢威儀剛猛，故京兆城內豪強盡絕。

Чжэншу, также называемый Тайшу, — министр в царстве Чжэн и сын Цзычана (тж. Гунсунь Цяо 公孫僑), который дорос до поста канцлера царства Чжэн и стал одним из наиболее влиятельных и ярких политиков периода Вёсен и Осеней. История о его сыне происходит из сочинения *Цзочжуань*, глава «20-й год правления Чжао-гуна»⁷⁴:

Цзычан из царства Чжэн был болен и сказал своему сыну Тайшу: «После моей смерти ты непременно придешь к власти. Только те, кто обладает добродетелью, смогут при помощи великодушия подчинить народ, но ничто не сравнится с суровостью. Ведь огонь свиреп, народ смотрит на него и страшится его, поэтому редко погибает в нем. Вода слаба, народ подходит к ней и играет в ней, поэтому многие погибают в ней. Именно поэтому так тяжело быть великодушным». Через несколько месяцев Цзычан умер от болезни. Когда Тайшу стал заниматься делами управления, он не решался быть суровым и действовал великодушно, [после чего] в Чжэн стало много бандитов.

Гуанхань носил фамилию Чжао 趙. Он жил в I в. до н.э., был правителем столичного округа, чиновником эпохи Западная Хань, известным своей честностью. История о нем содержится в 76-й главе *Ханьшу*⁷⁵:

Гуанхань был человеком большой силы и прирожденным чиновником. Встречаясь со служащими или с народом, иногда он не спал ночи до самого рассвета... Будучи правителем столичного округа, он служил честно и умно, сурово ограничивал своевольную знать, а простые люди [при нем] получали свои места. Народ вспоминает о нем, до сих пор воспевая.

Куплет ниже обращается к народной мудрости о нечестной прибыли:

Лист 4, строка 7:

讖兆窳穢煨骸，
媿悝醜穢啟設？

«Не является прибылью меч, найденный на обочине дороги,
Разве является „сохраненным“ богатство в могиле?».

Примерная реконструкция китайского оригинала:

道旁得劍不為取，
墓裏有財豈為藏？

⁷⁴ Китайский оригинал: 鄭子產有疾，謂子太叔曰：「我死，子必為政。唯有德者能以寬服民，其次莫如猛。夫火烈，民望而畏之，故鮮死焉。水懦弱，民狎而翫之，則多死焉，故寬難。」疾數月而卒。太叔為政，不忍猛而寬，鄭國多盜。（左傳·昭公二十年）。

⁷⁵ Китайский оригинал: 廣漢為人強力，天性精於吏職。見吏民，或夜不寢至旦... 為京兆尹廉明，威制豪強，小民得職。百姓追思，歌之至今。（漢書·趙廣漢傳）。

В следующем куплете (ил. 4 и 5) подчеркивается, что сумасбродство непременно приведет государство к упадку и гибели. В тексте упоминаются два имени: Лу Чжуан-гун 魯莊公 (*lu tsiow kow* 筵笏斬) и Ся Кан-ди 夏康帝 (*xia khow dzjwǐ* 翫繡剌):

Лист 4, строка 8 — лист 5, строка 1:

筵笏斬翫繡剌，
翫繡剌翫繡剌，
翫繡剌翫繡剌，
翫繡剌翫繡剌。

«Дворец луского Чжуан-гуна был роскошно-красив, вот отчего царство пришло в упадок, дойдя до хаоса.

Палаты императора Ся Кан-ди были величественно-торжественны, вот отчего народ страдал от нужды и дошел до гибели».

Примерная реконструкция китайского оригинала:

魯莊公殿堂華美，故國家衰弱至於亂；
夏康帝宮室莊嚴，故民庶匱乏致滅亡。

Луский Чжуан-гун (706–662 до н.э.), другое имя — Цзи Тун 姬同, был 16-м правителем царства Лу в период Весен и Осеней. Тангутское слово *pju rjir* 翫莪 («палаты/дворец»), вероятно, происходит от китайского *тай* 臺 («башня», «высокая площадка»), см. *Цзочжуань*, [глава] «32-й год правления Чжуан-гуна»⁷⁶:

Чжуан-гун построил дворец близко от [дома] семьи Чжан⁷⁷. [Однажды он] встретил Мэнжэнь⁷⁸ и последовал за ней, [однако она] затворила двери. Затем он пообещал ей статус наложницы, она согласилась, и они скрепили союз кровью.

По *Цзочжуань*, последовавший затем политический переворот в царстве Лу был вызван враждой между тремя младшими братьями Чжуан-гуна, что, правда, никак не связано с постройкой роскошного дворца.

Император Ся Кан, другое имя — Тай-кан 太康, был вторым императором легендарной династии Ся. В *Лисао* 離騷 Цюй Юаня говорится, что он потерял страну из-за сумасбродных увеселений: *Ся Кан юй и цзыцзун* 夏康娛以自縱 (Сякан развлекал себя самозабвенно).

Нижеследующий куплет (ил. 5) продолжает тему одобрения скромной жизни и порицания роскоши, в связи с чем упоминаются император Яо 堯 (*jiw* 麟) и некое второе имя *tsow wě tshjow* 翫翫翫, которое пока не удалось расшифровать. Мы склонны высказать предположение, что второй знак в этом имени является ошибкой переписчика, вызванной схожестью написания знаков. Учитывая, что тангутское *wě* 翫 всегда используется для передачи китайского *вэнь* 文, который похож на *тай* 太 по форме (особенно в скорописном виде), можно предположить, что изначально здесь имелся в виду Цзо Тайчун 左太沖.

⁷⁶ Китайский оригинал: 公築臺臨黨氏，見孟任，從之，闕。而以夫人言，許之，割臂盟公。
(左傳•莊公三十二年)。

⁷⁷ Чжан — фамилия министра.

⁷⁸ Мэнжэнь — старшая дочь министра Чжана.

Лист 5, строки 1–2:

麟媵循苑輶辨絳綈, 瓶苳駭燻織綈;
 緝縹玆蕤毳絳綈, 繼毳織綈緝綈.

«Император Яо построил глиняные ступени у крыльца и [сделал] камышовую крышу — народ в один голос восхвалял его.

Цзо Тайчун любил роскошно-торжественные жилища — земляки хором его высмеивали и порицали».

Примерная реконструкция китайского оригинала:

堯天子造土階茅茨, 民庶齊聲讚歎;
 左太沖愛屋舍莊嚴, 鄉人交口譏訾.

Легенда о том, как Яо сделал глиняные ступеньки у крыльца и камышовую крышу, содержится в 74-й главе *Цзю Тан шу*⁷⁹:

В древности Тан Яо сделал глиняные ступеньки у крыльца и камышовую крышу, Ся Юй носил грубую одежду и скудно питался. Я знаю, что такого рода вещи в наши времена уже не повторяются.

Цзо Тайчун, другое имя — Цзо Сы 左思 (ок. 250 — 305), был знаменитым писателем эпохи Западная Цзинь. Его произведение *Саньду фу* 三都賦⁸⁰ было широко известно в то время, однако, по всей вероятности, находились и те, кто над ним насмеялся, что зафиксировано в *Шишо синьюй*⁸¹:

Когда Цзо Тайчун только закончил работу над *Саньду фу*, современники между собой его высмеивали.

Два следующих предложения представляют собой иносказание, содержащее совет не относиться к благородному человеку как к обычному:

Лист 5, строки 2–4:

駭舛縻駭駭駭駭, 緝縹輶輶駭駭?
 緝縹輶輶駭駭, 緝縹輶輶駭駭?

«Выкармливание драгоценного скакуна может ли сравниться с [уходом за] обычной лошадью?

Меч, стоимостью двадцать тысяч *лян*⁸² золотом, может ли использоваться как игла закройщика?»

⁷⁹ Китайский оригинал: 昔唐堯茅茨土階, 夏禹惡衣菲食. 如此之事, 臣知不可復行於今. (舊唐書•馬周傳).

⁸⁰ *Саньду фу* 三都賦 («Ода о трех столицах») — сводное название для произведений Цзо Сы о столицах царств Вэй, Шу и У эпохи Троецарствия. Процветание этих городов автор искусно прославил пышными описаниями.

⁸¹ Китайский оригинал: 左太沖作三都賦初成, 時人互有譏訾. (世說新語•文學四).

⁸² *Лян* 兩 — китайская мера веса (ок. 14 г в то время).

Примерная реконструкция китайского оригинала:

餽養千里寶玉馬, 豈與首尾之馬並馳?
萬兩金價劍, 豈同裁縫之針?

В следующем куплете представлены две известные истории о том, как правители находили своих мудрых советников в глухих местах. Сложность представляют утраченные знаки, поэтому дешифровать получается не полностью:

Лист 5, строки 4–6:

虬駢散□□死變發疹疹, 效鑿席筮赦類□護□;
□□□□繡稱祿峻嚴, 該維蕪蕪核穀□□□.

«Тай-гун, рыбак с реки Вэйшуй, был приглашен Чжоу Вэнь-ваном и назначен канцлером;

[Фу Юэ], плотник из... был возведен Инь Гао-цзуном сразу в сановники».

Примерная реконструкция китайского оригинала:

太公, 渭水河濱捕魚者也, 周文王請而為丞相;
傳說, □□□中版築之人, 殷高宗選擢為大夫。

Легенда о том, как Цзян Тай-гун Лю Шан рыбачил, находится в 32-й главе *Шицзи*⁸³:

Лю Шан некогда испытывал крайнюю нужду. В старости благодаря рыбной ловле встретился с Чжоу Сибо⁸⁴. Сибо собирался на охоту и гадал об этом. Ответом [на гадание] было: «Добычей будут не драконы, не тигр, не медведь, но опора для правителя царства». Затем Чжоу Сибо отправился на охоту и действительно встретил Тай-гуна на северном берегу реки Вэйшуй⁸⁵. Он поговорил с ним и, возликовав, сказал: «Мой предок правитель Тайгун⁸⁶ говорил, что будет [время], когда совершенномудрый придет в Чжоу и Чжоу возвысится. Правда ли, что это ты? Тайгун давно тебя ожидал». Поэтому [Си Бо] нарек [Лю Шана] Тай-гун Ваном, вернулся с ним на одной повозке и назначил его наставником.

История о том, как Фу Юэ работал плотником, содержится в 3-й главе *Шицзи*⁸⁷:

⁸³ Китайский оригинал: 呂尚蓋嘗窮困, 年老矣, 以魚釣奸周西伯. 西伯將出獵, 卜之, 曰: «所獲非龍非鬮, 非虎非羆, 所獲霸王之輔». 於是周西伯獵, 果遇太公於渭之陽. 與語, 大說, 曰: «自吾先君太公曰: 當有聖人適周, 周以興. 子真是邪? 吾太公望子久矣». 故號之曰太公望, 載與俱歸, 立為師. (史記•齊太公世家).

⁸⁴ Чжоу Сибо — титул Ци Сана 姬昌 до того, как он низверг династию Инь и стал Чжоу Вэнь-ваном. «Сибо» значит «правитель западных [земель]».

⁸⁵ Вэйшуй 渭水 — река недалеко от г. Чаньань (совр. Сиань).

⁸⁶ Здесь слово «Тайгун», включая следующее его упоминание в тексте, указывает не на Лю Шана, а на некоего предка Сибо. «Тайгун» значит «дед».

⁸⁷ Китайский оригинал: 武丁夜夢得聖人, 名曰說. 以夢所見視羣臣百吏, 皆非也. 於是廼使百工營求之野, 得說於傅巖中. 是時說為胥靡, 築於傅巖, 見於武丁. 武丁曰: «是也». 得而與之語, 果聖人. 舉以為相, 殷國大治. 故遂以傅巖姓之, 號曰傳說. (史記•殷本紀).

Императору У Дину⁸⁸ ночью приснился сон об обретении совершенномудрого по имени Юэ. Он понаблюдал за всеми сановниками и чиновниками в поисках человека из сна, но все они не подходили. Поэтому он повелел чиновникам искать [его] среди ремесленников и мастеров в глуши и [вскоре] был найден Юэ из местности Фуянь⁸⁹. В то время Юэ трудился на принудительных работах по стройке в Фуяне. У Дин увидел его и сказал: «Да, это он». Обретя его и поговорив с ним, У Дин убедился, что [Юэ] действительно совершенномудрый. [Юэ] был назначен министром, что принесло великий порядок Инь. Поэтому [У Дин] дал ему фамилию по названию места Фуянь, [где он был найден], и назвал его Фу Юэ.

Левая верхняя часть на листе 5 и верхняя правая часть на листе 6 (ил. 6) фрагментарны, из-за чего мы не можем пословно их дешифровать. Из того, что четко видно, можно понять, что речь идет об императоре Шуне, а также ясна фраза «страшиться того, что четверо узнают» (танг. *ljir nwə kjə* 罔 牝 𦉳, кит. *wэй сычжи* 畏四知), которая очевидно происходит из истории о Ян Чжэне 楊震 (?–124), см. 84-ю главу *Хоу Хань-шу*⁹⁰:

Когда Ян Чжэнь отправился в округ, по дороге он проезжал уезд Чаньи. Поэтому глава округа Ван Ми попросил об аудиенции, ведь Чжэнь рекомендовал его в качестве *маоцяя* провинции Цзинчжоу. Ночью он принес десять *цзиней*⁹¹ золота в подарок Чжэнно. Чжэнь сказал: «Отчего старый друг знает тебя, а ты не знаешь старого друга?» Ми сказал: «В ночи никто не знает». Чжэнь сказал: «Небо знает, божества знают, я знаю, и ты знаешь. Как можно говорить, что никто не знает?» Ми устыдился и ушел.

История о том, как Янь Чжэнь «страшился того, что четверо узнают», вероятно, была достаточно популярна в культурном регионе Шелкового пути, поскольку она уже упоминалась в тангутской версии «Леса категорий» (Ши Цзиньбо, Хуан Чжэньхуа, Не Хунъинь 1993) и в «Коллекции [примеров] правильного поведения» (Сунь Боцзюнь 2011: 87–94). Кроме того, о ней есть упоминание и в тибетской версии безымянных конфуцианских наставлений из Дуньхуана (Stein 1992: 9–17).

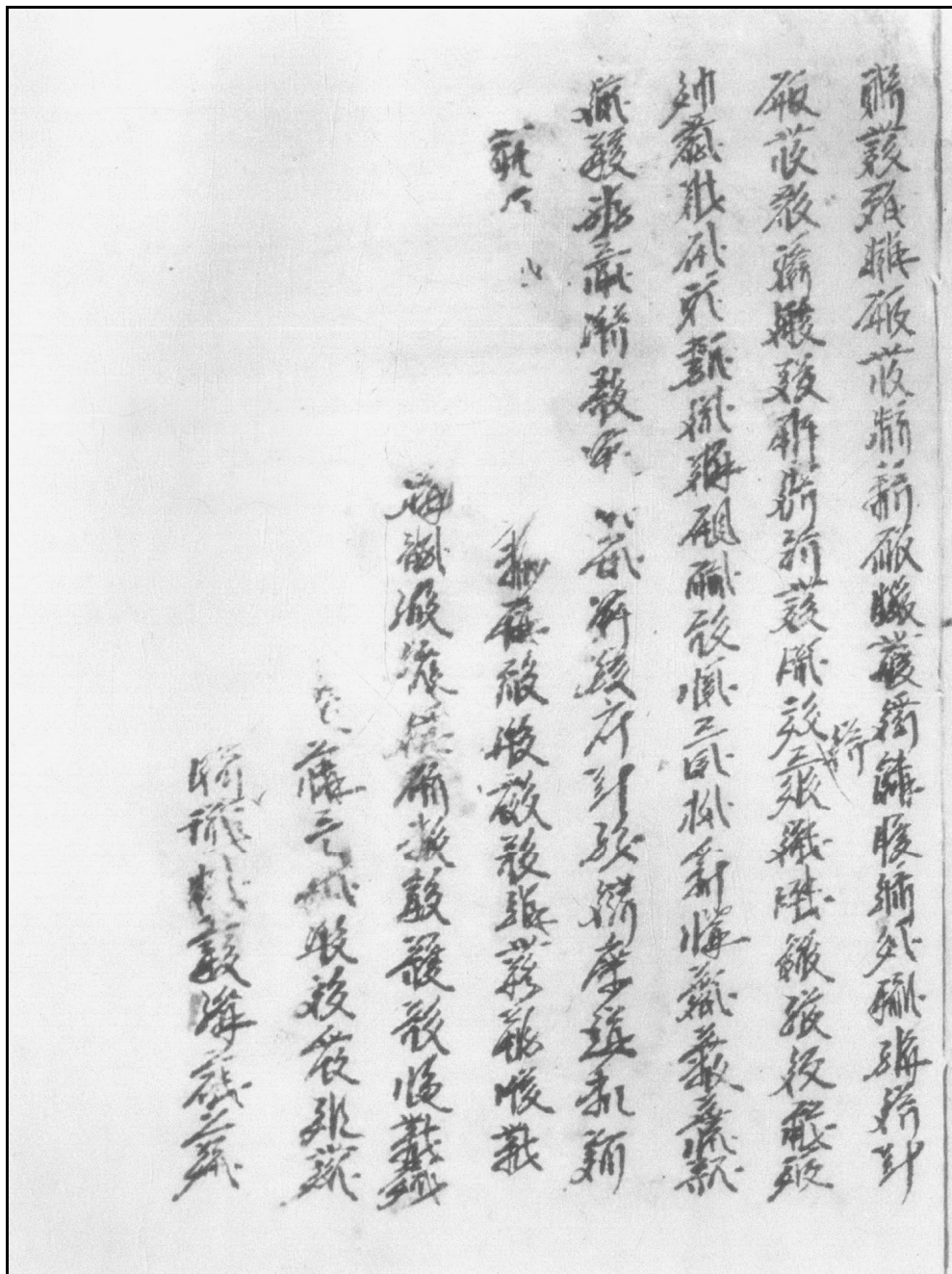
Шестой лист (ил. 6) был значительно поврежден, здесь прочитывается только один куплет, в котором говорится о том, как быть мудрым и усердным управителем. В тексте упоминаются два имени: Чжао Гуанхань 趙廣漢 (*tshjiw ko xə* 罔 𦉳 纒) и Ума Ци 巫馬期 (*u biə khji* 罔 𦉳 𦉳 𦉳):

⁸⁸ У Дин — легендарный 23-й император династии Шан-Инь.

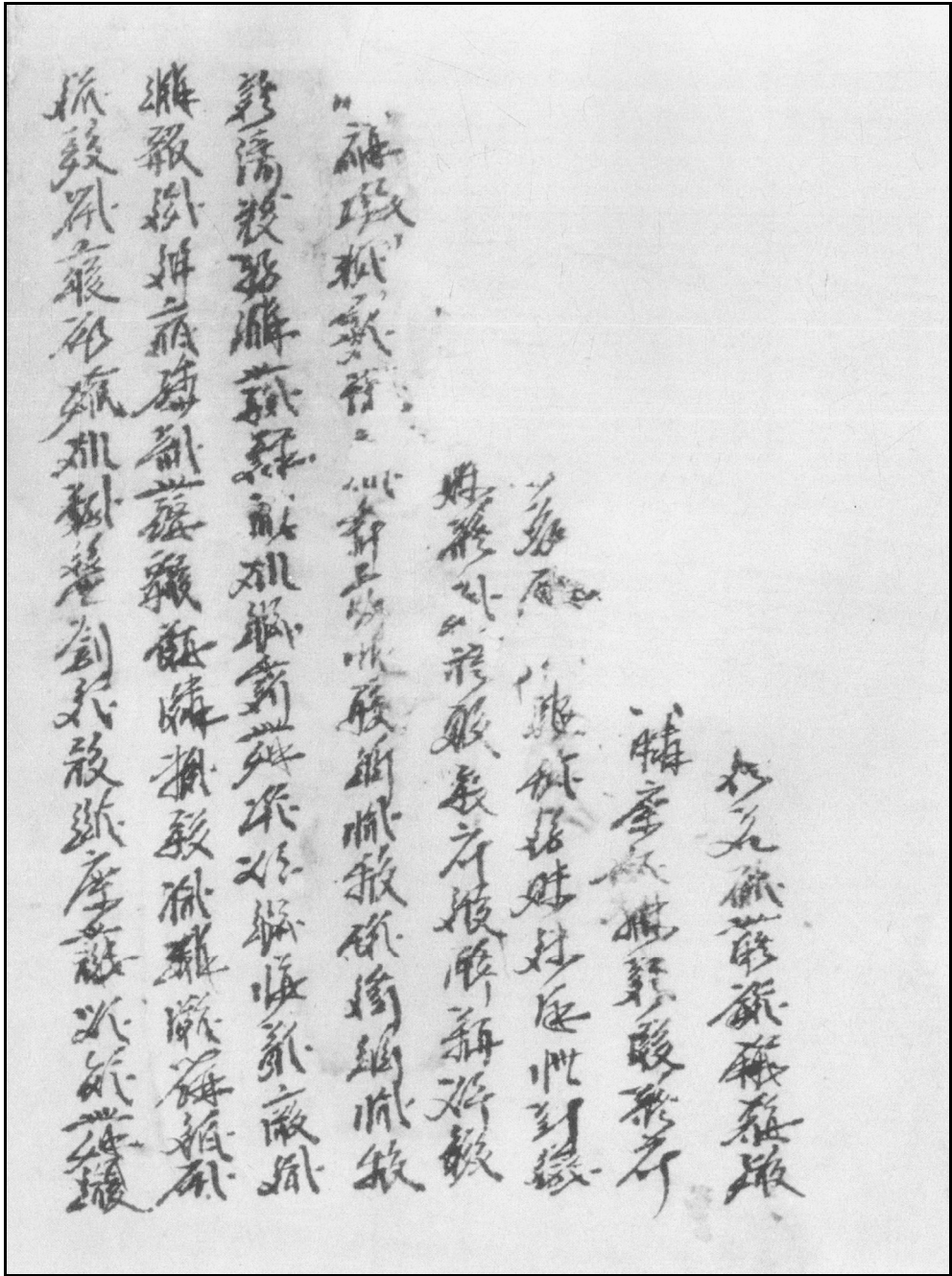
⁸⁹ Фуянь — древнее название места, находившегося к северу от округа Пинлу (совр. пров. Шаньси).

⁹⁰ Китайский оригинал: 楊震... 當之郡, 道經昌邑, 故所舉荊州茂才王密為昌邑令, 謁見。至夜, 懷金十斤以遺震。震曰: “故人知君, 君不知故人, 何也?” 密曰: “暮夜無知者。” 震曰: “天知, 神知, 我知, 子知。何謂無知?” 密愧而出。(後漢書·楊震傳).

⁹¹ *Цзинь* 斤 — китайская мера веса (ок. 220 г. в эпоху Хань).



Ил. 5.
Пятый лист ККТ



Ил. 6.
Шестой лист ККТ

Лист 6, строки 7–8:

𪚩𪚪𪚫𪚬𪚭𪚮, 𪚯𪚰𪚱𪚲𪚳;
𪚴𪚵𪚶𪚷𪚸𪚹, 𪚺𪚻𪚼𪚽.

«Чжао Гуанхань обладал мудростью, поэтому знал о цене лошади, спрашивая о баране;

Ума Ци был искусен в разговоре, поэтому со звездами приходил домой и со звездами уходил»⁹².

Примерная реконструкция китайского оригинала:

趙廣漢有智，故問羊知馬；
巫馬期有語，故星入星出。

Чжао Гуанхань уже упоминался выше, однако тут китайский знак *гуан* 廣 транскрибирован омофоном *ко* 𪚩, а не *ко* 𪚪. История о том, как он дознавался до истины окольными путями, содержится в 76-й главе *Ханьшу*⁹³:

Гуанхань особенно был искусен в *гоуцзю*⁹⁴, для того чтобы выведать ситуацию. *Гоуцзю* — это когда, желая узнать о цене лошади, сперва спрашивают о собаке, затем, спросив о баране, разузнают про быка и только потом доходят до лошади, сравнивая их цены и сопоставляя по аналогии, — так можно узнать о стоимости лошади, не утрачивая [связи] с действительностью.

Ума Ци (521 до н.э. — ?), личное имя Ши 施, официальное имя Цзы-ци 子期 — один из учеников Конфуция, известный своим усердием. Его история зафиксирована во 2-й главе *Ханьши вайчжуань*⁹⁵:

Когда Цзыцзянь⁹⁶ управлял уездом Шаньфу⁹⁷, он играл на цитре и, не выходя из зала, держал Шаньфу в порядке. Ума Ци приходил [на службу] со звездами и уходил при звездах, и в Шаньфу тоже был порядок.

Четыре последних листа ККТ сохранились слишком фрагментарно и неразборчивый скорописный текст трудно поддается дешифровке, поэтому мы не можем распознать лишь знак *dzjwa* 𪚾 («заканчивать»), служащий маркером конца текста. После этого идет разрозненная проза, вероятно, служившая заключением к данному сочинению, но ее содержание пока остается неразгаданным.

⁹² Здесь китайская фраза *син жу син чу* 星入星出 («приходить домой со звездами и уходить из дома со звездами») использована не совсем верно: имеется в виду, что Ума Ци был занят служебными делами с раннего утра и до поздней ночи.

⁹³ Китайский оригинал: 廣漢... 尤善為鉤距, 以得事情。鉤距者, 設欲知馬賈, 則先問狗, 已問羊, 又問牛, 然後及馬, 參伍其賈, 以類相准, 則知馬之貴賤不失實矣。(漢書•趙廣漢傳)。

⁹⁴ *Гоуцзю* 鉤距 (букв. «багор») — вид древнего оружия для захвата отходящего и для отталкивания наступающего судна противника. Здесь это слово метафорически указывает на умение выводить информацию.

⁹⁵ Китайский оригинал: 子賤治單父, 彈鳴琴, 身不下堂, 而單父治。巫馬期以星出, 以星入, 日夜不處, 以身親之, 而單父亦治。(韓詩外傳卷二)。

⁹⁶ Фу Цзыцзянь 宓子賤 (?–445 до н.э.) — другой ученик Конфуция.

⁹⁷ Древний уезд Шаньфу находился в районе совр. г. Хэцзэ в совр. пров. Шаньдун.

Особенности рукописи

Несмотря на то что в настоящей статье не представлен полный и окончательный перевод текста, уже по приведенным фрагментам можно заключить, что между ККТ и танским Тай-цзуном нет никакой связи. Похожая ситуация возникает, например, с литературой Северо-Западного Китая того времени: так, среди материалов из Дуньхуана были найдены рукописи под названием *Тай-гун цзяцзяо* 太公家教 («Домашние наставления Тай-гуна») и *У-ван цзяцзяо* 武王家教 («Домашние наставления У-вана»). Оба произведения не имеют никакого отношения ни к Цзян Тай-гуну, ни к чжоускому У-вану. На самом деле вставлять имена известных легендарных или исторических персонажей в названия своих сочинений было довольно распространенной практикой в Китае.

Многие книги для начального чтения, откопанные в пещерах Могао в Дуньхуане⁹⁸, не обнаруживают стилистических и содержательных параллелей с ККТ, т.е. не все сочинения такого рода строились на исторических аллюзиях и народных максимах. Более того, то, что ККТ не фокусируется на каком-то одном предмете описания, выявляет его существенное отличие от прочих дуньхуанских книг данного жанра, — можно предположить, что он предназначался для детей из знатных семей, а не обычных. Таким образом, цель ККТ заключалась в расширении их кругозора и в прививании основных принципов служения своему государству. Это объясняет обилие имен правителей, чиновников и прочих выдающихся людей и отсутствие моральных наставлений старших младшим, как, например, в текстах *Тай-гун цзяцзяо* и *У-ван цзяцзяо*.

В ИВР РАН хранится богатая коллекция оригинальных тангутских наставлений, составленная чиновником Западного Ся (Кычанов 1974), в которой, однако, не находится никаких параллелей с куплетами из ККТ. Если верить, что большинство исконно тангутских наставлений, распространенных в Западном Ся, были включены в ту коллекцию, то имеет смысл предположить, что текст ККТ является переводом некоего китайского сочинения. Тем не менее нам пока неясно, как объяснить включение куплетов с народными мудростями в сочинение, в основном построенное на исторических аллюзиях, — это привнесло в текст стилистическую противоречивость. Возможно, китайский оригинал был написан двумя людьми, в таком случае второй переписчик мог смешать воедино несколько текстов, создав заведомо разрозненную основу для тангутского переводчика.

По сравнению с авторами других дуньхуанских книг для начального чтения уровень образования составителя ККТ достаточно высок. Мы даже можем предположить, что это скорее был ученый-чиновник при дворе Тан или Сун, чем частный провинциальный преподаватель, так как его социальная роль предопределила его интерес к элитарному сословию, а не к простому народу. Соответственно, читателями его произведения должны были быть дети из благородных семей, а не деревенские ребята, поскольку последних обычно обучали уважению к старшим и умению усердно и экономно вести хозяйство, в то время как должность с окладом была несбыточной мечтой для большинства выходцев из простой среды. Нетрудно понять, почему

⁹⁸ Некоторые тексты были отобраны и изучены в монографии Чжэн Ацай и Чжу Фэньюя, см. (Чжэн Ацай, Чжу Фэньюй 2002). По классификации авторов книги, ККТ, вероятно, можно отнести к категории «Книги для начального чтения о нравственности».

обычные читатели встретили ККТ достаточно холодно, что, в свою очередь, повлияло на плохую сохранность текста, особенно если сравнивать с другими дуньхуанскими книгами для начального чтения, которые сохранились в многочисленных копиях.

Литература

- Горбачева, Кычанов 1963 — *Горбачева З.И., Кычанов Е.И.* Тангутские рукописи и ксилографы. Список отождествленных и определенных тангутских рукописей и ксилографов коллекции Института народов Азии АН СССР / Предисловие Н.И. Конрада. М.: ИВЛ, 1963.
- Кычанов 1974 — *Кычанов Е.И.* Вновь собранные драгоценные парные изречения. Факсимиле ксилографа / Изд. текста, пер. с тангут., вступит. ст. и коммент. Е.И. Кычанова. М.: Наука, ГРВЛ, 1974.
- Ли Фаньвэнь 1997 — *Ли Фаньвэнь 李範文.* Сяхань цзыдянь 夏漢字典 (Тангутско-китайский словарь). Пекин: Чжунго шэхуэй кэсюэ, 1997.
- Не Хуньинь 2012 — *Не Хуньинь 聶鴻音.* Си Ся бэнь Тай-цзун цзэю чутань 西夏本《太宗擇要》初探 (Предварительное исследование тангутской версии «Краткой коллекции Тай-цзуна») // Нинся шифань сюэюань сюэбао. 2012(2). С. 55–59.
- Нисида Тацуо 1999 — *Нисида Тацуо 西田龍雄.* Сэйкаго буттэн мокуроку хэнсан дзё: но сё мондай 西夏語仏典目錄編纂上の諸問題 (Основные проблемы каталогизации тангутских буддийских сочинений) // Каталог тангутских буддийских памятников ИВР РАН / Сост. Е.И. Кычанов; вступит. ст. Т. Нисида; изд. подгот. С. Аракава. Киото: Университет Киото, 1999. С. IX–XLVII.
- Сунь Боцзюнь 2011 — *Сунь Боцзюнь 孫伯君.* Си Ся вэнь Чжэнсинци каоши 西夏文《正行集》考釋 (Текстологическое исследование тангутского текста «Коллекция [примеров] правильного поведения») // Нинся шэхуэй кэсюэ. 2011 Т. 1. С. 87–94.
- Чжэн Ацай, Чжу Фэньюй 2002 — *Чжэн Ацай 鄭阿財, Чжу Фэньюй 朱鳳玉.* Дуньхуан мэньшу яньцзю 敦煌蒙書研究 (Исследование дуньхуанских книг для начального чтения). Ланьчжоу: Ганьсу цзююй, 2002.
- Ши Цзиньбо, Хуан Чжэньхуа, Не Хуньинь 1993 — *Ши Цзиньбо 史金波, Хуан Чжэньхуа 黃振華, Не Хуньинь 聶鴻音.* Лэйлинь яньцзю 類林研究 (Исследование «Леса категорий»). Иньчуань: Нинся жэньминь, 1993.
- Эцан 1999 — Эцан Хэйшуйчэн вэньсянь 俄藏黑水城文獻 (Памятники письменности из Хара-Хото, хранящиеся в России). Т. 11. Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ, 1999.
- Stein 1992 — *Stein R.A.* Tibetica Antiqua VI: Maximes Confucianistes Dans Deux Manuscrits De Touen-Houang // Bulletin De L'École Française D'Extrême-Orient. 1992. Vol. 79. No. 1. P. 9–17.

References

- Ecang Heishuicheng wenxian 俄藏黑水城文獻 [Written Monuments from Khara-Khoto Preserved in Russia]. Vol. 11. Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 1999 (in Chinese).
- Gorbacheva Z.I., Kychanov E.I. *Tangutskie rukopisi i ksilografy* [Tangut Manuscripts and Xylographs]. Moscow: Izdatel'stvo vostochnoi literatury, 1963 (in Russian).
- Kychanov E.I. *Vnov' sobrannye dragotsennye parnye izrechenija* [Newly Collected Precious Paired Sayings]. Moscow: Nauka, 1974 (in Russian).
- Li Fanwen 李範文. *Xiahan zidian* 夏漢字典 [A Tangut-Chinese Dictionary]. Beijing: China Social Sciences Press, 1997 (in Chinese).
- Nie Hongyin 聶鴻音. “Xixiabén Taizong Zeyao chutan” 西夏本《太宗擇要》初探 [A Preliminary Research on the Tangut Version of *A Brief Collection by Taizong*]. *Ningxia shifan xueyuan xuebao*, 2012, no. 2, pp. 55–59 (in Chinese).

- Nishida Tatsuo 西田龍雄. “Seikago butten mokuroku hensan jō no sho mondai” 西夏語仏典目錄編纂上の諸問題 [Various Problems of Cataloguing Tangut Buddhist Canons]. In: *Katalog tangutskikh buddiiskikh pamiatnikov* [A Catalogue of Tangut Buddhist Monuments]. Kyōto: Kyōto University, 1999, pp. IX–XLVII (in Japanese).
- Shi Jinbo 史金波, Huang Zhenhua 黃振華, Nie Hongyin 聶鴻音. *Leilin yanjiu* 類林研究 [Studies on the *Forest of Categories*]. Yinchuan: Ningxia People’s Publishing House, 1993 (in Chinese).
- Stein R.A. “Tibetica Antiqua VI, Maximes confucianistes dans deux manuscrits de Touen-houang”. *Bulletin de l’École française d’Extrême-Orient*, 1992, vol. 79, no. 1, pp. 9–17 (in French).
- Sun Bojun 孫伯君. “Xixiawen zhengxing ji kaoshi” 西夏文《正行集》考釋 [A Textual Research of the Tangut Version of *A Collection of the Upright Ways to Behave*]. *Ningxia shehui kexue*, 2011, no. 1, pp. 87–94 (in Chinese).
- Zheng Acai 鄭阿財, Zhu Fengyu 朱鳳玉. *Dunhuang mengshu yanjiu* 敦煌蒙書研究 [Studies on Primary Readers of Dunhuang]. Lanzhou: Gansu Education Publishing House, 2002 (in Chinese).

A Tangut Primary Reader A Brief Collection by Taizong Kept at the IOM, RAS

(Pis’mennye pamiatniki Vostoka, 2021, volume 18, no. 2 (issue 45), pp. 80–113)
Received 29.03.2021.

Nie Hongyin

Institute of Ethnology and Anthropology, CASS; Beijing, Haidingqu zhongguancun nanjie 27.

The previously undeciphered manuscript inv. No. 5875 preserved at the Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences, proves to be a Tangut version of a primary reader. Its Chinese original is an inconsistently miscellaneous compilation of ancient literary allusions and contemporary folk maxims. The text combines the two distinct literary styles of antithetical couplet and ordinary prose and has no easily defined subject. Although its Chinese original has not been found yet, and the whole text has not been thoroughly deciphered so far, the present article offers a tentative translation of some of its stories in order to lay a foundation for further studies.

Key words: Tangut; translation; primary reader; antithetical couplet; folk maxim.

About the author:

Nie Hongyin, Professor, Faculty of Chinese language and Literature, Sichuan Normal University; No. 5 Jing’an Road, Chengdu, P.R. China (nhy54116@sina.com).

Уникальная рукопись эпохи Шибанидов из фонда Центра письменного наследия Таджикистана¹

Л.Н. Додхудоева

Центр письменного наследия при Президиуме
Национальной академии наук Таджикистана

DOI: 10.17816/ММО72311

Статья знакомит с результатами предварительного исследования уникального труда «Манакиб ал-хулафа'» («Добродетели / Похвальные качества халифов»), составленного Кавам ад-Дином Мухаммадом ал-Хусайни ал-Санауджиради ал-Зийаратгахи ал-Харави в 997/1588 г. Это — ответ на протестное послание шиитов Герата, переживших осаду и взятие города войсками суннитов — Шибанидов. «Манакиб» воссоздает ранний этап истории ислама до момента раскола, вызванного разницей в понимании принципов передачи верховной политической власти (выборный или наследственный), и раскрывает достоинства четырех праведных халифов. Как неопровержимые доказательства превосходства суннизма над шиизмом в трактате приведены фрагменты Корана и хадисы. Сочинение представляет яркий образец полемической литературы в ходе жесткой идеологической борьбы двух ортодоксий — суннитской и шиитской, и содержит ценную информацию по религиозной и политической истории Евразии в период пред-модерна.

Ключевые слова: «Манакиб ал-хулафа'», рашидун, конфессионализация, прецеденты-сабакат, «люди сунны и общины», шииты, неочингизиды.

Статья поступила в редакцию 03.03.2021.

Лола Назаровна Додхудоева, кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Центра письменного наследия при Президиуме Национальной академии наук Таджикистана; 734025, г. Душанбе, ул. Хусайн-заде, 35 (lola.dodkhudoeva@gmail.com).

© Додхудоева Л.Н., 2021

Фонд рукописей, литографий и старопечатных книг Центра письменного наследия при Президиуме Национальной академии наук Таджикистана (далее — ЦПН НАНТ) — одно из крупнейших рукописохранилищ на территории бывшего Советского Союза, формирование которого проходило после образования советского Таджикистана, в 1930-х годах². Сегодня в фонде хранится более 6500 рукописей и свыше

¹ Работа выполнялась в рамках индивидуального проекта «Общее и особенное в социально-политической практике династий Османов, Великих Моголов и Шибанидов в X/XVI в.» программы Университета Коч (Турция).

² Название Института несколько раз менялось (подробно см.: Додхудоева 2020).

6600 экземпляров старопечатных и литографических книг на таджикско-персидском, арабском, тюркских языках и иврите по истории, культуре, проблемам развития общественной мысли на мусульманском Востоке.

Каталогизация фондов проводилась с конца 1950-х годов в теснейшем взаимодействии с коллегами из профильных организаций АН СССР, прежде всего, старейшего в СССР центра хранения и изучения рукописей — Ленинградского филиала Института востоковедения АН СССР (ныне — Институт восточных рукописей РАН). С 1966 по 1988 г. вышло шесть томов «Каталога восточных рукописей Академии наук Таджикской ССР»³. Часть материалов первичного аннотирования рукописей, проведенного в 1970–1980 гг. группой сотрудников Института востоковедения под руководством Амрияздона Алимардонова (1838–2009), хранилась в архиве. С 2017 г. сотрудники Отдела каталогизации рукописей⁴ приступили к осуществлению программы подготовки к публикации сохранившихся архивных материалов. К началу 2021 г. программа была завершена, опубликованы тома VII–X «Каталога»⁵. В них были включены все 905 аннотаций, хранившихся в архиве, в которые были внесены дополнения согласно новейшим правилам кодикологического описания. В настоящее время работа над описанием рукописей и подготовка их к изданию в ЦПН НАНТ продолжена уже без использования архивных материалов.

В процессе редакции десятого тома «Каталога» внимание автора этих строк привлек список под инвентарным номером 1944/I с названием «Манакиб ал-хулафа’» («Достоинства / Похвальные качества халифов») (далее — МХ). В сочинении указано имя его автора — Кавам ад-Дин Мухаммад Насир ад-Дин Мухаммад, «известный как мулла Мир». Составление произведения завершено в месяце мухаррам 997 / декабрь 1588 г.

Текст переписан на плотной бумаге кремового цвета, скорее всего индийского производства. Почерк — хорошо читаемый наст’алик. Текст заключен в рамочку из цветных и золотых линий. В начале текста — традиционно выполненный ‘унван. Рукопись датируется по палеографическим особенностям концом X/XVI в.

Текст МХ изложен на 36 листах (л. 16–36а), 16,5×24/9×17 см, 15 строк на странице. В рукописи проставлены и восточная пагинация (в середине верхнего поля страницы), и европейская фолиация (в левой части верхнего поля правой стороны листа). Сделано это было, по-видимому, уже в советское время, простым карандашом, очень крупно, не всегда аккуратно.

Рукопись была реставрирована, скорее всего, в конце XVIII — начале XIX в. В ней объединены два списка: МХ, являющийся предметом нашего исследования, и второй, — небольшой трактат о мазарах Бухары (л. 37б–86а) под названием «داره فقراي رسالة مزارات», вероятнее всего, переписанный также в конце X/XVI в. В отдельных случаях реставрация повредила текст в местах стыковки текстовой части и боковых полей, начальные буквы первые слов на строке не всегда читаются из-за вклеек реставрационной бумаги. Обычный среднеазиатский переплет был сделан в то же время, из кожи черного цвета, с тисненными орнаментированными медальонами (4×5/2×2,5 см), а корешок выполнен из кожи гранатового цвета, с язычком.

³ Подробные данные по т. 1–6 «Каталога» см. (Додхудоева 2020).

⁴ Состав группы: Лола Додхудоева, Иззатулло Мирзоев, Бибисултон Навбахорова, Кудрат Эльчибеков.

⁵ Тома VII–X «Каталога восточных рукописей академии наук Таджикистана» вышли в период с 2018 по 2020 г.: т. VII — в 2018 г., т. VIII и IX — в 2019, т. X — в 2020 г.

К настоящему моменту мы не нашли дополнительных сведений об этом сочинении. С огромной благодарностью отмечаю, что сведения о самом авторе любезно сообщил Директор Института иранистики Австрийской академии наук в Вене профессор Флориан Шварц, восстановивший биографические сведения муллы Мира по нескольким источникам (Zinda ‘Alī; Nithāṭ Bukhāṭ 1969; Maḥmūd b. Walī).

Автор МХ, Сайид мавлана Кавам ад-Дин Ахмад (в МХ — Мухаммад) б. мавлана Насир ад-Дин б. мавлана⁶ Кавам ад-Дин Калан ал-Хусайни ал-Санауджиради ал-Зийаратгахи ал-Харави (род. ок. 910/1504 г. в Герате), происходил из семьи известных религиозных деятелей Санауджирда, большого поселения в окрестностях Герата. В 919/1513 г. его отец, мавлана Насир ад-Дин, известный как знаток и рациональных, и богословских наук (عقلي و نقلي), покинул родные края, последовав за ‘Убайдуллаханом Шибанидом (прав. 940–947/1533–1540) в Бухару, где преподавал ханафитское право в мадраса⁷ Газийан вплоть до своей смерти (971/1563–4 г.). Он был похоронен вблизи мазара Х^ваджи Баха’ ад-Дина Накшбанда. Судьба его сына, автора МХ, Кавам ад-Дина Мухаммада, известного как мулла Мир, также была связана с Бухарой, где он учился под руководством таких известных ‘улама’⁸, как мавлана Кипак(и) Туркестани, а позже преподавал в мадраса.

Стиль трактата выдает в авторе способность вести дебаты — фразы выстроены четко и доходчиво, без напыщенности и многословия; обилие доказательного материала (коранические отрывки и хадисы⁹) характеризует компетентность автора как подготовленного к ведению межконфессиональных дебатов ‘алима¹⁰, что придает произведению ярко выраженный идеологический характер.

После весьма краткого — в одну строку — славословия в адрес Аллаха, Мухаммада, его семьи, асхабов¹¹ и обычного вводного словосочетания **اما بعد** дается объяснение причины написания данного произведения. Сообщается, что после завоевания Хорасана, разгрома шиитов и утверждения там сунны, один из шиитских интеллектуалов направил суннитам письмо, полное упреков в их адрес. Оно было зачитано на собрании суннитских ‘улама’, на котором присутствовал и сам автор. Под впечатлением происшедшего он принял решение написать специальный труд, собрав в нем фрагменты из Корана и хадисов, освещающие похвальные качества и подвиги первых четырех халифов как неопровержимые доказательства превосходства суннизма над шиизмом.

Трактат (رسالة) состоит из предисловия (مقدمة), пяти частей (فصل) и заключения (حاتمة).

В колофоне указано время завершения труда — месяц мухаррам 997 / декабрь 1588 г. Список отразил процесс написания текста. На это, на мой взгляд, указывают и правки на полях, и не выдержанный на протяжении всего текста почерк — от более изысканного, «образцового» в первой части рукописи автор перешел к более размашистому, беглому. Представляется, что, даже если текст переписывали с первоначального варианта, он подвергался правке на этапе переписки. Этого нельзя сказать про

⁶ Мавлана — духовный авторитет, наставник.

⁷ Мадраса — учебное заведение, готовящее служителей культа.

⁸ ‘Улама’ — авторитетные знатоки теоретических и практических вопросов мусульманского вероисповедания.

⁹ Хадис — изречение пророка Мухаммада или сюжет о его деяниях.

¹⁰ ‘Алим — ед. ч. от ‘улама’.

¹¹ Асхабы — наиболее преданные и активные сторонники пророка Мухаммада.

второй список — он был явно переписан с копии, на протяжении всего текста почерк не менялся и правки не вносились. Переписчик второго трактата — Турсун Мухаммад б. Мусафир сарраф.

Неподдельный интерес вызывает факт затирки во вступительной части текста МХ (л. 2а) имени хана. Ведь именно под его руководством совершалось упомянутое завоевание Хорасана, в его адрес было направлено послание шиитского интеллектуала и по его поручению был собран цвет суннитского сообщества для обсуждения изложенной в нем позиции шиитов. Его имя явно было указано на этапе написания текста, затем было затерто, и на левом поле страницы на той же строке очень четко, несколько крупнее шрифта основного текста, выведено: ‘Абд ал — Куддūs Бахāдур-хāн. Эта личность известна по историческим источникам как брат великого хана, шибанида, ‘Абдаллаха ибн Искандара, часто упоминаемого также как ‘Абдуллахан II, или ‘Абдаллахан Узбек (прав. 991–1006/1583–1598).

В настоящее время едва ли возможно ответить на вопросы о том, когда и по какой причине подверг текст такой редакции, но понятно, что этот человек был политическим противником великого хана и сторонником его брата.

Этот факт заставляет нас более детально проанализировать ту часть текста, которая была исправлена, и с бóльшим вниманием присмотреться к религиозно-политическому фону происходивших событий, вызвавших появление этого произведения.

Итак, династ, проводивший кампанию в Хорасане, представлен в тексте следующим образом:

وهو الخاقان الكامل الأعظم ...¹² سلاطين العالم /¹³ ملجه خواقين العرب و العجم / حامي جوزة الإسلام عن الأتهدام/ ماحى آثار الظلمه والبدعه / و الضلأله من ين الأنام¹⁴ / الخاقان بن الخاقان معز السلاطين و الخلافه و الدنيا و الدين ابوالغازي¹⁵/خلد الله تعالى ملكه و سلطانه و افاض على العالمين بره احسانه

Перевод

«...А он — хакан¹⁶ совершенный, высочайший, ...султанов [правителей], ‘алим / прибежище хаканов [из числа] арабов и персов / защитник сущности¹⁷ ислама от ниспровержения, уничтожающий следы гнета, новшеств и заблуждений этих¹⁸ людей / хакан, сын хакана, прославляющий султанов и халифов брэнного мира и веры, сражающийся за веру... [Да] продлит великий Аллах [существование] его государства и его правление и прольет на оба мира свою доброту и милость!».

Этот текст, в том числе и сама формула пожелания длительного правления, дает полное основание считать, что речь идет о *правящем* хане, каковым в тот момент мог быть только ‘Абдаллахан II.

¹² Эта страница текста имеет следы подмоченности, из-за чего невозможно определить некоторые буквы в словах.

¹³ В качестве разделителя в тексте крайне нерегулярно использован знак в виде капли, выполненный красными чернилами.

¹⁴ Своеобразная конструкция — в ряд арабских слов включено слово на фарси «بن» — «этот».

¹⁵ Имя собственное затерто.

¹⁶ Хакан — верховный правитель в тюркско-монгольской политической традиции.

¹⁷ Букв. «сердцевины».

¹⁸ Т.е. «шиитов».

Далее приводятся сведения о положительных последствиях завоеваний хана на территории Хорасана — был восстановлен порядок, распространены «шариат, истинная вера Мухаммада», и, естественно, «мазхаб людей сунны и общины», построены мечети, ставшие местами «молитвы, поклонения и богослужения», что отвратило население от «новшеств, заблуждений» и прочих напастей, возникающих из-за приверженности неверному, еретическому вероучению (л. 2а).

С этого момента сунниты в тексте характеризуются почти во всех случаях как «*اهل سنت و جماعت*» «люди сунны и общины», в то время как шииты упоминаются на всем его протяжении как «*شنيعة*» («гнусные, отвратительные») или «*رافضي*» («еретики, отступники»).

В предисловии да и в других частях текста, мулла Мир не раз указывает, что приведенные факты и материалы подчерпнуты им из авторитетных книг (*كتب معتبرة*), написанных ‘улама’ — хадисоведами (*علما حديث*) и суфийскими шайхами¹⁹ (*مشايخ صوفى*) или (*مشايخ طريقت*). Добавленное к этой части текста благопожелание «*عليهم رحمة الله*» («[Да будет] милость Аллаха над ними!») свидетельствует о том, что имеются в виду труды великого прошлого. Так, дважды делается отсылка на такие известные работы знаменитого шайха Мухаммада Парса (ум. 822/1419-20), как «*فصل الخطاب*» (л. 23б) и «*قدسياه*» (л. 29а).

Автор приводит большое число хадисов, практически каждый раз отмечая, из какого сборника они взяты. Чаще всего упомянуты «Мишкат» (т.е. «Мишкат ал-анвар» («Ниша огней») Мухиддина Ибн ‘Араби, созданный в VII/XIII в.), «Сахих» ал-Бухари («ал-Джами’ ас-Сахих»), на некоторых страницах зафиксированный дважды, и «ат-Тирмизи», упоминающийся без названия сборника, просто по его нисбе (имеется в виду «ал-Джами’ ал-кабир»). Менее всего цитируется сборник Муслима б. ал-Хаджаджа, упомянутый просто как «Муслим», без названия труда («ас-Сахих»). Передатчики отмечены, но не вся цепочка, а только ключевые фигуры, такие как Абу Хурайра, ‘Айша, ‘Умм Салма. Хадисы приводятся в оригинале, на арабском языке. Во избежание ошибочного прочтения, как правило, текст в сомнительных местах выписан четче и несколько крупнее, с огласовками и знаками чтения в редких и сложных словах, вслед за этим после слова «*يعنى*» к текстам дается перевод на фарси с необходимыми, по мнению автора, уточнениями и пояснениями. В ряде случаев объяснены основания для ниспослания того или иного коранического аята²⁰, применен метод нахождения исторического контекста появления определенных аятов — «асбаб ан-нузул»²¹.

Выбор хадиса, «открывающего» текст МХ, вполне логичен в свете задач, поставленных автором. Мулла Мир приводит известнейшее высказывание Пророка Мухаммада о том, что из 73 общин, которые появятся в исламе, спасется лишь одна (*فرقة ناجية*). Автор считает ошибочным мнение шиитов о том, что спасшейся является их община. В качестве доказательства приводятся данные о четырех суннитских мазхабах, опирающихся на истинную веру. При этом наилучшим все же признается мазхаб Абу Ханифы, получивший распространение в среде народов «Рума, Индии, Мавараннахра — полностью (*بتمام*)», а среди «народа Ирака и Хорасана — по большей части»

¹⁹ Шайх — духовный авторитет.

²⁰ Аят (букв. «чудо») — стих Корана.

²¹ Асбаб ан-нузул (букв. «причины ниспослания Откровения») — традиция нахождения исторического контекста, в котором с точки зрения традиционного ислама появились те или иные аяты Корана.

(بشتر) (л. 46). Указывается при этом, что среди последователей ханафитского мазхаба много муджахидов; только в Мавараннахре их, верных заветам Абу Ханифы, 100 000(!) (л. 46).

Первая глава МХ (л. 56–14а) посвящена Абу Бакру. В начале приведена его подробная родословная, особо разъяснено происхождение двух его почетных прозваний — «Сиддик» и «‘Атик» (л. 7а). Среди курайшитов, по мысли автора, его отличало высокое положение и наличие многочисленной собственности (در میان قریش جای کبیر و مال کثیر). Весьма похвальными считались его познания в генеалогии, толковании снов, искусстве аруза и рифмы.

В оценке деятельности Абу Бакра в МХ особое место занимает его борьба с кафирами. Такое мнение справедливо; хорошо известно, что в огромной степени благодаря стойкости и решительности именно Абу Бакру удалось предотвратить отложение племен от ислама (ар-ридда) и устранить общее смятение, охватившее общину сразу после смерти Пророка.

Хотелось бы особо обратить внимание на то, что один из сюжетов МХ связывает Абу Бакра с архангелом Джibriлем, причем в тексте нет информации о каком-либо посреднике в такой коммуникации. Известно, что сторонники Абу Бакра, бакриты, распространяли мнение о том, что, обладая особой святостью, он узнал о появлении пророка и новой религии задолго до провозглашения Мухаммадом новой веры — ислама, а его самого — пророком (Afsaruddin 1999: 331). Этот рассказ был призван закрепить авторитет Абу Бакра в общине и подтвердить исключительность его личности, как *безусловно* имевшего право на первое место в ряду праведников, окружавших Мухаммада, а значит, и на первое место среди рашидун²². Нам представляется, что и сюжет МХ с Джibriлем, который в свете классических представлений являлся посредником между Аллахом и пророками (Пиотровский 1991: 60–61), вполне соотносится со стремлением бакритов придать Абу Бакру наивысший духовный/социально-политический статус.

В этой части текста впервые встречается упоминание пещеры (غار), повторенное в дальнейшем неоднократно. Известно, что тот факт, что именно Абу Бакр был рядом с Мухаммадом, укryвшимся от врагов в пещере во время их ухода из Мекки, является одним из самых весомых доказательств его близости к Пророку и верности ему, а значит, подтверждает исключительность его положения в общине. Эта идея ярко выражена и в самом названии первой главы: «Эта глава первая из рассказа об обстоятельствах [правления] хазрата²³, руководителя *мухаджиров*²⁴ и *ансаров*²⁵, второго [среди] тех, кто [был] в пещере, источника искренности и достоинства...» (л. 5б).

Как видим, уже с первых строк, посвященных Абу Бакру, дается отсылка на ключевое событие в становлении ислама — участие в хиджре. Значимость хиджры в истории мусульманской цивилизации невозможно переоценить, ведь именно с этого

²² Рашидун (букв. «праведный») — в суннитской традиции четыре первых халифа: Абу Бакр, ‘Омар, ‘Усман, ‘Али.

²³ Хазрат (букв. «присутствие») — в исламе религиозный титул очень высокого статуса, относится к религиозным деятелям, обладающим глубокими знаниями как теоретического, так и практического характера.

²⁴ Мухаджиры — преданные сторонники пророка Мухаммада, совершившие вместе с ним хиджру, уход из Мекки в 622 г.

²⁵ Ансары — коренные жители территории, ставшей Мединой, из племен Аус и Хазрадж, которые приняли ислам и стали сподвижниками Пророка.

момента, а не, к примеру, с момента рождения Пророка или с момента начала его проповеди ведется отсчет истории в исламе (Додхудоева 2019).

Вторая глава МХ (л. 146–196) посвящена второму халифу, ‘Омару б. ал-Хаттабу. В ней появляется понятие «عدل» «справедливость» как основа завещанного Аллахом миропорядка; в дальнейшем этот концепт встречается в трактате не раз. Особое внимание уделено обширной строительной деятельности второго из рашидун, в том числе возведению ‘Омаром городов (числом 1036!) и мечетей (количеством 4000!). Красной нитью в этой части МХ проходит утверждение равенства Абу Бакра и ‘Омара в проявлениях праведности, верности Пророку и общине.

В третьей главе МХ (л. 196–23а) речь идет о халифе ‘Усмани б. ‘Аффане. И в ней также в первую очередь рассматривается его генеалогия, особо отмечается факт его женитьбы на двух дочерях Пророка, сначала на Рукайе, а затем, после ее смерти, Умм Кульсум. Указано, что это дало основание для появления его куньи — «Зу-л-нурайн» — «обладающий двойным [потоком] света». В данной главе приведены хадисы, в которых Пророк иносказательно подтверждает очередность рашидун на посту халифов: сначала Абу Бакр, потом ‘Омар, а затем ‘Усман. Стоит отметить, что в описании смерти и ‘Омара, и ‘Усмана приведены сведения о том, что ‘Али публично высоко оценил деятельность и одного, и другого халифа во благо общины (л. 15а и 18б). Мулла Мир отмечает, что правление ‘Усмана было похоже на правление ‘Омара и было прервано разразившейся фитной (ایام خلافت او مثل ایام خلافت حضرت عمر بود تا آن که فتنه ظاهر شد). Большое место в этой главе посвящено борьбе третьего из рашидун против кафи́ров и лицемеров — мунафи́ков.

Последнему из рашидун, ‘Али б. Абу Талибу, посвящена четвертая глава МХ (л. 23а–29а). И в ней также сначала приведена родословная имама, ами́ра му’минин, ‘Али б. Абу Талиба ал-Хашими ал-Макки ал-Мадини. Автор остановился на причинах наделения его двумя куньями — Абу-л-Хасан и Абу Тураб. Из личных качеств муллы Мир несколько раз отмечает его отвагу в борьбе с врагами и знание аятов и хадисов, необходимое для справедливого решения сложных вопросов.

В то же время заметим, что, видимо, под прессингом главной — идеологической — задачи работы фокус данной главы сместился с описания личностных качеств и особенностей правления ‘Али к доказательствам справедливости утвердившейся последовательности прихода к власти в халифате именно так, как это случилось в реальности, т.е. к тому факту, что ‘Али оказался четвертым из рашидун.

В этой главе очень ярко передано напряжение и смятение в общине в момент смерти Пророка, порожденное осознанием необходимости незамедлительного выбора главы общины и нарождавшегося государства. Это социальное напряжение передают не только тексты хадисов, но даже тот факт, что слово «فتنه» — «мятеж, бунт, социальные напряжение/волнения» зафиксировано 5(!) раз на одной странице всего в 15 строк. В этой части трактата приведен известный хадис со словами Пророка «انت مني و انا منك = تو از منی و من از توام» (л. 26б), утверждающий неразрывную кровную и духовную связь Мухаммада с ‘Али, что, по убеждениям шиитов, давало право ‘Али наследовать непосредственно Пророку. Однако все же бо́льшая часть материала повторяет идею неоспоримого первенства того, кто был с Мухаммадом в пещере (یارغار, букв. «друга/сотоварища пещеры»), и того, кто проводил последнее богослужение (نماز) — Абу Бакра (л. 28а). Особенностью четвертой главы стала бо́льшая представленность женщин, окружавших Мухаммада, — Фатимы, ‘Айши, Умм Салмы в качестве передатчиков информации.

Последняя, пятая глава МХ (л. 29а–31а) по содержанию и упомянутым действующим лицам и зафиксированным прецедентам во многом повторяет четвертую. В ней также поднимаются вопросы последовательности власти рашидун и особого места и роли Абу Бакра и ‘Али. Много места уделено ответу на не приведенные в МХ, но известные по другим источникам обвинения шиитов в том, что на разрешение Мухаммада провести последнее богослужение Абу Бакру повлияла ‘Айша, в доме которой проходили последние дни Пророка и в адрес которой более всего направлены стрелы критики и поношения (دشنام) шиитов в многочисленных сочинениях шиитского круга. В пятой главе МХ приводятся новые хадисы, но с тем же посылом, что и в предыдущей. В качестве примирительного мотива повторено утверждение, введенное в предыдущей главе, о том, что на каждом историческом этапе общине посылается один человек, достигший наивысшего духовного совершенства — «кутб» (قطب زمان در هر عصر). Этот прием должен был помочь читателю и оппонентам принять идею о справедливости судьбы, повлиявшей на очередность правления каждого из рашидун именно так, как это произошло.

В заключении (л. 31а–36а) подтверждается истинность взглядов людей сунны и общины на историю становления политической власти в халифате, что само по себе должно было опровергнуть идеологические установки шиитов.

«Манакиб ал-хулафа’», составленный муллой Миром, явился ответом на весьма жесткие и разнообразные вызовы эпохи, в которую он жил. Это было особое время в истории практически всех мусульманских сообществ и государств. Поляризация доктринальных и правовых установок суннитов и шиитов, нараставшая с II/VII столетия, привела к окончательному закреплению в X/XVI в. двух типов ортодоксии — суннитской и шиитской, что было спровоцировано утверждением в Иране в 907/1501 г. власти династии Сафавидов (прав. 907–30/1501–1524) на позициях шиизма. Оба типа ортодоксии претендовали на универсальность и жестко отстаивали свою правоту.

Одним из литературных жанров, разъясняющим прецеденты передачи верховной политической власти на этапе становления ислама, является «Манакиб». Считается, что «Манакиб», как и очень близкое ему направление ранней исламской литературы — «Фада’ил» («добродетели, преимущества»), появился в эпоху сложения корпуса хадисов. Хотя оба жанра часто воспринимаются как взаимозаменяемые, жанру «Манакиб» в большей мере, чем «Фада’ил», присущ полемический характер, в том числе и «диспут о прецедентах, имевших место в прошлом (سوابق, سابقه)» (Afsaruddin 1999: 329). Оба жанра были востребованы на всем протяжении истории ислама, но более всего в периоды кризисов, когда актуализация образа прошлого, его «возрождение» в массовом сознании представляет собой некую практику «мнемоистории»²⁶, имеющую отношение не к прошлому как таковому, а к тому прошлому, которое необходимо было актуализировать в свете возникавших социально-политических вызовов (Додхудоева 2011).

Факт обращения муллы Мира именно к жанру «Манакиб» в период жесткой кампании по конфессионализации и политико-правовому размежеванию, охватившей мусульманские политии Евразии, как нельзя лучше свидетельствует не только об эрудиции автора, но и глубоком понимании им «конъюнктуры политического рынка»

²⁶ Мнемоистория, по мысли разработавшего этот концепт Яна Ассмана, «исследует сюжетные линии традиции, сети интертекстуальности, диахронические преемственность и разрывы в прочтении прошлого» (Assmann 1997: 54).

своего времени. Его труд воспроизводил самые значимые для уммы моменты времени сложения тех самых политико-правовых норм, которые и обусловили такое размежевание.

Исследователи XX в. по-разному трактовали причины жесткой схватки разных политических сил за Хорасан. Первоначальная тенденция видеть в этой борьбе проявление только конфессиональной поляризации сменилась желанием признавать лишь экономические интересы противоборствующих сторон, стремившихся получить власть над Хорасаном, как регионом высоко развитых и доходных торговли, сельского хозяйства, ремесел, налаженного пути в хаджж (Comstock-Skipp 2015: 7–9). Мне представляется, что для получения полноценной картины рассматривать эту проблему необходимо, принимая во внимание оба мотива — и религиозно-политический, и экономический.

Военные действия династии неочингизидов — Шибанидов²⁷ в Хорасане, начинавшиеся как единичные набеги еще с начала X/XVI в. (Szuppe 1992: 149–164), к концу столетия приобрели характер хорошо организованных военных операций по осаде городов и принуждению противника к сдаче на кабальных для него условиях²⁸. Самым длительным блокадам подверглись Герат (9 и 11 месяцев) и Машхад (4 и 6 месяцев) (Qatghan 2006; Farhat 2014: 210). Выбор этих городов с целью захвата и утверждения собственной власти вполне логичен в свете политических задач Шибанидов. Захват Герата, бывшей столицы султаната просвещенных Шахрухидов — Тимуридов, оказавших огромное влияние на развитие символического, преобразованного в политический, капитала постмонгольского исламского мира, означал победу в жесточайшей борьбе за наследие Тимура, которая развернулась между разными политическими силами сразу после его смерти. Машхад, с V/XI в. ставший местом паломничества и шиитов, и суннитов к могиле восьмого шиитского имама ‘Али ар-Рида (ум. 203/818), был важен и в период правления Тимуридов, и при новых обстоятельствах. Известно, как много внимания уделял Шахрух (прав. 779–851/1377–1447) Машхаду как городу экуменического значения и оттого важнейшему инструменту в политической игре (Додхудоева 2003: 116–117). В процессе укрепления власти Сафавидов город приобретал все бóльшую роль «сокровищницы, сберегающей харизматическую власть» в легитимации валайя (духовного авторитета) 12 шиитских имамов (Farhat 2014: 203). Борьба за контроль над обоими городами и идеологически, и экономически была чрезвычайно важна для обеих противоборствующих сторон.

Судя по дате, приведенной в МХ, автор имеет в виду события, связанные с девяностою осадой Герата. После утверждения контроля над этим городом ‘Абдуллахан II планировал пойти на Машхад. Но в это время ему пришло известие о намерении могольского правителя Акбара (948–1013/1542–1605) напасть на Бухару, и хан поспешил вернуться в свою столицу (Васильев 2014: 76–77).

Среди эпитетов, прославляющих хана во вводной части МХ, есть и особый — «ابوالغازي», подтверждающий его активное участие в газавате. Вопрос о проявлениях религиозной жестокости — ключевой в понимании истории религии. Для обозначения

²⁷ Правильное написание названия династии — Шибаниды, поскольку они вели свое происхождение от Шибана, четвертого сына Джучи, старшего сына Чингизхана (Кляшторный, Султанов 2000: 3; Bosworth 1996: 288; McChesney 2000: 428–430).

²⁸ Анализируя сведения иранских и мавараннахрских источников, О.Ф. Акимушкин пришел к выводу, что за это время Шибанидами было проведено в Хорасане не менее 21 военной операции различного характера (Акимушкин 2004: 380, примеч. 4).

ния действий, манифестирующих ее, в средневековом исламе использовались разные понятия: газва/газа, катл, фатх, джихад (подробно рассмотрены: Afsaruddin 2016; Albarrán 2018; 2020). Наибольшую известность получили два концепта — «джихад» и «газа/ газават».

Глубокое изучение этих, казалось бы, синонимов, или весьма близких по значению терминов, проведенное в последнее время (Darling 2011; Albarrán 2018; 2020), показало их трансформацию под влиянием событий глобальной истории V/XI–X/XVI вв.

Так, выявлено, что за время Крестовых походов термин «джихад», первоначально обозначавший наступательные военные операции, направленные вовне мусульманской политики, постепенно стал означать оборонительные военные действия внутри нее (Darling 2011: 14). Весьма значимую эволюцию прошел термин «газа/газават». Если первые случаи его фиксации связаны с обозначением набегов племен с целью одномоментного захвата добычи, то со временем он превратился в один из важнейших конституирующих концептов государственной идеологии и идентичности.

Примеры ярчайшей демонстрации процесса отказа от восприятия термина «газа» как акции в рамках норм трайбализма и перехода к обозначению им религиозной обязанности правителя дает история Османской Турции (699/1299–1342/1923). Впервые термин «гази» («борец за веру») ²⁹ как производное от «газа/газават» был использован в форме «سلطان الغازين» («Султан газиев») в титулатуре Орхона (724–764/1324–1362), сына Османа I (ум. 724/1324). С усилением экспансионистской политики Османов термин «газа» и производные от него все больше выражали идеологию завоеваний и в риторике правителей, и в быстро увеличивавшейся в объеме литературе, в частности, в многочисленных «Газават-нама», наводнивших книжный рынок в конце VIII/XIV — начале IX/XV в. (Inalcik 2008: 28). Значимость этого концепта в понимании «священная война» в IX/XV в. была настолько велика, что, по мнению ряда ученых, именно он определял идентичность Османов, перевесив все остальные ее (идентичности) смысловые и ценностные компоненты (Darling 2011: 50–51).

За рамками нашей статьи остался вопрос взаимодействия Шибанидов и Османов в процессе конфессионализации и, соответственно, совместных военных действий в проведении «священной войны» с шиизмом; это — тема другой нашей работы. Отметим лишь, что это взаимодействие было чрезвычайно интенсивным и в военной, и в политико-правовой сферах, что дает основание предположить развитие той же тенденции в трансформации понятий, сопряженных с концепциями «священной войны» и узаконенной религиозной жестокости и у Шибанидов.

Хотела бы подчеркнуть при этом, что утверждение этой тенденции могло быть связано, на мой взгляд, не только с распространением «идеологической моды» в процессе конфессионализации и с процессом оседания кочевников, требовавшим все большего отказа от отдельных форм повседневной практики трайбализма и перехода к мировосприятию с позиций монотеистической религии (Darling 2011) ³⁰. Мне пред-

²⁹ Об использовании термина Сельджуками, правление которых являлось образцом для Османов (Paul 2003).

³⁰ К сожалению, исследования религиозно-политического вокабуляра мавараннахрских политий за столь длительный период отстают от анализа этого вопроса на примере Османской империи или ал-Андалузии. И хотя высокая степень общности политических установок, поразительная мобильность исламских интеллектуалов и распространенность их трудов безусловно способствовали формированию схожих тенденций в интеллектуальной сфере, для создания полной картины происшедшего в среднеазиатских ханствах необходимы более точные данные социально-экономического характера.

ставляется, что процесс оседания, который, по мнению Ю. Пауля (2003), представляет собой сложный и до конца не исследованный процесс перехода от дистрибуции к аккумуляции продукта, проходил в Мавараннахре³¹ гораздо медленнее, чем в империи Османов. По моему мнению, это было связано с огромным числом кочевников, пришедших в регион, и вызванными их действиями масштабными потерями в экономическом развитии региона (Мукминова 1985; McChesney 2004). Возникшее вследствие этого социально-экономическое отставание, по-видимому, не могло быть преодолено в период правления Шибанидов, занявший менее ста лет.

На мой взгляд, в свете рассматриваемого вопроса это может свидетельствовать о том, что использование компонента «газа/газават» в титулатуре ханов в Мавараннахре означало чрезвычайно высокий статус верховного правителя не только в трактовке событий на внешнем контуре ханства, но и в свете принципов внутреннего управления. Военные действия под руководством хана или представителей правящего клана объединяли армию, возрождая сущностные символы кочевого сообщества и «работая» на легитимацию образа праведного правителя-чингизида. И в этом смысле, как верно подметил Х. Албарран, концепция «священной войны» представляет собой идеологию оправдания насилия, действующую как дискурсивный инструмент, апеллирующий к священным элементам, принятым и разделяемым теми, кому она адресована (Albarrán 2018: 118).

Жесткие военные действия Шибанидов в Хорасане требовали идеологической поддержки «улама». В период острой политической борьбы за власть суннитские «улама» Самарканда и Герата приняли фатву, согласно которой была разрешена продажа шиитов в рабство (McChesney 1996: 232), браки с ними переводились в категорию макрух (недозволенного) в связи с тем, что шиизм был объявлен вне подлинной веры, а Хорасан — «Дар ул-харб» (Мухтаров 1991). Понятно, что такое «узаконенное насилие» развязывало руки пришлым воинам и привело к потоку насильно угнанных из Хорасана рабов, в большом количестве оказавшихся в городах среднеазиатских ханств, в частности в Хоразме, превратившимся в самый большой невольничий рынок в регионе (Bregel 1992). Справедливости ради следует указать, что факты крайней жестокости отмечены в источниках с обеих сторон.

Хотя у нас нет оригинального текста послания шиитского интеллектуала шибанидскому хану, в ответ на который был создан МХ, знакомство с нашим текстом позволяет представить, какие болевые точки в диспуте о праве на верховную власть были особенно чувствительны для обеих сторон. По другим источникам выявлено, что особое негодование суннитов в действиях шиитов вызывали: 1) публичное проклятие трех халифов времени жизни «Али б. Абу Талиба — Абу Бакра, «Омара и «Усмана; 2) официальное выражение глубокого почитания дочери Мухаммада — Фатимы и членов ее семьи, в первую очередь «Али, т.е. утверждение наследственного принципа передачи власти, порицание жены Мухаммада — «Айши, посмевавшей усомниться в верности этого принципа и достоинствах «Али как халифа; 3) различие в призыве

³¹ По оценке Ю. Брегеля, по масштабу завоевания Шейбанихана, количеству задействованных в нем масс кочевников и продолжительности влияния этой волны номадизации на развитие Центральной Азии оно намного превосходило монгольское. К тому же если часть племен и народов, участвовавших в монгольских завоеваниях, ушла обратно в Монголию, то этого не произошло после завоеваний Шейбанихана. Пришедшие на этой волне огромные массы кочевых народов остались и закреплялись на завоеванных территориях, вытесняя при этом жившие там народы (Bregel 1980). Об этом также (Holzwarth 2006).

к молитве и надписях на монетах правителей; 4) различия в положении рук при молитве; 5) различия в допустимых деталях внешнего вида (McChesney 1996: 257, f. 3).

Известно, что первым, кто обратил внимание на опасность раскола уммы из-за своевольной трактовки «сабакат»³², связанных с рашидун, был имам Абу Ханифа (80/699–150/767). Он, а вслед за ним и мурджииты³³ считали необходимым сохранить *равное* почтение ко всем четырем халифам как сущностный элемент единства уммы. При этом имам ‘азам призывает с особым вниманием относиться к фактам, отражающим достоинства Абу Бакра и ‘Али, а также к прецедентам исторических событий, связанным именно с этими двумя персонами, поскольку такой комплекс сведений затрагивал ключевой для развития общины вопрос о первостепенности права на халифат-имамат (Afsaruddin 1999: 332).

Показательно, что один из наиболее известных учеников имама, Мухаммад аш-Шайбани (ум. 189/805), развил концепцию о «четыре мечах», переданных Мухаммаду Аллахом для борьбы за веру, она имеет хождение и в наши дни. Первым мечом воспользовался сам Мухаммад в борьбе с многобожниками, второй меч пригодился Абу Бакру в схватках с вероотступниками, третий помогал ‘Омару в сражениях против «Людей Писания»³⁴, и, наконец, четвертый меч был задействован ‘Али в борьбе против бунтарей (Albarrán 2018: 114). Мы видим, как через указание разных врагов, выступавших против ислама в различные периоды, эта концепция передает собственно историю защиты ислама посредством жестких ответов на грозные вызовы, вставившие перед нарождавшимся государством (хиджра — ар-рида-фатх-фитна).

В нашей рукописи самое большое внимание, как и призывает Абу Ханифа, уделено Абу Бакру и ‘Али; главы, посвященные им, — самые большие (8 и 6 листов соответственно), к тому же пятая обобщающая глава фактически также полностью посвящена им. Отметим, что в целом знакомство с текстом оставляет у читателя ощущение, что симпатии/почтение автора — на стороне Абу Бакра, а не ‘Али, что, конечно, не выражено явно. При этом понятно, что такое отношение не связано с культом личности ‘Али в шиизме. Мулла Мир явно подводит читателя к мысли о том, что вопрос о первенстве в ряду рашидун неизбежно поднимает проблему принципа передачи высшей политической власти (либо выборного, либо наследственного) и имеет прямое отношение к современной ему ситуации.

Известно, что приход к власти ‘Абдуллахана II был связан с нарушением принятого у Шибанидов принципа передачи верховной власти только по старшинству в роде.

³² Сабакат — прецедент; то, что произошло ранее.

³³ Мурджииты (от араб. المرجئة, «те, кто откладывает») — одна из ранних сект в исламе, основное отличие которой от суннитов заключается в расхождении в вопросах определения веры-имана. Они придерживались мнения о том, что только Бог имеет право судить о вере или отступничестве мусульманина. Поэтому мусульмане должны практиковать откладывание (iṭjā) осуждения лиц, совершивших серьезные грехи, и не выдвигать обвинения в неверии (takfir) или наказывать любого, кто исповедовал ислам согласно своему пониманию о чистой вере.

³⁴ «Люди Писания» — этим термином в Коране названы народы/общины, которым было ниспослано богооткровенное Писание. Это прежде всего иудеи (Тора), христиане (Евангелие) что отличало их от язычников. К ним в отдельных случаях причислялись и сабии, и зороастрийцы, хотя эта информация весьма противоречива. Представители этих общин исказили подлинный смысл ниспосланного Откровения, что послужило причиной начала пророческой миссии Мухаммада, призванного внести исправления в эти неверные версии Божественных установок. Политические вызовы разного времени приводили к разным типам отношений с этими общинами. В нашем тексте речь идет об отстаивании верности Откровения, переданного пророком Мухаммадом и на поле боя, и в полемике с представителями общин «Людей Писания».

Очевидно, с целью недопущения нарушения этой нормы в 918/1512-13 г. было введено понятие «каалга» («преемник»). Однако при интронизации ‘Убайдуллахана этот принцип был нарушен, поскольку, по сведениям источников, признание его военного таланта перевесило все аргументы в пользу передачи власти по праву наследования. Нарушил этот принцип, при решающей поддержке джуйбарских шайхов, и ‘Абдуллахан II. Согласно источникам, он признал: «Правила и обычаи Чингизхана таковы, что, кто старше годами, именем того украшают хутбу и монеты», *«однако по шариату, согласно ханифитского толка», государь должен быть справедливым и поборником веры* (Салахетдинова 1987: 144)³⁵.

Практически все исследователи истории династии Шибанидов отмечают, что в правление ‘Абдуллахана II были достигнуты определенные успехи в преодолении центробежных тенденций в среде кочевых племен, максимально расширены границы государства, осуществлены широкомасштабные проекты по благоустройству территории ханских владений. В то же время документально подтверждено, что все эти позитивные изменения были достигнуты в результате огромных усилий хана по противодействию его начинаниям даже в ближнем круге кочевой знати. Так, источники донесли до нас информацию о претензиях его сына ‘Абд ал-Му’мина на ханский престол; он планировал повторить маневр своего отца по отношению к его отцу — Искандархану, придав власти отца лишь номинальный характер, а самому стать реально правящим верховным ханом (Bregel 1986).

Хорошо известно, как велико было участие непосредственных родственников ‘Абдуллахана II, ‘Абд ал-Му’мина, и его брата, упомянутого на л. 2а нашей рукописи, ‘Абд ал-Куддуса, в военных кампаниях в Хорасане, а в более ранний период в борьбе за укрепление власти этого клана Шибанидов и в Мавараннахре (Хафиз-и Таныш 1983). Однако особенности социального поведения в среде кочевой знати, как блистательно показала Б. Манз на примере окружения Тимура, приводили к тому, что в условиях постоянной междинастийной борьбы правители зачастую были заинтересованы в направлении наиболее амбиционных фигур из собственного окружения в военные кампании за пределами государства. Такое дистанцирование от центра верховной власти значительно ограничивало возможности претендентов на создание альтернативных центров политического влияния (Manz 1988; 2007). Поэтому привлечение ‘Абд ал-Му’мина отцом в хорасанские кампании 990–1006/1583–1598 гг. представляется вполне соотносимым с подобной тактикой (хотя в качестве объяснения в источниках приводятся сведения о том, что в это время сам хан боролся за контроль над Хоразмом). А та правка, которую внес читатель(?) на л. 2а, свидетельствует о наличии и у брата верховного хана собственных амбиций и группы поддержки.

В этих условиях ставка на городское религиозное, по преимуществу суннитское, сообщество как надежного социального партнера приобретала для пришлой кочевой элиты двойную ценность. С одной стороны, поддержка и водительство мусульманской элиты значительно облегчали новым правителям легитимацию власти в свете основных положений шариата, с другой — городская религиозная страта становилась своеобразным противовесом в весьма непростых отношениях с соплеменниками.

Независимые факихи³⁶ и ‘улама’, формально не связанные с государственными структурами, являясь «единственной объединяющей и организующей силой города»

³⁵ О весьма скептическом отношении кочевников к приверженности чингизидской аристократии исламским правовым нормам см. (Melville 2016: 322).

³⁶ Факих — исламский богослов-законовед, знаток фикха.

(Lapidus 1969: 73–74), обладали реальными рычагами влияния на социум. Эта страта воспринималась носителем и хранителем священного знания ('илм). Умение ее представителей находить обоснование любому событию текущей политики в хитросплетениях сакральной мусульманской традиции делало их неоценимыми помощниками правителей в процессе придания легитимности их власти. Совершенно особое место в социальной иерархии Мавараннахра в постмонгольский период стали занимать группы суфиев, переживших процесс институционализации, формирования братств/тарики³⁷ суфиев, скрепленных авторитетом шайха-основателя, единой подвижнической ритуальной и социальной практикой, образом жизни, морально-этическими установками и неуклонно усиливавшейся тенденцией создания и укрепления собственной независимой экономической базы.

В свете этого обращает на себя внимание тот факт, что оба случая нарушения принципа наследственной передачи верховной власти в истории Шибанидов связаны именно с 'Убайдуллаханом и 'Абдуллаханом II, известными своим теснейшим взаимодействием с наиболее социально активными представителями из числа 'улама' и суфиев. Показательно, что последние к тому же, как правило, принадлежали транснациональному и трансконфессиональному экуменическому сообществу саййидов, значимость которого в политической жизни мира ислама невозможно переоценить. В источниках, описывающих историю возвышения и правления этих ханов, мы находим много имен интеллектуалов такого уровня в окружении и одного, и другого хана. Но даже ограничившись упоминанием представителей двух поколений только одного семейства религиозных деятелей того времени — ал-Хусайни ал-Санауджиради ал-Зиййаратгахи ал-Харави, оказавшихся рядом с этими ханами, мы осознаем подлинную цену союза кочевых правителей и «людей сунны и общины» в решении проблем эпохи исключительной политической турбулентности.

Чрезвычайно высокая степень востребованности городской религиозной элиты со стороны пришлых кочевых правителей, обусловленная маргинальностью положения последних при обладании ими мощного материального капитала и значительных человеческих и военных ресурсов, совпала с весьма жесткими вызовами, стоявшими перед самим сообществом и его духовными лидерами. «Манакиб ал-хулафа'» муллы Мира вобрал в себя большой объем уникальной информации, восполняющей наше понимание инструментов и ресурсов управления государством в период, предшествовавший модерну, жестко потребовавшему принятия иных принципов государственного управления. Дискурс о прецедентах эпохи рашидун, пройдя децентрализацию, нашел отражение в политической истории другого времени и другого региона.

В данной статье представлены предварительные результаты изучения текста указанного сочинения. Рамки статьи позволили нам высветить в сочинении только феномен возрождения сакральной истории ислама в кризисный для общины момент. Однако очевидно, что это всего лишь одно из направлений восприятия имеющихся в трактате «Манакиб ал-хулафа'» муллы Мира сведений. Содержащий коранические аяты, хадисы, сюжеты с описанием сновидений, этот уникальный образец полеми-

³⁷ Тарика (букв. «дорога, путь»; в переносном смысле — «путь к истине») — морально-психологические методы самосовершенствования в суфизме. С течением времени так стали называться суфийские братства, которые в постмонгольское время превратились в относительно централизованные иерархические организации с определенным уровнем внутренней дисциплины, набором морально-этических положений и психологических приемов, а также принципов и норм репрезентации в общественной жизни.

ческой литературы конца X/XVI в., времени жесткого противостояния двух ортодоксий в исламе, достоин самого внимательного изучения и публикации, которая безусловно обогатит корпус источников, раскрывающих мировидение человека того времени.

Литература

- Акимушкин 2004 — *Акимушкин О.Ф.* Библиотека Шибанидов в Бухаре XVI в. // Средневековый Иран. Культура, история, филология. СПб.: Наука, 2004. С. 368–382.
- Васильев 2014 — *Васильев А.Д.* Знамя и меч от падишаха. Политические и культурные контакты ханств Центральной Азии и Османской империи (середина XVI — начало XX в.). М.: Пробел-2000, 2014.
- Додхудоева 2003 — *Додхудоева Л.Н.* Тимуриды: тенденции политического, социального и экономического развития. Душанбе, 2003.
- Додхудоева 2011 — *Додхудоева Л.Н.* Проблема узурпации политической власти в теории и практике суннизма домонгольского периода // Центральная Азия. Традиции и современность. М.: ИВИ РАН, 2011. С. 141–153.
- Додхудоева 2019 — *Додхудоева Л.Н.* Об особенностях актуализации концепта «Хиджра» в социо-политическом пространстве постмодерна (1399–1435/1979–2014) // *Minbar. Islamic Studies*. 2019. Т. 12. Вып. 3. С. 811–832 [<https://www.minbar.su/jour/article/view/672>].
- Додхудоева 2020 — *Додхудоева Л.Н.* Манускриптология в Таджикистане: новый век — новый этап в каталогизации рукописей // Современное состояние изучения истории, искусства и культуры в Таджикистане. Сб. ст. межд. круглого стола. Сентябрь 2019 г., Душанбе. Стамбул: ИРСИКА, 2020. С. 123–146.
- Кляшторный, Султанов 2000 — *Кляшторный С.Г., Султанов Т.И.* Государства и народы Евразийских степей. Древность и средневековье. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2000.
- Мукминова 1985 — *Мукминова Р.Г.* Социальная дифференциация населения городов Узбекистана в XV–XVI вв. Ташкент: Фан, 1985.
- Мухтаров 1991 — *Мухтаров А.М.* Отношение духовенства Мавераннахра к утверждению шиизма официальной религией Ирана // Известия АН Республики Таджикистан. Серия востоковедение, история, филология. 1991. Вып. 4(24). С. 60–66.
- Пиотровский 1991 — *Пиотровский М.Б.* Джибрил // Ислам. Энциклопедический словарь. М.: Наука, 1991. С. 60–61.
- Салахетдинова 1987 — *Салахетдинова М.А.* Престолонаследие у Шейбанидов // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. XXI годичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР. Доклады и сообщения. Ч. I. М.: Наука, 1987. С. 142–145.
- Хафиз-и Танъш 1983 — *Хафиз-и Танъш ибн Мир Мухаммад Бухари.* Шараф-нама-ни шахи (Книга шахской славы). Факсимиле рукописи D 88 / Перевод с персидского, введение, примеч. и указатели М.А. Салахетдиновой. Ч. I. М.: Наука, 1983.
- Afsaruddin 1999 — *Afsaruddin Asma.* In Praise of the Caliphs: Re-Creating History from the Manaqib Literature // *International Journal of Middle East Studies*. Vol. 31. No. 3 (Aug., 1999). P. 329–350.
- Afsaruddin 2016 — *Afsaruddin Asma.* Jihad and Martyrdom in Islamic Thought and History // *Oxford Research Encyclopedia. Religion*. 2016. P. 1–31.
- Albarrán 2018 — *Albarrán Javier.* The Jihād of the Caliphs and the First Battles of Islam: Memory, Legitimization and Holy War, from Cordoba to Tinmal // *Al-‘Uṣūr al-Wuṣṭā*. 2018. Vol. 26. P. 113–150.
- Albarrán 2020 — *Albarrán Javier.* The Discourses of Holy War and the Memory of the First Battles of Islam. Al-Andalus, 10th–13th centuries // *Medievalista*. Julho-Dezembro. 2020. No. 28. P. 436–458.

- Assmann 1997 — *Assmann Jan*. Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997.
- Bosworth 1996 — *Bosworth Clifford*. The New Islamic Dynasties: A Chronological and Genealogical Manuel. New York: Columbia University Press, 1996.
- Bregel 1980 — *Bregel Yuri*. The Role of Central Asia in the History of the Muslim East // Occasional Paper No. 20. Institute of Asian and African Affairs. The Hebrew University of Jerusalem. New York, 1980. P. 1–15.
- Bregel 1986 — *Bregel Yu*. Abdallah Khan B. Eskandar // Encyclopædia Iranica. 1986. Vol. I/2. P. 198–199.
- Bregel 1992 — *Bregel Yuri*. Central Asia vii. In the 18th–19th Centuries // Encyclopædia Iranica. 1992. Vol. V. Fasc. 2. P. 193–205.
- McChesney 1996 — *McChesney Robert*. “Barrier of Heterodoxy”? Rethinking the Ties between Iran and Central Asia in the 17th Century // Safavid Persia. The History and Policy of an Islamic Society / Ed. by Ch. Melville. London; New York, 1996. P. 231–267.
- McChesney 2000 — *McChesney Robert*. Shibanids // Encyclopedia of Islam. New ed. Vol. 9. Leiden: Brill, 2000. P. 428–430.
- McChesney 2004 — *McChesney Robert*. Central Asia xi. Economy from the Timurids until the 18th Century // www. Encyclopædia Iranica. 2004. Vol. V. Fasc. 2. P. 216–221.
- Comstock-Skipp 2015 — *Comstock-Skipp Jaimee*. Heroes of Legend, Heroes of History: Militant Manuscripts of the Shaybanid Uzbeks in Transoxiana. MA Thesis, The Courtauld Institute of Art, 2015.
- Darling 2011 — *Darling Linda*. Reformulating the Gazi Narrative: When was the Ottoman State a Ghazi State? // *Turcica*. 2011. Vol. 43. P. 13–53.
- Farhat 2014 — *Farhat May*. Shi’i Piety and Dynastic Legitimacy: Mashhad under the Early Safavid Shahs // *Iranian Studies*. 2014. Vol. 47(2). P. 201–216.
- Holzwarth 2006 — *Holzwarth Wolfgang*. The Uzbek State as Reflected in Eighteenth-Century Bukharan Sources // *Asian Studies*. 2006. No. 60/2. P. 342–346.
- Inalcik 2008 — *Inalcik Halil*. The Origins of the Classical Ottoman Literature: Persian Tradition, Court Entertainments and Court Poets // *Journal of Turkish Literature*. 2008. Vol. 5. P. 5–76.
- Lapidus 1969 — *Lapidus Ira*. Muslim Cities and Muslim Societies // *Middle Eastern Cities. A Symposium on Ancient Islamic and Contemporary Middle Eastern Urbanism* / Ed. by I. Lapidus. Berkeley; Los Angeles, 1969. P. 47–79.
- Maḥmūd b. Walī — *Maḥmūd b. Walī*. Baḥr al-asrār. Ms. London British Library, India Office 575.
- Manz 1988 — *Manz Beatrice*. The Rise and Rule of Tamerlane. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Manz 2007 — *Manz Beatrice*. Power, Politics and Religion in Timurid Iran. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Melville 2016 — *Melville Charles*. The End of the Ilkhanate and After: Observations on the Collapse of the Mongol World Empire // *The Mongols’ Middle East: Continuity and Transformation in Ilkhanid Iran*. Leiden: Brill, 2016. P. 309–335.
- Nithārī Bukhārī 1969 — Khwāja Bahā al-Dīn Hasan Nithārī Bukhārī. *Mudhakkir-i Aḥbāb* (“Remembrancer of Friends”) / Ed. by Syed Muḥammad Fazlullah. New Delhi: Ministry of Education; Hyderabad: Da’iratu’l-Ma’arif Press, 1969.
- Paul 2003 — *Paul Jurgen*. The State and the Military — a Nomadic Perspective // *Militär und Staatlichkeit*. I. Schneider ed. Halle: Orientwissenschaftliches Zentrum der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, 2003. P. 25–68.
- Qatghan 2006 — *Qatghan Muhammad Yar Ibn ‘Arab*. Musakhir al-Bilad (The History of Shaybanids) / Ed. by Nadiri Jalali. Tehran: Mirasi Maktub, 2006.
- Szuppe 1992 — *Szuppe Maria*. Le Khorasan aux XIV–XVI siècles: La littérature savante comme expression de l’Unité avec la Transoxiane. Roma: Atti DEI Convegni Lincei. 127, 1992.
- Zinda ‘Alī — *Zinda ‘Alī*. Tamarāt al-mashāyikh (Bukhara 1101 h./1690), Ms. Tashkent Biruni Institute Ms.2619 (and Ms. 1336).

References

- Akimushkin O.F. “Biblioteka Shibanidov v Bukhare XVI v.” [A Library of the Shibanids in Bukhara]. In: *Srednevekovyi Iran. Kul'tura, istoriia, filologiya* [Middle Ages Iran. Culture, History, Philology]. St. Petersburg: Nauka, 2004, pp. 368–382 (in Russian).
- Afsaruddin, Asifa. “Jihad and Martyrdom in Islamic Thought and History”. In: *Oxford Research Encyclopedia. Religion*, 2016, pp. 1–31 (in English).
- Afsaruddin, Asifa. “In Praise of the Caliphs: Re-Creating History from the Manaqib Literature”. *International Journal of Middle East Studies*, vol. 31, no. 3 (Aug., 1999), pp. 329–350 (in English).
- Albarrán, Javier. “The Discourses of Holy War and the Memory of the First Battles of Islam. Al-Andalus, 10th–13th centuries”. *Medievalista*, no. 28. Julho-Dezembro, 2020, pp. 436–458 (in English).
- Albarrán, Javier. “The Jihād of the Caliphs and the First Battles of Islam: Memory, Legitimization and Holy War, from Cordoba to Tinmal”. *Al-'Uṣūr al-Wuṣṭā*, 2018, vol. 26, pp. 113–150 (in English).
- Assmann, Jan. *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997 (in English).
- Bosworth C. *The New Islamic Dynasties: A Chronological and Genealogical Manuel*. New York: Columbia University Press, 1996 (in English).
- Bregel, Yuri. “The Role of Central Asia in the History of the Muslim East”. *Occasional Paper No. 20. Institute of Asian and African Affairs*. The Hebrew University of Jerusalem. New York, 1980, pp. 1–15 (in English).
- Bregel, Yuri. “Abdallah Khan b. Eskandar”. In: *Encyclopædia Iranica*, 1986, vol. I/2, pp. 198–199 (in English).
- Bregel, Yuri. “Central Asia vii. In the 18th–19th centuries”. In: *Encyclopaedia Iranica*, 1992, vol. V, fasc. 2, pp. 193–205 (in English).
- McChesney, Robert. “Barrier of Heterodoxy”? Rethinking the Ties between Iran and Central Asia in the 17th Century”. In: *Safavid Persia. The History and Policy of an Islamic Society*. Ed. by Ch. Melville. London–New York, 1996, pp. 231–267 (in English).
- McChesney, Robert. “Central Asia xi. Economy from the Timurids until the 18th Century”. *Encyclopedia Iranica*, 2004, vol. V, fasc. 2, pp. 216–221 (in English).
- McChesney, Robert. “Shibanids”. In: *Encyclopedia of Islam*. New ed., vol. 9. Leiden: Brill, 2000, pp. 428–430 (in English).
- Comstock-Skipp, Jaimee. *Heroes of Legend, Heroes of History: Militant Manuscripts of the Shaybanid Uzbeks in Transoxiana*. MA Thesis, The Courtauld Institute of Art, 2015 (in English).
- Darling, Linda. “Reformulating the Gazi Narrative: When was the Ottoman State a Ghazi State?”. *Turcica*, 2011, vol. 43, pp. 13–53 (in English).
- Dodkhudoeva L.N. *Timuridy: tendentsii politicheskogo, sotsial'no i ekonomicheskogo razvitiia* [The Timurids: Tendencies of Political, Social and Economic Development]. Dushanbe, 2003 (in Russian).
- Dodkhudoeva L.N. “Problema uzurpatsii politicheskoi vlasti v teorii i praktike sunnizma domongol'skogo perioda” [The Problem of Usurpation of Political Power in the Theory and Practice of Sunnism of the Pre-Mongol Period]. In: *Tsentral'naia Aziia. Traditsii i sovremennost'* [Central Asia. Traditions and Modernity]. Moscow, 2011, pp. 141–153 (in Russian).
- Dodkhudoeva L.N. “Ob osobennostiakh aktualizatsii kontsepta “Khidzhra” v sotsio-politicheskom prostranstve postmoderna (1399–1435/1979–2014)” [On the Peculiarities of Actualization of the Concept of “Hegira” in the Social and Political Postmodern World (1399–1435/1979–2014)]. *Minbar. Journal of Islamic Studies*. Moscow, 2019, vol. 12, (issue 3), pp. 811–832. <https://www.minbar.su/jour/article/view/672> (in Russian).
- Dodkhudoeva L.N. “Manuskriptologiya v Tadjikistane: novyi vek — novyi etap v katalogizatsii rukopisei” [Manuscript Studies in Tajikistan: A New Century — A New Stage in the Cataloging of Manuscripts]. In: *Sovremennoe sostoianie izucheniia istorii, iskusstva i kul'tury v Tadjikistane*

- [Contemporary Studies of the Tajikistan History, Art and Culture]. Sb. st. mezhd. kruglogo stola, sentiabr' 2019 g. Dushanbe–Istanbul: IRCICA, 2020, pp. 123–146 (in Russian).
- Farhat, May. “Shi'i Piety and Dynastic Legitimacy: Mashhad under the Early Safavid Shahs”. *Iranian Studies*, 2014, vol. 47(2), pp. 201–216 (in English).
- Holzwarth, Wolfgang. “The Uzbek State as Reflected in Eighteenth-Century Bukharan Sources”. *Asian Studies*, 2006, no. 60/2, pp. 342–346 (in English).
- Inalcik H. “The Origins of the Classical Ottoman Literature: Persian Tradition, Court Entertainments, and Court Poets”. *Journal of Turkish Literature*, 2008, vol. 5, pp. 5–76 (in English).
- Khafiz-i Tanysh ibn Mir Mukhammad Bukhari. *Sharaf-nama-ni shakhi (Kniga shakhskoï slavy)* [The Book of Shah's Glory]. Faksimile rukopisi D 88. Perevod s persidskogo, vvedenie. primechaniia i ukazateli M.A. Salakhedinovoi [Faximile of the Manuscript D 88. Translation from Persian, Introduction, Remarks and Indices by M.A. Salakhedinova]. Part 1. Moscow: Nauka, 1983 (in Russian).
- Kliashturnyi S.G., Sultanov I.T. *Gosudarstva i narody Evraziiskikh stepei. Drevnost' i srednevekov'e.* [The States and Peoples of Eurasian Steppes. Antiquity and the Middle Ages]. St. Petersburg: Peterburgskoie Vostokovedenie, 2000 (in Russian).
- Lapidus I. “Muslim Cities and Muslim Societies. Middle Eastern Cities”. In: *A Symposium on Ancient Islamic and Contemporary Middle Eastern Urbanism*. Ed. by I. Lapidus. Berkeley–Los Angeles, 1969, pp. 47–79 (in English).
- Mahmūd b. Walī. *Bahr al-asrār*. Ms. London: British Library, India Office 575 (in Persian).
- Manz, Beatrice. *The Rise and Rule of Tamerlane*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988 (in English).
- Manz, Beatrice. *Power, Politics and Religion in Timurid Iran*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007 (in English).
- Melville, Charles. “The End of the Ilkhanate and After: Observations on the Collapse of the Mongol World Empire”. In: *The Mongols' Middle East: Continuity and Transformation in Ilkhanid Iran*. Leiden: Brill, 2016, pp. 309–335 (in English).
- Mukhtarov A.M. “Otnoshenie dukhovenstva Maverannakhra k utverzheniiu shiizma ofitsial'noi religiei Irana” [The Attitude of Transoxiana's Clergy towards the Establishment of Shiism as the Official Religion of Iran]. *Izvestiia AN Respubliki Tadjikistan. Seria vostokovedenie, istoriia, filologiia* [News of the Academy of Sciences of the Republic of Tajikistan. A Series of Oriental Studies, History, Philology], 1991, vol. 4(24), pp. 60–66 (in Russian).
- Mukminova R.G. *Sotsial'naia differentsiatsiia naseleniia gorodov Uzbekistana v XV–XVI vv.* [Social Differentiation of the Population of Cities of Uzbekistan in the 15th to 16th Centuries]. Tashkent: Fan, 1985 (in Russian).
- Khwāja Bahā al-Dīn Hasan Nithārī Bukhārī. *Mudhakkir-i Ahbāb* [“Remembrancer of Friends”]. Ed. by Syed Muḥammad Fazlullah. New Delhi: Ministry of Education — Hyderabad: Da'iratu'l-Ma'arif Press, 1969 (in Persian).
- Paul, Jürgen. “The State and the Military — a Nomadic Perspective”. In: *Militär und Staatlichkeit. I. Schneider ed. Halle: Orientwissenschaftliches Zentrum der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg*, 2003, pp. 25–68 (in English).
- Piotrovskii M.B. “Dzhibril” [Jibril]. In: *Islam. Entsiklopedicheskii slovar'* [Islam. Encyclopedic Dictionary]. Moscow: Nauka, 1991, pp. 60–61 (in Russian).
- Qatghan Muhammad Yar Ibn 'Arab. *Musakhir al-Bilad* [The History of Shaybanids]. Ed. by Nadiri Jalali. Tehran: Mirasi Maktub, 2006 (in Persian).
- Salakhedinova M.A. “Prestolonasledie u Sheibanidov” [Succession to Power in the Shibanid Dynasty]. *Pis'mennye pamiatniki i problemy istorii kul'tury narodov Vostoka. XXI godichnaia nauchnaia sessiia LO IV AN SSSR. Doklady i soobshcheniia* [Written Monuments and Problems of the History of Culture of the Peoples of the East. XXI Annual Scientific Session of the Leningrad Branch of the Institute of Oriental Studies of the USSR Academy of Sciences. Reports and Messages]. Pt. I. Moscow: Nauka, 1987, pp. 142–145 (in Russian).

- Szuppe, Maria. *Le Khorasan aux XIV–XVI siècles: La littérature savante comme expression de l'Unité avec la Transoxiane*. Roma: Atti DEI Convegna Lincei. 127, 1992 (in French).
- Vasil'ev A.D. *Znamia i mech ot padishakha. Politicheskie i kul'turnye kontakty khanstv Tsentral'noi Azii i Osmanskoi imperii (seredina XVI — nachalo XX v.)* [Banner and Sword from the Padishah. Political and Cultural Contacts of the Khanates of Central Asia (Mid-16th to Early 20th Centuries)]. Moscow: Probel-2000, 2014 (in Russian).
- Zinda 'Alī. *Thamarāt al-mashāyikh* (Bukhara 1101 h./1690), Ms. Tashkent Biruni Institute Ms. 2619 (and Ms. 1336) (in Persian).

A Unique Manuscript of the Shibanid Epoch from the Fund of the Center of the Written Heritage of Tajikistan

(Pis'mennye pamiatniki Vostoka, 2021, volume 18, no. 2 (issue 45), pp. 114–132)

Received 03.03.2021.

Lola N. Dodkhudoeva

The Center of the Written Heritage at the Presidium of the National Academy of Sciences of Tajikistan;
ul. Husain-zade, Dushanbe, 35734025 Tajikistan.

The article introduces the results of a preliminary study of the unique work, the *Manaqib al-khulafa'* ("The Virtues/Excellences of the Caliphs") compiled by Qawam ad-Din Muhammad al-Husaini al-Sanaujiradi al-Ziyaratgahi al-Harawi in 997/1588. This is a response to the protest message of the Shiites of Herat, who survived the siege and capture of the city by the Sunnis — the Shibanid troops. The *Manaqib* recreates the early stages of the history of Islam before the split caused by the difference in the understanding of principles of the supreme political power (elective or hereditary) transfer and reveals the virtues of the four righteous caliphs. Fragments of the Qur'an and *hadiths* cited in the treatise present irrefutable evidence of the Sunnis' superiority over Shiism. The treatise is an excellent example of polemical literature of bitter ideological struggle between two orthodoxies — Sunni and Shiite — and contains valuable information on the religious and political history of Eurasia in the premodern period.

Key words: *Manaqib al-khulafa'*, *rashidun*, confessionalization, *sabaqat* precedents, "the people of the Sunna and community", Shiites, Neo-Genghisids.

About the author:

Lola N. Dodkhudoeva, Cand. Sci. (History), Leading Scholar of the Center of the Written Heritage at the Presidium of the National Academy of Sciences of Tajikistan (lola.dodkhudoeva@gmail).

Конференция памяти О.Ф. Акимушкина

(Санкт-Петербург, 17 февраля 2021 г.)

Ю.А. Иоаннесян

Институт восточных рукописей РАН

DOI: 10.17816/WMO72178

Ключевые слова: О.Ф. Акимушкин, востоковедение, Ближний и Средний Восток.

Статья поступила в редакцию 29.03.2021.

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., 2021

17 февраля 2021 г. состоялась очередная ежегодная иранистическая конференция памяти О.Ф. Акимушкина (17.02.1929 — 31.10.2010) по широкой тематике (философия, религия, история и культура региона Среднего и Ближнего Востока). В этом году она проходила в особых условиях, связанных с пандемией. По этой причине организаторами были предусмотрены два формата участия в конференции и чтения докладов — очный и дистанционный. Последним воспользовались трое участников. Всего на конференции выступили 12 человек, представляющих ИВР РАН, Институт исмаилитских исследований (Великобритания), University of Amsterdam (Нидерланды), Институт истории, археологии и этнографии ДФИЦ РАН, СПбГУ (включая Институт философии СПбГУ), Государственный Эрмитаж и Российскую национальную библиотеку (РНБ). Отрадно, что значительную часть участников составляли молодые исследователи.

Ниже представлены аннотации прочитанных докладов, которые для удобства восприятия сгруппированы по тематическим направлениям: литература народов Среднего и Ближнего Востока (литературоведение), изучение рукописного наследия данного региона, ислам и исламские религиозные учения, языкознание, история востоковедения и др. Это деление носит довольно условный характер, так как многие доклады объединяют сразу несколько направлений. Хотя на данной конференции обсуждалась и приветствовалась самая широкая иранистическая и сопряженная с ней тематика, наиболее полно в этот раз было представлено изучение рукописей, с которыми особенно тесно была связана деятельность О.Ф. Акимушкина. С этого направления мы и начинаем данный отчет.

1. Изучение рукописного наследия народов Среднего и Ближнего Востока

Ястребова О.М. (РНБ, СПбГУ) в докладе «Миниатюры мусульманских рукописей библиотеки Санкт-Петербургского государственного университета» отметила, что в состав собрания мусульманских рукописей Санкт-Петербургского государственного университета, которое насчитывает почти 1500 единиц хранения, входят 12 манускриптов, украшенных миниатюрами разного времени и качества. Докладчик указала на то, что две самые ранние миниатюры находятся в недатированном списке поэмы Ахмеди «Искандар-наме» (№ 346), они были созданы в Османской Турции предположительно в середине XV в. В 1621 г. был окончен и иллюстрирован 29 миниатюрами второй том турецкого перевода «Шах-наме», осуществленного Дарвишем Хасаном Медхи по заказу султана Османа II (1618–1622). В Бухаре в середине XVII в. был создан экземпляр «Бустана» Са‘ди (№ 634) с миниатюрой, нарисованной одним или несколькими художниками, трудившимися в придворной китабхане султана ‘Абд ал-‘Азиза (1645–1680). Одна иранская миниатюра XVII в. имеется в «Хамсе» Низами 1667 г. (№ 1463). Сильное индийское влияние прослеживается в двух сильно пострадавших иллюстрациях к поэме Бафки Вахши «Фархад и Ширин», переписанной в 1602–1603 гг. (№ 1258). В кашмирском стиле выполнены миниатюры двух рукописей XVIII в.: исторического сочинения ‘Абд ар-Раззака Самарканди «Матла‘ ас-са‘дайн ва маджма‘ ал-бахрайн» (№ 943) и поэмы «Йусуф и Зулейха» Джами (№ 933). Еще один иллюстрированный список XIX в. той же поэмы украшают 26 миниатюр в каджарском стиле (№ 638). Докладчик отметила, что целый ряд рукописей содержит миниатюры, добавленные к тексту значительно позже даты его переписки. Прекрасный иранский рисунок тушью, изображающий сидящего на коленях дервиша с чашей в руках, был добавлен в начале XVII в. на первой странице списка арабского астрономического трактата ал-Чагмини (№ 1207). В вышеупомянутой рукописи «Хамсе» 1667 г. с миниатюрой (№ 1463) есть еще один довольно грубо выполненный рисунок, добавленный в XIX в.

Французов С.А. (ИВР РАН, НИУ ВШЭ, СПбГУ) в докладе «Новая арабская версия предания о ниспослании Грамоты о почитании Дня Воскресного» указал, что около десяти лет назад во время работы с арабографичными рукописями Библиотеки Румынской академии в Бухаресте ему довелось обнаружить арабо-православный сборник, состоящий из 34 агиографических преданий, переписанный в Иерусалиме в конце XVIII в. Несколько включенных в него памятников были изданы или подготовлены к изданию с русским переводом, в том числе ранее не известная версия сказания об обретении сошедшей с небес Грамоты о почитании Воскресенья вместо ветхозаветной субботы (Французов С.А. Новая арабская версия сказания о ниспосланной с небес Грамоте о почитании Дня Воскресного // Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2015. Вып. 5(45). С. 81–92). Это произведение житийной литературы (в широком смысле слова) представлено на арабском языке полудюжиной версий. Тем интереснее было обнаружить в составе арабо-православной сборной рукописи РНБ Ар.н. с. 91, переписанной в селении ат-Тайба под Иерусалимом в середине XIX в. для Порфирия Успенского, еще одну, наиболее пространную ее версию (fol. 87r–89v). Как выяснилось, текстологически не представляется возможным свести эту версию вместе с бухарестской и другими к одному протографу, поскольку данное агиографическое предание передавалось в арабо-христианской среде изустно, а его письменная фиксация производилась по мере необходимости в разных местах и в разное время. В языке этой версии отмечена редкая особенность, характерная для некоторых

сиро-палестинских диалектов: употребление перфектного форманта 2 л. м.р. мн.ч. *-тū* (вместо классического *-тум*).

Хисматулин А.А. (ИВР РАН) в докладе «Стилеметрическое подтверждение преднамеренного плагиата на примере *Фустат ал-'адала* (683 АН/1284-5 AD)» отметил, что текст *Сийар ал-мулук / Сийасат-нама* («Жития владык» / «Книга о правлении») до сегодняшнего дня был не единожды издан под авторством Низам ал-мулка (ум. 485/1092). Уникальный список *Фустат ал-'адала*, который по ошибке попал в тюркскую часть коллекции рукописей Национальной библиотеки Франции (BnF, Suppl. Turc 1120), был скопирован Мухаммадом ал-Хатибом в 683/1284-5 г. и обнаружен еще в середине XX в. Османом Тураном (Osman Turan, ум. 1978), известным турецким специалистом по истории Салджукидов. Однако этот текст до сих пор остается как толком не исследованным, так и не изданным, если не считать размещение в свободном доступе копии с рукописи на сайте BnF: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10082524b/f1.item.zoom>. В докладе были представлены результаты компьютерной стилиметрии с использованием программного обеспечения R-Styleo — разработки польских специалистов из Института польского языка (Краков). Эти результаты показали, что в случае с *Фустат ал-'адала* имеет место интеллектуальный плагиат, прикрытый целенаправленным редактированием с целью скрыть основной источник заимствования — первую редакцию *Сийар ал-мулук*, содержащую касиду Амира Му'иззи.

Васильева О.В. (РНБ) в своем докладе «Рукописные Кораны собрания Петра Дубровского» отметила, что собрание русского дипломата Петра Петровича Дубровского (1754–1816), составленное им за время службы во Франции и других странах Европы, легло в основу созданного в 1805 г. Отдела рукописей Императорской Публичной (ныне Российской национальной) библиотеки. Помимо огромного числа западно-европейских документов и кодексов в коллекции насчитывается около 150 рукописей восточного происхождения. Дубровский, как правило, не приобретал списки одних и тех же сочинений, но для Коранов сделано исключение: их десять. При этом в коллекции представлен «широкий спектр» и с точки зрения времени и места создания (от X до XVIII в.; Северная Африка, Магриб, Малая Азия), и с точки зрения формы (кодексы вертикального, горизонтального, восьмиугольного формата и свитки-амулеты), и с точки зрения материала письма и почерковых стилей (пергамен и бумага; чернила разного цвета; куфи, мухаккак и насх). По словам О.В. Васильевой, впечатляет разнообразие стилей оформления и изящество выполнения орнаментального декора. В неполном каталоге своего собрания Дубровский особо отметил три списка Корана, сознательно указав, что они были приобретены в Испании или Португалии. Однако, по мнению докладчика, по имеющимся признакам они происходят из библиотеки парижского аббатства Сен-Жермен-де-Пре, разоренного во времена Французской революции. Источники поступления некоторых других Коранов остаются неизвестными.

2. Литературоведение

Пелевин М.С. (СПбГУ) в докладе «Девять благословенных какаров» представил анализ короткого житийного рассказа о девяти «божьих мужах» (*mardān-i xudā*) из паштунского племени какар. Этот рассказ входит в уникальную агиографическую антологию, которая является частью сочинения *Tārīkh-i Khānjahānī wa Makhzan-i Afghānī* (1613) — первой книги по истории афганцев (паштунов), написанной на пер-

сидском языке в могольской Индии в среде индо-афганской знати. Сообщение о девяти благословенных какарах относится к тем немногочисленным материалам антологии, которые имеют прямую связь с паштунскими племенными территориями и содержат полулегендарные сведения или сказочные истории фольклорного происхождения. В образе девяти «божьих мужей» автор доклада предлагает видеть отражение популярного коранического сюжета о «людях пещеры» (*aṣḥāb al-kaḥf*; Qurʿān 18: 8/9–25/26), а также рассматривает возможные варианты прочтения фразы-заклинания на языке пашто, приводимой в персидском тексте с явными искажениями. Анализ материалов индо-афганской житийной антологии важен для изучения сложного и долговременного процесса исламизации паштунских племен.

Моисеева А.В. (Гос. Эрмитаж, ИВР РАН) свой доклад «Текст и рукопись *Анис ал-муридин ва шамс ал-маджалис*: предварительные наблюдения» посвятила рукописи из собрания ИВР РАН. Это произведение представляет собой тафсир на суру «Йусуф», написанный в мистическо-дидактическом ключе, сопровождаемый многочисленными поучительными притчами из жизни пророков и известных суфиев. Изначально этот текст приписывался знаменитому гератскому шейху Абдаллаху Ансари (1006–1089), однако позже его авторство было отвергнуто. Рукопись этого произведения, хранящаяся в ИВР РАН, была переписана в Средней Азии в 1235 г.х. (1819–1820), о чем свидетельствует запись в колофоне, помещенном в конце произведения. Она является одной из немногих известных на данный момент в мире.

Притула А.Д. (Гос. Эрмитаж) в докладе «Христианская мистическая газель? Восточносирийский литературный круг эпохи Ильханидов» отметил, что несмотря на то что Хамис бар Кардахе (вторая половина XIII в.) может по праву считаться одним из интереснейших поэтов сирийской словесности, до последних нескольких лет о нем почти ничего не было известно. Жизнь литератора была связана с г. Арбела (Северный Ирак), который в тот период был важным культурным центром. Поэт жил в эпоху государства Ильханов (Хулагуидов), когда литераторы христианского церковного круга впервые за многие столетия приблизились к царскому двору. Это привело к кардинальным изменениям характера сирийской поэзии, выбору новых тем и форм. Хамис, по словам докладчика, продолжал направление, начатое его старшими современниками Бар Мадʿани и Бар ʿЭбройо. Его творчество является ярким примером экспериментов в области формы и содержания. В докладе подробно рассматривается стихотворение, написанное Хамисом в летней резиденции Ильханов, на горе Ала-Так (Иранский Азербайджан), очевидно, под влиянием формы персидской мистической газели, популярной в этот период. В произведении использование топоса вина как символа мистической любви сочетается с явными аллюзиями на христианское ее понимание: евхаристическое литургическое применение. Очевидно, автор, бывший священником несторианской церкви, принимал участие в богослужениях, устраиваемых по приказу ханов, симпатизировавших христианству, а также их жен, которые были христианками несторианского толка. О подобных ритуалах при дворе в этот период сохранилось множество свидетельств в исторических хрониках.

3. Ислам и исламские религиозные учения

Шихалиев Ш.Ш. (University of Amsterdam, Нидерланды, Институт истории, археологии и этнографии ДФИЦ РАН, Россия) в своем докладе «Модели воспитания „идеального мусульманина“ в контексте развития суфизма в Дагестане (по материалам арабоязычных рукописей)» указал на то, что в академической науке преобладает

подход, когда сочинения по суфизму чаще всего рассматриваются исследователями как источник информации об исламе. В то же время суфизм и суфийская литература являются выражением идентичности мусульманина, который видит себя на стыке литературных моделей, личного опыта и саморефлексии в контексте того, что значит быть «идеальным мусульманином» (*ал-инсан ал-камил*). Докладчик отметил, что суфизм — это и важный инструмент в воспитании «идеального мусульманина», нацеленный на личный индивидуальный опыт человека, и может рассматриваться как модель поведения мусульманина в обществе. Настоящий доклад основан на статистическом анализе нескольких рукописных коллекций Дагестана, отражающем распространение в Дагестане рукописей по суфизму определенных авторов в их хронологическом срезе. Исследованный материал показывает не только распространение сочинений того или иного автора, но и то, как суфийские сочинения определенных авторов вытеснялись другими. Такая смена репертуара сочинений по суфизму в Дагестане показывает разнообразие и смену одних моделей другими. Причем каждая из этих поведенческих моделей суфизма, отличающаяся от иных ориентированностью на разные концепты (этика, ритуальная практика, связь с нормативными исламскими практиками и пр.), являлась определяющей моделью воспитания «идеального мусульманина» в конкретный исторический период.

Эшотс Я. (Институт исмаилитских исследований, Лондон) в докладе «Анри Корбен как исследователь исмаилизма» отметил, что Анри Корбен полагал, что ключевую роль в исмаилитском призыве (*да'ва*) играла эзотерическая философская доктрина, благодаря посвящению в которую адепт воскресал в вечной жизни. Духовное воскрешение неопита осуществлялось посредством *та'вйла* (букв. «возведение к первооснове»), символического толкования буквы Писания.

Корбен, указал докладчик, разделял исмаилитское положение, согласно которому, религия в ее чисто духовной ипостаси, *хакйика*, стала недоступной человеку со времен Адама, первого пророка настоящей эры истории человечества, «эры сокрытия» (*давр ал-сатр*). На протяжении этой эры духовные истины открываются человеку только посредством символов. Задача исмаилитской иерархии в данный период — обеспечить устойчивое равновесие между внешним и внутренним, между системой гностицистического (сокровенного и спасительного) знания и внешней религией, между эзотерическим братством и государственным и/или «церковным» механизмом. Зиждущаяся на принципе взаимного соответствия миров (*тав'азун ал-'ав'алим*) исмаилитская герменевтика транспонирует всякое историческое или легендарное событие на духовный или инициатический уровень.

Тремя ключевыми темами исмаилитской мысли, согласно Корбену, являются диалектика *тавхйда*, «драма на небе» и цикличность времени (его разделение на большие и малые «эры», или периоды). Диалектика *тавхйда* заключается в синтезе отрицания всякого атрибута твари по отношению к творцу и отрицания этого отрицания. Под «драмой на небе» следует понимать неповиновение третьего интеллекта (проявившееся в его отказе признать превосходство второго интеллекта и в почитании первого интеллекта в качестве творца), его «падение» на низшее, десятое, место в иерархии разумов и последующее возникновение и эволюцию материального мира, в частности «земного» человечества, с целью искупления его проступка. Это космическое «искупление» состоит из чередующихся «действий», или эр, сокрытия и раскрытия. Настоящая большая эра включает в себя шесть меньших эр законодательного пророчества, вместе образующих «ночь религии» (*шаб-и дйн*), на протяжении кото-

рой «солнце имама» скрыто покровом религиозного закона. В конце эры ночь сменится днем, т.е. прямым правлением имама, без посредства религиозного закона. «Вечный имам», или божественный логос, на протяжении истории человечества являет себя в последовательной череде особей.

4. Отдельным темам — языкознанию, истории востоковедения и проблемам белуджей — были посвящены три следующих доклада.

Лурье П.Б. (Гос. Эрмитаж) в докладе «Богиня Хшум от Хорезма до Кафиристана» представил анализ соответствия имен богинь: согдийского и хорезмийского (*ə*)*Xšum*, бактрийского *Ромауо*, *Оцма*, с одной стороны, и кати *Kuṣum'āi*, калаша *Kuṣumai* — с другой. Докладчик предположил, что это варианты одного и того же иранского теонима, в кафирские и дардские языки он был заимствован из восточноиранского, протомунджанского **Xšumá*. В докладе анализировались предложенные этимологии имен богинь, возможные совпадения их ролей в пантеоне, критически пересматривались предложения по их иконографии.

Победоносцева-Кая А.О. (СПбГУ, Восточный факультет) в докладе «Наука на службе революции: курдовед Ф.Б. Ростопчин (1904–1937)» указала на то, что развитие советского курдоведения проходило в контексте противоборства идей мировой революции и государственных интересов советского государства. Доклад рассматривает яркий, хотя и недолгий жизненный путь Федора Борисовича Ростопчина (1904–1937). Его активная поддержка «революционизации Востока» привела Ф. Ростопчина к изучению персидского языка и сопутствующих дисциплин в Московском институте востоковедения им. Нариманова и работе в Коммунистическом университете трудящихся Востока им. И. Сталина. В 1931 г. Ф. Ростопчин был направлен в Институт востоковедения АН СССР, где участвовал в коллективных работах по описанию персидских рукописей, написал ряд статей в соавторстве с О.Л. Вильчевским, также Ф. Ростопчиным был начат перевод истории курдов Шараф-хана Бидлиси на русский язык. Докладчик отметила, что победа концепции «строительства социализма в одной стране» приводит в 1930-е годы к репрессиям в отношении курдоведов и отражается на развитии курдских исследований. Тяжелее всех репрессии ударили по тем, кто тесно контактировал со структурами Коминтерна. В 1935 г. Ф.Б. Ростопчин был впервые арестован и сослан в Ташкент, где занимался переводом документов из архива джуйбарских шейхов — важного источника по социально-экономической истории Средней Азии. После второго ареста в 1937 г. он был приговорен к высшей мере наказания и расстрелян в том же году. А.О. Победоносцева-Кая отметила, что настоящий доклад основан на ранее не использовавшемся архивном материале.

Носов В.А. (Институт философии СПбГУ) в докладе «Белуджский сепаратизм в Пакистане» указал на то, что сепаратизм белуджей Пакистана имеет давние корни, трудности с поддержанием полноценного контроля испытывали и британская колониальная администрация, и в новейшее время пакистанское центральное правительство. На территории Белуджистана в настоящее время действуют и катализаторы, и ингибиторы сепаратизма. Налицо факторы, способствующие обострению сепаратизма, такие как ограничение возможностей местной элиты влиять на политическую жизнь региона, массовая миграция на территорию традиционного расселения белуджей, попытки эксплуатировать ресурсы региона без учета политических и экономических интересов коренного населения, длительная история ущемления их со стороны центральной администрации и постоянное применение ею репрессий. Напротив,

негативно на перспективы сепаратистского движения влияют такие факторы, как дисперсность расселения белуджей, раздробленность общины по трибальным, социальным и экономическим признакам, отсутствие у элиты общины единого понимания, чего именно следует добиваться, и неготовность различных ее сегментов действовать сообща. Неоднократно предпринимались попытки объявить проекты создания независимого Белуджистана делом рук сверхдержав и региональных игроков, но, как отметил докладчик, обычно без всякой серьезной доказательной базы. По-видимому, исключая внезапные и масштабные перемены геополитического положения региона, сепаратизм белуджей в Пакистане останется в обозримом будущем маломасштабным и слабо заметным извне явлением и, возможно, инструментом давления региональных элит на федеральные.

В заключение следует указать, что сложные условия пандемии не помешали проведению данной ежегодной конференции, которая на этот раз проходила точно в день рождения О.Ф. Акимушкина. Ее успешная работа даже в нелегких обстоятельствах высвечивает усиленный интерес специалистов к данному научному форуму.

Conference in Memory of O.F. Akimushkin

(St. Petersburg, February 17, 2021)

(Pis'mennye pamiatniki Vostoka, 2021, volume 18, no. 2 (issue 45), pp. 133–139)

Received 29.03.2021.

Youli A. Ioannesyan

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

Key words: O.F. Akimushkin, Oriental Studies, Near and Middle East.

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).

Рецензия на книгу:

Буддийская традиция тантр в Тибете /

Перевод с тибетского, предисловие, введение, глоссарий

Р.Н. Крапивиной. —

Санкт-Петербург: Нестор-История, 2020. — 384 с. —

ISBN 978-5-4469-1815-7

Е.Ю. Харьковца

Независимый исследователь

DOI: 10.17816/WMO72313

Ключевые слова: тибетский буддизм, буддийская тантра, высшая йога-тантра, уровни и этапы пути тантр, устные комментарии, Нгаван Пэлдэн Чойчжэ (Ngag dbang dpal ldan chos rje).

Статья поступила в редакцию 20.03.2021.

Харьцова Елена Юрьевна, кандидат исторических наук, независимый исследователь; РФ, г. Санкт-Петербург (evam2000@mail.ru).

© Харьковца Е.Ю., 2021

В недавно вышедшей книге «Буддийская традиция тантр в Тибете» Раиса Николаевна Крапивина представила результаты своих многолетних исследований в области истории и литературы тибетской традиции буддийской тантры и перевод на русский язык устного комментария *геше-лхарамбы* Чжамьяна Кенцзэ (1927–2006) к сочинению «Прояснение текстов [традиции] Тантр: представление устройства этапов и уровней четырёх классов тайной тантры» (Gsang chen rgyud sde bzhi'i sa lam gyi rnam gzhag rgyud gzhung gsal byed) монгольского ученого Нгаван Пэлдэна Чойчжэ (Ngag dbang dpal ldan chos rje, 1797–1867). В этом труде разъяснение особенностей учения тантр и тантрийского пути относится к циклу *Гухьясамаджа-тантры* (тиб. Gsang 'dus), которая входит в тибетобуддийский канон Кагьюр¹ и считается одной из основных тантр в школе тибетского буддизма Гэлуг; ее изучению придавал большое значение Чже Цонкхава, основатель школы.

Выбор данного сочинения из всей обширной литературы традиции тантр для устного комментирования, исследования и перевода отнюдь не случаен: эта небольшая

¹ A Complete Catalogue of the Tibetan Buddhist Canons / Ed. by Prof. Hakuju Ui, Prof. Munetada Suzuki, Prof. Yenshō Kanakura, Lect. Tōkan Tada. Sendai: Tōhoku Imperial University, 1934. No. 442.

по объему работа имеет теоретический и дидактический характер, она относится к текстам класса «уровни и этапы пути тантр» (тиб. *sa lam*), которые не содержат закрытой информации и позволяют ознакомиться с особенностями каждого из четырех классов тантр. Сочинение Нгавана Пэлдэна Чойчжэ, которое изучалось в системе монастырского образования не только в Тибете и Монголии, но также в традиционных буддийских регионах России, не могло не привлечь к себе внимание отечественных буддологов: оно было переведено на русский язык А.М. Донцом и опубликовано в 2007 г. в книге «Пути Сутр и Тантр в тибетском буддизме»².

Как и в других работах — «Украшение из постижений. Изучение пути махаяны в Гоман-дацане тибетского монастыря Дрэпун» (Главы I–VIII), «Ум и знание» — Р.Н. Крапивина обращается к переводу и исследованию устного комментария, что, несомненно, является верной методологической установкой, учитывая необходимость точного и глубокого понимания терминологии, а также структурных и содержательных особенностей основного текста. Следует отметить, что без устного комментария текст, относящийся к традиции тантры, оставался бы практически недоступным для исследования и интерпретации.

Изучение тибетской традиции устного комментирования текста (*'grel bshad*), которому автор уделяет большое внимание в своих работах, весьма актуально: особая культура хранения в памяти и устной трансляции знания, воспринятая тибетцами от своих индийских учителей, сохраняется в тибетских и монгольских монастырях-университетах по сей день как эффективный метод обучения и интеллектуального развития.

Кандидат исторических наук Раиса Николаевна Крапивина — тибетолог и буддолог, исследователь тибетской литературы сутр и тантр — принадлежит к числу редких специалистов, владеющих и классическим, и разговорным тибетским языком. Последнее обеспечило ей возможность сотрудничества с высокообразованным тибетским духовенством. В течение 13 лет (1993–2006) она работала над переводом тибетских текстов с буддийским ученым, представлявшим в России философскую школу Гоман-дацана монастыря Дрэпун, *геше-лхарамбой* Чжамьяном Кенцзэ³, который получил высшую философскую степень в 1977 г. и преподавал в Гоман-дацане и других тибетских монастырях Индии. В России он прочитал ряд лекционных курсов по отдельным направлениям буддийской философии и буддийской культуры. Подобное сотрудничество академических ученых и представителей буддийской традиции имело прецеденты в истории отечественной буддологической школы, его одобряли С.Ф. Ольденбург и Ф.И. Щербатской, полагавшие, что изучение буддийских памятников «большею частью оказывается почти невозможным без обращения к устной традиции буддийской учености»⁴.

В Предисловии к рецензируемой книге (с. 6) автор подчеркивает необходимость работы над переводом устного комментария к сочинению Нгавана Пэлдэна Чойчжэ для разрешения проблемы понимания тантрийского текста на данном этапе изученности его терминологии и самого излагаемого предмета.

² Пути Сутр и Тантр в тибетском буддизме / Пер. с тибетского А.М. Донца. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2007 (Рах Buddhica). С. 44–155.

³ Биография *геше-лхарамбы* Чжамьяна Кенцзэ коротко изложена в книге «Ум и знание». См.: Ум и знание. Традиция изучения теории познания в Гоман-дацане тибетского монастыря Дрэпун. 2-е изд., испр. / Введ., пер. с тибетского Р.Н. Крапивина. СПб.: Нестор-История, 2010. С. 49–51.

⁴ *Кальянов В.И.* Академик Ф.И. Щербатской. Его жизнь и деятельность // Индийская культура и буддизм / Под ред. академиков Н.И. Конрада и Г.М. Бонгарда-Левина. М.: Наука, 1972. С. 13–26.

Хотя в настоящее время уже существуют переводы на русский язык отдельных текстов традиции тантры с санскрита и тибетского языка, в отечественной буддологии до сих пор не предпринималось попыток систематического изучения буддийских тантр: не был сформулирован общий методологический подход к их исследованию, отсутствует лексикографическое представление их технической терминологии, нет обобщающих работ, проливающих свет на феномен буддийской тантры. Между тем учение тантры занимает наряду с философией важное место в системе буддийского знания, о чем свидетельствуют объем раздела тантр тибетобуддийского канона и то внимание, которое уделяется тантрам в программе монастырского образования.

Книга «Буддийская традиция тантр в Тибете» представляет несомненный интерес как шаг в направлении комплексного изучения системы буддийских тантр, поскольку в этой работе автор ставит перед собой целый ряд задач, превосходящих уровень чисто источниковедческого исследования: перевод терминологического аппарата основного текста и комментария, перевод устного комментария, анализ основного текста и комментария, научное описание системы буддийских тантр, исследование специфики методов тантры и особенностей прохождения адептом тантрийского пути, рассмотрение учения тантры в общем контексте буддизма махаяны, его основных категорий и сотериологии. Эти задачи было возможно решить только на основе всестороннего понимания тантрийского текста — его содержания, терминологии, цели создания и внутренних взаимосвязей.

В исследовательской части работы (Предисловие и Введение) приводятся сведения об авторе комментируемого текста и тибетском оригинале сочинения. Далее Р.Н. Крапивина характеризует учение тантр в целом, а затем рассматривает их типологию, философскую основу, эпистемологический аспект, методы обучения и роль традиции тантр в учении махаяны. Особый интерес представляет научное описание пути высшей йога-тантры (с. 29–44), включающее объяснение ее сущности, методов, ключевых терминов, а также сопоставление общего пути махаяны и этапов пути высшей йога-тантры.

Основная часть книги — это перевод устного комментария *геше-лхарамбы* Чжамьяна Кенцзэ к сочинению Нгавана Пэлдэна Чойчжэ. Устный комментарий представлен в форме лекционного курса (всего 21 лекция), в котором порядок лекций соответствует структуре текста. Данный комментарий характерен для традиционной системы буддийского образования: он насыщен дополнительной информацией из других источников, включает анализ тем основного текста и примеры, иллюстрирующие его отдельные положения. В то же время он не содержит упрощений и доступен для восприятия инокультурной и иноязычной аудитории, приступающей к изучению столь сложного предмета, как система буддийских тантр.

В курсе лекций *геше-лхарамбы* Чжамьяна Кенцзэ последовательно разъясняются структура текста, методы традиций сутр и тантр, особенности низших тантр и различия между ними, этапы практики и уровни пути высшей йога-тантры, особенности прохождения тантрийского пути, различные аспекты завершающего этапа практики высшей йога-тантры и сопровождающие их энергетические процессы. Комментарий также знакомит читателя с такими фундаментальными понятиями тантры, как ветры, каналы, капли, иллюзорное тело, ясный свет.

Три завершающие лекции посвящены циклу *Калачакра-тантры* (тиб. *Dus 'khor*), самой поздней по времени распространения (XI в.), но исключительно влиятельной в Тибете, Монголии и традиционных буддийских регионах России⁵. Специфика уче-

⁵ *Калачакра-тантра* входит в Кагьюр. Toh. No 362.

ния «Тантры Колеса времени», имеющего целый ряд отличий от других высших тантр и включающего сложную астрономическую систему, обусловила создание специальных факультетов Калачакры в буддийских монастырях. В комментарии говорится об отличиях системы Калачакры от других высших тантр в том, что касается посвящений, мандала, обетов и способа прохождения пути — этапов зарождения и завершения.

При подготовке книги — исследования, перевода лекций и примечаний — автором привлекался широкий круг тибетских источников, комментариев и современных работ, релевантных для изучения традиции тантр («Избранная библиография», с. 316–324), а также использовался личный опыт устного перевода с тибетского языка лекций по различным текстам традиции тантр. Устный перевод лекций в данной области является несомненным достижением в освоении этого сложнейшего материала.

Нельзя не отметить как очевидное достоинство книги ее тщательно подготовленный научно-справочный аппарат, который включает разделы «Избранная библиография», «Глоссарий», «Указатель имен и терминов». Обширный глоссарий (с. 325–366) представляет самостоятельную научную ценность, поскольку в нем зафиксирован перевод на русский язык важнейших технических терминов тантры вместе с их тибетскими и санскритскими соответствиями, что значительно расширяет возможности переводчиков при дальнейшем исследовании литературы традиции тантры.

Подводя итог, следует сказать, что письменный перевод на русский язык курса лекций *геше-лхарамбы* Чжамьяна Кенцзе, подготовленный Р.Н. Крапивиной, способствует ясному и однозначному пониманию смысла тибетского комментария и является значительным вкладом в изучение буддийской тантры. Остается выразить надежду на то, что автор еще неоднократно будет возвращаться к теме буддийской тантры, наименее изученного отечественными буддологами раздела буддийской науки, *адхьятмавидьи* (тиб. nang don rig pa).

Книга «Буддийская традиция тантр в Тибете» может послужить основой для дальнейшего изучения буддийской тантры и будет интересна востоковедам, религиоведам, культурологам, студентам многих направлений подготовки, а также всем, кто изучает буддийскую традицию и культуру Тибета.

Review of the book:

Buddhist Tradition of Tantras in Tibet.

Translation from Tibetan, Foreword, Introduction and Glossary

by Raisa N. Krapivina

St. Petersburg: Nestor-Istoria, 2020, 384 pp. ISBN 978-5-4469-1815-7 (in Russian)

(Pis'mennye pamiatniki Vostoka, 2021, volume 18, no. 2 (issue 45), pp. 140–143)

Received 20.03.2021.

Elena Yu. Kharkova

Independent Researcher

Key words: Tibetan Buddhism, Buddhist Tantras, Anuttara-yoga Tantra, levels and stages of the path of Tantras, oral commentaries, Ngag dbang dpal ldan chos rje.

About the author:

Elena Yu. Kharkova, Cand. Sci. (History), Independent Researcher (evam2000@mail.ru).

Рецензия на книгу:

Иоаннесян Ю.А.

Бабизм: Страницы истории, источники, вероучение.

2-е изд., испр. и доп. — СПб.: Изд-во РГПУ им. А.И. Герцена. — 2020. — 388 с., ил. — ISBN 978-5-8064-2892-0.

В.Г. Литвинчук

Независимый исследователь

DOI: 10.17816/ММО72314

Ключевые слова: бабизм, вера бахаи, постисламские религии.

Статья поступила в редакцию 14.04.2021.

Литвинчук Валерий Геннадиевич, религиовед, независимый исследователь;
РФ, г. Санкт-Петербург (9litvin@gmail.com).

© Литвинчук В.Г., 2021

Рецензируемая книга представляет собой наиболее объемный, глубокий и основательный труд о бабизме (вере баби) в современной российской науке. Данная работа может быть оценена как венец исследований феномена баби Юлием Аркадьевичем Иоаннесяном, поскольку не только дополняет работы 2005–2013 гг. (посвященные преимущественно отдельным первоисточникам и частным вопросам истории и вероучения веры баби), но и создает комплексную картину феномена баби и каким образом он изучался в XIX–XX вв. и на современном этапе в России и на Западе. Это находит отражение в структуре книги, первая часть которой посвящена Бабу и вере баби как объектам изучения в науке, а вторая — наиболее значимым составляющим вероучения баби.

Бабизм как самостоятельная религиозная система возник в Иране в первой половине XIX в. Усилиями дореволюционных российских востоковедов и дипломатов была собрана богатая коллекция рукописных текстов основателя бабизма — Али Мухаммада Ширази (Баба). Подавляющее число первичных материалов (рукописей и литографий) находится сегодня в Институте восточных рукописей РАН, что дает петербургским востоковедам уникальные возможности для их изучения, отсутствующие в других регионах мира и страны, и обеспечивает высокую востребованность данного направления исследования на будущее. Эта уникальная коллекция ма-

териалов по данной проблематике позволяет проводить многоаспектные исследования на первичных источниках. Однако до сих пор она оставалась неиспользованной. Поэтому обращение автора к данной тематике, представляющей немалый научный интерес, является еще и важным шагом в изучении и введении в научный оборот ценнейших источников данной коллекции.

Подобное исследование не отдельных составляющих бабизма, а его теоретических положений как целостного феномена предпринято впервые. В его основу легли первичные источники — ключевые писания Баба: *Персидский Байан, Комментарий на суру «Иосиф» (Йусуф)/Каййум ал-асма', Комментарий на суру «ал-Каусар» (Обильный), Семь доказательств*, а также *Арабский Байани Свиток (Сочинение) о Божественной справедливости*. Помимо оригинальных текстов автор широко привлекает труды первопроходцев западноевропейских изысканий в области бабизма — Э. Брауна и А. Николя, а из современных исследователей — Н. Сайеди и А. Эшраги.

В части теоретических положений в работе среди прочих рассмотрены следующие аспекты: учение о Боге и сопряженные вопросы, Баб и его откровение — термины, которыми определял себя Баб, «возвращение» пророков и избранных, Ка'им/Махди с точки зрения бабизма и его отношение к Бабу, эсхатология и др. Тематика, представленная в данном исследовании, как указывает сам автор, отобрана им «на том основании, что она характеризует данное учение в целом, дает наглядное представление о бабизме как о феномене». Именно эти аспекты, по мнению автора, хотя и не охватывают всех разделов и частных богословских вопросов, служат фундаментом всей конструкции этой самостоятельной религиозной системы (бабизма), и без их понимания невозможно постижение других вопросов.

Следует отметить проделанную автором работу с первоисточниками, уникальность которой является не только отличительной чертой всех трудов Юлия Аркадьевича, но и эталоном и редкостью для постсоветского бахаиведения (сам автор справедливо отмечает, что «заблуждения о баби возникали в силу недоразумения, а чаще неглубокого знания оригинальных источников»: с. 235–236). Список использованных для работы источников включает в себя 142 наименования, в том числе 73 на русском языке и 69 на английском, французском, немецком, персидском и арабском языках. Большинство использованных источников представляют собой оригинальные тексты и работы наиболее авторитетных исследователей феномена баби. Здесь же в качестве одного из достоинств публикации следует отметить раздел «Иллюстрации», который содержит факсимиле «Персидского Байана», «Комментария на суру „Иосиф“» и «Книги Духа» Баба.

Стиль изложения, хотя и более доступный для широкого круга читателей, чем в «Очерках Веры Баби и Бахаи» и во вступлении к академическому переводу трактата Сайида Казима Рашти «Основополагающие догматы веры» (фактически представляющему собой целую оригинальную и значимую научную работу), но все же в высокой степени строгий, методичный и скрупулезный, определяет данную книгу как адресованную прежде всего узкому кругу специалистов, сфокусированных на глубоком изучении феномена баби.

Отсюда следует и ценность работы, которая заключается прежде всего в том, что она проясняет для других исследователей множество нюансов веры баби в свете языка первоисточников и развенчивает ряд мифов о вере баби. Следует отметить, что изучение феномена баби представляет собой наиболее сложную область исследований веры бахаи, но без него полноценное понимание веры бахаи представляется не-

возможным. Таким образом, книга Юлия Аркадьевича Иоаннесяна, которая может при беглом взгляде показаться посвященной частностям прошлого, для серьезного исследователя предстает ценнейшим источником для понимания веры бахаи как одной из наиболее динамично развивающихся религий современности.

Review of the book:

Youli A. Ioannesyan.

The Babi Faith: Pages of History, Sources and the Teaching.

Supplemented with images of related manuscripts' pages. 2nd edition, corrected and updated. St. Petersburg: Herzen RGPU, 2020. 388 pp., ill. ISBN 978-5-8064-2892-0 (in Russian).

(Pis'mennye pamiatniki Vostoka, 2021, volume 18, no. 2 (issue 45), pp. 144–146)

Received 14.04.2021.

Valeriy G. Litvinchuk
Independent Researcher

Key words: the Babi Faith, the Baha'i Faith, post-Islamic religions.

About the author:

Valeriy G. Litvinchuk, Specialist in Religious Studies, Independent Researcher
(9litvin@gmail.com).

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:

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

Подписано к печати 23.06.2021. Формат 70×100¹/₁₆. Печать офсетная. Усл. п. л. 11,9

Уч.-изд. л. 9,2. Тираж 500 экз. Зак. №

Типография ООО "Литография Принт". 191119, Санкт-Петербург, ул. Днепропетровская, д. 8, офис 14. www.litobook.ru e-mail: info@litobook.ru. Тел. +7 (812) 712-02-08