

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОТДЕЛЕНИЕ ИСТОРИИ

КУЛЬТУРА НАРОДОВ ВОСТОКА

Материалы и исследования



Издательство «Наука»

ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

**РУКОПИСНАЯ
КНИГА
В КУЛЬТУРЕ
НАРОДОВ
ВОСТОКА**

ОЧЕРКИ

Книга первая

Главная редакция восточной литературы
Москва 1987

Письменность проникла в Эфиопию задолго до появления там книжной культуры. Обозримая эфиопская история восходит к I тысячелетию до н. э., когда семитоязычные переселенцы из Южной Аравии, смешавшись с местным кушитоязычным населением Африканского Рога, положили начало государственным образованиям, экономической основой которых было плужное земледелие террасового типа, а также торговля, морская и караванная. Считается, что южноаравийские переселенцы принесли с собою основы государственности и письменную традицию в виде сабейской эпиграфики. Оживление торговли и усиление связей с эллинистическим Средиземноморьем способствовали дальнейшему развитию централизации и появлению второго языка и начертаний «царских надписей» (о них см. ниже) — греческого. В начале нашей эры здесь возникло крупное царство с центром в Аксуме. К этому времени, по-видимому, относится и знакомство аксумитов с греческой книжной культурой: в «Перипле Эритрейского моря» упоминается царь «Зоскалес, дорожающий своим добром и стремящийся к его умножению, впрочем же, человек благородный, к тому же читающий и пишущий по-гречески» [Хрестоматия, 1979, с. 96].

Расцвет Аксума приходится на IV—VI вв., когда власть аксумских царей простиралась от Нубии на севере до вершин Эфиопского нагорья на юге и от Южной Аравии включительно на востоке до р. Атбара на западе. Поворотным моментом в развитии аксумской культуры явилось царствование Эзаны (первая треть IV в.). Он провел реформу письменности и ввел в качестве нового языка надписей наряду с сабейским и греческим эфиопский разговорный язык *геэз*, применительно к которому была изменена форма знаков сабейской письменности для обозначения не только согласных, но и гласных звуков. Впрочем, в самых ранних геэзоязычных надписях гласные еще не передавались. Так геэз стал письменным языком с направлением письма не справа налево, как в сабейском, а слева направо, как в греческом. Надписи стали высекаться уже на трех 201

языках: сабейском, греческом и геэзе — признак того, что геэз был признан официальным языком Аксумского царства.

Ко времени царствования Эзаны историческая традиция приурочивает и другую важную государственную реформу — принятие христианства — и видит доказательство этого в надписи Эзаны, которая посвящена уже не Арею и космической триаде богов, а «владыке небес». Эта надпись начинается словами: «Силою господа небес, победоносного на небесах и на земле. . .» — и кончается так: «Господь небес да укрепит мое царство. Как он ныне поборол для меня врагов моих, так да благословит он меня на всех путях моих, [и я буду править] право и справедливо, не делая народам неправды». И хотя Б. А. Тураев склонен был расценивать эту надпись не столько как христианскую, сколько как просто монотеистическую [Тураев, 1936, с. 249—250], христианство действительно было принято в Аксумском царстве в качестве государственной религии если не в царствование Эзаны, то, во всяком случае, вскоре после этого. Принятие христианства ознаменовало собою новый этап как в развитии аксумской культуры, так и в развитии письменности, и важность происшедших перемен не следует преуменьшать. Дело в том, что обычно в обзорах эфиопской литературы подобные геэзоязычные эпиграфические памятники, в особенности последняя надпись Эзаны, рассматриваются как своеобразные произведения переходного периода: в них видят, с одной стороны, продолжение древней сабейской традиции «царских надписей», а с другой — основу для будущего развития той средневековой христианской литературы, которая расцвела в Эфиопии впоследствии [Кобищанов, 1964, с. 185—186].

Вряд ли можно, однако, представлять себе процесс литературного развития как простую последовательную смену одной группы памятников другой. Рассмотрение «царских надписей» показывает, что при всей повествовательности своего содержания они являются прежде всего посвятительными надписями. Для древнего читателя эти надписи не столько содержали описание новых, неизвестных ему событий, сколько закрепляли резцом на камне хорошо известные в те времена сведения, установления и законы. Да и сама эта эпиграфическая письменность была доступна пониманию немногих представителей высшего жреческого сословия, искушенных в письменном языке и прекрасно осведомленных в государственных делах. Ясно, что задачей подобных надписей было вовсе не сообщение читателю каких-то неизвестных тому сведений, хотя для современных нам исследователей они и служат источником таковых.

202 Эти надписи со своей отчетливо выраженной посвятительной

функцией предназначались не для простых смертных (равно как и троны, на которых они были начертаны), тем более что большинство их было к тому же неграмотно. Эти «божественные» письма (а письменности всегда приписывалось происхождение божественное) предназначались и посвящались богам и мыслились как символическое преподнесение в дар богам результатов того или иного царского похода или завоевания.

Царь, приказывая высечь на камне описание своего победоносного похода (описаний неудачных походов не встречается!) с подробным и точным описанием всей захваченной добычи и покоренных областей, ставил этот камень, трон или стелу близ святилища бога, полагая, что бог, получив такой дар, будет в дальнейшем заботиться о сохранении этого приобретения. В свою очередь, царь заботился о сохранении своего дара, угрожая страшными карами разрушителю и всему роду его. Здесь письменность была не столько средством передачи информации, сколько средством преподнесения подобного дара, т. е. средством общественной магии, осуществлявшей постоянную связь между обществом в лице царя и богами.

То, что потребность в подобной связи ощущалась именно обществом, хорошо видно из последней монотеистической надписи Эзаны. Приняв христианство и совершив победоносный поход, царь не мог грубо нарушить древние установления и обычаи, в соблюдении которых и все его подданные, и его войско видели залог всеобщего благополучия в будущем. Эзана посвятил своему божеству два трона: один — в Мероз, на месте своих побед, другой — в Шадо, близ Аксума, своей царской резиденции, мало заботясь о том, что это более соответствует старым, языческим представлениям, нежели новым, монотеистическим. Текст самой надписи составлен с большим тактом: если там нет имен языческих богов, то равным образом не упоминаются ни Троица, ни Христос, ни Мария. Единый бог упоминается лишь в эпитетах, весьма близких к многочисленным эпитетам языческих богов. Представляется, что эта надпись была намеренно отредактирована таким образом, что не только нынешние исследователи, но и современники Эзаны с равным основанием могли видеть в ней то, что больше соответствовало их собственным, возможно различным, представлениям.

Тем не менее проникновение христианства и принятие его с неизбежным при этом разделением власти на политическую в лице царя и духовную в лице церкви привело, в частности, к постепенному упадку, а впоследствии и полному исчезновению древней эпиграфической традиции. С введением христианства письменность утратила свою прежнюю функцию средства общественной магии, и хотя известны аксумские надписи 203

христианского периода, они свидетельствуют об упадке этого жанра, потерявшего свое общественное значение.

На смену аксумской эпитафийке пришла новая письменная традиция, литературная по своему характеру, книжная по форме и религиозная по содержанию. Ее составили произведения христианской литературы, главным образом богослужебного характера, в которых нуждалась развивающаяся эфиопская церковь. Новая христианская литература быстро росла главным образом за счет переводов с греческого и сирийского языков. Первоначально эти переводы делались почти исключительно сирийскими монахами, бежавшими в Аксум, когда в пределах Византийской империи началось преследование так называемых «монофизитов», т. е. христиан, признававших только одну природу Христа — божественную. Новая христианская письменность оказалась связанной с аксумской государственностью не менее тесно, нежели прежняя эпитафийческая, и периоды усиленной переводческой и литературной деятельности совпадают с периодами экономического расцвета и политического могущества Аксумского царства.

Первый такой период приходится на конец IV—начало VI в. В это время была переведена Библия. В основу эфиопского перевода Нового завета легла антиохийская редакция. Тогда же переводится и Ветхий завет, однако не сразу и не одним переводчиком. В этот период, видимо, был установлен и канон в 81 священную книгу, которые составляют эфиопскую Библию. В нее вошли и такие апокрифы, как Вознесение Исайи, Апокалипсис Ездры, Книга Юбилеев, Книга Еноха и др. Исследования текста эфиопской Библии показывают, что первая редакция библейских книг была осуществлена на основе греческого оригинала эллиноязычными сирийскими монахами, о чем свидетельствуют арамеизмы, проникшие как в тексты, так и в религиозную терминологию.

Второй период расцвета Аксума (конец VI—начало VII в.) ознаменовался развитием эфиопского монашества и появлением в этой связи переводов «Правил Пахомия», составленных известным монахом египетского Антониева монастыря, а также житий святых — Павла Фивейского и Антония Великого. Отголоском догматических распрей, раздиравших тогдашнюю церковь, явилось появление переводов сборников патристического характера вроде «Кирилла», представляющего собою собрание христологических и тринитологических трактатов, направленных против несторианства и составленных вскоре после Эфесского собора (431 г.). Главное место среди них занимает трактат «О вере православной» Кирилла Александрийского, именем которого назван и весь сборник. Тогда же был

переведен с греческого и такой любопытный бестиарий (сборник, посвященный описанию животных), как «Физиолог» — своеобразная естественнонаучная энциклопедия, соответствующая, разумеется, воззрениям той эпохи.

Таким образом, если от сабейцев аксумиты позаимствовали сначала язык и характер эпиграфики, а затем и основу для выработки собственных начертаний для своей геэзоязычной письменности, то у эллинистического мира они взяли направление письма слева направо, содержание литературы и книжную форму литературных произведений — форму кодекса. Правда, швейцарский востоковед А. Мец высказывал предположение, что кодекс является эфиопским изобретением, и, ссылаясь на Джахиза, писал: «Заманчиво было бы считать, что современная форма книги, сменившая античный свиток, пришла с Черного континента. Еще в VIII—IX вв. ислам имел традицию подобного рода. От чернокожих идут три вещи: тончайшие благовония, именуемые *галийя*, паланкин, называемый *н'аш*, лучше всего скрывающий женщин, и форма книги, называемая *мусхаф*, надежнее всего сберегающая ее содержание» [Мец, 1973, с. 357]. Однако при всей заманчивости такого предположения оно вряд ли справедливо. К сожалению, до наших дней не дошло ни одной рукописи аксумского периода. Да и сам этот блестящий период в истории Эфиопии остается для нас по большей части темным. Как писал Б. А. Тураев, «до самого XIV века история Абиссинии представляет ряд неразрешимых вопросов, незаполненных пробелов и хронологических несообразностей. Литературная традиция, сводящаяся к каталогам царей с сухими и редкими пометками о наиболее важных событиях, не подтверждается ничтожным количеством уцелевших эпиграфических памятников и только путем натяжек может быть согласована с современными событиями иностранными известиями. Мало того, существует несколько параллельных литературных традиций, взаимно друг друга исключаящих. В таком печальном положении находятся источники всего аксумского периода» [Тураев, 1901, с. 158].

Самая древняя из сохранившихся эфиопских рукописей восходит к XIII в., и нам остается судить о древнейших рукописях по средневековым, полагаясь на консерватизм рукописной традиции. Средневековые же эфиопские рукописи наводят на мысль, что рукописная книга появилась в Эфиопии в виде пергаменного кодекса и что переход от античного свитка к пергаменному кодексу произошел, по-видимому, не на эфиопской почве. Это не означает, что эфиопской рукописной культуре неизвестна форма свитка. Однако в форме свитков существовали (и существуют по сей день) лишь рукописи

весьма специфического содержания — рукописные амулеты именно за эту свою форму и получившие в научной литературе характерное название «магических свитков».

Магические свитки при всем своем разнообразии и многочисленности стоят особняком среди прочих литературных произведений и обладают рядом специфических признаков, которые позволяют рассматривать их как особый род письменных памятников — магическую литературу [Тураев, 1916, с. 176 — 201; Чернецов, 1972, с. 139—144]. Они создаются ради той якобы охраняющей владельца свитка силы, которая «приписывается не столько чтению свитка, сколько его ношению и даже простому нахождению в помещении» [Крачковский, 1928, с. 163]. Внешний вид эфиопских магических свитков свидетельствует о том же: даже в древнейших из них поврежденными оказываются лишь внешний слой и края свитков. Следовательно, их не разворачивали и не читали, а хранили в качестве амулетов или оберегов. Стоит заметить, что пергамен (особенно толстый и плохо выделанный) как писчий материал, хорошо сохраняясь в кодексах, был неудобным в свитках. Старые эфиопские свитки разворачиваются с трудом, нередко крошась и ломаясь при этом; читать их оказывается также трудно и неудобно.

Такая магическая литература, связанная с общей литературной традицией и все же отделенная от нее достаточно четкой гранью, литература нечитаемая и не предназначенная для чтения, представляет собой весьма характерное явление, живучее и широко распространенное в странах Востока. Содержание эфиопских магических свитков показывает, сколь велика и здесь была доля иноземных заимствований. Определенные признаки указывают на то, что заимствование происходило вполне «литературным» путем, т. е. путем перевода и переписывания произведений иноземной магической же литературы христианских стран Средиземноморья, этого постоянного источника обогащения литературы эфиопской.

Сказанное выше дает основание предположить, что эфиопские магические свитки явились таким же продуктом заимствования, как и рукописная культура книги вообще, заимствования, которое в дальнейшем получило свое широкое и оригинальное развитие уже на эфиопской почве. Можно предположить также, что если рукописная христианская книга появилась в Эфиопии в форме кодекса, то магический свиток появился в виде пергаменного свитка, каковую форму он сохранил и по сей день. Определенно и доказательно утверждать это невозможно, так как рукописи аксумской поры утрачены, по-види-

зультаты, которые способно предоставить в распоряжение исследователя сравнение эфиопской рукописной традиции с традициями других христианских стран Востока, сравнение, до сих пор в широких масштабах не проводившееся.

Подобное сравнение могло бы немало дать и для выяснения истинного характера как эфиопской рукописной культуры, так и эфиопской литературы, которую нередко склонны считать «просто переводной» и «исключительно религиозной». Действительно, переводной характер эфиопской литературы, столь заметный в аксумский ее период, в значительной степени проявлялся на протяжении всего периода средневековья, длившегося в Эфиопии вплоть до конца XIX в. Это обстоятельство часто наводило исследователей на мысль о крайней несамостоятельности эфиопской литературы. И. Ю. Крачковский, например, начинает один из своих обзоров эфиопской литературы фразой: «Бедна оригинальными произведениями литература горной страны абиссинцев» [Крачковский, 1936, с. 3]. Такое мнение при всей его распространенности не вполне справедливо. При рассмотрении любой средневековой христианской литературы следует иметь в виду два обстоятельства.

Во-первых, принятие новой религии всегда означает восприятие и огромного культурного комплекса с присущими ему не только религиозными, но и философскими, идеологическими, правовыми и прочими представлениями, что сопровождается также и восприятием соответствующих произведений духовной культуры. Как в дохристианском Аксуме южноаравийская по своему происхождению религия породила эпиграфику, сходную по форме, содержанию и даже языку с южноаравийской, так и принятие христианства повлекло за собою усвоение новой литературной традиции, связанной уже с культурой Средиземноморья. Подобное явление следует рассматривать как закономерное.

Во-вторых, такое восприятие новых произведений духовной культуры никогда не сводилось к рабскому копированию. Относительно эфиопской культуры первым обратил на это внимание Э. Уллендорф: «То „присвоение“, которое мы прежде наблюдали в других областях эфиопской культуры, весьма заметно и в области литературной, и во вполне ощутимой форме. Многие произведения, которые пришли в Эфиопию из других языков, были „переведены“ в самом буквальном смысле этого слова: они были введены в самый дух и быт христианской Эфиопии, восприняты и трансформированы. Некоторые из них. . . подверглись такой степени переосмысления и усвоения, что в конечном своем превращении очень мало напоминают оригинал. Отношения между образцом и копией или моделью 207

и воспроизведением оказываются столь сложными, что потребуются самые детальные исследования (и кто знает, сколько диссертаций!), чтобы распутать эту сложную ткань» [Ullendorff, 1960, с. 137].

Постоянный процесс восприятия и усвоения как произведений духовной культуры иных стран, так и различных элементов той материальной формы, в какую эти произведения облекались, продолжался на протяжении всей истории эфиопской рукописной книги. Это заставляет нас иными глазами взглянуть на рукописную традицию (ее обычно представляют как неподвижную и неизменную) и постараться увидеть в ней появление, развитие и столкновение идей, которые в конечном счете не только создали эту традицию, но и постоянно поддерживали ее существование.

СОЗДАНИЕ ЭФИОПСКИХ РУКОПИСНЫХ КНИГ

Изготовителями рукописей в Эфиопии были исключительно представители духовенства — священники, монахи и главным образом *дабтара*. Дабтара — это своеобразная, сугубо эфиопская разновидность белого духовенства, люди, получившие серьезное богословское образование в знаменитых монастырских школах, но не рукоположенные митрополитом ни в сан диакона, ни в сан иерея. Дабтара подвизались при церкви, пели и исполняли священные танцы внутри церковной ограды и при крестных ходах, сочиняли духовные стихи на литературном языке геэз, присутствовали на богослужении, но литургию не служили. В большинстве своем они были гораздо искуснее священников как в богословии и литературе, так и в церковной музыке, танцах, стихосложении и книжном деле. Простой народ, а нередко и сами священники относились к ним с большим уважением, смешанным с суеверным страхом: знания и таланты дабтара, их прочная репутация сведущих начетчиков и грамотеев заставляла подозревать их в чернокнижии. Этот суеверный страх отразился в пословице:

kaənsəsā kafū damotrā
kasaw kafū dabtarā

Из животных худший — скорпион,
Из людей — дабтара.

Да и сами дабтара давали повод для этого, держась важно и таинственно; к тому же именно они писали и переписывали не только книги, но и магические свитки. Впрочем, суеверный
208 страх только увеличивал уважение.

Книги изготовлялись и в монастырях теми же священниками и дабтара, которые, овдовев, уходили в монастырь. Нередко перепискою книг занимались и иеромонахи. Подобный подвиг благочестия высоко ценился среди братии. В больших монастырях, где грамотных и начитанных монахов было немало, появлялась и успешно развивалась собственная монастырская историко-литературная традиция. Помимо сочинения житий своих монастырских святых, здесь нередко составляли и истории обителей — произведения, представлявшие собою нечто среднее между монастырской летописью и патериком, в которых явственно чувствуется «монастырский патриотизм» их авторов [Тураев, 1906, с. 345—363]. Все это развивало у монахов вкус к историческому чтению и интерес к летописанию. В XVI в. появляются даже частные летописные записки монахов, где соседствуют изложения событий государственной и частной жизни: «И в 211 год благодати пришли язычники и погиб царь наш Клавдий в битве вместе с аввой Иоанном и аввой Такла Махабаром и многими монахами в четверговую службу 27 магабита, и воцарился брат его. И в том же году умерла Гаэва. И еще сгорело в огне общежитие в Айда, и погибли одежды мои в огне» [Conti Rossini, 1918, с. 286]. Иногда такие записки неожиданно обрывались по вполне прозаической причине — «потому что не хватило пергамена».

Разделение труда было нехарактерно для средневековой Эфиопии, и обычно эфиопские книжники сами выделяли пергамен и сами делали чернила и краски. Для царской канцелярии, разумеется, все письменные принадлежности изготовлялись специальными мастерами при дворе, и царский канцлер («записыватель приказов»), обычно выполнявший также и обязанности царского историографа, пользовался готовым пергаменом, чернилами и красками. Определенный запас пергамена и чернил имели также и крупные монастыри, которые при отсутствии городов в Эфиопии являлись не только религиозными, но также и культурными, литературными и художественными центрами. И тем не менее эфиопские книжники проявляли известную нелюбовь к «чужому» пергамену и чернилам. Любой из них умел выделять пергамен, готовить чернила и *каламы*, для чего имел собственные инструменты и собственные рецепты, которых твердо придерживался. Поэтому, как правило, эфиопская рукописная книга от начала ее изготовления и до конца была делом рук одного человека. Нередко даже орнаментальные заставки и книжные миниатюры принадлежали перу и кисти того же писца, который писал и текст.

Рукописные книги исключительно высоко ценились образованными людьми в средневековой Эфиопии, и прежде всего, 209

конечно, самими изготовителями. Хронисты рассказывают, что, когда в XVI в. страна подверглась опустошительному мусульманскому нашествию и фанатичные *муджахиды* (борцы за веру) жгли церкви и монастыри, монахи бросались к своим книгам в горящие храмы и гибли, «как мотыльки», по выражению мусульманского историографа той поры [Basset, 1897, с. 312—313].

Несмотря на то что книги в Эфиопии и продавались, и покупались (хотя чаще всего обменивались), они так и не стали массовым товаром. Как и повсюду на средневековом Востоке, к рукописным книгам в Эфиопии относились с исключительным уважением и пиететом.

Это и определяло отношение к книге в стране (благоговейное со стороны христиан и непримиримо-враждебное со стороны мусульман), и отношение книжников как к своему произведению, так и к самому производству его.

Изготовление рукописной книги почиталось благочестивым, богоугодным делом. Начиналось оно с изготовления пергамена, чем занимались, как правило, только священники и дабтара, диаконы допускались лишь в качестве учеников и подручных. Впрочем, это обстоятельство объясняется не только благоговейным отношением к книге и всему, что с нею связано, но также и тем, что диаконами в Эфиопии обычно бывали мальчики 12—15 лет, слишком юные для самостоятельного выполнения столь важного дела. Пергамен в Эфиопии делался из кож ягнят, козлят, телят и др.

Лучшим материалом для изготовления пергамена считалась кожа ягненка. Пергамен из нее отличался мягкостью и белизной. Пергамен из козлиной кожи получался темнее по цвету, толще, но и прочнее. Тоньше и мягче был пергамен из телячьей кожи.

Белизной, толщиной и прочностью отличался пергамен из кожи жеребят. Животное, из кожи которого выделявали пергамен, ни в коем случае не должно было быть хорошо откормленным, ибо чернила на пергамене из кожи жирного животного расплывались. Поэтому для приготовления пергамена из кожи лошадей выбирали истощенных кляч и резали их в сухой сезон, с января по март, когда этих животных можно было купить за бесценок. Последнее обстоятельство, а также величина лошадиной шкуры сыграли не последнюю роль в широком распространении пергамена из лошадиных шкур в единственном эфиопском средневековом городе Гондаре, в особенности в XVIII—XIX вв., когда культурная жизнь в этом городе переживала свой расцвет и потребность в пергамене была

Животных, предназначенных на убой с целью выделки пергамена, еще живыми тщательно мыли и резали с осторожностью, чтобы не запачкать шкуры кровью или содержимым желудка, оставлявшими несмываемые пятна. Затем шкуру растягивали на деревянной раме и специальным железным скребком освобождали от шерсти с внешней стороны и мездры с внутренней. Затем кожа отмывалась начисто и последние остатки шерсти и мездры удалялись пемзой. В старые времена после пемзы кожа еще отглаживалась тончайшим песком.

После такой обработки пергамен на раме ставился на просушку в тень. Время от времени мастер увлажнял его, регулировал степень натяжения пергамена на раме. Через день-два пергамен готов, и его можно раскраивать. Есть сведения, что при необходимости пергамен можно было изготавливать не только из свежеснятых, но и из старых шкур и кож; правда, их приходилось предварительно долго вымачивать в воде. Однако в этом случае пергамен все равно получался плохой, непрочный, желтоватого оттенка и с пятнами.

Раскраивался пергамен в зависимости от формата будущей книги. Пергамен линовался при помощи бамбуковой линейки и специального шила с тупым концом. Всякий мастер имел два шила: одно — с тупым концом, для того чтобы размечать листы и строки, выдавливая им линии на пергамене; другое — с тонким и острым концом — для прокалывания листов. Разрезанные уже листы линовались вновь для обозначения размеров сначала полей, затем колонок и строк будущего текста. Крайние концы строк обозначались проколами острого шила, маркируя и границу полей. Несмотря на дороговизну пергамена, поля обычно делались довольно широкими, чтобы предохранить текст от прикосновения пальцев читающего. Затем шилом с тупым концом проводились вертикальные линии, разграничивавшие колонки текста. Количество колонок варьирует от двух до четырех в зависимости от размера книги. Лишь очень маленькие книжечки писались в одну колонку. Четыре колонки можно встретить тоже нечасто, как правило, в объемистых сочинениях хронографического характера, таких, как «История» ал-Макина, которого эфиопы обычно называют Гиоргисом Вальда Амидом, опуская его арабское прозвище. Библия, синаксарь (сборник житий святых) и богословские трактаты чаще всего писались в обычные три колонки. Средняя ширина колонки — четыре пальца (ок. 8 см), расстояние же между колонками — от 1 до 2,5 см. Следующий этап работы — соединение тем же шилом линий проколов, обозначающих расстояние между строками. Общепринятого расстояния между ними не было, все зависело от вкуса и почерка писца. Здесь, однако, 241

прослеживается любопытная закономерность: число строк на странице всегда при разлиновке делалось нечетным, так как, по поверью, четное число строк способно было принести несчастье владельцу книги.

Такая разлиновка листов тупым шилом производилась с внутренней — которая прилегалa к мясу животного — стороны пергамена. В результате на этой стороне появляется вдавленная линия, а на внешней стороне, откуда была удалена шерсть, — выпуклая, что избавляет от необходимости разлиновывать другую сторону пергамена. Любопытный факт: писцы, работая даже с превосходно выделанным пергаменом, умудрялись совершенно точно определять по некоторым известным им признакам его стороны.

Раскроенные, разрезанные и разлинованные листы сшивались в тетради, состоящие из четырех или пяти двойных листов, отчего эти тетради имеют 16 или 20 страниц. Они называются *тэраз*.

Последним этапом обработки пергамена (этапом, который менее тщательные мастера иногда опускают) является полирование страниц специальным инструментом, называемым *мэдмас*. Он представляет собой округлой формы кусок обожженной глины особого сорта и служит для разрушения плотного и гладкого слоя — эпидермиса, который может сохраниться на внешней стороне пергамена, несмотря на предварительную обработку мягкой пемзой. Этот слой не впитывает чернил, и они растекаются. Хороший мэдмас весьма редок, и писцы зачастую обходятся обыкновенным керамическим черепком. Впрочем, керамика не должна быть слишком твердой, так как в этом случае поверхность пергамена становится чересчур шероховатой и впитывает чернила, как промокательная бумага. После этой заключительной процедуры тетрадь готова для письма.

Чернила эфиопские книжники, как говорилось выше, изготовляли обычно сами, и каждый писец имел свой излюбленный рецепт их приготовления. Эфиопский способ приготовления черных чернил значительно отличается от европейского потому, что чернильный орешек, этот основной компонент европейских чернил средневековья, неизвестен в Эфиопии. Обычный рецепт эфиопских чернил включает в себя восемь красящих компонентов: 1) обыкновенная сажа, собираемая с кухонной посуды; 2) сожженные и перетертые листья растения *Dodonea viscosa*; 3) сожженные и перетертые листья растения *Osyris abyssinica*; 4) жженая и перетертая кора горного бамбука (*Arundinaria elpina*); 5) сожженные и перетертые листья растения *Entada abyssinica*; 6) жженный и растертый в порошок бычий 212 рог; 7) жареные семена нуга (*Guizotia abyssinica*), пропла-

ренные и растертые; 8) камедь эфиопской акации (*Acacia abyssinica*).

Все эти компоненты дают цвет, но хорошие чернила должны быть и блестящими. Для придания чернилам блеска использовалась мякина ячменя, пшеницы или плевела, но наилучший эффект дает, как считается, мякина дагуссы (*Eleusine coracana*). Мякину слегка поджаривают и затем варят. После этого ее замешивают с водою и тщательно перемешанным и растертым в ступке чернильным порошком, состоящим из восьми вышеперечисленных компонентов, и оставляют в теплом месте бродить. Уже через три месяца чернила готовы к употреблению, но автор этого рецепта предупреждает, что по-настоящему хорошего качества чернила можно получить лишь через шесть месяцев [Хабте Марьям Воркнех, 1970, с. 267—268].

Не менее сложным образом изготавливались красные и зеленые чернила из разнообразных растений и минералов. Красными чернилами обычно писались неперенные вступления: «Во имя отца, и сына, и святого духа», а также имена Христа, Богородицы, Троицы и архангелов. Зеленые чернила употреблялись практически лишь для изображения типичных эфиопских плетеных заставок (*харэг* — букв. «виноградная лоза») и книжных миниатюр. Это, собственно говоря, скорее краска, а не чернила. Для выполнения цветных орнаментов и миниатюр применялись различные вещества, смешанные с яичным белком или молоком, преимущественно растительного происхождения.

Обычная палитра красок в эфиопских книжных миниатюрах небогата — преобладают зеленый, голубой, красный и желтый цвета. Твореное золото — редкость и встречается лишь в рукописях позднего времени, являясь, судя по всему, сравнительно недавним заимствованием. Обычно контуры любого изображения в рукописи, будь то заставка или миниатюра, прорисовывались черными чернилами при помощи калама. Краска наносилась кистью, которую обычно делали из волос ослиной гривы, приклеенных соком эфиопского молочая к деревянной палочке. В изготовлении эфиопской рукописной книги разделение труда, как правило, отсутствовало, и рисунки в книге выполнялись обычно тем же писцом, который переписывал и текст. Поэтому многие миниатюры в обычных, небогатых рукописях явно выказывают отсутствие живописного таланта и навыка исполнителей. Впрочем, встречаются и миниатюры, отмеченные изяществом и тонким вкусом. Эта область, к сожалению, до сих пор остается далеко не изученной, несмотря на очевидную древность эфиопской живописной традиции и довольно большое число эфиопских иллюминированных рукописей как в рукописных хранилищах Европы, так и 213

в богатейшем собрании рукописей Института эфиопских исследований при Аддис-Абебском национальном университете.

По словам эфиопских книжников, в древности рукописи писались перьями, изготовленными из хвостового оперения кур или крупных хищных птиц. В последние столетия, однако, для этой цели стали использовать каламы, сделанные из тонкого бамбука, тростника или растения с любопытным названием «женский лук (оружие)», которое определяется ботаниками как *Asparagus mitis*. В качестве чернильниц использовались бычьи рога: один — для черных чернил, второй — для красных. Эти рога обычно втыкались прямо в землю или земляной пол перед писцом, но иногда делали и специальную подставку из обрубка дерева с двумя отверстиями, куда вставляли рога. Несмотря на два цвета чернил, писцы пользовались при письме одним каламом — при смене чернил они плевали на него и вытирали тряпичей. Эфиопский сборник «Чудеса Иисуса» содержит среди прочих и рассказ о том, как маленький Иисус в бытность свою, по эфиопскому выражению, «псалтирным чадом», т. е. обучаясь грамоте по Псалтири у наставника, «смешал чернила» на каламе. Строгий учитель дал невнимательному ученику пощечину, и тогда Иисус чудом «разделил чернила».

Эфиопские писцы пишут и сегодня по древней традиции, сидя прямо на земле или на низком седалище, держа пергамен, положенный на другую переплетенную книгу, на правом согнутом колене. Писать таким, по старорусскому выражению, «коленным писанием» [Тихомиров, 1960, с. 31] с эфиопской точки зрения удобнее всего, так как при любом размере листа можно без труда сохранять постоянное расстояние от головы и от локтя правой руки до выписываемой строчки, вытягивая согнутую правую ногу по мере того, как исписывается страница. Рукопись, с которой писец переписывает текст, помещается слева от него на какой-либо подставке. Пишет писец медленно и внимательно. Буквы ложатся на пергамен ровно и единообразно, и текст при маюскульном и унциальном характере эфиопской графики, когда ни один элемент буквы не заходит ни за верхнюю, ни за нижнюю границу строки, а сами буквы пишутся отдельно, без каких-либо соединительных черт, производит при беглом взгляде впечатление напечатанного, а не написанного от руки. Подобная тщательность и аккуратность письма естественны, так как, с точки зрения эфиопов, процесс письма сам по себе — священнодействие и торопливость здесь неуместна. Именно этой истовой тщательностью объясняется поразительно малое количество описок в эфиопских рукописях. Это не значит, что в них совсем нет ошибок. Писец мог оши-

214 биться, неправильно поняв слово или фразу из-за плохой

сохранности оригинала или из-за собственного слабого знания классического языка, геэза, переставшего быть разговорным еще в X в., но ошибки из-за невнимательности крайне редки. Характерно, что в эфиопской письменности скоропись возникла лишь в середине нашего столетия, да и то лишь среди пишущих на современном разговорном амхарском языке. При этом эфиопская графика постепенно теряет свой не только унциальный, но и маюскульный характер, превращаясь в минускульное письмо с обычным в этом случае соединением букв в одно слово и росчерками пера. Процесс этот, впрочем, только начинается. Тем не менее к геэзу, традиционному языку эфиопской классической литературы и языку «древлего благочестия» эфиопской церкви, до сих пор сохранилось благоговейное отношение, не допускающее небрежной скорописи.

Поэтому те подсчеты производительности труда эфиопского писца, которые производят нередко, в значительной степени лишены смысла. Согласно сообщению такого старого и искушенного книжника, как *меригета*¹ Гебре Марьям из кафедрального собора Девы Марии в Аддис-Абебе, хороший писец, если работал не покладая рук, мог за месяц переписать Псалтирь Давида. Однако так никто не писал в Эфиопии. Профессиональных писцов, т. е. людей, зарабатывающих себе на пропитание исключительно перепискою книг и не отвлекавшихся на другие занятия, почти не было. Священники, дабтара или монахи, переписывавшие книги, делали это наряду с другими своими профессиональными занятиями и обязательствами, занимаясь книжным делом в свободное время. Поэтому меригета Асфау из монастыря Дебре Селям Медхане-Алем в Аддис-Абебе дает, по-видимому, более близкую к истине цифру, говоря, что опытный писец, работая по несколько часов в день, может переписать Псалтирь за полгода [Assefa Liban, 1958, с. 18—19]. С этими последними данными согласуются и правила, установленные для писцов из государственного скриптория, учрежденного в начале века в старом дворце (Геби) в Аддис-Абебе, которые приводит в своих «Воспоминаниях» *балямбарас*² Махтеме Селасе Вольде Мэскель. По этим правилам писец скриптория должен был переписывать Псалтирь за пять месяцев, а Четвероевангелие — за восемь месяцев. Здесь речь идет, однако, о писцах профессиональных, которых в Эфиопии всегда насчитывались единицы. Подавляющее же большинство эфиопских

¹ *Меригета* — почетный титул духовного лица, закончившего монастырскую школу духовной музыки (подробнее об этом см. ниже).

² *Балямбарас* — титул коменданта крепости в феодальной Эфиопии. В XX в. — почетный придворный титул, не имеющий прямого отношения к военной службе.

рукописных книг переписывалось священниками, дабтара и монахами. Даже в монастырских скрипториях, нередких в больших и знаменитых обителях, монастырские переписчики не могли весь свой день посвящать этому труду, так как они были обязаны посещать церковные службы, весьма продолжительные в Эфиопии. Поэтому, чтобы составить себе правильное представление о том, как скоро создавались рукописные книги в Эфиопии, приведенные выше цифры следует, видимо, удвоить. Впрочем, есть случаи и сравнительно быстрой переписки книг. Так, в рукописи Служебника конца XVII в. из бывшей коллекции д'Аббади (рук. № 72), вошедшей ныне в собрание Национальной библиотеки в Париже и описанной К. Конти Россини за № 70, по объему уступающей Псалтири, имеется приписка: «Начата эта книга 6 магабита и закончена 9 генбота. . . в девятом часу. . .» [Conti Rossini, 1913, с. 460], т. е. эта книга была переписана за 93 дня.

Таким образом, эфиопская рукописная книга, как и коптская, исписывалась отдельными, еще не сшитыми тетрадами, которые обычно пагинировались в верхнем левом углу, что помогало писцу разобраться в последовательности тетрадей в книге, которых в ней могло быть и очень много. Исписанные тетради прочно сшивались сухожилиями и заключались в переплет из деревянных дощечек, к которым они пришивались. Нередко эти деревянные дощечки обтягивались цветной кожей, часто с художественным тиснением, в чем эфиопы были большие мастера. Металлические (обычно серебряные) накладки встречаются гораздо реже. Так как рукописи в Эфиопии хранились не лежа, а в подвешенном виде, то они часто помещались еще и в футляр из грубой кожи (*махеде*), который, в свою очередь, вкладывался в кожаную суму (*акофада*), снабженную ремнями для ношения на плече или подвешивания на крюк или колышек в библиотеке. Иногда рукописную книгу, прежде чем положить в футляр, обертывали кисеей или тонкой тканью.

Естественно, что такие рукописные книги были всегда дороги в Эфиопии. Нескор и недешев был труд переписчика, недешев был переплет (*гебета*), недешев был и пергамен. Для Псалтири, переписанной мелкими буквами, требовалось столько пергамена, что на его изготовление уходило 20 козьих шкур, а если Псалтирь писалась крупными буквами, то и до тридцати. На пергамен для Четвероевангелия, переписанного мелкими буквами, также требовалось 30 козьих шкур, а для переписанного крупными буквами — 50. Для средних размеров (14×16 см) Псалтири, содержащей 120—130 листов, исписанных в две колонки по 15—17 строк в каждой, нужно было не

216 менее десяти овечьих шкур. И хотя в эфиопских рукописях

часто можно найти приписки, где указывается, сколько заплатил владелец за книгу или сколько получил писец за ее переписку, определить среднюю цену той или иной книги в Эфиопии в тот или иной исторический период оказывается чрезвычайно трудно. В немалой степени этому препятствует отсутствие единого эквивалента обмена в средневековой Эфиопии.

При натуральном характере хозяйства и незначительном объеме торговли в Эфиопии не было потребности в чеканке собственных монет. Более того, те монеты, которые служили всеобщим эквивалентом обмена, т. е. деньгами, вдоль всего великого красноморского торгового пути из Средиземноморья в Индию (до конца XVIII в. это были динары, а затем талеры Марии-Терезии), попадая в Эфиопию с мусульманскими купцами, теряли свой всеобщий характер и превращались из денег в один из многих обменных эквивалентов, ценных главным образом благодаря своей потребительской стоимости, таких, как бруски соли, ткани, железные сошники и наконечники для копий и т. п. Распространенность же или предпочтительность того или иного эквивалента обмена определялась в Эфиопии как региональными, так и социальными факторами. По наблюдениям протестантских миссионеров, в первой половине XIX в. в областях Гураре и Каффа, расположенных далеко от месторождений соли, эквивалентом обмена была соль, в Ифате, через который шли караванные пути, — серебряные монеты, а в соседнем Мензе, преимущественно земледельческом районе, который лежит в стороне от торговых путей, миссионерам говорили: «Мы не копим монеты, как ифатцы; мы копим соль и сошники, которые зарываем в землю» [Isenberg — Krapf, 1843, с. 275]. Потребительная стоимость этих местных эквивалентов обмена, а следовательно, и их ценность не была повсюду постоянной, а росла по мере удаления от места производства, как у всякого товара.

Поэтому, когда мы читаем в приписках, что Житие святой Валатта Петрос было переписано за пять брусков соли, мы не только не знаем условий найма писца (на хозяйских ли харчах, на хозяйском ли пергамене и тому подобные экономически весьма важные детали), но и с трудом можем представить себе ценность платы, не зная, в какой местности произошла эта сделка. Обычно считается, что в XV—XVII вв. унция золота равнялась стоимости 30 брусков соли, каждый из которых был равен стоимости одного быка. Однако есть все основания полагать, что это соотношение не было всеобщим, и полагаться на него трудно. Так, например, на рубеже XV и XVI вв. «Книга таинства» Гиоргиса из Сагла, по объему приблизительно в два раза бóльшая, нежели Житие Валатта Петрос, была приобре- 217

тена за пять быков [Conti Rossini, 1913, с. 20], т. е. за ту же цену. А в XV в. синаксарь эфиопской церкви за первую половину года, приблизительно равный по объему «Книге тайнства», был куплен за пол-унции золота [Conti Rossini, 1913, с. 30], т. е. в три раза дороже. Очевидно, лучше отказаться от попыток унифицировать средневековые цены или найти какое-то точное соотношение между ними. Ясно одно: рукописные книги при всем разнообразии цен на них были дороги и всегда высоко ценились. В напрестольных евангелиях эфиопских храмов (эфиопы называли их «золотыми евангелиями») на чистых листах кроме перечней земельных пожалований и денежных вкладов церкви, а также церковной утвари и ценного имущества всегда упоминаются книги. Недешево стоили рукописные книги и в начале нашего столетия. Если в XV в. синаксарь за первую половину года стоил пол-унции золота, то в 1918 г. такая же книга стоила 145 талеров Марии-Терезии, увесистых серебряных монет по 28,0668 г каждая.

РУКОПИСНАЯ КНИГА И ТРАДИЦИОННОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ ЭФИОПИИ

Самое прямое отношение к бытованию рукописной книги имеет современный ей уровень образования, так как именно образование формирует как писательские, так и читательские вкусы эпохи. Образование в средневековой Эфиопии находилось в руках эфиопской церкви, а точнее, сосредоточивалось вокруг отдельных соборов, церквей³ и монастырей, а также вокруг отдельных учителей, которые, как правило, являлись духовными лицами. Церковь, следовательно, служила хранителем национальной культуры и обеспечивала, по словам С. Панкхерст, «работу начальных и средних школ, а также монастырских университетов с отделениями, посвященными богословию, истории, поэзии, музыке, медицине и хирургии, которые сохраняются и по сей день, образуя, таким образом, древнейшую непрерывную систему образования в мире» [Pankhurst S., с. 29]. Церковное образование, разумеется, никогда не было массовым. С. Гобат, протестантский миссионер, побы-

³ Собор от церкви отличается количеством сослужащих в нем. Так, литургию в эфиопской церкви должны служить не менее двух священников и трех диаконов, а в соборе — не менее трех священников и пяти диаконов.

вавший в Эфиопии в начале XIX в., так описывает жизнь крестьянских детей: «С шести или семи лет дети уже становятся помощниками. Мальчики пастушествоуют до 14—15 лет и живут обычно с родителями; но если их родители очень бедны, они уходят от них в возрасте 8—9 лет пасти чужой скот и тем добывают себе пропитание. Девочки помогают по дому и начинают носить воду, которая обычно находится неблизко, как только оказываются в состоянии ходить, в возрасте 8—9 лет они уже ходят за дровами в горы. Молотить зерно они начинают с 13—14 лет. Выйдя замуж, они перестают носить воду и дрова и перестают молотить, если только они небожны» [Gobat, 1847, с. 312].

Говоря об образовании среди крестьян, С. Гобат пишет: «Некоторые родители посылают своих детей в монастыри или церковные школы на обучение, но многие не желают этого, боясь, что их дети станут монахами; поэтому многие мальчики убегают от родителей и сами ищут, где бы они могли учиться. Некоторые идут в услужение к священникам или другим церковным учителям и работают днем, а вечером учатся; другие же после уроков добывают пропитание нищенством. Есть некоторые зажиточные люди, которые помогают тем детям, которые учатся, не получая помощи от своих родителей» [Gobat, 1847, с. 312—313]. Дети знатных родителей, конечно, получали лучшее образование. «Почти все знатные люди, — пишет С. Гобат, — посылают своих детей в монастыри учиться читать и запоминать наизусть Псалтирь: вот и все образование, которое они там получают. Дочери знати не учатся ничему, кроме ткачества и домохозяйства, хотя некоторые знатные дамы умеют читать. Вот обычный курс, который проходят ученики, желающие учиться дальше: после того как они выучатся читать, они запоминают наизусть Евангелие от Иоанна, некоторые послания св. Павла и некоторые проповеди Иоанна Златоуста; затем они выучивают псалмы, „Похвалы Марии“ и некоторые молитвы. Большая часть обучения проходит в распевании текстов, и все это на незнакомом языке (геэз). Наконец, они собираются у какого-нибудь ученого книжника, который объясняет и комментирует им Библию и другие религиозные книги, а также сборник канонического права „Фетха Негест“ („Право царей“)» [Gobat, 1847, с. 315].

В целом же церковная система образования несколько сложнее. Она включает начальную школу — Нэбаб бет («Дом чтения»), среднюю школу — Кэддасе бет («Дом литургии») и высшую школу, состоящую из Зема бет («Дом музыки»), Кэне бет («Дом поэзии») и Мэцхаф бет («Дом Писания»), каждый из которых имеет свои подразделения.

1) *Нэбаб бет* — букв. «Дом чтения» — является первой ступенью традиционных школ, где дается начальное обучение. Такие школы имеются практически при всех церквях и монастырях, во многих деревнях и усадьбах. Это школа одного учителя, где обучение ведет священник или мирянин с церковным образованием. Обычно дети приходят учиться в такую школу в возрасте пяти-семи лет. Главной задачей *Нэбаб бет* является научить детей читать (что показывает само название: «Дом чтения») религиозные книги, которые почти все написаны на древнем языке геэз. Дети заучивают 231 начертание геэзского алфавита и обучаются искусству беглого чтения. По традиции писать не учат, потому что, с одной стороны, искусство каллиграфии — искусство высокое и многотрудное, а с другой — в повседневной жизни писать не нужно, чтение же необходимо для ежедневных молитв и церковной службы.

Первым предметом, изучаемым в такой школе, является таблица геэзских начертаний, называемая *Фидель* («Азбука»). Эта азбука писалась на свитке пергамена, который ученик носил с собой. Ребенок под руководством учителя указывал каждую букву слева направо и называл ее громким голосом. Так он обычно выучивал весь алфавит последовательно наизусть, однако вразбивку мог и не отличать одной буквы от другой. На следующей стадии обучения от него требовалось назвать каждую букву справа налево, а затем сверху вниз. Когда ученик до некоторой степени выучит буквы, он начинает практиковаться в чтении текста. Обычно для этой цели используют первое послание апостола Иоанна (а не Евангелие от Иоанна, как пишет Гобат). Сначала ученик должен произносить каждую букву слова последовательно, распевая ее, что вполне возможно, так как у эфиопов слоговое письмо. Затем он практикуется в чтении уже целых слов, а на последней стадии обучения учится беглому чтению без ошибок. На этом его обучение азбуке заканчивается, и он переходит к чтению религиозных книг [Haile Gabriel Dagne, 1970, с. 84—97].

Количество и содержание книг, которые должен читать обучающийся, строго не определены. Все зависит от того, какие книги имеются у учителя. Традиционно учителя в разных районах страны могут выбирать любой текст из нескольких: Азбуку апостольскую, т. е. отдельные послания апостолов Павла, Петра и Иакова, четыре евангелия, из которых чаще используется Евангелие от Иоанна, «Орган (т. е. музыкальный инструмент) Богородицы», «Похвалы Деве Марии», «Чудеса Марии», «Чудеса Иисуса», «Деяния Апостолов» и др. От ученика требуется не понимание содержания этих книг, а умение внятно и хорошо читать их вслух, потому что эти книги чи-

таются в церкви, где мальчики служат как чтецы, диаконы, а впоследствии нередко и как священники.

Завершается обучение в Нэбаб бет беглым чтением Псалтири, которую ученики часто запоминают наизусть. Это означает, что настало время, когда ученик может покинуть начальную школу Нэбаб бет. Это большое событие в жизни ученика и большой семейный праздник, когда родители устраивают для учителя угощение.

2) *Кэддасе бет* — школа обучения священника при алтаре. Те из учеников, закончивших Нэбаб бет, которые желают продолжить свое образование и выбирают духовную карьеру, идут в школу Кэддасе, где изучают обряд обедни. Учителя, который может научить этому, можно найти практически во всех больших церквях, или соборах. Он учит обязанностям диакона и священника. Дети священников, пользующихся церковными землями, обычно поступают в такие школы, чтобы стать священниками или диаконами и таким образом сохранить пользование церковной землей в руках своей семьи. Священство было особенно привлекательно до эфиопской революции 1974 г. в глазах безземельных крестьян и арендаторов, так как оно открывало для них возможность получить в пользование церковную землю.

Функции священника при алтаре ограничены исполнением обряда литургии и причастия. Учитель учит желающих только песнопениям, которые диакон и священник должны исполнять в церковной службе. Все остальное, включая обряды и разнообразные службы, ученик узнает на собственном опыте, прислуживая в церкви. Обычно он отсылается к монаху или священнику, которому прислуживает, сопровождая его при посещениях прихожан и выполнении обрядов как в своем приходе, так и за его пределами. Таким образом мальчик знакомится со своими будущими обязанностями. Как говорилось выше, они ограничены обрядом, для чего не требуется понимания Писания, и потому для рукоположения молодого человека в сан иерея достаточно сравнительно небольшого образования, что давало повод иностранцам считать весь эфиопский клир без исключения невеждами.

3) *Высшие церковные школы*. Священники при алтаре являются единственными членами клира, которым разрешается служить обедню и совершать причастие. Однако до и после литургии необходимо чтение Писания, а также исполнение священных танцев и пространных гимнов и духовных стихов. Чтобы быть в состоянии выполнить эти обязанности, нужно закончить высшую церковную школу, которая считается продолжением образования, полученного в Нэбаб бет и Кэддасе 221

бет. В этих школах готовят ведущих учителей и богословов церкви — дабтара. Для них обязательным является глубокое знание эфиопской патристики и Писания, церковной музыки, духовной поэзии и канонического права. Итак, дабтара — это общее название, даваемое тем, кто закончил высшую церковную школу. Большинство дабтара остаются мирянами, и им не разрешается служить обедню и причащать верующих. Их функции заключаются в обучении Писанию, церковной музыке и танцам, живописи и отчасти церковной администрации.

Те из закончивших Нэбаб бет или Кэддасе бет, кто хочет пойти в высшую школу, обычно оставляют своих родителей и присоединяются к странствующим студентам, которые переходят из прихода в приход и из монастыря в монастырь. Основная причина странствий студентов заключается в том, что в сельской местности получить высшее духовное образование там, где живешь, невозможно, и юноше, желающему учиться, приходится странствовать в поисках школы и учителя. Странствующие студенты обычно происходят из семей крестьян и священников и очень редко — из высших классов. Тяжелые условия сельской жизни заставляют родителей требовать постоянной работы от своих детей. Юношей же влечет романтическая и полная приключений жизнь странствующего студента, о которой рассказывают столько занимательных басен и увлекательных историй.

Основными предметами преподавания в высшей церковной школе являются церковная музыка, церковная поэзия и комментирование Писания, поэтому она делится на: а) Зема бет — музыкальная школа; б) Кэне бет — поэтическая школа и в) Мэцхаф бет — школа комментариев к Писанию — высшая ступень церковного образования.

а) *Зема бет* — букв. «Дом музыки» — музыкальная школа. Первой ступенью обучения в этой школе является изучение гимнов и песнопений церкви за весь год. Затем студенты изучают гимны, которые дабтара поют хором после обедни, и особые гимны, исполняемые на похоронах и на службах в дни памяти тех или иных святых. Далее они учат литургику и Часослов. Выучившие это могут быть преподавателями в Кэддасе бет и учить на священников при алтаре. Завершается обучение в музыкальной школе освоением искусства хорового пения, сопровождаемого особыми ритмическими движениями, бряцанием сисры и помаваниями молитвенного посоха.

В музыкальной школе учитель сидит среди своих учеников, которые практикуются в исполнении гимнов поодиночке или 222 группами. Старшие студенты помогают начинающим. Разучив

свой гимн, студент поет его перед учителем. Тот либо одобряет студента и дает ему новое задание, либо вносит свои поправки и замечания и заставляет практиковаться далее. Такое обучение занимает много времени и скорее развивает память студента, нежели его способность мыслить самостоятельно. Несмотря на продолжительность учебы и монотонность ее, студенты учатся весьма прилежно. На это есть свои причины. Во-первых, такое обучение считается священнодействием наравне с молитвой; во-вторых, студент, освоивший высшую церковную премудрость, может ожидать для себя весьма высокий пост в церкви. Кроме того, странствующий студент пришел в школу по своей доброй воле и добровольно подчиняется строгой власти учителя. Если ему не нравится там, он волен покинуть эту школу и искать другую.

б) *Кэне бет* — букв. «Дом поэзии» — поэтическая школа. В этой школе не только изучают многочисленные духовные стихи на языке геэз, но и сами учатся составлять их. Обычно уроки начинаются днем. Они проходят, как правило, или в общей хижине близ дома учителя, или под большим деревом, или просто под открытым небом. Сначала читаются молитвы, затем учитель делает общие замечания студентам. Но вот они переходят к главной цели занятия — ученикам показывают, как спрягаются геэзские глаголы и как употребляются те или иные глаголы и имена, на примере различных стихов, которые тут же импровизируются учителем или старшим студентом. Тогда же повествуются истории и легенды о святых, чей праздник приходится на следующий день: это дает студентам тему для составления стихов с использованием лексики и грамматических правил, уже объясненных на занятии.

За вечер студент старается подыскать подходящую мелодию для той формы духовного стиха, в которой он собирается сочинять. Так как все стихи поются, то они должны соответствовать определенной мелодической форме. На следующий день студент удаляется в уединенное место, где обдумывает свою композицию. Когда он составит стихи по форме, данной ему учителем, он приходит к нему и произносит их. Учитель либо одобряет стихи, либо высказывает свои критические замечания и отсылает студента обратно для дальнейших размышлений. Днем все студенты собираются вновь, и в общей дискуссии рассматриваются плоды работы, проделанной накануне.

Здесь, в *Кэне бет*, студент уже не просто пассивно воспринимает преподаваемые ему знания, как это делается на предыдущих стадиях обучения. Студент имеет возможность обсуждать предлагаемую ему тему и работы своих товарищей. От него требуется оригинальность творчества (редкое требование в тра- 223

диционной системе образования); поэт, использовавший в своих стихах строки чужих произведений, получает от своих товарищей презрительное наименование «вора». Подобные требования, безусловно, пробуждают его творческую натуру, развивают самостоятельность мышления. Разумеется, студент не должен противоречить или критически подходить к религиозным или иным общепринятым ценностям. Ему надлежит сосредоточить свое творчество на составлении стихов в живой, оригинальной манере, ограничиваясь, как правило, эстетической стороной стиха. Поэтическая школа является, пожалуй, единственной школой, где средневековый студент получал интеллектуальное и эстетическое образование. По общепринятому в Эфиопии мнению, наиболее выдающиеся церковники выходили именно из поэтической школы. Главная же цель такой школы заключалась, однако, не в развитии поэтического и других запросов учащихся, а в приуготовлении их к выполнению церковных обязанностей. Выпускник такой школы искал место в церкви и служил в хоре, где он составлял стихи и пел, или же занимал место младшего учителя или церковного старосты. Он же занимался и перепиской книг. Те, кто хотел учиться дальше, должны были поступать в следующую школу.

в) *Мэцхаф бет* — букв. «Дом писания» — это общее название для богословской школы комментаторов Писания, состоявшей из четырех отделений. Первое называется *Бэлюй* («Ветхое») — там изучаются текст и комментарии на 46 книг Ветхого завета. Второе отделение — *Хаддис* («Новое») — специализировалось на комментировании 35 книг эфиопского Нового завета. Третье отделение — *Ликауит* («Святоотеческое»), где велось изучение и комментирование различных святоотеческих писаний, например Иоанна Златоуста, Кирилла Александрийского и др. Там же изучались каноническое право (*Фетха Негест*) и календарные вычисления (*Бахрэ Хасаб*). Последним отделением Мэцхаф бет было *Мэнэжосат* («Монашество»), школа комментирования монашеских уставов и монастырской литературы.

В этих специализированных отделениях студент изучал традиции церкви, богословие, церковную историю и каноническое право путем интерпретации различных отдельных писаний. Комментирование здесь не велось в определенных систематических богословских или исторических категориях, но каждое предложение текста толковалось отдельно в зависимости от его содержания, поднимаемых богословских, моральных и исторических вопросов, обсуждалось и развивалось. Каждое предложение комментария студент должен был выучить наизусть. Любопытно отметить, что если все тексты написаны

на языке геэз, то комментирование велось только устно и только на живом амхарском языке.

Обычно студенты приходили к учителю группами по три-четыре человека, изучавших один и тот же текст. Один студент из группы читал фразу. Учитель сначала переводил ее с языка геэз на амхарский язык, а затем комментировал. Студенты слушали внимательно и старались запомнить комментарий слово в слово. Когда эта группа уходила от учителя, подходила другая группа или отдельный студент, чтобы читать учителю и слушать его комментарий. Покинув учителя, каждая группа разделялась, и все старались прокомментировать текст так, как это делал учитель, насколько возможно, дословно. Если один забывал слово или мысль, то другой из группы вспоминал и добавлял. Через некоторое время группа снова отправлялась к учителю и читала тот же текст с комментариями. Таким образом проверялось, насколько усвоен материал.

Запоминание комментариев к книгам требовало многих лет упражнений и трудов, с чем уже взрослый студент вынужден был мириться. Выпускник Мэцхаф бет имел высокий престиж как ученый и мог занимать высокие посты в церковной иерархии, такие, как глава монастыря или собора. Надежда на это, возможно, и являлась одним из мотивов, побуждавших студента проводить больше половины жизни в этой школе. На данной стадии обучения студент уже не ощущал трудностей в запоминании, так как эта способность была развита в нем феноменально еще со времен учебы в Нэбаб бет.

Итак, основной упор в преподавании делался на запоминание, что было тесно связано с отсутствием в церковных школах традиции записывания. Немногочисленные пергаменные книги были очень дорогими, да и пергамен не по карману нищему студенту. Кроме того, власть устной традиции имеет одно объяснение: студенту не дозволено было иметь свое собственное критическое мнение по поводу комментируемого текста. Здесь считалось, что бог открыл содержание текста святым отцам через духа святого («боговдохновенные» и «богодухновенные» книги). Поэтому писания святых отцов не рассматривались критически, а просто запоминались наизусть вместе с комментариями на амхарском языке.

Если текст, излагавший, как правило, истины, считавшиеся непререкаемыми (будь то Писание, житие святого, историческая хроника или церковная история), всегда письменный, то обучение всегда остается устным и основано на запоминании. Учебные пособия как таковые нехарактерны для традиционной эфиопской системы образования, где главную роль играет не 225

учебник, а учитель. Это обстоятельство самым существенным образом отразилось как на эфиопской книге, так и на эфиопских библиотеках.

Так как период средневековья кончился для Эфиопии совсем недавно (на рубеже XIX и XX вв.), то древнее отношение к книге как к сокровищнице нетленных истин во многом сохраняется и сейчас. Известный эфиопский писатель Маконен Эндалькачеу в качестве эпиграфа к своей книге «Армунь» («Поправьте меня») написал: «Книга — это мед, коим услащается горечь жизни. Вы любите наслаждения и отраду сего мира? Я вкусил от всего и скажу, что нет истинного наслаждения и отрады в мире сем, кроме служения богу и чтения книг» [Маконен Эндалькачеу, 1953]. Весьма характерно, однако, что при всем уважении к книге как к учебнику жизни и морали личная библиотека даже образованного эфиопа обычно невелика и не может идти ни в какое сравнение с библиотекой, скажем, среднего русского интеллигента. И в этом высоком уважении к книге, и в отсутствии настоящей потребности в ней сказывается наследие недавнего средневековья.

КНИЖНЫЕ СОБРАНИЯ И БИБЛИОТЕКИ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ ЭФИОПИИ

Книжные собрания и библиотеки в средневековой Эфиопии были весьма разнообразны; их состав зависел от того, кому они принадлежали. Миряне, кроме самых знатных, вообще имели книги редко, а если имели, то, как правило, ограничивались одной, зато любимой и нередко известной наизусть, Псалтирью, откуда черпали мудрость — как божественную, так и человеческую. Псалтирь в Эфиопии являлась произведением, наиболее часто цитируемым и в литературе, и в живой речи. Иные книги, кроме Псалтири, безусловно, имелись в любой церкви, однако в разном составе и количестве. Бедные сельские храмы вынуждены были обходиться только напрестольным Евангелием и необходимым минимумом служебников и требников. Если церковь была освящена во имя какого-либо особо чтимого святого, можно было ожидать, что там будет и рукопись жития этого святого или его чудес для чтения в храмовой праздник. В храмах, освященных во имя Христа, Троицы, Богородицы или архангелов, как правило, для этой цели имелись «Чудеса Иисуса», «Чудеса св. Троицы», «Чудеса Марии» и такие специальные сборники проповедей в честь архангелов, 226 как «Трактат Михаила», «Трактат Рагуила» и др. Церкви по-

богаче могли иметь и все эти произведения для чтения в ежемесячные праздники, которых было немало в эфиопской церкви: 4-го числа отмечался праздник Троицы, 12-го — архангела Михаила, 14-го — Стефана-Первомученика, 19-го — архангела Гавриила, 21-го — Богородицы, 23-го — Георгия Победоносца, 27-го — Спаса, 29-го — Сына. В церквях могли быть также и произведения житийной литературы, не говоря уж о многочисленных требниках и служебниках.

Гораздо богаче были книжные собрания в монастырях. Наиболее древние и знаменитые из них располагали не только обширными библиотеками, но и собственными скрипториями, где нередко помимо переписки книг велась и собственная литературная деятельность. В монастырях составлялись жития национальных святых. Этот благочестивый труд обычно принимался по прямому указанию монастырского начальства и с «благословения старцев», на что и ссылаются авторы житий: «Я делаю это не в дерзости и гордыне, не ища славы тщетной и прославления суетного, но потому, что повелела мне святая. . . пылавшая любовью к ней, и сказала: „Пиши, да будет явлена повесть о ней и дойдет туда, куда не доходила, и будет услышана там, где ее не слышали. . .“» [Тураев, 1902, с. 25]. Недаром в послесловиях благословения призываются на «написавшего и поручившего писать, читающего и слушающего все слова» жития. В монастырях же непрерывно продолжалась и собственная летописная традиция, нередко значительно расходившаяся в оценке событий и лиц с официальной придворной историографией. Монастыри, находившиеся под особым царским покровительством, часто получали в дар не только земельные пожалования и денежные вклады, но также и книги, иногда очень дорогие и богато иллюминированные. Царям в этом отношении подражала и знать, щедро благотворившая «своим» монастырям и храмам, где иногда благодаря пожертвованиям собирались весьма значительные по количеству книжные собрания.

Так, например, в XV в. в эфиопском монастыре в Иерусалиме, насчитывавшем тогда 22 иеромонаха, 20 иеродиаконов, 35 простых монахов и 17 монахинь, имелось 124 книги 39 названий [Тураев, 1903, с. 121]. Впрочем, этот пример не вполне показателен, так как это эфиопское подворье в Иерусалиме, являвшееся, по выражению Б. А. Тураева, «для заброшенной среди мусульманского моря Абиссинии. . . как бы окном в христианский культурный мир» [Тураев, 1903, с. 117], пользовалось высоким авторитетом (и щедрыми жертвованиями) и в основном через него в Эфиопию проникали переводные и иные христианские книги. Если иерусалимский монастырь 227

приобретал разом семь «золотых», т. е. напрестольных, евангелий, то ясно, что это делалось в расчете не только на свои собственные нужды.

В обычных эфиопских монастырях библиотеки были гораздо скромнее. Так, в перечне книг монастыря Бербере Марьям упоминаются 20 псалтирей, один сборник канонического права «Фетха Негест», одна книга «Деяния Страстей», представляющая собою сборник всех служб Страстной недели, два служебника, один сборник «Чудес Марии», один трактат о почитании субботы, одно житие св. Георгия Победоносца, одно житие св. Кира, один «Трактат Михаила», читаемый в церкви в ежемесячный праздник этого архангела, одна книга посланий апостола Павла, один требник для крещения, один сборник богородичных акафистов, один погребальный требник, один патристический сборник «Вера отцов», один сборник церковных постановлений «Синодос», два дневных часослова и один полный, пять сборников гимнов со специальными музыкальными обозначениями (эфиопским подобием древнерусских «крюков»), один «Орган восхваления Богородицы» и, конечно, напрестольное Евангелие. В перечне книг другого эфиопского монастыря (Магвинского), насчитывающем всего 23 книги, значатся четыре Четвероевангелия, одна книга посланий апостола Павла, одна книга «Деяний апостолов», одна книга «Деяния Страстей», два сборника сочинений Климента Александрийского, один синаксарь, один сборник «Чудес Марии», один сборник канонического права «Фетха Негест», один служебник, одно собрание монашеских правил с катехизисом, один сборник «Старец духовный» (подражание известному «Лугу духовному») — аскетическое руководство для монахов, составленное Иоанном Сабой и переведенное на геэз в XVI в., Житие Симеона Столпника и другие произведения эфиопской и переводной христианской литературы [Conti Rossini, 1913, с. 9].

И количественный, и качественный анализ подобных библиотек средневековой Эфиопии был бы крайне интересен, однако в настоящее время он весьма затруднителен и вряд ли возможен⁴. Церквей и монастырей в Эфиопии великое множество, и их книжные собрания остаются неописанными. К тому же многие расположенные в малодоступных местах монастыри, которые веками служили для монахов убежищем как от мира, так и от нашествий язычников и мусульман, остаются недоступными не только для исследователей-«фран-

⁴ Большая работа по сбору, микрофильмированию и учету эфиопских рукописей ведется в Институте эфиопских исследований при Аддис-
228 Абебском университете, где подготавливается каталог рукописей.

ков», но после отделения от коптской церкви и получения эфиопской церковью автокефальности в 1951 г. и для эфиопского духовенства ⁵.

Такой анализ, однако, возможен по отношению к собраниям эфиопских рукописей, имеющихся в Европе, так как существуют каталоги этих собраний.

1. Коллекция Британского музея, согласно каталогу, составленному У. Райтом в 1877 г., содержит 408 эфиопских рукописей, захваченных англичанами при взятии крепости Магдала в 1867 г. Эти рукописи составляли библиотеку эфиопского императора Феодора II, который, не желая попасть в руки англичан, покончил с собой. Сам император забрал эти рукописи из Гондара, столицы эфиопских царей с 1635 по 1855 г. По оценке У. Райта, в распоряжении Феодора II было не менее тысячи книг [Wright, 1877, с. III]. Коллекция Британского музея, как сказано выше, состоит из 408 рукописей, которые делятся таким образом:

Вид произведения	Число книг	Процент от общего числа
Рукописи Библии	110	26,9
Служебники	96	23,5
Особые службы и проповеди	23	5,6
Жития святых	78	19,1
Комментарии Библии	12	2,9
Богословские труды	39	9,5
Право	16	3,9
История и хронография	24	5,9
Медицина	3	0,7
Разное	7	1,7

2. Каталог эфиопского собрания библиотеки Кембриджского университета (80 рукописей), опубликованный Э. Уллендорфом и С. Райтом в 1961 г., делится таким образом:

Вид произведения	Число книг	Процент от общего числа
Рукописи Библии	8	10
Служебники	31	38,75
Богословие	8	10
Проповеди	9	11,25
Магические писания	15	18,75
История	4	5
Разное	5	6,25

⁵ Многие в среде консервативного эфиопского монашества долгое время не признавали автокефальности, считая это вопиющим нарушением древней традиции. Нередко они встречали приходивших в монастырь священников суровым вопросом: «Кто поставил тебя, эфиоп или копт?» Услышав в ответ — «эфиоп», они заявляли: «Уходи, я сам могу поставить таких священников!»

3. Коллекция эфиопских рукописей Национальной библиотеки в Париже является самой большой в Европе. Туда вошли коллекции, собранные братьями д'Аббади, К. Мондон-Видайе и М. Гриолем. Она была каталогизирована несколько раз такими видными эфиопистами, как Зотанбер, Шэн, Грэбо и Стрельцын. Каталог Зотанбера, где перечислены номера с 1-го по 170-й, делится таким образом:

Вид произведения	Число книг	Процент от общего числа
Ветхий и Новый завет	48	28,2
Апокрифы	15	8,8
Комментарии	3	1,7
Литургика	11	6,4
Обрядность	3	1,7
Служебники	28	16,4
Богословие	12	7,0
Каноны	4	2,3
Жития святых	16	9,4
История	6	3,5
Грамматика, словари	10	5,8
Разное	14	8,2

Первые три тома каталога М. Гриоля, где перечислены номера с 305-го по 372-й, подразделяются таким образом:

Вид произведения	Число книг	Процент от общего числа
Ветхий и Новый завет	8	11,7
Апокрифы	9	13,2
Богословие	2	2,9
Монашеская литература	4	5,8
Литургика	5	7,3
Обрядность	5	7,3
Жития святых	8	11,7
Службы, молитвы	3	4,4
Духовная поэзия	20	29,4
Магические писания, заговоры	4	5,8

Здесь следует отметить, однако, что в определенном смысле коллекция эфиопских рукописей Национальной библиотеки в Париже не вполне типична по своему составу, так как эти рукописи планомерно собирались такими крупными знатоками в области эфиопского языка и литературы, как братья д'Аббади, М. Гриоль и отчасти К. Мондон-Видайе. В подборе рукописей эти ученые руководствовались своими специфически научными целями и задачами, отчего состав их коллекции несколько отличается от обычных эфиопских книжных собраний [R. Pankhurst, 1962, с. 245—246].

4. Иначе складывался эфиопский рукописный фонд ИВ АН СССР, который является крупнейшим из отечественных собраний эфиопских рукописей. Первая эфиопская рукопись поступила в Академию наук (а затем в Азиатский музей императорской Академии наук) в 1871 г. от английского семитолога У. Райта (рук. Эф. 38). Это была Псалтирь из Магдальской библиотеки эфиопского царя Феодора II, захваченная англичанами. Затем в 1897 г. Азиатский музей приобрел семь эфиопских рукописей из собрания известного византиниста А. И. Пападопуло-Керамевса, а в 1903 г. была приобретена большая коллекция (40 рукописей) бывшего русского поверенного в делах в Аддис-Абебе А. А. Орлова, собранная им во время пребывания в Эфиопии. В 1904 г. старший врач Симферопольского лазарета Кориандер, работавший в свое время в Эфиопии в миссии Русского Красного Креста, передал в дар музею восемь эфиопских рукописей, собрание писем на амхарском языке и коллекцию картин эфиопского художника Илии.

В 30-е годы эфиопский фонд ИВ АН СССР значительно вырос благодаря тому, что в него вошли еще три коллекции эфиопских рукописей. В 1920 г. у вдовы Б. А. Тураева была приобретена личная коллекция эфиопских рукописей этого ученого, основу которой составили, видимо, рукописи, приобретенные им во время его поездки в Египет в 1909 г. В 1924 г. получены пять рукописей из коллекции П. К. Сухтелена.

Небольшое число рукописей поступило в последующие годы. Среди них особо следует выделить весьма древнюю рукопись Восьмикнижия (рук. Эф. 100), пожертвованную в 1946 г. эфиопским министром почты и телеграфа. Наконец, последняя рукопись (рук. Эф. 117) поступила в ИВ АН СССР из библиотеки покойного Н. Я. Марра. В настоящее время эфиопский фонд собрания рукописей ИВ АН СССР насчитывает 117 единиц хранения, среди которых имеется 95 рукописных кодексов, 11 свитков, 2 фрагмента, 111 писем.

111 рукописей, доступных классификации, подразделяются следующим образом:

Вид произведения	Число книг	Процент от общего числа
Рукописи библейских книг	23	20,7
Особые службы и проповеди	12	10,8
Жития святых	6	5,4
«Чудеса Марии»	2	1,8
Богословские сочинения	8	7,2
История и хронография	4	3,6
Магические писания, заговоры	17	15,3
Литургика	23	20,7
Грамматики, словари	3	2,7
Духовная поэзия	3	2,7

Гадальные книги	2	1,8
Церковные песнопения, снабжен- ные музыкальными знаками	3	2,7
Разное	5	4,5

Столь очевидное преобладание религиозных произведений говорит о том, что эфиопская средневековая литература была преимущественно религиозной как по форме, так и по содержанию. Как заметил А. Дильман, «язык, использовавшийся в качестве литературного, служил прежде всего интересам религии и церкви. Подавляющее большинство писаний имело церковный характер» [Dillmann, 1907, с. 11]. Еще более решительно на этот счет высказался И. Ю. Крачковский, заявив, что эфиопская литература «создавалась не столько народом для народа, сколько келией для келии» [Крачковский, 1912, с. 127]. Таким образом, анализ книжных собраний и библиотек эфиопских рукописных книг, казалось бы, подтверждает справедливость оценки эфиопской литературы как «просто переводной» и «исключительно религиозной» (см. выше).

Д. С. Лихачев очень точно заметил: «литература мало меняется в тех своих частях, которые связаны с теологией, и сильно меняется в своих исторических частях. Отсюда особое значение в истории литературы исторических жанров средневековья, их ведущее положение, их влияние на остальные области литературы. . . Несомненно, что богословская мысль и религиозные представления доминировали в литературе, но формирующее значение имели исторические и публицистические стороны литературы — ее „национальная часть“» [Лихачев, 1973, с. 71—72]. К этой национальной части эфиопской литературы относятся наряду с историческими сочинениями и жития святых — жанр, который рассматривался в средние века как вполне исторический. Именно в агиографии и историографии произведения переводные встречались с национальными, здесь шел активный процесс взаимодействия литератур христианского Востока, процесс собственного литературного развития, налагавший свой неизбежный отпечаток как на содержание, так и на форму рукописной книги.

Этот процесс, равно как и соотношение агиографического и историографического жанров в эфиопской литературе, прямо зависел от конкретных культурно-исторических условий. Так, до основания столичного города Гондара в 1636 г. эфиопские цари не имели постоянной резиденции и культурными центрами в Эфиопии являлись монастыри. Соответственно в «национальной» литературе того времени преобладал агиографический жанр, и жития XIV—XVI вв. рисуют живую и интересную

картину жизни страны, отнюдь не замыкаясь в узких монастырских рамках и уделяя много места злободневным политическим событиям. Как писал Б. А. Тураев относительно этой житийной литературы, «не будучи всегда точны и достоверны в передаче фактов, агиологические памятники шире захватывают, глубже обнимают и ярче передают историческую жизнь своего народа, чем летописи» [Тураев, 1902, с. 288].

Положение меняется с ростом Гондара, который в XVII—XVIII вв. застраивается царскими палатами, большими соборами и монастырями. Множится число клириков и придворного духовенства, в столице пышно расцветает историографический жанр, который и становится ведущим. Придворную историографию гондарского периода отличает документализм, точность и подробность в деталях, большой интерес к исторической стороне описываемых событий. Ярким доказательством как широкой популярности этого жанра, так и появления в культурной жизни Эфиопии XVIII в. вполне городских черт служит пародия на придворную хронику далеко не воинственного эфиопского царя Иясу II Малого (1730—1755), где в высокопарном стиле официальных повествований о царских походах и сражениях перечисляются переезды царя из одного пригородного дворца в другой [Bruce, 1791, с. 744—745]. Одновременно в Гондаре начинает развиваться и такой специфически городской жанр, как фаблио [Чернецов, 1981].

Однако ни пародия, ни фаблио не смогли развиваться как жанр в полной мере, так как к началу XIX в. верховная власть эфиопских царей, а вместе с нею и столичный город Гондар пришли в полный упадок. Страна раздиралась феодальными усобицами, в стороне от них осталась лишь отдаленная область Шоа, где прочно утвердилась местная династия, которая также возводила свое происхождение к эфиопскому царскому роду. В начале XIX в. шоанский властитель Сахле Селасе (1813—1847) в одностороннем порядке провозгласил себя царем Шоа, однако благоразумно не стал вмешиваться в борьбу за гондарский престол, а удовлетворился постепенным расширением собственных владений. В Гондаре не признавали его притязаний, но и были бессильны пресечь их вооруженной рукой. Эти шоанские притязания самым непосредственным образом повлияли и на дальнейшее развитие эфиопской историографии.

Дело в том, что еще в XVIII в. в эфиопской историографии появился жанр так называемых «кратких хроник», содержавших краткое и компилятивное изложение всемирной истории «от Адама» в духе христианских средневековых воззрений. Компилятивный характер подобных «всемирных историй», 233

большое внимание, уделяемое их составителями истории священной и церковной, широкое заимствование сведений из сочинений Иосифа Флавия, ал-Макина, ал-Батрика и вообще арабской христианской литературы, а главное — осознание истории Эфиопии как продолжения и завершения истории христианских народов (эта хорошо знакомая русскому читателю идея «третьего Рима», получившая в Эфиопии свое выражение в особом трактате «Слава царей», часто включаемом в сокращении в подобные своды) — все это придает рассматриваемым памятникам характер хронографа. Причина развития жанра хронографов в Шоа как раз в то время, когда эфиопская литература в Гондаре пришла в упадок, заключается в том, что притязания шоанских владык на царский титул нуждались в историческом обосновании. Причем здесь нужно было доказать не только права современного претендента на престол, но и предпочтительность прав его ветви династии перед всеми остальными, в том числе и перед гондарской. Это была нелегкая задача, в особенности для книжников Шоа, области, которую в Гондаре всегда рассматривали как глухую провинцию. Для ее выполнения нужно было заново пересмотреть, переосмыслить и переписать всю эфиопскую историю и показать на всем ее протяжении не только богоизбранность (этот самый веский довод в пользу претендента на престол) царского рода, но прежде всего предпочтительность в этом отношении шоанской ветви династии.

Шоанские летописцы, как и всякие другие средневековые летописцы, были, по выражению А. А. Шахматова, «полным и безответственным хозяином накопленного материала» [Шахматов, 1899, с. 108]. Поэтому и задачу свою они решали главным образом путем тенденциозной редактурой всего своего историографического наследия. Так появились «интерполированные хроники», получившие в научной литературе это название потому, что они часто прерываются вставками множества легенд и преданий, на первый взгляд никакого отношения к основному повествованию не имеющими. Однако, если присмотреться к характеру вставок, можно заметить, что, не имея прямого отношения к летописному повествованию о царствовании того или иного эфиопского государя и сообщая о нем сведения, которые оказываются явно недостоверными, они преследуют вполне определенную цель.

Древних царей в этих интерполяциях возвеличивают, других же (начиная с XVI в.) последовательно компрометируют. Вся эта, казалось бы, бессмысленная компрометация эфиопских царей XVI—XVII вв. была бы действительно бессмысленной, если бы в Шоа в начале XIX в. не появился и не пользовался

широкой популярностью так называемый «Трактат Рагуила». Он представляет собой довольно запутанное пророчество, изреченное архангелом Рагуилом знаменитому своими несчастьями Лебна Денгелю (1508—1540), в царствование которого по Эфиопии прокатилась сокрушительная волна мусульманского нашествия и к которому возводили свое происхождение и шоанская, и гондарская, и тигрейская ветви царской династии, относительно грядущей судьбы его потомков. Их судьбы предрекаются иносказательно, а суть состоит в том, что все ветви, кроме шоанской, не сохраняют чистоты веры, за что и подвергнутся разным несчастьям. В конце же концов из рода шоанской ветви восстанет царь, который восстановит мир и благополучие в стране. Таким образом, при помощи высокого авторитета архангела Рагуила утверждалась исключительность прав на престол шоанской династии.

Не следует думать, что шоанские книжники были самостоятельными авторами хотя бы эфиопской части своих «всемирных историй». Подавляющее большинство всего эфиопского материала было дословно переписано с гондарских «кратких хроник». Шоанским редакторам принадлежала лишь общая компоновка сводов и вставки, причем — весьма важное обстоятельство! — очень часто языком этих вставок, или интерполяций, был не книжный геэз, а разговорный амхарский. Вряд ли это свидетельствует просто о недостаточно высоком уровне традиционной образованности шоанцев: они учились и черпали ее в тех же знаменитых монастырских центрах столичной образованности, что и гондарцы. К тому же, не владея свободно языком геэз, нельзя было проделать и той большой редакционной работы, которая так отличает «интерполированные» хроники от «кратких». Обращение к разговорному языку скорее свидетельствует о стремлении авторов сделать свои мысли известными и за пределами того неширокого круга книжников, которые владели древним языком. Совершенно новая черта для эфиопской литературы!

Видимо, здесь мы имеем дело если не с публицистикой, то, во всяком случае, с публицистической тенденцией, с публицистическим звучанием некоторых вполне традиционных по форме жанров. До подлинной публицистики еще далеко. У нее пока нет ни своих писателей, ни читателей, которых может породить только достаточно многочисленный слой грамотных горожан. На протяжении почти всего XIX века круг читателей и религиозных трактатов и историографических произведений строго ограничивался небольшим числом знатоков древнего книжного языка, хотя делались попытки расширить его, обратившись к разговорному амхарскому языку. Тем не менее, если 235

обратиться не только к неизменной теологической части эфиопской литературы, но и к ее меняющейся, «национальной» части, то можно заметить, что и ей присущ тот церковно-государственный характер, который был свойствен феодальному миропониманию в целом. Это миропонимание складывалось в условиях тесного переплетения интересов государственных и церковных, и для жизни средневековой Эфиопии фигура игумена-политика была столь же обычна, как и фигура царя-богослова и церковного поэта. Эта тесная взаимосвязь, разумеется, не могла не отразиться на характере и эфиопской литературы, и эфиопской рукописной книги.

ПАЛЕОГРАФИЧЕСКИЕ ЗАМЕТКИ

Эфиопская палеография, к сожалению, изучена недостаточно. Причиной этому послужило то обстоятельство, что эфиопские рукописи стали поступать в Европу в сколько-нибудь значительных количествах лишь начиная с последней трети XIX в., а научное и планомерное изучение их в самой Эфиопии началось совсем недавно. Поэтому наши палеографические заметки по необходимости кратки и неполны.

Об архаическом письме до XIV в. судить трудно, так как от этого времени сохранились лишь единичные рукописи, до сих пор не введенные к тому же в научный оборот. Письмо же XIV—XV вв. отличается угловатым почерком, когда верхние части букв Р, Р, 8, 8 и нижние части букв ∞, Ш и А имеют почти треугольную форму. Буква П также может иметь форму треугольника, обращенного вершиной вниз, или овала, разделенного вертикальной чертой. К треугольной форме приближается и колечко в буквах Ф и Т, означающее огласовку — о. Это же колечко в букве Л присоединяется непосредственно к корпусу буквы без какой-либо связки и также имеет либо треугольную, либо полукруглую форму. Буквы Н, U и П имеют левую вертикальную черту наклоненной влево, что придает им сходство с начертаниями эфиопской эпиграфики.

Другим признаком древнего письма является форма цифр, для обозначения которых (возможно, благодаря коптскому посредству) взяты видоизмененные буквы греческого алфавита. В письме до XVI в. эта связь вполне очевидна: цифра 1 имеет характерную форму буквы *альфа*, 2 — *беты* и т. д. В то время эфиопские цифры не имели черточек сверху и снизу, которыми они стали выделяться впоследствии, в чем также можно видеть наследие эпиграфической традиции. Эта же традиция чувст-

вуется и в том, что цифры, как в эпиграфических памятниках, отделены от слов двоеточиями, которые исчезли впоследствии, когда цифры стали выделяться чертами сверху и снизу.

Для рукописей древнего периода характерно предпочтительное употребление долгого $\dot{\Lambda}$ перед кратким Λ . На полях нередко изображения петлистых крестов и монограмм Иисуса Христа, обычных в коптских рукописях. Однако эфиопы не позаимствовали у коптов выделения прописных букв. Конец строфы или периода отмечался, как правило, небольшими линиями или композициями из красных и черных точек.

Ко второй половине XV в. письмо значительно меняется. Естественно, что переход к новой манере письма был постепенным. Множество центров образования и их удаленность друг от друга, а также и сам унциальный характер эфиопского письма препятствовали скорым переменам в манере письма. В рукописях второй половины XV в. элементы нового письма нередко соседствуют с архаичными. Так, колечко, обозначающее огласовку — о, теперь чаще присоединяется к корпусу буквы черточкой, хотя встречается и старое написание — без черточки; старое написание таких слов, как ጊገዢብር , чередуется с обычными для более позднего времени; цифры в некоторых рукописях уже выделяются черточками (сначала только одной верхней чертой, позже — двумя чертами сверху и снизу).

К XVI в. письмо теряет свою характерную угловатость, становится округлым. Те элементы букв, которые прежде имели характерную треугольную форму, становятся круглыми, вертикальные элементы букв пишутся без наклона, строго перпендикулярно строке. Постепенно буквы становятся менее широкими и более высокими и к началу XVII в. приобретают особую стройность и четкость.

XVII век в палеографическом отношении интересен, во-первых, тем, что распространяется система эфиопских музыкальных значков, сопровождающих произведения эфиопской гимнографии. Во-вторых, делается попытка ввести обозначение удвоения на письме при помощи арабского ташдида. Впрочем, от нее скоро отказались. Вкус к стройному, удлиненному письму сохраняется. Однако ко второй половине XVII в. письмо меняется, приобретая более парадный характер. Буквы увеличиваются в размерах, письмо становится менее тонким, но более регулярным и пропорциональным. Округлые элементы становятся мягкими, плавными, а вертикальные линии — четкими и твердыми.

Целой эпохой в истории эфиопской каллиграфии стало правление царя Иясу Великого (1682—1706). Он содержал 237

большое число опытных писцов, которые после двух праздничных дней (субботы и воскресенья) в понедельник должны были целый день тренировать руку, чтобы во вторник приступить к письму крупными буквами, где каждое нарушение стиля бросалось в глаза. Письмо той эпохи получило название *гуллих* (т. е. «четкое»). Высота букв достигала 15 мм, а толщина вертикальных линий — 4 мм. Этот же парадный стиль письма сохранялся и во времена правления Иясу II Малого (1730—1755) и его матери-регентши Ментевваб, известной покровительницы богословской учености и книжного дела. Гуллих можно рассматривать как характерный почерк конца XVII—первой половины XVIII в. Даже в XIX в. многие писцы вдохновлялись его образцами и считали их лучшими. Разумеется, существование такой большой школы опытных писцов при царском дворе в столичном Гондаре не могло не оказывать влияние и на стиль провинциальных школ.

Со второй половины XVIII в. этот тип письма меняется. В работе писцов пропадает тщательность, свойственная им при пышном гондарском дворе, буквы становятся мельче, теряют характерную плавность и пропорциональность. Получает распространение почерк *рэкиж*, т. е. «тонкий», который был проще и практичнее. Именно он преобладал в XIX в., хотя многие книжники вздыхали по прежнему прекрасному гуллиху и сетовали на падение традиции.

Рукописные книги в современной Эфиопии вызывают пристальное внимание и заботу не только у отдельных знатоков и любителей, но и у государства. Рукописи приобретаются и хранятся в таких государственных собраниях, как Национальная библиотека и Институт эфиопских исследований при Аддис-Абебском университете. Долголетними трудами д-ра Сергеу Хабле Селласе под эгидой министерства культуры в 1973 г. была организована Библиотека микрофильмов эфиопских рукописей, которую в настоящее время возглавляет Фикре Денгель Бейен. Главной задачей Библиотеки является микрофильмирование всех доступных эфиопских рукописей и издание Бюллетеня, где дается перечисление и краткое описание содержания микрофильмов. Важность этой работы переоценить невозможно, потому что подавляющее большинство рукописей в стране находится во владении многочисленных церковных учреждений и частных лиц, которые не собираются с ними расставаться, но согласны отдать их на время для микрофильмирования. Таким образом, трудами библиотеки собираются и сохраняются в микрофильмах произведения, которые в руках частных владельцев могут погибнуть для

238 науки безвозвратно. Бюллетень издается ежегодно начиная

с 1974 г. К настоящему времени издано 11 томов, в каждом из которых описано по 100 рукописей. Работа эта продолжается.

После эфиопской революции 1974 г. резко выросло число студентов-историков Аддис-Абебского университета, учрежден новый университет в Асмаре. В связи с новым, марксистским подходом эфиопских ученых к истории своей страны возрос и интерес к своему национальному рукописному наследию. В то же время в Эфиопии развивается тот знакомый и в сущности закономерный процесс, когда исчезновение тех или иных культурных явлений из живого обихода стимулирует научное их изучение. Наибольших успехов в деле изучения эфиопской рукописной книги и всего рукописного наследия в целом следует ожидать в будущем, когда его будут изучать не только немногочисленные ученые-иностранцы и горстка эфиопских любителей старины, а вырастут и окрепнут свои хорошо подготовленные национальные кадры научных работников.

Кобищанов, 1964. — К о б и щ а н о в Ю. М. У истоков эфиопской литературы. Аксумская литература. — Литература стран Африки. М., 1964.

Крачковский, 1912. — К р а ч к о в с к и й И. Ю. Из эфиопской географической литературы. — Христианский Восток. Т. 1. СПб., 1912.

Крачковский, 1928. — К р а ч к о в с к и й И. Ю. Абиссинский магический свиток из собрания Ф. И. Успенского. — Доклады АН СССР. Л., 1928.

Крачковский, 1936. — К р а ч к о в с к и й И. Ю. Предисловие к посмертному изданию труда Б. А. Тураева «Абиссинские хроники XIV—XVI вв.». М.—Л., 1936.

Лихачев, 1973. — Л и х а ч е в Д. С. Развитие русской литературы X—XVII веков. Л., 1973.

Мец, 1973. — М е ц А. Мусульманский Ренессанс. М., 1973.

Тихомиров, 1960. — Т и х о м и р о в М. Н. Записи XIV—XVII веков на рукописях Чудова монастыря. — Археографический ежегодник за 1958 г. М., 1960.

Тураев, 1901. — Т у р а е в Б. А. «Богатство царей». Трактат о династическом перевороте в Абиссинии в XIII веке. — ЗВОРАО. Т. 13. 1901.

Тураев, 1902. — Т у р а е в Б. А. Исследования в области агиологических источников истории Эфиопии. СПб., 1902.

Тураев, 1903. — Т у р а е в Б. А. Абиссинский монастырь в Иерусалиме и его библиотека. — Сообщение императорского православного палестинского общества. Т. 14. Ч. 2. № 1. СПб., 1903.

Тураев, 1906. — Т у р а е в Б. А. «Повествование о Дабра-Либаносском монастыре». — ЗВОРАО. Т. 17, 1906.

Тураев, 1916. — Т у р а е в Б. А. Абиссинские магические свитки. — Сборник статей в честь гр. П. С. Уваровой. М., 1916.

Тураев, 1936. — Т у р а е в Б. А. История Древнего Востока. Т. 2. Л., 1936.

Хрестоматия, 1979. — История Африки. Хрестоматия. М., 1979.

Чернецов, 1972. — Ч е р н е ц о в С. Б. Эфиопская магическая литература. — СЭ. 1972, № 6.

- Чернецов, 1981. — Чернецов С. Б. Из фольклора эфиопских книжников (одно неопубликованное двустийшие Гондарского периода). — Палестинский сборник. Вып. 27 (90). Л., 1981.
- Шахматов, 1899. — Шахматов А. А. Разбор сочинения И. А. Тихомирова «Обозрение сводов Руси Северо-Восточной». — Отчет о со- роковом присуждении наград гр. Уварова. СПб., 1899 (Записки АН по историко-филологическому отделению. Т. 4. № 2/1).
- Assefa Liban, 1958. — Assefa Liban. Preparation of Parchment manuscripts. — University College of Addis Ababa. Ethnological Society. Bulletin № 8. July 1958.
- Basset, 1897. — Basset R. Histoire de la conquête de l'Abyssinie (XVI siècle) par Chihab ed-Din Ahmed ben 'Abd el Qâder surnommé Arab-Faqih. Traduction française et notes par —. P., 1897.
- Bruce, 1791. — Bruce J. Voyage aux sources du Nil, en Nubie et en Abyssinie, pendant les années 1768, 1769, 1770, 1771, 1772. T. 4. Londres, 1791.
- Conti Rossini, 1907. — Conti Rossini C. Gadla 'emna Walatta Petros. — Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, series altera. Scriptores Aethiopici. T. 25. Parisiis—Lipsiae, MDCCCVII.
- Conti Rossini, 1913. — Conti Rossini C. Notice sur les manuscrits éthiopiens de la collection d'Abbadie. — JA. Ser. 10. T. 20, ser. 11. T. 2.
- Conti Rossini, 1918. — L'autobiografia di Paulos, monaco abissino del secolo XVI. — Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Vol. 26, Fasc. 7—10. Roma, 1918.
- Dillmann, 1907. — Dillmann A. Ethiopic Grammar. L., 1907.
- Haile Gabriel Dagne, 1970. — Haile Gabriel Dagne. The Ethiopian Orthodox Church School System. — The Church of Ethiopia. Addis Ababa, December 1970.
- Gobat, 1847. — Gobat S. Journal of Three Years' Residence in Abyssinia. L., 1847.
- Isenberg — Krapf, 1843. — Isenberg C. W., Krapf J. L. Journal Detailing Their Proceedings in the Kingdom of Shoa and Journeys in Other Parts of Abyssinia. L., 1843.
- Menghistu Lemma, 1965. — Menghistu Lemma. Modern Amharic Literature: The Task Ahead. — «The Voice of Ethiopia», 19 May 1965.
- R. Pankhurst, 1962. — Pankhurst R. The Foundation of Education Printing, Newspapers, Book Production, Libraries and Literacy in Ethiopia. — Ethiopia Observer. Vol. 6, № 3, 1962.
- S. Pankhurst. — Pankhurst S. Education in Ethiopia. [Б. М., б. г.].
- Ullendorff, 1960. — Ullendorff E. The Ethiopians. An Introduction to Country and People. L., 1960.
- Wright, 1877. — Wright W. Catalogue of the Ethiopic Manuscripts of the British Museum. L., 1877.
- Маконен Эндалькачеу, 1953. — Маконен Эндалькачеу. Ар- мунь (Поправьте меня). Аддис-Абеба, 1953 (1945 — по эфиопскому календарю) (на амхар. яз.).
- Хабте Марьям Воркнех, 1970. — Хабте Марьям Воркнех. Тынтави йейтийопья сырғате тымхырт (Система древнего эфиопского образования). Аддис-Абеба, 1970 (1963 — по эфиопскому календарю) (на амхар. яз.).



Рис. 22. К очерку В. М. Платонова и С. Б. Чернецова. Иоанн Евангелист. Четвероевангелие (Ленинград, ГПБ, Dorm 612, л. 124а). XV в.

ጸጊሮ ገፂሮ ገፂሮ

ቲ፡ወወጽቱ፡ቃል፡ን	ሃን፡ወገርሃን፡ጽ
ወጽቱ፡ወእግዚአ፡	ለዘሉ፡ለብእ፡ዛይ
ወከግሁ፡ቀዳግሁ፡	ወ፡ወወከተ፡ሃለዎ፡
እዎን፡እግዚአ፡	ሀሉ፡ወሃለወኒ፡በ
ብሔር፡ወጽቱ፡።	ቲ፡ከን፡ወሃለዎሉ፡
ወዘሉ፡ቦቱ፡ከን፡ወ	ኢሃእወር፡።
ዘእንበሌሁሉ፡አ	ወከተ፡ዚአሁ፡ወጽ
ለሉ፡ዘሉ፡።	እወእለአሁሉ፡ኢ
ንተኒሃወዘሂ፡ከኑ	ተወከፋሎ፡።
በእንቲእሁ፡ቦቱ፡	ወለእለሉ፡ተወከፋ
ሕይወት፡ወጽቱ፡።	ዎ፡ወለዘሉ፡እለ
ወሕይወትሉ፡ብር	እዎኑ፡ቦቱ፡ወሀቦ
ሃን፡ለእንበ፡እወ፡	ወ፡ከገግን፡ወሉ፡
ሕሃወ፡ወጽቱ፡ወ	እግዚአ፡ብሔር፡ይ
ብርሃን፡ዘወከተ፡	ከኑ፡እለ፡እዎኑ፡በ
ጽልወት፡ፆርኢ፡ወ	ከወ፡እለ፡ኢከኑ፡እ
ጽልወትኒ፡ኢይረ	ዎን፡ዘይዎ፡ወኢዎ
ከቦ፡።	ፋትወት፡ዘዎ፡ወ
ወሀሉ፡አሐዱ፡ብእ	ኢእዎዎወረተ፡ብ
ሲ፡ዘተረንወ፡እዎ	እሲ፡አግ፡እዎእግ
ንበ፡እግዚአ፡ብሔ	ዚኢብሔር፡ተወል
ር፡ዘከወ፡ፆሐንከ፡	ደ፡ወወጽቱ፡ቃል፡ዎ
ወወጽቱ፡ወጽአ፡ሰ	ን፡ከን፡ወንደረ፡ባዕ
ግዕተ፡ይኩን፡በእ	ሴን፡ወሰወር፡እዎ
ንተ፡ብርሃን፡ከወ፡	ንኒ፡ወርኢ፡ከከ
ከሉ፡ይእወን፡እዎ	ሐቲሁ፡ከወ፡ከብሐ
ኒሁ፡ወለሊሁ፡ኢከ	ተ፡አሐዱ፡ፆሐድ፡ለ
ን፡ብርሃን፡ደእወ፡	አሉሁ፡ዘዎሉ፡ፋ
ሰግዕተ፡ከወ፡ይኩ	ደዎ፡ደጋ፡ወጽድት፡

Рис. 23. К очерку В. М. Платонова и С. Б. Чернецова. Четвероевангелие. (Ленинград, ГПБ, Dorn 612, л. 125а). XV в.

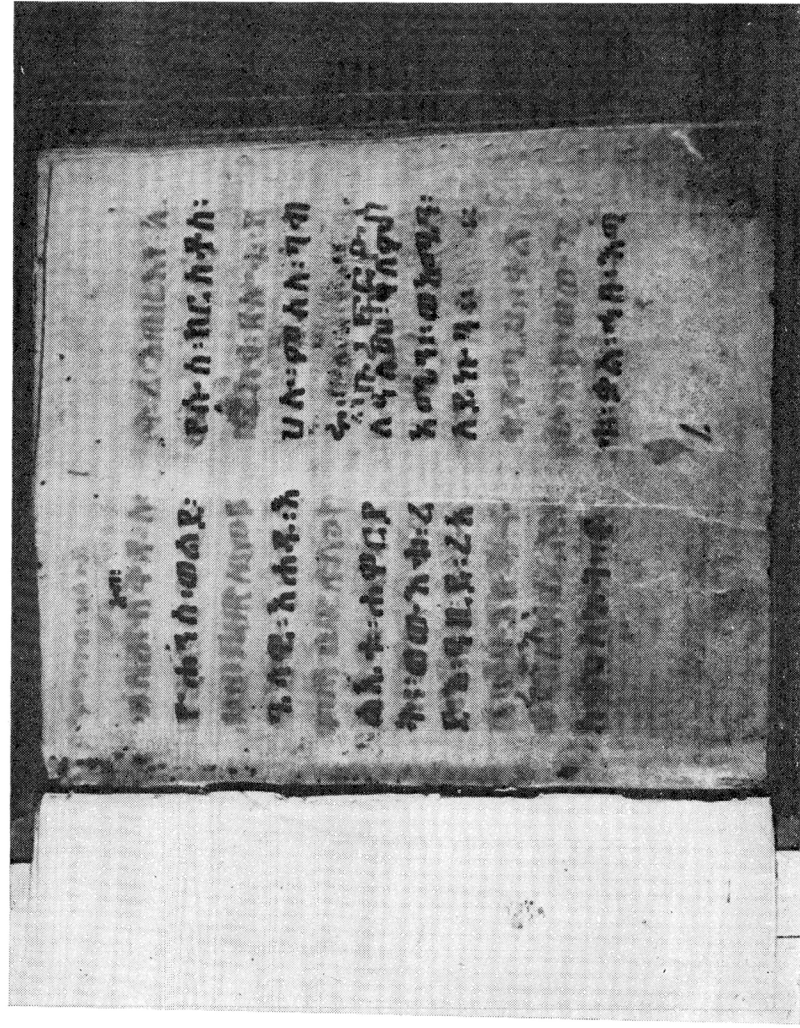


Рис. 25. К очерку В. М. Платонова и С. Б. Чернецова. Евангелие от Иоанна (Ленинград, ИВАН, Эф. н. с. 14, л. 1а). XVIII в.

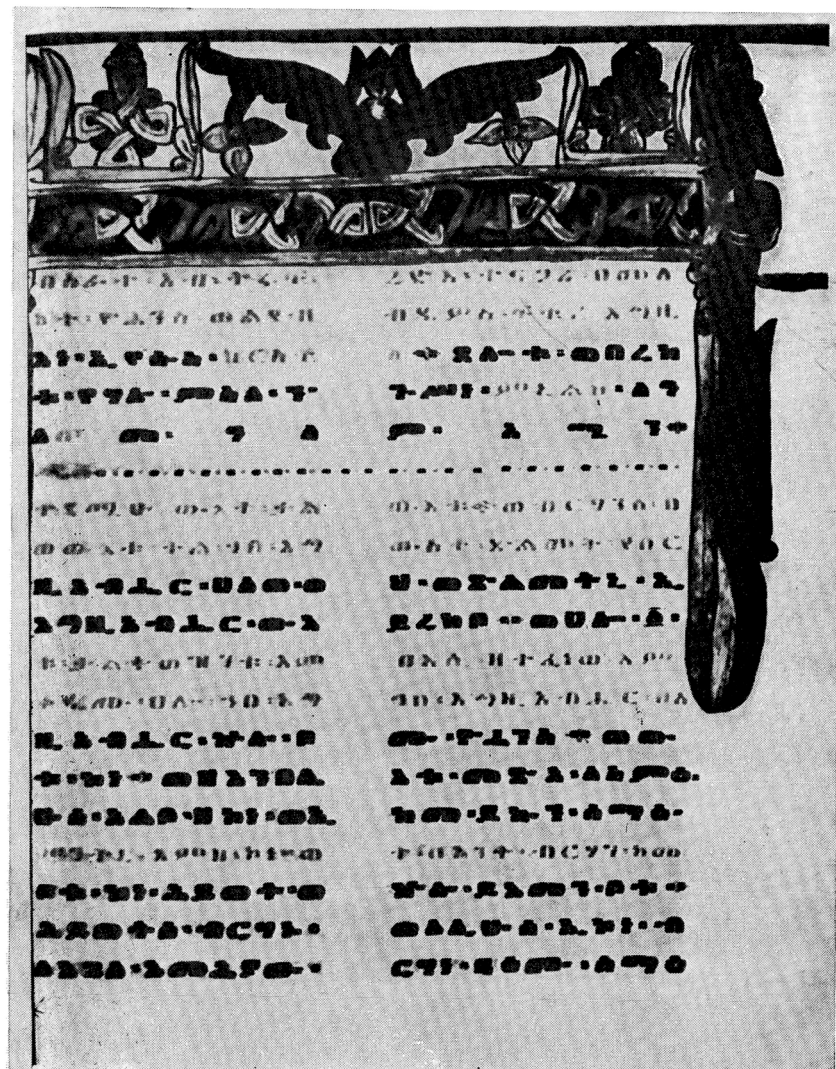


Рис. 26. К очерку В. М. Платонова и С. Б. Чернецова. Четвероевангелие. (Ленинград, ИВ АН, Эф. н. с. 22, л. 232а). XIX в.