

АКАДЕМИЯ НАУК СССР

ПАЛЕСТИНСКИЙ  
СБОРНИК

ВЫПУСК  
15 (78)

ИСТОРИЯ  
И ФИЛОЛОГИЯ  
СТРАН  
БЛИЖНЕГО  
ВОСТОКА

ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»

1 9 6 6

АКАДЕМИЯ НАУК СССР  
РОССИЙСКОЕ ПАЛЕСТИНСКОЕ ОБЩЕСТВО

# ПАЛЕСТИНСКИЙ СБОРНИК

ВЫПУСК  
15 (78)

ИСТОРИЯ  
И ФИЛОЛОГИЯ  
СТРАН  
БЛИЖНЕГО  
ВОСТОКА



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»  
МОСКВА · ЛЕНИНГРАД  
1 9 6 6

Ответственный редактор  
*член-корреспондент Академии наук СССР*  
*Н. В. Пигулевская*

## АКАДЕМИК ВАСИЛИЙ ВАСИЛЬЕВИЧ СТРУВЕ

15 сентября 1965 г. на 77-м году жизни скончался виднейший советский востоковед академик Василий Васильевич Струве.

Еще в первые два десятилетия своей ученой деятельности В. В. Струве обогатил науку великолепным изданием такой жемчужины наших собраний, как московский математический папирус, тончайшим исследованием остатков прославленного труда греко-египетского историка Манефона, изданиями надписей и вещественных памятников, исследованиями сложнейших вопросов политической истории древнего Востока. Василий Васильевич первым из всех ученых распознал в загадочных папирусах — лейденском и эрмитажном — отзвук большого общественного переворота, потрясшего фараоновское царство, и первым из русских ученых преданся изучению труднейших демотических источников. Большинство советских египтологов вышло из школы Василия Васильевича. Всего этого было бы довольно, чтобы прославить ученого и закрепить за ним выдающееся место в науке.

Но научный подвиг Василия Васильевича величавее. Еще в молодости В. В. Струве обнаружил изыскания из области хозяйственной истории эллинистического Египта и написал объемистый труд о египетском храмовом хозяйстве. После Великой Октябрьской социалистической революции Василий Васильевич приступил к воссозданию существа древневосточных экономических отношений и поднял завесу, тысячелетия скрывавшую их.

В 1933 г. В. В. Струве выступил со знаменитым докладом „Проблемы зарождения, развития и разложения обществ древнего Востока“ (Известия Гос. акад. истории матер. культуры, вып. 77, 1934, стр. 32—181), в котором показал ошибочность общепринятой тогда теории об извечном феодализме на Востоке и выдвинул тезис о рабовладельческом характере древневосточных обществ. В этом докладе и своих более поздних работах В. В. Струве на большом материале шумерских, вавилонских и ассирийских документов показал, что основным способом эксплуатации непосредственных производителей на древнем Востоке был рабовладельческий способ.

В период Великой Отечественной войны и последующие годы В. В. Струве опубликовал ряд работ, посвященных религии и государственной организации народов древнего Ирана и Средней Азии. Позднее

В. В. Струве вновь вернулся к изучению истории Шумера, выпустил монографии о городе Лагаше и статьи об общине и храмовой собственности, а также лингвистические исследования о шумерском языке.

Светлая память о В. В. Струве, крупном египтологе, шумерологе и ассириологе, основоположнике советской науки о древнем Востоке, человеке большого внутреннего обаяния и необыкновенной доброты, навсегда сохранится в сердцах его учеников и друзей.

---

## ДРЕВНЕЕГИПЕТСКАЯ ДЕНЕЖНАЯ ЕДИНИЦА

Слово  $\frac{\text{𓆎}}{\square}$ , в котором уже давно распознали египетскую единицу стоимости, известно из папирусов Ринд (задача № 62)<sup>1</sup> и Булак 11,<sup>2</sup> дощечки Муа Брайс,<sup>3</sup> гуробских папирусов<sup>4</sup> и неизданного папируса Гардинер.<sup>5</sup> Все эти документы относятся ко времени XVIII династии, и если бы не было заведомо известно о папирусе Ринд, что он списан с древнего оригинала,<sup>6</sup> пожалуй, эту единицу сочли бы новоегипетским новшеством.

Как ни странно, до Нового царства нечто подобное новоегипетской единице стоимости было обнаружено только в документе второй половины Старого царства.<sup>7</sup> Там цены на дом и различные вещи указаны в единицах št, возможно даже в št(j).

В 1921 г. Э. Шасина<sup>8</sup> обратил внимание на поразительное созвучие старо- и новоегипетских единиц: ведь последняя, согласно папирусу Ринд 62, 3, также звучала štj. Естественным следствием этого наблю-

<sup>1</sup> Т. Е. Пеет. The Rhind Mathematical Papyrus. London, 1923, p. 104, pl. R; J. J. Перепелкин. Die Aufgabe Nr. 62 des mathematischen Papyrus Rhind. QSGM, Bd. I, Ht. 1, Lpz., 1929, SS. 108—112; Т. Е. Пеет, JEA, XV, 1929, p. 275. Папирус написан в конце царствования гиксосского фараона Апопи ('}wsr-r'), современника египетских царей Камосе и, возможно, Ахмосе I.

<sup>2</sup> R. Weill. L'unité de valeur... shat et le Papyrus Boulaq no. 11. REA, I, 1923, pp. 45—47, pl. III—IV; Т. Е. Пеет. The Unit of Value štj in Papyrus Boulaq 11. Mélanges Maspero, vol. I, Le Caire, 1934, pp. 184—199, 2 pls.

<sup>3</sup> F. Ll. Griffith. A Contract of the Fifth Year of Amenhotp IV (на деле: II). PSBA, 30, 1908, pp. 272—275, pl.

<sup>4</sup> A. H. Gardiner. Four Papyri of the 18th Dynasty from Kahun. ÄZ, 43, 1906, p. 27—47.

<sup>5</sup> A. H. Gardiner. Egyptian Grammar. 3 ed., Oxford, 1956, p. 200, n. 15.

<sup>6</sup> Оригинал датирован царствованием [nj-]m3' t[-r'], т. е. Аменемхэ III (XII династия).

<sup>7</sup> Urk. I, 157—158. Фотографическое воспроизведение: J. Sarrat. Memphis. Bruxelles, 1930, pp. 191—193. Специально об этом документе см.: Ю. Я. Перепелкин. 1) Меновые отношения в староегипетском обществе. Сов. востоковедение, VI, 1949, стр. 303—304 (там и вся литература по памятнику); 2) О деньгах в древнейшем Египте. Сб. „Древний Египет“, М., 1960, стр. 168—169.


<sup>8</sup> É. Chassinat. Un type d'étalon monétaire sous l'Ancien Empire. Recueil, 39, 1921, pp. 79—88.

дения явилось отождествление обоих терминов, действительно очень вероятное и пользующееся теперь едва ли не всеобщим признанием. Вместе с тем нельзя не заметить, как далеки мы еще от окончательного доказательства этого тождества, составляющие элементы которого разделены пропастью более чем в 500 лет, тогда как их графическое выражение подчеркивает их неодинаковость (табл. I, 1 и 7, 8, 11—13).

Т а б л и ц а I

1.		Urk. I, 114—115	Старое царство
2.		„Повесть“, В I, 14	
3.		„Повесть“, R 64	} X династия (рукопись XII—XIII династий)
4.		Хек. II, vs. 3	
5.		Хек. I, 4	} XI династия
6.		Хек. I, 5	
7.		} Папирус Ринд 62	} XII династия (рукопись XV династии)
8.			
9.		} Указ Ахмосе I	} XVIII династия
10.			
11.		Папирус Булак 11	
12.		Муа Брайс	
13.		Иллахунские папирусы	

Значительно осложнила проблему š'tj публикация карнакского указа Ахмосе I,<sup>9</sup> в котором пользуются единицей стоимости šn' (табл. I, 9, 10). Новооткрытая единица была в употреблении в то же самое время, что и š'tj. Следовательно, обе должны быть либо тождественными, либо параллельными, с неодинаковым достоинством, как бы наши „рубль“ и

\* Так следует читать вместо .

<sup>9</sup> A. H a r a r i. Nature de la stèle de donation de fonction du roi Ahmosis à la reine Ahmès-Nefertari. ASAE, 56, 1959, pp. 139—201, 2 pls.

„копейка“. Однако последнее исключается, поскольку  $\mathfrak{h}n'$  в карнакском указе и  $\mathfrak{s}'tj$  в нескольких папирусах выступают как универсальные<sup>10</sup> единицы стоимости, и тем самым тождество  $\mathfrak{h}n'$  и  $\mathfrak{s}'tj$  приобретает значительную вероятность. Другое дело, что тождество это необходимо строжайшим образом доказать, ибо в противоположность тождеству  $\mathfrak{s}'t(j) = \mathfrak{s}'tj$  оно не наглядно.

И доказательство это тем более необходимо, что слово  $\mathfrak{h}n'$  (и его варианты; табл. I, 4—6) в недавно изданных письмах Хекнахта,<sup>11</sup> хоть и несомненно сродни термину карнакского указа, имеет какое-то отвлеченное значение, не так-то легко уязвляемое с вполне конкретным смыслом позднейших  $\mathfrak{h}n'/\mathfrak{s}'tj$ .

### Доказательство тождества $\mathfrak{s}'t = \mathfrak{s}'tj = \mathfrak{h}n'$ и пр.

**1. Наблюдение Э. Дриотона.** Единственная попытка доказать тождество  $\mathfrak{h}n'$  (карнакский указ) и  $\mathfrak{s}'tj$  была сделана Э. Дриотона.<sup>12</sup> Он обращает внимание на то, что в 129-й главе „Книги мертвых“ (список в гробнице Рамсеса VI) слово  $\mathfrak{s}'t$ , по всей видимости „книга“, „свиток папируса“, пишется  $\mathfrak{h}n'$  (табл. II, 7). Отсюда делается вывод о том, что единица стоимости должна читаться собственно  $\mathfrak{h}n'tj$ , а  $\mathfrak{s}'tj$  — всего лишь неполное написание термина.

Однако вариант из гробницы Рамсеса VI сам достаточно непонятен и не может служить основанием для каких бы то ни было построений. Он, разумеется, доказывает, что при XX династии  $n$  в словах корня  $\mathfrak{h}n'$  могло уже не звучать, но трудно быть уверенным в том, что это загадочное слово в гробнице Рамсеса VI написано именно названием единицы стоимости, что, по-видимому, предполагал Дриотон. Приравнивая  $\mathfrak{h}n'$  к  $\mathfrak{s}'tj$ , необходимо также объяснить и окончание  $tj$ .

**2. Свидетельство „Повести о красноречивом жителе оазиса“.** Тождество  $\mathfrak{h}n' = \mathfrak{s}'tj$  доказывается вполне отрывком из „Повести о красноречивом жителе оазиса“,<sup>13</sup> надлежащим образом интерпретированным. За мнимую потраву посевов у героя „Повести“ уводят его осла, на что следует протест владельца, который до сих пор транскрибировали и читали неверно. При этом фатальной для понимания

☛ <sup>10</sup> Лишь в документе из Гуроба (A. H. Gardiner. Four Papyri... , p. 39) сумма цен в 16  $\mathfrak{s}'tj + 1$  „кольцо“ как будто бы упрощена переводом в „кольца“ (dbn), по расчетам в 12 раз превышающие  $\mathfrak{s}'tj$ . Полагают, что в результате получилось смешанное выражение: „2 кольца, [4]  $\mathfrak{s}'tj$ “. Обыкновенно, как бы ни было велико число  $\mathfrak{s}'tj$ , его не переводят в „кольца“.

<sup>11</sup> T. G. H. James. The Hekanakhte Papers and Other Early Middle Kingdom Documents. N. Y., 1962, p. 113.


<sup>12</sup> E. Drioton. Un document sur la vie chère à Thèbes au début de la XVIII<sup>e</sup> dynastie. BSFE, 12, 1953, pp. 15—17; ср.: E. F. Wente. A Note on the Eloquent Peasant, В I, 13—15. JNES, XXIV, N 1—2, 1965, p. 106. Эта важная статья, к сожалению, была получена мною лишь после сдачи настоящей статьи в редакцию и поэтому могла быть учтена лишь частично.

<sup>13</sup> Fr. Vogelsang u. A. Gardiner. Die Klagen des Bauern. Lpz., 1906.



Таблица II

1. 

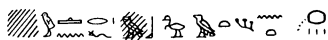
2. 

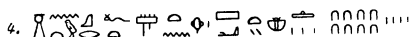
100000  
10000  
1000  
100  
10  
1

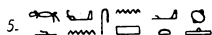
3. 

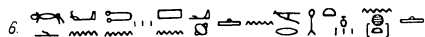







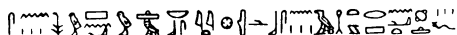
4. 

5. 

6. 

7. 

8. 



отрывка оказалась ошибочная транскрипция цифры 10 (10) в строках 14—15 I берлинской и 63—64 рамессейской рукописей как местоименного суффикса 10. В результате не только точное значение, но и самый общий смысл речи путника ускользнул от интерпретаторов „Повести“. Этот протест переводили:

„die eine (Seite) war ungangbar gemacht worden, (deshalb) habe ich meinen Esel auf ihrer... geführt. Du nimmst ihn nun fort, weil er sich ein Maul voll von dem Korn genommen hat“;<sup>14</sup>

<sup>14</sup> Fr. Vogelsang. Kommentar zu den Klagen des Bauern. Lpz., 1913, S. 50.

„Only one has been hurt; I brought my donkey on account of its endurance (?), thou takest it away for the filling of its mouth with a wisp of corn“<sup>15</sup> и т. п.

На самом же деле цифра 10 читается в обеих рукописях (особенно четко в рамессейской) совершенно ясно, так что всякая путаница со знаком для *s* исключается полностью (ср. табл. II, 2). Правильная транскрипция отрывка приводится в табл. II, 3, причем существеннейшие расхождения в нашей транскрипции слова *šn'/šn'tj* с традиционной будут обоснованы в дальнейшем.

Слово *šn'* до сих пор не поддавалось толкованию, однако теперь очевидно, что это какая-то единица меры, ибо она связана с цифрой 10, следовательно, является исчисляемым. Кроме того, это слово совершенно созвучно единице стоимости и в написании с нею сходно. А если вспомнить, что глагол *jnj* „доставлять“, „приводить“, который в настоящем случае до сих пор переводили буквально, уже во времена IX—XI династий, т. е. именно тогда, когда была создана „Повесть“, имел значение „покупать“,<sup>16</sup> смысл протеста выясняется до конца: „Единица, губящая десятку:<sup>17</sup> я купил осла моего за<sup>18</sup> 10 *šn'/šn'tj*, ты (же) забираешь его за поправу (букв. наполнение рта его) стебелька верхнеегипетского ячменя!“.

Итак, говорящий сперва резюмирует происшедшее обобщающей сентенцией,<sup>19</sup> а затем раскрывает ее смысл: единица де, стебелек ячменя,

<sup>15</sup> A. H. Gardiner. The Eloquent Peasant. JEA, IX, 1923, p. 8.

<sup>16</sup> Только новоегипетские примеры значения *jnj* „покупать“ были известны Т. Э. Питу (Т. Е. Peet. The Egyptian Words for „Money“, „Buy“ and „Sell“. Studies Presented to F. Ll. Griffith, Oxford, 1932, pp. 122—123), помимо папируса Ринд 62. Между тем это значение засвидетельствовано как во вторую половину Среднего царства (стела из Ком-Эдфу: В. Гунн. A Middle Kingdom Stela from Edfu. ASAE, 29, 1929, p. 7), так и для поры IX—X династий (G. Daresy. Une stèle de l'Ancien Empire maintenant détruite. ASAE, 15, 1915, p. 207; J. Černý. The Stela of Merer in Cracow. JEA, 47, 1961, p. 5). В этих текстах речь идет о „покупке“ (*jnj*) недвижимости, так что буквальный перевод („доставить“) полностью исключается.

<sup>17</sup> Или „единица губит (букв. „... есть то, что губит“) десятку“.

<sup>18</sup> Знак перед цифрой в рамессейской рукописи — обычный в счетах значок, который либо условно транскрибируют так, как это сделано на табл. II, 3, либо оставляют его, как он написан. См.: W. K. Simpson. The Papyrus Reisner I. Boston, 1963, p. 24, n. 3.

<sup>19</sup> Обобщения („единица“ и „десятка“) представляются предпочтительнее возможной конкретной передачи: „один (стебелек) и 10“. Результаты наблюдений над отрывком из „Повести“ отражены в автореферате моей кандидатской диссертации, опубликованном в марте 1965 г. (О. Д. Берлев. „Рабы царя“ в Египте эпохи Среднего царства. ЛГУ, 1965, стр. 18). Осенью 1965 г. я узнал из статьи Э. Венте (E. F. Wente. A Note. . .), что он также отождествляет *šn'/šn'tj* „Повести“ с *šn'* писем Хекнахта и указа Ахмосе I и, конечно, истолковывает глагол *jnj* как „покупать“. Однако он не распознал цифру 10 в значке, обыкновенно принимаемом за местоименный суффикс 3-го лица женского рода, поэтому в целом с его переводом и истолкованием *šn'/šn'tj* нельзя согласиться. В переводе Венте отрывок гласит: „Only one (wisp) has been destroyed. It is for its (i. e. the wisp's) price that I will buy back my donkey if you seize possession of it for a (mere) filling of its mouth with a wisp of Upper Egyptian barley“.

оплачена непомерной ценой — 10 šn'/šn'tj, стоимостью осла. Согласно расчетам Гардинера, 1 š'tj весил около 7.5 г; следовательно, герою „Повести“ пришлось заплатить за осла 75 г, по всей вероятности, меди.

Берлинская и рамессейская рукописи „Повести“ относятся, по-видимому, к концу XII, возможно, даже к XIII династии,<sup>20</sup> но самая „Повесть“ много древнее. Она написана при IX—X династиях, следовательно, раньше писем Хекнахта, и все же термин šn' в „Повести“ столь же конкретен, сколь и šn' в указе Ахмосе I. Стало быть, отвлеченное (в письмах Хекнахта) и конкретное значения слова šn' в Среднем царстве существовали одновременно. Далее мы попытаемся объяснить, чем вызвано такое сосуществование, пока же нам важно обратить внимание на полное тождество единиц šn' и šn'tj берлинского и рамессейского списков. Оно заметно сближает термины šn' и š'tj карнакского указа и папируса Ринд, что же касается слов šn'tj и š'tj, то их очевидную близость уже трудно отрицать, тем более что оба термина употреблены в „Повести“ и папирусе Ринд в одной формуле: jnj X hr šn' (= šn'tj = š'tj) Y (ср. табл. II, 4), где X — предмет купли, а Y — число единиц стоимости: „покупать X за Y šn' (= š'tj = šn'tj)“.

**3. Свидетельство писем Хекнахта.** Письма Хекнахта, наконец, устраняют последние сомнения относительно тождества šn' = šn'tj = š'tj. В письме I, 4 выражение šdj šn't, о котором еще будет идти речь впереди, пишется собственно š't<sup>21</sup> (табл. II, 5), тогда как в письме II vs, 3 это же выражение написано šdj šn' (там же, 6). Причин выпадения п мы коснемся ниже. Но уже теперь нет сомнений в том, что единственное подробное фонетическое написание единицы стоимости, известное для Нового царства — папирус Ринд 62, 3, — является все же недостаточным. Абсолютно полное — безусловно šn'tj.

### Орфография слова

Доказав тождество šn' = šn'tj = š'tj, мы не можем обойти молчанием графическое своеобразие составляющих его компонентов, слишком значительное, чтобы его можно было бы оставить без объяснений. Однако изучением графики мы преследуем, помимо этого, и самостоятельную цель, поскольку египетское письмо, образно-звуковое по сути, дает

<sup>20</sup> См.: A. H. Gardiner. Notes on the Story of Sinuhe. Paris, 1916, pp. 2—3; E. Devaud. L'âge des papyrus égyptiens hiératiques d'après les graphies de certains mots. Paris, 1924, p. 1.

<sup>21</sup> Джеймс, стремясь избежать недостаточного написания š't, готов был принять за п следы более подробной, чем обычно, внутренней штриховки в знаке □ (š). Ю. Я. Перепелкин не только отвергает такое чтение, но и указывает на совершенно аналогичную штриховку в знаке ∪ (nb) в этих же письмах Хекнахта [Т. G. H. James. The Heqanakhte Papers . . ., Pal. 11 (V 30)], намекаемую то горизонтальной линией (как обычно в š), то дугой (то, что Джеймс принимает за ∪ в знаке š), то косой черточкой. Приходится, таким образом, признать законность подобной вариатности в передаче внутренней штриховки в знаках š и nb. О вписании же в знак š знака п не может быть и речи.

известное представление о физической реальности написанного. В случае же с  $\dot{\text{š}}\text{n}'\text{w}$ , когда археологические остатки, которые можно было бы с уверенностью ей атрибутировать, отсутствуют, а значение термина непрозрачно, графика оказывается единственным средством для реконструкции обозначаемого этим словом явления.


До сих пор этот единственный в нашем распоряжении способ выяснить сущность египетской единицы стоимости способствовал лишь заблуждению на ее счет, и заблуждение это имеет давнюю традицию. Впервые открывший эту единицу Ф. Гриффис<sup>22</sup> почему-то был убежден в идеографической сущности знака (отождествленного им с иероглифом  $\dot{\text{Q}}$ ), которым интересующий нас термин писали при XVIII династии. Он только не мог решить, образ ли это своеобразной египетской „деньги“ (печать или кольцо с печатью, своего рода монета) или же это только символ идеи „запечатывания“, заложенной в термине, что могло связываться с хранением ценностей, а потому и с ценностями вообще. С того времени мнение об идеографической роли знака печати в слове утвердилось окончательно и принято всеми, кто писал о единице стоимости. Достаточно сказать, что еще недавно о своей поддержке этого мнения заявлял Гардинер.<sup>23</sup>



Между тем не может быть сомнений, что идеограмма эта мнимая. Детерминация слова абстрактными символами ( $\dot{\text{Q}}$ ) в папирусе Ринд и Булак 11 не позволяет принимать знак печати за образ написанного. Нельзя считать его и символом слова, так как если б знак печати был действительно символом, то основным значением корня  $\dot{\text{š}}\text{n}'$  могло быть только „запечатывать“ или подобное и мы вправе были бы ожидать проявления этого значения в производных этого корня, чего на самом деле не наблюдается. Поэтому интересующий нас знак можно и должно понять только как фонограмму, не связанную со смыслом термина. Иными словами, приходится признать за знаком печати звуковое значение  $\dot{\text{š}}\text{n}'$ .

Такое вообще не было свойственно этому знаку и могло появиться лишь в результате фонетических или графических ассоциаций. Последнее особенно вероятно, поскольку знаком печати слово  $\dot{\text{š}}\text{n}'\text{w}$  пишется исключительно в документах XVIII династии, написанных иератическим курсивом. А в курсиве несходные по природе знаки могли настолько уподобиться один другому, что различались только контекстом, и зачастую при переводе в иероглифику невероятно смешивались, путались, а такая путаница в конце концов становилась привычной, как бы узаконивалась. Таким образом отмеченная особенность в графике слова  $\dot{\text{š}}\text{n}'\text{w}$  позволяет объяснить совершенно непонятную иначе фоно-


<sup>22</sup> F. L. Griffith. Notes on Egyptian Weights and Measures. PSBA, XV, 1893, pp. 307—308.

<sup>23</sup> A. H. Gardiner. The Egyptian Grammar, p. 200. Не расходится с общепринятым и мнение Венте (E. Wente. A Note . . ., p. 107), склонного транскрибировать знаком печати загадочный знак в берлинском списке „Повести“.

грамму  (šn') как результат неверного осмысления иератического знака, неверной иероглифической транскрипции. Другой вопрос, кто ответствен за эту ошибку: древние ли египтяне или египтология?

Прообраз иератического знака, понятого как , нетрудно найти, руководствуясь следующими соображениями: во-первых, ему должно быть свойственно значение šn'; во-вторых, его иератический коррелят должен быть сходен с курсивным соответствием иероглифа печати. Разумеется, сразу же приходится отказаться от наиболее привычного знака šn', изображающего плуг, так как его курсивная форма отличалась характерностью. Иное дело его омофон  (V 37 по таблице иероглифов Гардинера),<sup>24</sup> который Гардинер не без колебаний объявляет изображением „повязок“ [bandages (?)]. Знак этот в курсиве весьма близок по форме к знаку печати (№№ 494 и 422 по „Палеографии“ Мёллера<sup>25</sup>), и именно знаку V 37 вполне мог быть обязан значением šn' иероглиф печати.



Как будто несомненное подтверждение этому мы находим опять-таки в папирусе Ринд.


В задаче № 67 слово jdr написано знаком, совершенно тождественным знаку печати в № 62. Правда, в другом случае в той же задаче № 67 слово jdr передано значком несколько иной формы, еще более близкой к иероглифу печати, но это всего лишь упрощенный графический вариант того же знака. Эта же упрощенная форма и в задаче № 83; она до сих пор неверно истолковывалась комментаторами. Следует читать: r} 4 n jdrjrt — „4 гуся стада“ (букв. „совокупности стад“, т. е. „стадных“, в противоположность šdw „откармливаемых“ и 'ḳw r zš — „вступившим в гнездо“, т. е. высиживавшим яйца). Издавна все эти знаки и транскрибируют одинаково. Однако знак печати никогда не имел значения jdr, следовательно, употреблен вместо какого-то другого, а этим другим мог быть только знак „повязок“, классическая фонограмма jdr. В результате приходится признать, что иероглиф V 37 в курсиве действительно смешивался с иероглифом печати и был в конце концов вытеснен последним из употребления. Возможно и иное объяснение: курсивная форма знака V 37 могла в результате естественного развития настолько уподобиться иератическому соответствию иероглифа печати, что ничем не отличалась от него, хотя египтяне, руководствуясь контекстом, их не смешивали. Но об этом позже. Сейчас нам важно только указать на то, что знак печати в задачах №№ 67 и 83 (или только в их современных транскрипционных версиях) несомненно, а в задаче № 62 весьма вероятно стоит на месте знака , имеющего одновременно значения jdr и šn'.

<sup>24</sup> К значению šn' для этого знака см.: Wb. Bel., IV, 504, 2.

<sup>25</sup> G. Möll er. Hieratische Paläographie, Bd. I. Lpz., 1909.

Вероятное объяснение значения  $\mathfrak{h}'$ , вдруг появившегося у знака печати, таким образом, найдено. Но чтобы в нем окончательно увериться, необходимо было бы отыскать среди написаний  $\mathfrak{h}'w$ , предшествовавших XVIII династии, такие, в которых достоверный знак V 37 оказался бы на месте более позднего знака печати. Таковые до сих пор не были известны, теперь же их удастся обнаружить в списках „Повести о красноречивом жителе оазиса“.

В разобранном выше отрывке из „Повести“ в обеих — берлинской и рамессейской — рукописях слово  $\mathfrak{h}'w/\mathfrak{h}'tj$  пишется странным знаком, который до сих пор не был отождествлен. Фогельзанг и Гардинер передавали его , что явно неверно. Эта же транскрипция сохранилась и в „Хрестоматии“ Зете. Лишь в „Хрестоматии“ Г. Мёллера<sup>26</sup> странный знак берлинской рукописи пояснен как , хотя и это пояснение неверно. Знак, изображающий плуг, вообще и в берлинской рукописи в частности пишется совершенно иначе: крылышки знака, собственно рукояти плуга, не соединяются перемычкой, как это получилось в строке 14-й, а лемех плуга значительно длиннее основания интересующего нас знака. В рамессейской же рукописи он имеет уже такую странную форму, что никакие попытки объяснить ее вообще не делаются.

Между тем растолковать этот знак значительно легче, чем первый. Это бесспорный , очень похожий на соответствующие знаки папируса Булак 18.<sup>27</sup>

Что же касается знака в 14-й строке берлинской рукописи, то и его, оказывается, следует отождествить с тем же иероглифом. Дело в том, что несомненный знак V 37 в рамессейском списке „Рассказа Синухе“ (строка 143-я; наша табл. IV, 2-й знак)<sup>28</sup> пишется совершенно так же.

Одно время, правда, в его транскрипции сомневались, поскольку в берлинском варианте (строка 118-я) ему соответствовало не совсем понятное  $\mathfrak{u} \uparrow$ . Однако теперь Ашмолеанский остракон<sup>29</sup> с текстом „Рассказа“ бесспорно доказывает, что в виду имелось слово  $\text{jdr}$  — „стадо“, которое может быть написано либо так, как в берлинской рукописи,<sup>30</sup> и это вполне закономерно, либо знаком V 37, как в рамессейской.


<sup>26</sup> G. Möller. Hieratische Lesestücke. 2. Auflage, Ht. 1, Berlin, 1961, S. 14. Критику попыток транскрипции знака берлинской рукописи см.: E. Wente. A Note . . . Он транскрибирует загадочный знак иероглифом печати и отказывается транскрибировать соответствующий ему значок рамессейского списка.

<sup>27</sup> A. Mariette. Les papyrus . . ., pl. 18; ср.: G. Möller. Hieratische Paläographie, N 494.

<sup>28</sup> A. H. Gardiner. Die Erzählung des Sinuhe und die Hirtengeschichte. Lpz., 1909.

<sup>29</sup> A. H. Gardiner. Ancient Egyptian Onomastica, vol. II. Oxford, 1947, p. 261; J. Barns. The Ashmolean Ostrakon of Sinuhe. Oxford, 1952, pl. V.








<sup>30</sup> Для нас сейчас несущественна очевидная контаминация в берлинской рукописи между словами  $\text{jdr}$  — „стадо“ и  $\text{jdt}$  — „корова“. Также знаком колодца написано достоверное  $\text{jdr}$  на стеле Каирского музея (впредь: KM = H. O. Lange u. H. Schäfer. Grab- und Denksteine des mittleren Reichs, Bd. I. Berlin, 1902—1925) 20025.

Итак, слово šn'w/šn'tj первоначально писалось знаком V 37, к которому восходит и тот характерный для иератики XVIII династии знак, который Гриффис, а за ним и другие транскрибировали . Тем самым вполне доказывается тождество новоегипетских вариантов с более ранними, тождество не только звуковое и смысловое, но и графическое.






### Иероглиф

Сам знак V 37 без сомнения не изображает повязки. Природа этого иероглифа иная. Достаточно взглянуть на табл. III, чтобы убедиться в том, что привычная для нас форма — как бы изображение запечатанной корзины или сосуда — вторична и появляется впервые только при XII династии. При этом очевидно переосмысление знака в ту пору. Непонятная форма времени VI—X династий логично осмысляется как запечатанный сосуд или корзина. При XI династии узаконивается в подобном рисунке и обобщенная передача внутренних деталей знака, которые были оставлены в его теле (о ней речь идет далее), а последнее значительно расширилось, превратившись в полукружие, обращенное сечением вверх. Прежде, напротив, этот знак был узок и глубок и напоминал иероглиф колодца, который мог вообще его заменять и при XII династии, и это замещение не нарушает орфографических норм.




















Для выяснения сути знака, конечно, важно было бы найти староегипетский прообраз, но таковой неизвестен. Лишь в указах Пиопе II из Кебто (греч. Коптос)<sup>31</sup> удалось отыскать староегипетские соответствия знаку V 37, к сожалению, слишком курсивные.<sup>32</sup>








Оригинал поэтому придется воссоздавать. Он несомненно должен быть по внешним очертаниям точным подобием знака колодца, который в Старом царстве имеет форму , но внутренняя детализация иероглифа должна быть иной, в стиле  или . Последний Т-образный вариант можно объяснить только как следствие контаминации двух различных способов передачи внутреннего рисунка двух сходных, но в то же время различных по природе знаков:  —  и  — , которые уже не отличались один от другого в Среднем царстве. Мёллер дает

<sup>31</sup> Urk. I, 280 сл., 284 сл. Фотографии см.: R. Weill. Les decrets royaux de l'Ancien Empire. Paris, 1912, pl. V—VI.

<sup>32</sup> Впервые правильно определил эти знаки А. Морв (A. Moret. Chartes d'immunité dans l'Ancien Empire égyptien. J. As., XX, X-ème série, 1912, pp. 81—83); иначе: P. Montet. La rentrée des céréals en Haute Egypte. Æg. F., 1955, pp. 232—237 (на эту статью мне указал Ю. Я. Перепелкин). Совершенно очевидно, что в указе идет речь о запрещении отдавать людей храма Мина в царские стада: „Не позволило мое величество помещать их в стада царя     , будь то в загонах быков, будь то в загонах ослов и мелкого скота“. Другой вопрос, как толковать этот же самый знак в 3-й строке указа А, равно как и сходный с ним в указе pfr-jr-k}-r' (Urk. I, 170, 15). Его мы оставляем открытым.

Т а б л и ц а III

1.	 , 	Urk. I, 280 f.	Старое царство
2.		KM 20001	IX—X династии
3.	 , 	JEA, IV, pl. 8	XI династия
4.		KM 20539	Сенвосре I
5.		KM 23019	Аменемхэ II
		Бр. м. 567	
		KM 20040*	
6.		KM 20025*	Аменемхэ II
7.		El Bersheh I, 18	Сенвосре III
8.		П. А6.	} Конец XII—XIII династия
9.		KM 20544	
10.		El Arabah XII	
11.		KM 20627*	
12.		Urk. IV, 85, 5	Тхутмосе I
13.		Urk. IV, 159, 5	} Тхутмосе III
14.		Urk. IV, 57, 13	
15.		Urk. IV, 1233	

эти варианты под одним номером (98), объясняя знак как изображение vulva. На деле налицо и иероглиф колодца с горизонтальной штриховкой внутри, смещение с которым упомянутого знака и породило Т-образный рисунок внутри знака. Итак, знак V 37 по сути является изображением vulva, хотя и сильно измененным. В Старом царстве этот знак сверху имел еще иногда добавление , которое в курсиве передают черточками. При XII династии его понимали уже как печать на сосуде и снабжали поэтому завязками запечатанной веревки. Совершенно так же, как иероглиф  (свиток папируса),  и другие, в эту эпоху приобретали форму  ,  и пр. Древний знак в среднеегипетской письменности и позже существовал в двух формах:  и , причем обеим было свойственно значение jd, откуда и jdr. Обе формы, разумеется, были взаимозаменяемы, однако знак V 37 употреблялся чаще

\* Подлинная форма знака неизвестна ввиду того, что памятник издан в типографском наборе.




и охотнее как в значении  $jd$ , так и в качестве соответствующей идеогаммы и детерминативов. И в Новом царстве синоним  $jd$ ,  $k\}t$ , детерминировали новоегипетской формой знака V 37 (ср. Wb. V, 93—94). Средне- и новоегипетские формы знака V 37 см. в табл. III.

К сожалению, пока трудно сказать, чем вызвано появление значения  $\mathfrak{p}^c$  у знака V 37.<sup>33</sup>

### Транскрипция иератических написаний $\mathfrak{p}^c w$

В иератическом курсиве оригинал V 37 также оставил две формы: одну — сходную со знаком колодца (№ 98 по Мёллеру), другую — связанную с V 37 (№ 494). По происхождению это один и тот же знак (см. табл. IV), и самое тело его еще намечается в обеих формах одинаково, однако в № 494 изменения идут очень быстро, и в конце концов появляются варианты, далеко отошедшие от оригинала, в силу чего этот знак предпочтительнее транскрибировать иероглифом V 37, закрепляя оригинал V 37 за соответствующими вариантами знака № 98.

Но как быть с тем новоегипетским иератическим знаком, который Гриффис транскрибировал иероглифом печати? Хотя он и неотличим от достоверного курсивного знака печати, правильность гриффисовской транскрипции вызывает большие сомнения. Именно интересующий нас знак в папирусе Ринд 67 использован для написания слова  $jd\mathfrak{r}$  — „стадо“. А ведь известно, что в иероглифике это слово никогда знаком печати не пишется, а для этого применяют знак V 37. Стало быть, египтяне различали в контексте знаки печати и V 37. Как видно, не остается иного выхода, как только признать наш курсивный знак поздней формой иератического знака № 494 (= иероглиф V 37). Тенденция в сторону подобной эволюции наметилась вполне определенно: так, кахунская форма № 494 (= табл. IV) весьма близка по рисунку к знаку печати; на том же основании вместо петельки еще пока помещена точка, тогда как у варианта „Синухе“ (табл. IV) имеется петля, но основание еще не оформилось. Варианты „Булак“ и „Синухе“ (Рамессеум) опять-таки находят соответствие в наборе курсивных коррелятов знака печати (№ 422), особенно сближаясь с вариантом „Голенищев“. Таким образом, новоегипетская форма знака № 494 — результат его внутреннего развития, свободного от влияния со стороны № 422 (знак печати).












И в самом деле, при XVIII династии № 494 представлен либо совершенным подобием № 422, либо копиями с иероглифа V 37, будь то среднеегипетской (, папирус Эдвин Смит<sup>34</sup>) или новоегипетской<sup>35</sup> формы. Иными словами, в то время никаких иных вариантов иерати-

<sup>33</sup> Специально о разбираемых знаках см.: V. Loret, Recueil, XVIII, 1896, p. 196 ss.; A. H. Gardiner. Ancient Egyptian Onomastica, p. 258 ff. В этих работах, однако, не усматривается связь знака V 37 со староегипетским знаком члва.

<sup>34</sup> J. H. Breasted. The Edwin Smith Surgical Papyrus, 2 vols. Chicago, 1930.

<sup>35</sup> G. Möller. Hieratische Paläographie, Bd. II. Lpz., 1909, № 602.

Т а б л и ц а I V

Иллахун (XII ди- настия)	Синухе В	Синухе R	Булак 18	Ринд 62	
					
№ 494 * (по Меллеру)					
Ринд 67	Ринд 83	Смит	Булак 11	Муа Брайс	Иллахун (XVIII династия)
					

ческого коррелята V 37, кроме сходного с № 422, уже не существовало. Столь полная аннигиляция старых вариантов могла быть возможной, разумеется, только при их эволюционном слиянии в новую общую форму. Таким образом, нам надлежит не смешивать два совершенно различных знака, уподобившихся один другому в курсиве в результате самостоятельного развития, но в соответствии с контекстом их выделять.

### Ребус šn'w


Но если денежная единица šn'w еще при XVIII династии продолжала ассоциироваться с иероглифом V 37, что доказывается графиками папируса Ринд 62, 67 и 83, то тем самым находится объяснение, хотя пока только гипотетическое, тем интересным формам, которые в Новом царстве любили придавать гилям.<sup>36</sup> Некоторые из них объяснить очень легко по принципу ребуса. Так, гиля в форме гиппопотама как бы читается db (n), т. е. „кольцо“, весовая единица, ибо по-египетски гиппопотам — db; так же следует читать и гилю в виде змеи: самый иероглиф dbn напоминал змею (≡). Но как понять гири в форме быков, коров, телят, газелей и пр.? Оказывается, и эти формы — своеобразные ребусы, но построенные уже на игре слов.

Единственная, насколько я знаю, попытка решить их принадлежит Гриффису,<sup>37</sup> который сослался при этом на сходство написаний šn'w и jdr в папирусе Ринд, т. е. подошел весьма близко к решению. Однако представление об идеографической сущности знака печати в слове šn'w

\* Иная форма этого же знака, заимствованная из новоегипетской иероглифики, — № 602.

<sup>36</sup> Описание гирь см.: W. M. Fl. Petrie. *Ancient Weights and Measures*. London, 1926, p. 6.



<sup>37</sup> F. Ll. Griffith. *Notes...* PSBA, XV, pp. 307—308.

привело его к неверному выводу о существовании в Египте денежной единицы, достоинство которой было связано со стоимостью скота. Он так и называл ее *ox-unit*, т. е. „скотная единица“. Очевидна (и Гриффис сам это подчеркивает) зависимость ученого от известных теорий о значительной роли скота в торговле в древности, нашедшей отражение во многих языках (ср. лат. *pecor* — „скот“ и *rescipia* „деньги“; англ. *fee* — „плата“ и нем. *Vieh* — „скот“ и пр.). Однако это явление не было свойственно Египту, а интересную форму гири нетрудно объяснить как скульптурный ребус, основанный на двузначности знака V 37, означавшего как  $\text{šn}'w$ , единицу стоимости, т. е. весовую единицу по сути, так и *idr* — „стадо“. Изображая стадо скота в виде отдельных быков, коров, газелей и т. п., египтянин намекал на знак, которым это слово писалось, т. е. , обозначавший египетскую единицу стоимости. Тот же намек заключался в гирих, сделанных в виде птиц, ибо птичья стая по-египетски также звучит *idr*.

Правильность предлагаемого здесь объяснения фигурных гирь мы усматриваем в следующем: гири иной раз изготовлялись в виде львов. Между тем хорошо известно, что в иератике за иероглиф льва зачастую принимали знак плуга ( $\text{šn}'$ ). В Новом царстве это значение уже окончательно закрепляется за знаком льва. Таким образом, гири в виде львов определенно читались  $\text{šn}'$ , т. е. совершенно так же, как и (хотя и на иной основе) в виде птиц и скота.

### Что представляли собой египетские деньги

Полное отождествление  $\text{šn}'w/\text{šn}'tj$  „Повести“ с новоегипетской единицей чревато несколькими важными выводами. Прежде всего оно доказывает, что знак, раньше ошибочно транскрибированный иероглифом печати, был связан не со смыслом слова, а с его звуковым выражением. Следовательно, написание слова с опусканием *n* не является недостаточным, коль скоро налицо более полная фонограмма.<sup>38</sup> Ведь египетская графика вовсе не требовала выписывания значения такой фонограммы алфавитными знаками. Примеров таких мнимых недостаточных написаний можно привести бесчисленное множество. Сокращенным вариантом следует признать только староегипетский, написанный целиком алфавитными знаками с пропуском *n*. Фонетика, как видно, к пропуску *n* в этом слове не имеет отношения. С другой стороны, присутствие трехсогласной фонограммы в графике слова тоже не было обязательным, и графические варианты писем Хекнахта или указа Ахмосе I (табл. I, 4—6, 9, 10) не отличаются принципиально от написаний новоегипетских папирусов. Напротив, все среднеегипетские и ранние новоегипетские написание объединяет детерминация абстрактными символами, которая только во вторую половину XVIII династии заменяется иной — знаком гири. Отсюда следует, что в ту пору  $\text{šn}'w$  уже рассматривался как единица

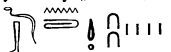
<sup>38</sup>  или . К значению  $\text{šn}'$  для последней см.: Wb. IV, 507, 1—2.

веса. В этой роли он легко мог использоваться и как стоимостная единица. Если бы не было известно предшествовавшей истории слова, так именно и реконструировали бы путь к созданию египетской единицы стоимости. Однако нигде слово šn'w/šn'tj не употребляется в значении весовой единицы. Повсюду это чисто стоимостная единица и, как показывают написания термина, связана с чисто абстрактным, отвлеченным понятием. Детерминация абстрактными символами ( $\frac{\text{шн}'\text{в}}{\text{шн}'\text{т}}$ ) побудила Р. Вейля<sup>39</sup> выступить с гипотезой об отвлеченной единице стоимости у египтян, подвергшейся уничтожающей критике со стороны Пита.<sup>40</sup>

Между тем взгляды Вейля как будто подтверждаются, поскольку приходится констатировать, что для слова šn'w/šn'tj детерминация абстрактными символами была не только нормальной, но даже в течение столетий единственно возможной. Впрочем, ниже нам еще придется убедиться в том, что именно отвлеченность термина, как это ни странно, и не позволяет согласиться с мнением Вейля. Пока же важно отметить, что с šn'w не связывалось никаких определенных конкретных представлений.

### Соотношение со староегипетской единицей

Единицы стоимости из „Повести“ и писем Хекнахта, наконец-то, позволяют восстановить звенья цепи, соединяющие староегипетскую единицу с новоегипетской. Их отождествление, и прежде бывшее очень вероятным, теперь представляется вполне достоверным.

Нельзя не отметить, правда, и существенную разницу между древним и позднейшим терминами: староегипетский детерминируется знаком меди, тогда как позже становится обязательным определение символами абстракции. Однако это различие не столь уж существенно, поскольку и староегипетский термин на деле является абсолютно абстрактным понятием, используемым только для сравнения стоимости вещей, участвующих в обмене. Более того, знак меди<sup>41</sup> при слове š(n)t в документе из Гиза вообще не является детерминативом, но соответствует самостоятельному слову „медь“, совершенно так же, как и в письме Хекнахта (II vs. 2)  следует понимать: „24 кольца меди“.

Подобное толкование не только снимает ряд трудностей, неизбежных при подходе к š(n)t как к предметам, сделанным из меди, как например существование медных денег, чуть ли не в монетной форме, и т. п., но и устраняет последнее препятствие на пути сближения староегипетской единицы стоимости с более поздними. Оказывается, термин в документе из Гиза написан чисто фонетически и ввиду его абстрактного значения смело может быть отождествлен с позднейшими вариантами стоимостной единицы.

<sup>39</sup> R. Weill. L'unité de valeur... , p. 49.

<sup>40</sup> Т. Е. Рее. Unit. ... , p. 186.

<sup>41</sup> О нем. см.: Ю. Я. Перепелкин. О деньгах... , стр. 168—169.

### Два значения šn'w

Употребление слова šn'w двояко: самостоятельно и с последующим цифровым выражением. Во втором случае конкретное значение как единицы стоимости представляется несомненным, в первом ощущается какое-то общее. При этом оба значения существовали одновременно и обнаруживаются в документах одной эпохи — в письмах Хекнахта и „Повести“. Их можно найти даже в одном и том же документе: так обстоит дело с папирусом Ринд 62. Там, как известно, указываются цены 1 „кольца“ золота, серебра и свинца, равные количества которых находятся в „узелке“ (krft), а цена его дается. Чтобы узнать вес металлов, автор задачника предлагает сложить цены 1 „кольца“ трех металлов, а затем разделить цену всего узелка с металлами на полученную сумму.

Выражается эта мысль на первый взгляд очень странно (см. табл. II, 7): „да сложишь ты приходящееся на <sup>42</sup> šn'w“. Фраза казалась настолько неуместной, что ее уже со времен публикации гуробских папирусов все единодушно исправляют, заменяя šn'w словом dbn. Лишь в 1930 г. Ю. Я. Перепелкин показал, что текст может быть понят без исправлений.<sup>43</sup>

Поскольку предшествовавшие этой фразе цены 1 „кольца“ металла выражены в šn'w, само собой разумеется, что сочетание, „приходящееся на šn'w“, равнозначно нашему „цена“, следовательно („да сложишь ты цены“) подразумевается цена одного „кольца“ каждого металла.

### šn't в письмах Хекнахта

Совершенно в том же значении, что и в папирусе Ринд, слово šn'/šn't употребляется Хекнахтом. Дважды Хекнахт пользуется им в сочетании šdj šn'(t) (I, 5; II vs., 3), которое склонны понимать как эквивалент нашему „продавать“, буквально что-то вроде „брать цену“. Между тем нетрудно заметить, что сочетания эти вставлены в письмах во фразы, противоположные по смыслу, если брать за исходное объект сделки. В первом случае говорится о šdj šn't m-db} bdt, т. е. о „взятии šn't за полбу“, во втором — šdj šn' n mrht, т. е. о „взятии šn' у мащений/масла“; если в первом имеется в виду продажа, то во втором должна быть купля, или наоборот. Обе фразы позволяют восстановить полную формулу сделки: šdj šn'(t) n(t) X m-db} Y — „брать šn'(t) X за Y“, из которой с полной очевидностью следует, что „взятие šn't чего-то“ обозначает не продажу, но именно куплю в полном соответствии с египетской идиоматикой. Ведь древнейшее выражение, равнозначное нашему „покупать“, по-египетски jnj X r jsw — „доставать что-либо за вознаграждение“ — может принимать и иной вид: jnj jsw X — „доставать вознаграждение X“, т. е. „вознаграждение“, „цену“ в виде X.<sup>44</sup> В Новом

<sup>42</sup> См.: J. J. Perpelkin. Die Aufgabe Nr. 62. . . , SS. 110—111.

<sup>43</sup> Там же.

<sup>44</sup> Urk. I 2.8.

царстве Пит обнаруживает дальнейшее развитие этой идиомы. В эти времена стали уже говорить о приобретении определенных сумм денег в виде вещей.<sup>45</sup> „Достать“, „взять цену“ вещи по-египетски, следовательно, значит ее „купить“, напротив, „достать цену взамен“ вещей равносильно нашему „продать“.

Стало быть, в первом письме Хекнахта речь идет действительно о продаже полбы и о покупке чего-то, что должно быть оплачено полбой.<sup>46</sup> Этим „чем-то“ может быть только арендуемая земля, о которой и ведет речь Хекнахт. За аренду можно заплатить полбой, а можно и тканями, но первое предпочтительнее. Точно так же в третьем письме Хекнахт предвидит возможность уплаты следуемых ему количеств зерна маслом, но предпочитает зерно (III, 8 vs., 1).

Так перед нами вырисовывается характер обмена, при котором вещи обмениваются не только как потребительские, но прежде всего как меновые стоимости. Однако самое интересное для нас в письмах Хекнахта — глагол *šn'*, от которого по моделям причастий образуются названия единицы стоимости. Дав согласие на уплату полбой за пашню, автор письма (ср. табл. II, 8) говорит: „Это ведь будет лучше тебе, чем полотно, о котором я сказал: сотките его, чтобы они взяли его в качестве *šn'w* (форма старого перфекта) из (города) *nbsjtt* и арендовали пашню за цену его“ (табл. I, 5—6).

Само собой разумеется, что полотно надо было использовать как деньги, следовательно, слово *šn'w* и выражает это назначение вещи.

### Вещи как деньги

Способность служить *šn'w* свойственна не только металлам, но и иным вещам. Хекнахт так называет полотно, которым должны были заплатить за пашню; следовательно, так же можно было назвать и полбу, которой воспользовались вместо полотна. Самая пашня тоже представляет собой *šn't*, равно как и масло (или умещение) и пр. Словом, всякая вещь, представляющая ценность, могла служить *šn'w*.

Сведения, почерпнутые из писем Хекнахта, отражают стадию развития торговли, чрезвычайно характерную для Египта со времен Старого и вплоть до Нового царства включительно. Вещи обмениваются на вещи, в том числе и металлы, на равных правах с прочими, но обмен осуществляется на основе сравнения ценностей вещей с весом драгоценных металлов. Вещи, таким образом, выступают в торговле заместителями металлов, и мы то и дело узнаем из памятников о платах медью, серебром или золотом „в виде вещей всякого рода“, каких именно, зачастую не считают нужным даже упомянуть.

Так, в документе из Гиза за дом дают медь в виде тканей и мебели. Житель оазиса заплатил 10 *šn'w* за осла также едва ли медью, но ско-

<sup>45</sup> Т. Е. Peet. The Egyptian Words. . . , p. 123.

<sup>46</sup> Иначе: Т. G. H. James. The Hekanakhte Papers. . . , p. 15; Kl. Baer. An Eleventh Dynasty Farmer's Letters to His Family. JAOS, 83, № 1, 1963, pp. 9—10.

рее всего именно теми продуктами, которые он обычно возил продавать в Египет. Золотом „в виде вещей всякого рода“ была оплачена должность номарха,<sup>47</sup> равно как и должность жреца (указ Ахмосе I).

От Нового царства примеры подобных сделок особенно многочисленны. Укажем здесь только на связанное с подобной системой торговли явление египетской идиоматики, обнаруженное одновременно И. М. Лурье и Т. Э. Питом:<sup>48</sup> начиная с XX династии египтяне зачастую говорят о вещах как о серебре, т. е. ценностях.

Так, краденое из царских гробниц названо „серебром“, хотя в виду имеются сосуды из золота и серебра; также названы золото, серебро и ткани, предназначенные для продовольствия рабочих столичного некрополя, а „серебро“, заплаченное за саркофаг, включает в себя ткани, масло и зерно. Другой такой же список „серебра“ включает в себя только сосуды из бронзы.

Таким образом, вещи, которые Хекнахт называет *šn't*, в новоегипетскую пору именуются уже „серебром“, т. е. собственно „деньгами“. Полагали, что в открытом Питом—Лурье явлении отразилось возросшее в Новом царстве значение металла в торговле, но это, разумеется, неверно, так как „серебром“ называются обыкновенные вещи, составляющие в Новом царстве, как и раньше, основные средства обращения. И если раньше, уточняя, каким образом составила та или иная сумма, давали „списки вещей“, при XX династии их заменяют „списки серебра“, откуда с очевидностью следует, что „серебро“ — это специальное обозначение вещей, используемых как деньги, совершенно так же, как и *šp'w* в древности. Иными словами, приходится признать, что египетская торговля, которую до сих пор принимали за натуральный непосредственный обмен, на деле велась на денежной основе, хотя деньгами египтянам служили не металлы, а заменяющие их вещи.

Признание этого очевидного факта позволяет понять ряд явлений египетской идиоматики, связанной с торговлей, прежде всего отождествление денег, ценностей с вещами. Серебро = вещи, поэтому серебро в виде вещей можно не только давать в уплату, но и покупать его в виде вещей, 5 „колец“ серебра, например, в виде зерна, одежды и пр. Можно купить и „возмещение пашни“, и „*šn't* пашни“, и „*šn'* масла“. Вещи, вовлеченные в орбиту торговли, т. е. товары, для египтян — воплощение ценности, и каждая сторона состоявшейся сделки, таким образом, приобретает ценности в тех или иных видах. Поэтому они в значительно меньшей степени пользуются понятием „продавать“, но все больше „покупать“.<sup>49</sup>

Тут встает вопрос о качественно различной роли вещей, участвующих в обмене, внешне вполне натуральном. Ведь если одни из них выступают как товар, другие должны играть роль денег. И это раз-

<sup>47</sup> P. L а s а u. Une stèle juridique de Karnak. Le Caire, 1952.

<sup>48</sup> Т. Е. Рее t. The Egyptian Words. . . , p. 124; I. М. L о u r i é. *hd* „silver“ — „money“. Сб. египтол. кружка, 2, Л., 1935, стр. 26—30.

<sup>49</sup> Т. Е. Рее t. The Egyptian Words. . . , p. 124.

личие дает себя чувствовать в том отношении, что товар представляет для покупателя и потребительский интерес, тогда как деньги либо вообще его с этой стороны не интересуют, либо не интересуют его специально, но вполне устраивают как стоимость.

Мы уже видели, насколько свободен Хекнахт в выборе платы за землю. Разумеется, что владелец земли возьмет любую из предлагаемых ценностей. Столь же случаен выбор „денег“ для уплаты за должность жреца (указ Ахмосе I). Нет сомнений, что взятые для этой цели вещи не представляли специального потребительского интереса для продающей должность, всего менее 47 медных венцов по 6 šn'w за штуку, однако как ценности они все ее удовлетворяли, тем более что цены на вещи, как показывает надпись, были устойчивыми. Царь, уступавший владелице должности вещи по заниженным ценам, не преминул указать и действительные. Вещи таким образом без труда обмениваются друг на друга.

Для последующего времени подобные примеры можно значительно умножить. Во всех этих случаях вещи выступают как чисто меновые стоимости, выраженные в весе драгоценных металлов, т. е. как деньги. Столь же верно сказать, что египетскими деньгами были драгоценные металлы, обращавшиеся в виде вещей. Подобное сочетание охватывает все функции денег, открытые К. Марксом, тогда как металлам и вещам порознь принадлежат лишь некоторые. Так, функция денег как мерил стоимости осуществлялась исключительно металлами, функции средства обращения и накопления — только в вещах, среди которых на равных правах с прочими выступали и металлы. Лишь неразрывное единство вещей и металлов как выражения стоимости, воплощенной в вещах, и образовывало египетские деньги: по-новоегипетски ḥd<sub>1</sub> — „серебро“, по-среднеегипетски šn'w, šn't, šn'tj.

В настоящей статье нам придется оставить открытым вопрос о причинах, обусловивших появление древнеегипетской денежной системы, как требующий специального детального исследования.

### Значение слова šn'w

Прежние переводы слова — „кольцо“, „печать“ — теперь сами собой отпадают. Смысл его — „ценность“, „деньги“ (этим словом, пожалуй, всего уместнее его переводить) — угадывается довольно легко, но каково точное значение термина?

Наше слово, хотя никогда и не пишется знаком плуга, родственно гнезду слов šn', обозначаемых этим иероглифом, основное значение которого „возбранять“, „отгонять“ и т. п. (Wb., IV, 504 сл.). Это доказывается написанием термина в рамессейской рукописи „Повести“, в котором участвует знак ног. Таковой обыкновенно определяет глагол šn' — „возбранять“ и многие от него производные. Но этому значению уже внутренне присущ оттенок „хранить“, „охранять“, ср. šn' — „беречься“ (Wb., IV, 505, 13), šn'w — „охрана“ (там же, 506, 8—9), šn'w



(там же, 507—508)<sup>50</sup> — „хранилище“, как его правильно переводили греки (ἀποθήκη, перевод названия города šn'w в XII номе), следовательно, наш термин значит собственно „хранимое“, „сберегаемое“ (šn'w, šn't), „подлежащее сбережению“ (šn'tj), т. е. „ценность“.

Вне непосредственно торгового контекста это слово встречается в нескольких титулах эпохи Среднего царства. Известны „начальники“ (jmj-rj) и „деятели“ (jmj-jst-<sup>51</sup>) šn'w,<sup>52</sup> не связанные с египетским пищевым производством šn'w (Wb., IV, 507—508). Это слово вполне тождественно нашему и пишется всегда алфавитными знаками, как правило, в сочетании с иероглифом V 37, иногда с детерминативом абстрактности ( $\frac{\text{---}}{\text{---}}$ , КМ 20544). Если так, то не имеем ли мы в данном случае дело со специальной службой торговли? На стеле КМ 20544 причастным к šn'w оказывается выходец из семьи, служившей по египетскому казначейству. Отсюда можно заключить, что служба šn'w предусматривалась в казначействе. Известен один „начальник šn'w“ (П. Аб.), бывший по совместительству „начальником кухни“ (jmj-rj jst), собственно отраслевого отделения египетского пищевого производства (šn'w „хранилища“). При этом очевидно, что šn'w, которым он ведал, не тождественно „хранилищу“, ибо пишется оно совершенно иначе (как šn'w — „деньги“). Немаловажно для нас и то обстоятельство, что начальники „хранилища“ никогда не совмещают свою должность с подчиненной ей должностью „начальника кухни“. С другой стороны, папирус Булак 11 определенно показывает, что при XVIII династии хранилища изо дня в день вели бойкую торговлю пищевыми продуктами, за которые, кстати сказать, платили деньгами = šn'w. Почему не допустить, что подобная практика не была чуждой уже Среднему царству? И если служба šn'w в „хранилище“ могла заниматься распродажей продуктов, ее соответствие в казначействе могло то же самое проделывать с вещами.

### šn'w как единица стоимости

Итак, šn'w назывались вещи, используемые как деньги („сберегаемое“ или подобное). Этот вывод заставляет по-иному подходить к оценке тех двух оттенков значений šn'w, на которые уже было обращено внимание: абстрактного самостоятельного и конкретного в сочетании с последующим числовым выражением. К первому из них собственное значение слова подходит вполне, однако и с последующим числом слово пишется совершенно так же, обязательно с помощью абстрактных детерминативов, поэтому придется признать, что этот отвлеченный смысл один

<sup>50</sup> О значении термина šn'w см.: Ю. Я. Перепелкин. „Дом шнау“ в Старом царстве. Труды XXV Междунар. конгресса востоковедов, т. 1, М., 1962, стр. 138—142.




<sup>51</sup> A. H. Gardiner, PSBA, 34, 1912, p. 259.

<sup>52</sup> КМ 20040, 23019; BM 567 (Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae, & c., in the British Museum, pt. II, London, 1912, pl. 5); П. Аб. (T. E. Peet. Cemeteries of Abydos, pt. II. London, 1914, pl. 23, 2); W. M. Fl. Petrie. Scarabs and Cylinders with Names. London, 1917, 12 v.

ему и присущ, независимо от комбинаций слова, т. е. этот термин имеет значение „деньги“ и в том случае, когда за ним следует число.

Иными словами, приходится признать, что единицы стоимости  $\mathfrak{h}^w$  не существует, и этот вывод подкрепляется рядом соображений. Будь  $\mathfrak{h}^w$  единицей стоимости, его нет-нет да и употребили бы как чисто весовую меру, ибо стоимость определялась весами, но этого, как известно, не делали. Далее, в богатой коллекции египетских гирь мы не найдем ни одной, надписанной как  $\mathfrak{h}^w$ . Более того, на гирях мы вообще не найдем указаний о каких бы то ни было единицах веса, помимо „кольца“ (dbn), вплоть до XVIII династии, когда появляется особая единица  $\mathfrak{k}dt$  — „ките“, „кружок“. Гири обычно помечали одними цифрами, лишь в очень редких случаях поясняя числа словом „кольцо“. Это разумелось само собой, ибо всякая гиря по-среднеегипетски уже и есть „кольцо“.<sup>53</sup> Разные весовые единицы отличались друг от друга пояснениями — „большое“, „малое“ (папирус Булак 18, 43.11—12), „золотое“;<sup>54</sup> возможно, существовали и другие.

Поскольку стоимость выражалась в металах,  $\mathfrak{h}^w$  должно было измеряться весовыми единицами, т. е. „кольцами“, однако не было никакой необходимости особо подчеркивать это. И так было ясно, что  $\mathfrak{h}^w$  — это вес,<sup>55</sup> притом исчисленный в каких-то определенных денежных „кольцах“. Таким образом, слово „деньги“ ( $\mathfrak{h}^w$ ) стало ассоциироваться с особой весовой единицей, отличной от других прочих „колец“, и само превратилось в обозначение этой единицы (\* $\mathfrak{h}^w$  dbn x, точнее x dbn n  $\mathfrak{h}^w \rightarrow \mathfrak{h}^w$  x, т. е. x n  $\mathfrak{h}^w$ ).

Аналогия подобной эволюции имеется. Так, единица веса, называемая „золотым кольцом“ (dbn n nbw), зачастую сокращалась в „золотой“ (собственно „золото“: „золота столько-то единиц“). Гири постоянно надписывают: „золотых столько-то“ (например, ) вместо „золотых колец столько-то“ (). И в повествованиях иной раз упоминаются именно „золотые“, а не „золотые кольца“. Один воин, например, купил рабыню за „26 золотых“ ().<sup>56</sup> Слово „золото“, таким образом, становилось как бы обозначением особой единицы веса.

### Возможное соотношение „золотого“ и „денежного“ колец

Золотая единица давно уже обращала на себя внимание исследователей проблемы древнеегипетских денег. Самое название увязывает ее с торговлей и обменом, в которых, как известно, в эпоху Среднего

<sup>53</sup> См.: R. O. Faulkner. A Concise Dictionary of Middle Egyptian. Oxford, 1962, p. 311.

<sup>54</sup> О нем см.: A. E. P. Weigall. Weights and Balances. Le Caire, 1908.

<sup>55</sup> Что  $\mathfrak{h}^w$  всегда был связан с определенным весом, доказал Пит (Т. Е. Peet. Unit. . . , p. 195) с помощью папируса Булак 11, в котором один и тот же предмет иногда оценивается сразу и в золоте, и в серебре, причем числа при  $\mathfrak{h}^w$  в этих случаях соотносятся друг с другом.




<sup>56</sup> См.: В. Gunn. A Middle Kingdom Stela. . . , p. 7.




царства золото играло особенно видную роль. Естественно поэтому предположить, что „золотое кольцо“ и было весовым мерилom „денег“ (šn'w).<sup>57</sup> Во всяком случае знаменательно, что золотая единица иногда замещает šn'w в указаниях цен. Похоже на то, что оба термина тождественны и относятся к одной и той же единице веса как обозначение соответственно „веса“ и „стоимости“.

Это „золотое / денежное кольцо“ отличалось от весового, называемого просто „кольцом“ без всяких пояснений. В задаче № 62 папируса Ринд поэтому „денежное (кольцо)“ противопоставлено весовому, как вес в 12 раз меньший.

Такое соотношение затрудняет отождествление „денежной“ и „золотой“ единиц. Ведь если принимать вес весового „кольца“ за 91 г (стандарт для XVIII династии), на денежное придется около 7,5 г, тогда как „золотое кольцо“ весило около 15 г.<sup>58</sup> Однако хорошо известно, что наряду с ординарным „кольцом“ широко пользовались двойным, весом в 182 г. Как тут не вспомнить о „большом“ и „малом кольцах“ папируса Булак 18? Вполне возможно, что и „денежное / золотое кольцо“ могло быть разного достоинства, составляя  $\frac{1}{12}$  весового „кольца“.

Если принять наше предложение относительно золотого стандарта как чисто денежной единицы, становятся понятными особенности šn'w, на которые выше обращалось внимание: абстрактное значение и в то же время связь с конкретной единицей стоимости, безусловная весовая определенность и в то же время обособленность от древнеегипетской системы весов.

Нетрудно уяснить и то, почему египтяне сокращали название денежной единицы до терминов „деньга“ (šn'w) или „золотой“ (nbw). Слово „кольцо“ (dbn) закреплялось, таким образом, исключительно за весовой единицей, и его писали всегда полностью ( или )<sup>59</sup>, а не идеографически: ○, как иногда обозначают золотой стандарт 

Поэтому выражения   и  сразу же различаются как „60 весовых колец золота“ (60×91 г или 60×182 г)<sup>59</sup> и „26 золотых“ (26×7.5 г или 26×15 г).

Все же, конечно, золотой стандарт мог давать повод к недоразумениям. Полностью они исключались, если цена указывалась как сумма šn'w, т. е. „денег“.

<sup>57</sup> Такую возможность предусматривают Вейль и Пит в своих работах о папирусе Булак 11.

<sup>58</sup> Обыкновенно золотой стандарт определяют равным 13—14 г, однако зачастую взвешивание показывает, что эта единица была несколько более тяжелой. Если учесть, что древние гири с течением времени могли терять в весе, а точность взвешивания не всегда была слишком строгой, 15 г — наиболее точное определение достоинства этой единицы.

<sup>59</sup> P. L а s a u. Une stèle juridique. . . . О кружке перед цифрами см. прим. 18.

Указывая сумму „денег“ (šn'w), египтянин мог не уточнять, в каком металле она выражается. Из контекста каждому было ясно, пошло ли на ту или иную покупку, скажем, 10 šn'w золота, серебра или меди. Разными металлами могли пользоваться для создания масштаба цен. Лишь там, где этого требовала точность, пояснения давались.




Если действительно „золотое кольцо“ употреблялось для исчисления египетских денег, обычай указывать, какие именно деньги имеются в виду, мог стать одной из причин отказа от выражения цен в названной единице. Выражение „5 золотых колец меди“ выглядело бы, конечно, странно. Другое дело — „медных денег 5 (колец)“.

---

*O. D. Berlev*

### THE EGYPTIAN UNIT OF VALUE

The paper is devoted to a detailed discussion of the word š'tj, usually taken to be the term for the Egyptian unit of value. Of no little help for the purpose of the paper was a passage from the „Story of the Eloquent Peasant“ (B I, 14—15), which seems to have been misunderstood by previous translators. The passage reads as follows: „**One**, which spoils **10**: I have bought my donkey for **10** units (šn'w, šn'tj), whereas you take it for the filling of its mouth with **one** wisp of barley“.

The discussion shows that the correct reading of the word is not š'tj, but šn'w, šn't, šn'tj. The correct transcription is not with the sign , but with , which does not represent „bandages“, as it was explained by Gardiner, but is the result of the curious misinterpretation of the old sign  (vulva).

The meaning of the word, its relation to the weight-units, the very concept of „money“ with the Egyptians, are further investigated in the present paper.

---





укротил его тем, что заставил реки обратиться в кровь' (оба подлежащих идентичны);

ἀλλὰ ἵτατῆτιοῦωρ ἵτοϋ εἰραῖ εἰχὼν τῆρῖ ποῦλῶτιν μῖ οὔαση-  
ρομ ἵεε ἵτατῆτιαρε ρατῆτῆτῖ εἰρῶλλο ρῖ οὔβαλ μῖοπῖρροп (LS, III,  
185, 9—10) 'но вы, однако, навлекли на всех нас печаль и воздыхание  
тем, что предстали перед старцем со злым взглядом (букв. 'глазом') (оба  
подлежащих идентичны);

еще же итеемме ан же петеще не етїноот нам же ко наг евол  
кан еанр ноѳе еро ἵеε етеμῖпῖοῦωρ етоотῖ етїноот не ἵнеῖроот  
тѳрот мпетеμпекатаξῖοῦ еег евол наϣ... (LS, III, 22, 8—12) 'если  
ты не знала, что надо послать к нам (с извинением): „Прости меня“,  
даже если мы согрешили против тебя, перестав (или: 'тем, что пере-  
стали') посылать к тебе в течение всех этих дней того, к которому ты  
не удостоила выйти...' (оба подлежащих идентичны);

малста же еѳотѳицѳ евол итеѳмѳтхасῖрнт ἵеε ентаῖхоот ша-  
роϣ ἵренноῖ прѳоме ... еῖχѳѳ же амот ... аѳѳ мпѳѳаан ἵмῖпѳа ἵеῖ  
ѳароп (LS, III, 142, 23—29) 'в особенности же он выказал свое высоко-  
мерие тем, что я послал к нему больших людей ... говоря: „Приди!“...  
а он не удостоил нас прийти к нам' (подлежащее главного предложения  
идентично подлежащему второго простого предложения из входящих  
в состав сложного придаточного образа действия);

етѳе наг рѳ еанпῖотте епῖтῖма ἵнетῖмат ἵеε ентаῖренма ἵхо  
ре ехѳѳѳ ρῖ оῗѳѳене (LS, III, 202, 7—8) 'поэтому-то бог наказал этих  
(людей) тем, что стены (букв. 'места стенные') обрушились на них вне-  
запно' (подлежащее главного предложения не идентично подлежащему  
придаточного, но побуждает последнее к действию — стены рушатся  
по повелению бога);

аѳѳ ереотѳи не мῖро ἵамῖте ἵхнаῖ мῖῖса третѳотмеϣ ерѳ  
ἵнесоп етѳе ρеннотῖ млетῖнаноῗѳѳ еааат ρῖῖ итῖреῖ монаχос  
еахѳоорѳ евол тенѳ ρῖ нотῖрῖнῖте еѳоот ἵеε ἵтаῗхѳѳῖ мῖот-  
парѳенос ἵроотῖ мῖ нотῖпарѳенос ἵсῖрῖме ахῖ† со (LS, III, 206,  
19—24) 'и ты силой открыла себе врата преисподней после того, как  
их закрыли тебе снова ради небольших добрых дел, которые ты сде-  
лала, когда стала монахиней; ты рассеяла их теперь своими дурными  
делами тем, что твоих девственников и девственниц осквернили без по-  
щады' (подлежащее главного предложения не идентично подлежащему  
придаточного, но является причиной действия придаточного).

Как мы можем убедиться на приведенных примерах, понимание пред-  
ложений, вводимых ἵеε, как сравнительных придаточных здесь невоз-  
можно.

Во-вторых, предложения с ἵеε могут выступать в качестве прида-  
точных образа действия, показывая, что действие главного предложения  
совершается именно таким способом, как должно оно совершиться, судя  
по содержанию придаточного. Таким образом, здесь в придаточном и  
главном не разные действия, путем осуществления одного из которых  
совершается другое, как в первой группе, а в обоих предложениях речь

идет об одном и том же действии (состоянии). Это находит выражение либо в идентичности или синонимичности сказуемых („это сделано таким образом, каким сделано“), тогда, разумеется, субъект является общим, а действия одновременными, так как это одно и то же действие, одно и то же событие; либо в том, что действие главного предложения является содержанием мысли (намерения) или высказывания (приказания), заключенных в придаточном предложении [„это сделано таким образом, каким было приказано (или: „каким он намеревался“) это сделать“], тогда действия обоих предложений одновременны (главное совершается ранее придаточного) и субъекты могут быть разными.

Йтеге он пе отрѡме н отегіме етшанѣ атѡм рѣ отщѡне н еатщѡѡбе йѡе етѡтѡ мѡс еренетѡнѡ рѣ неѡпѡс ... ѡ мѣтре йтеѣмѣатѡм (LS, IV, 84, 14—17) ‘таким же образом мужчина или женщина, если они обессилят из-за болезни или будучи ранеными таким образом, каким они являются (больными или ранеными), пусть те, которые живут в этих местах..., засвидетельствуют их бессилие’ (идентичность сказуемых);

енегре йѡѡѡ нм поѡа поѡа йѡе етѡтнатѡщѣ мѡс (LS, IV, 144, 4—5) ‘пусть мы делаем каждый всякое дело таким образом, как его прикажут (делать)’ (главное предложение представляет собой осуществление приказа, заключенного в придаточном);

етѣе наѣ фтѡщ етренеѡмѣт йеѣѡс ѡѡ рѣ неѡпѡс етѣе нещѡне ... нѡхѣр йтѣѣт праѡѡм йѡе етѡтѡтѡщѣ мѡс ете еѡѡѡѡт ете еѡѡѡѡте н еѡмѡлѣ атѡ тѡѡѡѡре ете есмѡлѣ ете етѡтѡѡт тенѣ етѡтѡѡте еѡѡѡе н йѡе етѡтѡтѡщѣ мѡс (LS, IV, 172—173) ‘поэтому я предписываю, чтобы три следующие вещи хранились в этих местах для больных ... соленая рыба, сыр — таким образом, каким они его хотят, будь он свежий, будь он сухой или соленый, и яйцо, будь оно соленое, будь то если они хотят бросить его в вареные овощи (букв. ед. ч.) или как они его хотят’ [главное предложение представляет собой осуществление мысли (желания), заключенной в придаточном предложении];

... йтетѣге ероѣ йѡе ентетѣѡтѡщѣт мѡс ан (2 Кор., 12, 20) ‘... чтобы вы (не) нашли меня так, как вы не хотите (найти меня)’ (в главном предложении осуществляется желание, выраженное в придаточном);

атегре наѣ йѡе етеѣнат (PS, 13, 9) ‘они сделали ему так, как хотели (сделать)’ (главное предложение представляет осуществление намерения, заключенного в придаточном).

Так как в предложениях этого рода подчеркивается тождественность образа действия (или состояния) главного и придаточного предложений, на слово *ре* ‘образ’ падает сильное смысловое ударение, и в определительном предложении к нему обычно ставится „подхватывающее местоимение“ [местоименный суффикс 3 л. ж. р. ед. ч. *с* в обороте *мѡс* ‘которым им (т. е. образом)’], которое вообще после *йѡе* в обстоятельном употреблении, как правило, не ставится.

II. При отсутствии факторов, наличествующих в конструкциях двух описанных групп придаточных [осуществление одного действия через



другое при общности субъекта или общей причине действия, следовательно, одновременности действий (состояний); идентичность или синонимичность действий (состояний) при идентичности субъекта и одновременности действий; осуществление мысли или высказывания, заключенного в придаточном предложении, в главном предложении при одновременности действий], иными словами, если в главном предложении и придаточном с  $\bar{\text{f}}\text{e}\text{e}$  речь идет о разных действиях, о действиях не только не идентичных, но и не воплощающихся одно в другом, или об идентичных действиях, но принадлежащих разным субъектам или направленных на разные объекты, то жество образа действия переходит в сравнение, а придаточное предложение с  $\bar{\text{f}}\text{e}\text{e}$  получает сравнительное значение:  $\text{a}\text{t}\text{e}\bar{\text{t}}\bar{\text{f}}\text{e}\text{t}\text{r}\text{o}\text{t}\text{ e}\bar{\text{r}}\text{ p}\text{a}\text{m}\text{e}\text{e}\text{t}\text{e}\bar{\text{f}}\text{e}\text{e}\text{ o}\bar{\text{n}}\text{ e}\text{t}\text{e}\bar{\text{t}}\bar{\text{f}}\text{e}\text{r}\text{e}\text{ } \bar{\text{f}}\text{m}\text{o}\bar{\text{c}}$  (Филипп., 4, 10) 'вы с готовностью вспомнили (букв. 'ваша готовность вспомнила') обо мне, (так же) как опять-таки вы это делаете (всегда)'.

Если в придаточном образа действия фактически осуществляется лишь одно из действий (состояний), а другое либо предваряет его в намерении или осуществляется лишь через него, в сложноподчиненном предложении со сравнительным придаточным оба действия (состояния) осуществляются независимо друг от друга; даже если то же действие повторяется, то совершенно самостоятельно, независимо от того, совершалось ли оно раньше, что вполне понятно, так как для сравнения нужны два равноправных компонента.

III. Предложение, вводимое  $\bar{\text{f}}\text{e}\text{e}$ , может иметь иногда и временное значение. В основе этого лежат явления, как свойственные самому коптскому языку, так и объясняющиеся влиянием греческого.

Сравнительный союз во многих языках мог выступать во временном значении (русское „как (только)“, французское *comme*, английское *as*, греческое  $\acute{\omega}\varsigma$ ). Хотя в коптском языке сравнительный союз (вернее, оборот, играющий роль союза)  $\bar{\text{f}}\text{e}\text{e}$  в таком значении употреблялся относительно редко, все же и его не миновала эта смысловая линия развития. Однако до сих пор временное значение  $\bar{\text{f}}\text{e}\text{e}$  коптологами не было отмечено.<sup>2</sup>

$\bar{\text{f}}\text{e}\text{e}$  с определительным предложением в синтаксической роли временного придаточного представляет собой ответвление придаточного образа действия с  $\bar{\text{f}}\text{e}\text{e}$ . Такое придаточное образа действия, как указывалось выше, при одновременности обоих действий и общности субъекта могло передаваться на русский язык деепричастным оборотом: 'навлекли печаль тем, что предстали ...', 'навлекли печаль, представ ...' (см. стр. 30). От придаточных такого типа уже недалеко до временных ('навлекли печаль, когда предстали ...'). Совершаясь одновременно с действием

<sup>2</sup> В статье об употреблении  $\acute{\omega}\varsigma$  в саидском Новом Завете (R. Naardt. 'Ω; in der saidischen Version des Neuen Testamentes. WZKM, 57, 1961, SS. 78—90) Р. Хаардт указал на одно место (Лука, 20, 37), где  $\acute{\omega}\varsigma$  в смысле *quamdiu* передано саидянами через  $\bar{\text{f}}\text{e}\text{e}$ , хотя в других местах такое же предложение вводится союзом  $\text{q}\text{o}\text{s}\text{o}\text{t}$ . Как мы увидим далее, это не раритет, и временное значение могло быть присуще  $\bar{\text{f}}\text{e}\text{e}$  (в Новом Завете см.: Лука, 12, 58 и 24, 32).

главного предложения, действие придаточного может служить для первого временным ориентиром. Разница между такими придаточными образа действия типа „тем, что ...“ и чисто временными заключается в том, что действие временного придаточного независимо от действия главного предложения, и единственная связь между ними — их одновременность.

Помимо этого процесса естественного развития смысла, на употреблении  $\dot{\iota}\theta\epsilon$  во временном значении сказывалось и влияние греческого языка. Сравнительный союз  $\acute{\omega}\varsigma$  часто употреблялся и во временных придаточных со значением 'когда'. Как показано в ряде примеров, копты могли переводить временной союз  $\acute{\omega}\varsigma$  оборотом  $\dot{\iota}\theta\epsilon$ :

$\acute{\omega}\varsigma$  γάρ υπάγεις μετὰ τοῦ ἀντιδίκου σου ... (Лука, 12, 58) 'ведь когда ты идешь с соперником своим ...'  $\dot{\iota}\theta\epsilon$  γαρ εκμοῦσε μῆ πετχι ραπ οὔβνκ ...;

καὶ Μωϋσῆς ἐμήνυεν ἐπὶ τῆς βίας, ὡς λέγει κύριον τὸν θεόν Ἀβραὰμ ... (Лука, 20, 37) 'и Моисей сказал при купине, когда назвал Господа богом Авраама ...'  $\dot{\iota}\theta\epsilon$  αμωτснс он жоос ρι пβатос  $\dot{\iota}\theta\epsilon$  ещадцжоос же пжоисц шпотте паврагам...;

οὐχὶ ἡ καρδία ἡμῶν καιομένη ἦν ἐν ἡμῖν ὡς ἐλάλει ἡμῖν ἐν τῇ ὁδῷ ... (Лука, 24, 32) 'не горело ли сердце наше в нас, когда он говорил нам на дороге ...' еге ерепенонт ρоѳс ерон ан пе  $\dot{\iota}\theta\epsilon$  ептаццжахе плман ρи терин...;

ατω мешая ρω етѳе пай птапенос  $\dot{\iota}\theta\epsilon$  ρот еи ерраи ехм пернтемон паномос етлмат ебол ρитл пно(т)те  $\dot{\iota}\theta\epsilon$  птаццпараад-  
дот лмоу ерраи етоотот ппррвот... (LS, III, 26, 7—10) 'и может быть, из-за этого-то это великое проклятие сошло на этого беззаконного игемона от бога, когда он предал его в руки царей...';

ебол твн де ерепенакартос пжнестне птаццп негелцис ехωу етѳе дврон натолма ехе пшаже ρенсон мен же фнар от пптопос мпехс ρенсон де он же фнамооттѳ  $\dot{\iota}\theta\epsilon$  он птапегевинн етлмат пдотс тпноот наг... (LS, III, 26, 18—22) 'откуда же этот нечестивец-судья, который навлек на себя эти муки из-за взятку (т. е. своими злодеяниями осудил себя на вечные муки за гробом), осмелится сказать следующие слова — то „Что мне сделать местам Христа?“, то „Я убью его!“ — когда опять-таки этот жалкий дук прислал ко мне ...';

ατω ещлнл ерраи епнотте етлтретωѳе пнетмототт лмоот ατω етмастичот лмоот  $\dot{\iota}\theta\epsilon$  ещатстре лмоот псеножот ебол пвол птполс ... мѳ ѳе етешатжитот ефнтемон мѳ первотт мѳ ρениоб пρисе щарраи епмот (LS, IV, 34, 1—2) 'и они молятся богу, чтобы он не отплатил тем, которые убивают их и мучат их, когда их влачат и изгоняют из города ... и когда берут их к игемонам и царям с великими мучениями, вплоть до смерти'.

IV. Предложения, вводимые  $\dot{\iota}\theta\epsilon$ , могут выступать и в роли дополнительных придаточных. Если во всех вышеописанных типах придаточных предложений сам оборот  $\dot{\iota}\theta\epsilon$  являлся обстоятельственным ('образом', 'способом'), то когда предложение с  $\dot{\iota}\theta\epsilon$  играет роль дополнительного,  $\dot{\iota}\theta\epsilon$  относится к глаголу чувствования, восприятия как объект, вводи-

мый предложом ꝑ-, не имеет обстоятельственного значения, а в определенном предложении к нему всегда ставится подхватывающее местоимение.

ⲁⲩⲱ ꝑⲧⲉⲛⲛⲟⲩ ⲁⲩⲣ ꝑⲱⲃⲩ ꝑⲉ ⲉⲛⲉⲥⲟ ⲙⲙⲟⲥ (Иакова, 1, 24) 'и тотчас он забыл, каков он (букв. 'забыл образ, каким он являлся')'.

Только если при глаголе чувствования уже стоит дополнение, ꝑⲉ сохраняет обстоятельственное значение, хотя, раскрывая содержание ощущаемого, приближается по значению к дополнительному придаточному.

... ꝑⲧⲉⲛⲛⲟⲩ ⲉⲩⲃⲟⲙ ⲙⲡⲉⲟⲃⲏⲃⲓⲟ ⲙⲡⲉⲛⲭⲟⲉⲥ ꝑⲉ ꝑⲧⲁⲩⲥⲣⲓ ⲉⲣⲟⲩ ⲉⲩⲃⲏⲛⲧⲓ... ꝑⲧⲉⲟⲩⲛ ⲧⲙⲓⲧⲛⲟⲩ ⲙⲓ ⲧⲁⲥⲟⲉⲛⲓ ⲡⲧⲁⲩⲥⲣⲟⲣⲉⲓ ⲙⲙⲟⲥ ⲉⲩⲃⲏⲛⲧⲓ ꝑⲃⲓ ꝑⲛⲟⲃ... ꝑⲉ ꝑⲧⲁⲩⲙⲟⲟⲩⲥⲉ ⲣⲓ ⲧⲙⲓⲧⲉ ꝑⲛⲉⲩⲧⲁⲙⲓⲟ ⲣⲱⲥ ⲩⲙⲙⲟ (LS, III, 99—100) '... чтобы ты узнал силу смирения нашего Господа, как он терпел его ради нас ... и чтобы ты узнал малость и слабость, которую терпел ради нас великий ... как он ходил среди своих созданий как чужой'.

Из сказанного мы должны сделать заключение, что оборот ꝑⲉ с последующим определенным предложением имеет не только сравнительное значение, но может выступать в разных синтаксических функциях, отличаясь в каждом случае своеобразными формальными особенностями.

*A. I. Elanskaya*

## PECULIARITIES OF ꝑⲉ-CLAUSES IN COPTIC

ꝑⲉ in combination with the following relative clause can have syntactical functions other than comparison, each distinguished by certain peculiarities. These are:

### 1. Adverbial clause of manner of two kinds:

a) „in that way that ...“, when the subject is common both in the main and in the subordinate clauses, whereas the predicate of the subordinate clause discloses the sense of the main one;

b) „even as ...“, „just so ...“: either predicates and subjects are identical in both clauses („it has been done, just as it has been done“), or the action of the main clause is the contents of the intention or order expressed in the subordinate clause („it has been done, just as he wished (or ordered) to do it“). In the subordinate clause of this kind the resumptive pronoun is always present (ⲙⲙⲟⲥ).

2. Adverbial clause of time („when ...“, cf. „as ...“, „comme ...“, „ὡς ...“, „как ...“).

3. Object clause, when ꝑⲉ is related to a verb expressing psyching action („and straightway forgetteth what manner of man he was“).

## **КАНДАКА И ПЕРЕЖИТКИ МАТЕРНИТЕТА В КУШЕ**

Страбон (XVI. 4. 8), а затем и Плиний (N. H. VI, 186), заимствовавшие свои сведения у Биона, отмечают, что в Куше большим влиянием пользовалась мать царя — кандака. „Они (сембриты) управляются царицей, под властью которой состоит также недалеко от этих мест лежащий на Ниле остров Мероэ“, — пишет Страбон. Рассказывая далее о походе римского полководца Петрония в Напату (XVII. 1. 54), он говорит о матери царя как о „царствовавшей над эфиопами“. Видимо, велико было значение кандаки и позже, ибо она самостоятельно отправляла должностных лиц в другие страны. Согласно евангельскому преданию, посланный ею казначей посещает Иерусалим и крестится здесь у апостола Филиппа (Деяния апостолов VIII. 27).

В настоящее время нет уже никаких разногласий по поводу того, что кандака (Kdke) — не собственное имя, а титул, носимый правящей царицей, обозначающий нечто вроде „царица-мать“.<sup>1</sup> Судя по упоминанию Страбона, а также по надписям Тахарки и Анламани, резиденция кандаки, по крайней мере до VI в. до н. э., находилась в Напате.

С сообщениями обоих античных авторов вполне согласуется то, что мы узнаем из надписей самих кушитских царей: кандака играла какую-то очень важную роль при избрании нового царя. Родством с нею, возможно, и определялся выбор оракула. Быть может, не только совпадением следует объяснить, что сменяли друг друга на престоле не единокровные, а единоутробные братья: Пианхи и Шабака, Шабатака и Тахарка, Анламани и Аспелта.<sup>2</sup> О последующих напатских царях эти данные, к сожалению, отсутствуют, так же как и об основателях династии Аларе и Каште. Во всяком случае Тахарка счел необходимым увеко-

<sup>1</sup> М. Хвостов. История восточной торговли греко-римского Египта. Казань, 1907, стр. 22, прим. 4; F. Ll. Griffith. Meroitic Inscriptions, Part I. London, 1941, pp. 55, 79; D. Dunham. Royal Cemeteries of Kush, IV: Royal Tombs at Meroe and Barkal. Boston, 1957 (далее: RCK, IV), p. 8; M. F. Laming-Macadam. The Temples of Kawa. Oxford, 1949 (далее: Kawa, I), p. XIII; A. J. Arkell. A History of the Sudan. London, 1961, p. 162; F. Hintze. Studien zur meroitischen Chronologie und zu den Opfertafeln aus den Pyramiden von Meroe. Berlin, 1959, S. 29, Anm. 5. N часто выпадает в кушитских собственных именах (см.: F. Ll. Griffith. Meroitic Inscriptions, Part I, p. 55).

<sup>2</sup> Kawa I, p. 131.

вечить в своей стеле наряду с важнейшими событиями — избранием на царство и коронацией в Мемфисе — сообщение о свидании с царицей-матерью Абар, прибывшей из Напаты на север. Встреча эта описывается довольно подробно. Видимо, ей придавалось немалое значение.<sup>3</sup> Сыновья почтительность была отличительным качеством не только Тахарки. Примерно в тех же выражениях, но только более сжато, отмечается встреча с царицей-матерью Насалсой и в надписи Анламани. К сожалению, нельзя определить, в каком году она составлена, так как начало первой строки основного текста отсутствует, но по контексту видно, что и это свидание связано с коронацией, ибо Насалса подобно Абар „весьма возрадовалась, узрев красу его величества подобно Исиде, увидевшей своего сына Гора, правящего землей“.<sup>4</sup>

Последние археологические открытия дали возможность убедиться, насколько велико было могущество и богатство кандак. Экспедиция, направленная ГДР и руководимая проф. Ф. Хинце, исследовала в Нага так называемый „Восточный храм“,<sup>5</sup> датируемый II в. до н. э.<sup>6</sup> Добытые материалы позволили ему установить, что это святилище сооружено не царем, как полагали прежде, а царицей Šnkdḥete (Шанакдахете), хотя в надписях упоминается мужская царская титулатура s3R' nsw bjt, что иногда, впрочем, встречается в мероитскую эпоху<sup>7</sup> и может служить еще одним подтверждением политического влияния царицы-матери. Очень характерны и рельефы, украшающие стены этого храма. Несмотря на значительные повреждения, все же можно установить, что на них неоднократно повторяется одна и та же сцена: стоящая перед различными богами царица-мать, а за нею ее дети.<sup>8</sup> В египетской иконографии, как известно, подобные изображения отсутствуют. Не характерно для Египта и строительство отдельных храмов царицами.<sup>9</sup>

В 1958—1960 гг. археологи Службы древностей Судана раскопали в Вад-бан-Нага обширный, по всей видимости двухэтажный, дворец, который, по определению проф. Ж. Веркуттер, принадлежал кандакам.<sup>10</sup> Он был квадратным. Длина наружных стен достигала 61 метра.

<sup>3</sup> Kawa I, Inscr. V, 16—22.

<sup>4</sup> Kawa I, Inscr. VIII, 22—24.

<sup>5</sup> B. Porter and R. Moss. Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs and Paintings, vol. VII. Oxford, 1951, p. 271.

<sup>6</sup> F. Hintze. Vorbericht über die Butana-Expedition 1958 des Instituts für Ägyptologie der Humboldt-Universität zu Berlin. Festschrift zur 150-Jahrfeier der Humboldt-Universität zu Berlin, Bd. III, Berlin, 1960, S. 377.

<sup>7</sup> RCK, IV, p. 47, n. 4.

<sup>8</sup> F. Hintze. Studien zur мероитischen Chronologie . . ., SS. 37—39, Taf. III—VIII.

<sup>9</sup> Разумеется, здесь не может идти речь о Хатшепсут и ее храме в Дейр-эль-Бахари. Как известно, она изображалась в облике фараона и надписи составлялись от ее имени в мужском роде.

<sup>10</sup> J. Vercoutter. Un palais des „Candaces“ contemporain d'Auguste (Fouilles à Wad-ban-Naga, 1956—1960). Syria, т. XXXIX, 1962, fasc. 3—4, pp. 263—299.

Нижний этаж имел 45 помещений (в том числе кладовые). К сожалению, план его восстановить не удалось. Остатки настенных росписей, позолоченной штукатурки и золотых украшений подтверждают, что царицы-матери не стеснялись себя в расходах и, видимо, могли позволить себе всю доступную тогда роскошь. Дворец существовал в течение нескольких столетий (I в. до н. э.—примерно по 320 г. н. э.).

Конечно, и в Египте значение царицы-матери было велико. Она имела собственные владения с самостоятельным управлением<sup>11</sup> и могла и при жизни своего царственного супруга, как например Ти — жена Аменхотепа III и мать Эхнатона, играть известную политическую роль.<sup>12</sup> Значение царицы определялось, конечно, тем, что она была матерью царя. Недаром в эпоху Нового царства царица-мать носила титул „матери-бога“.<sup>13</sup> Однако не ею обуславливались обычно права наследования, хотя пережитки материнства в Египте были достаточно сильны, во всяком случае по сравнению с некоторыми другими странами Переднего Востока (например, Вавилоном или Ассирией).

Судя по тому, что нам известно о роли и значении кандаки, а известно пока очень немного, ее положение во многом напоминает положение матери царя или вождя у ряда племен и народов Африки. Здесь мы найдем больше аналогий, чем в Египте. Правда, тут и там, как, впрочем, и у других народов, значение царицы-матери обуславливается тем, что она являлась матерью „живого бога“ — царя. По мнению африканистов-этнографов, ее роль, в частности при смене правителей, определяется не столько пережитками и установлениями материнства, сколько конкретными политическими обстоятельствами, хотя, конечно, приходится считаться и с ними. При распространенной в Африке неограниченной полигамии правителей различных рангов и степеней могущества, многодетности, которая является следствием последней, и отсутствии четкого порядка наследования на долю царицы-матери выпадает обычно очень ответственная задача — обеспечить трон для сына или одного из сыновей. В случае его несовершеннолетия она становится регентшей.<sup>14</sup> И даже после вступления на престол вновь избранного царя его мать занимает очень важное место в политической и религиозной жизни, как это было и есть у некоторых народов Африки, в частности ее северо-восточной части, например шиллуков, каффино,

<sup>11</sup> N. de G. Davies. The Rock Tombs of El Amarna, Part III. London, 1905, Pl. 3, 9, 16, 19.

<sup>12</sup> C. J. Bleeker. The Position of the Queen in Ancient Egypt. The Sacred Kingship. Studies in the History of the Religions. Leiden, 1959, pp. 261—268.

<sup>13</sup> N. de G. Davies. The Rock Tombs of El Amarna, Pl. 3, 9, 16, 19.

<sup>14</sup> Избрание несовершеннолетнего царя и регентство царицы-матери были, видимо, обычным явлением. Это позволяло высшим сановникам удерживать длительное время фактическую власть в своих руках (R. Felkin. Uganda. Scottish Geographical Magazine, т. II, 1886, p. 208 sq). Так было и в Эфиопии еще в конце XVIII в., согласно свидетельству путешественников-европейцев, например Д. Брюса (G. Spranaus. Züge aus der politischen Organisation afrikanischer Völker und Staaten. Leipzig, 1929, S. 108).

фунджи, некоторых нилотов и т. д.<sup>15</sup> В древнем царстве Мономотапа<sup>16</sup> и в Эфиопии царице-матери отводилась значительная роль: она управляла отдельной областью, имела подданных и свои доходы.<sup>17</sup> У баганда матери царя (номасоле) в каждой области принадлежало свое имение. Она содержала собственный двор и пользовалась большим влиянием.<sup>18</sup> Д. Вестерман указывает, что вообще для африканских государств характерно высокое положение, занимаемое матерью царя.<sup>19</sup>

Каковы бы ни были политические причины, определявшие значение кандаки, нельзя недооценивать и влияния пережитков материнства, которые характерны не только для Куша, но даже и для более передового по сравнению с ним Египта.<sup>20</sup> Недаром на мероитских жертвенных плитах и стелах имя матери умершего ставится на первое место, а отца — на второе.<sup>21</sup> Ф. Хинце обратил внимание также на то, что в надписях довольно часто меняется имя одного из супругов. „В настоящее время невозможно определить, служит ли тому причиной брак после развода или смерти кого-либо из них или же в них идет речь о добавочных мужьях, либо женах. Возможно, это явление стоит в связи с существовавшими, вероятно, у мероитов матриархальными отношениями“.<sup>22</sup> Впрочем, на длительное бытование последних в Куше давно уже обратил внимание выдающийся русский историк М. Хвостов: „Характерною особенностью политического уклада нильских эфиопов, указывающего также на довольно примитивные политические отношения, являются остатки матриархального строя: мы видим странное преобладание царицы (матери царя) Кандаки над царем“.<sup>23</sup> В этом очень тонком для своего времени наблюдении спорно лишь последнее утверждение.

<sup>15</sup> H. Baumann. Vaterrecht und Mutterrecht in Afrika. Zeitschrift für Ethnologie, 58, 1926, S. 149; W. Hofmayr. Die Schilluk. Mödling bei Wien, 1925, SS. 51 f., 140; D. Westermann. Geschichte Afrikas. Köln, 1952, S. 323; W. Hirschberg. Kultureinflüsse Meroes und Napatas auf Negerafrika. — Wiener Völkerkundliche Mitteilungen, 3, № 1, 1955, SS. 95—97; O. Bieber. Kaffa. Ein altkuschitisches Volkstum in Inner-Afrika, Bd. II. Münster, 1923, S. 66; R. Hartmann. Reise des Freiherrn A. von Barnim durch Nordostafrika. Berlin, 1863, S. 534; J. Czekanowski. Forschungen im Nil-Kongo-Zwischengebiet, Bd. II. Berlin, 1924, S. 561; Bd. I, SS. 218, 255; Ch. Delhaise. Chez les Warundi et les Wahorohoro. Bull. de la Société Royale Belge de Géographie, t. 32, 1908, p. 396; F. Fülleborn. Das deutsche Nyassa- und Rovumagebiet. Berlin, 1906, S. 230.

<sup>16</sup> P. Schebesta. Die Zugehörigkeit der Zimbabwe-Ruinen von Rhodesia zur Manamatapa-Kultur. Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien, Bd. 53, Heft 3—5, 1923, S. 451.

<sup>17</sup> P. Spannaus. Züge aus der politischen Organisation . . . , S. 108; D. Westermann. Geschichte Afrikas, S. 299.

<sup>18</sup> J. Roscoe. 1) The Baganda . . . , p. 237; 2) The Northern Bantu. Cambridge, 1915, p. 21.

<sup>19</sup> D. Westermann. Geschichte Afrikas, S. 39.

<sup>20</sup> М. Э. Матгее. Следы матриархата в древнем Египте. Труды Института антропологии и этнографии АН СССР, IV, 1936, стр. 363—390.

<sup>21</sup> F. Hintze. Studien zur meroitischen Chronologie . . . , S. 12.

<sup>22</sup> Там же, стр. 16.

<sup>23</sup> М. Хвостов. История восточной торговли. . . , стр. 22.

Судя по тому, что нам известно из сохранившихся надписей, едва ли имеются основания говорить о подчиненном положении царя. Во всех текстах и изображениях он обычно занимает первое место. На рельефах львиного храма в Нага, о котором упоминалось выше, царица-мать представляет богам не царя, а наследника престола.

Возможно, кандака, принимавшая в случае малолетства престолонаследника активное участие в его избрании, затем, как часто было в Эфиопии и у некоторых других народов Африки, оставалась регентшей вплоть до совершеннолетия царя. Однако нельзя отрицать и того, что царицы могли самостоятельно занимать престол. Не касаясь здесь очень существенных проблем хронологии, связанных с определенным дат правления некоторых из них, и споров, которые они вызвали,<sup>24</sup> укажем, что, видимо, именно самостоятельная правительница подразумевается в надписи в храме Дакка,<sup>25</sup> посвященном местному богу Пселкиса — Тоту из Пнубса. Она названа *ἡ κυρία βασίλισσα*, т. е. правящая, властвующая царица, что, видимо, справедливо, ибо посольство, оставшее эту надпись, было послано к Августу ею. В надписи из Мусавварат эс-Суфра, самом южном из известных памятников римской эпиграфики, упоминается *domina regina*,<sup>26</sup> которую Ф. Хинце считает „без сомнения правительницей Мероэ“.<sup>27</sup>

К сожалению, время составления надписи определить невозможно. М. Хвостов полагает, что „по всей вероятности, надпись поставлена римлянином, бывшим на службе у эфиопской кандаки и отправлявшимся послом в Рим. Может быть, здесь есть связь с эфиопским посольством к Августу...“.<sup>28</sup> Наконец, о правлении цариц на „острове Мероэ“ рассказывали посланные на разведку Нероном в глубь Африки центурионы, о чем нам сообщает Плиний (Н. Н., VI, 196): „*Regnare feminam Candacem quod nomen multis iam annis ad reginas transisset*“ (Управляет женщина кандака, чье имя переходит в течение многих лет на цариц).

Отсутствие источников не позволяет определить, каков был юридический статус кандаки и как он изменялся на протяжении двенадцати веков существования царств Напаты и Мероэ, ибо трудно допустить, что он оставался неизменным в течение столь длительного срока. Но даже из того немногого, что известно, в особенности при сопоставлении с африканским этнографическим материалом, нельзя не сделать вывода об исключительно важной роли, которая отводилась царице-матери (*resp.*

<sup>24</sup> F. Hintze. Studien zur meroitischen Chronologie... SS. 24—29.

<sup>25</sup> Corpus Inscr. Graec. III, 5080; L. Mitteis und U. Wilcken. Grundzüge und Chrestomatie der Papyrskunde, I. Bd., 2. Hefte. Lpz.—Berlin, 1912, SS. 10—11; Les temples immergés de la Nubie. Der Tempel von Dakke, т. II par G. Roeder, Le Caire, 1930, pl. 25b; т. III par W. Ruppel, gr. 42.

<sup>26</sup> Corpus Inscr. Latinarum III, 83; U. Mouneret de Villard. Storia della Nubia Cristiana. Roma, 1938, p. 17. О спорности ее датировки см.: P. L. Shinnie. A Late Latin Inscription. Kush, IX, 1961, pp. 284—286.

<sup>27</sup> F. Hintze. Studien zur meroitischen Chronologie, S. 29.

<sup>28</sup> М. Хвостов. История восточной торговли... стр. 71, прим. 2.



царице) в политической и, быть может, религиозной жизни страны;<sup>29</sup> во всяком случае она была значительнее, чем в Египте.<sup>30</sup> Это, видимо, также объясняется более длительным сохранением в Куше обычаев первобытнообщинного строя с присущими ему установлениями материнства. Приведенные выше примеры обычаев некоторых народов Африки в значительной степени служат тому доказательством.

*I. S. Katznelson*

## LA CANDACE ET LES SURVIVANCES MATRILINÉAIRES EN PAYS KOUCH

Selon les informations transmises par Strabon et Pline et les inscriptions des rois de Kouch, la candace jouait un rôle important lors de l'élection du nouveau roi. Le degré de parenté avec elle déterminait, semble-t-il, le choix de l'oracle. Les données archéologique semblent, de leur côté, confirmer que sa puissance et sa richesse étaient fort importantes (p. ex. le palais de Wadi-Ban-Naga) ce qui permettrait de supposer qu'elle pouvait intervenir activement dans les affaires politiques. Bien qu'on ne connaisse que peu de chose à propos de la candace, les parallèles ethnographiques prouveraient que sa situation avait été semblable à celle de la mère du roi chez de nombreuses tribus africaines. Son importance découlerait du fait qu'elle était considérée comme la mère du „dieu-vivant“, c.-à-d. du roi. En tenant compte de l'existence en Afrique de la polygamie presque illimitée en ce qui concerne les chefs de différents rangs et de nombre de leur enfants, il ne pouvait y avoir aucun ordre net pour la transmission héréditaire du pouvoir. La reine-mère était par conséquent appelée à assurer la sauvegarde du trône pour son fils. Dans le fréquent cas de la minorité de son fils elle devenait ipso facto régente et était admise à participer à la vie religieuse et politique. La position de la candace à Kouch s'explique par la survivance des coutumes de la période dite de la communauté primitive, caractérisées par la présence des institutions matrilineaires.

<sup>29</sup> Поэтому никак нельзя признать правильным безоговорочное сопоставление кандаки с амазонками, что иногда допускается (см.: J. H. Dunbar. *The Holy Mountain. Antiquity*, vol. 3, N 12, 1929, p. 409).

<sup>30</sup> Так, в анналах Тиглатпаласара III и Саргона упоминаются аравийские царицы Самси и Забаба (D. Luckenbill. *Ancient Records of Assyria and Babylonia*, vol. I. Chicago, 1926, §§ 77, 778, 817; vol. II, Chicago, 1927, §§ 18, 55). В минейской надписи из el-Hiḡr говорится о правительнице города по имени Адаби (D. H. Müller. *Epigraphische Denkmäler aus Arabien*. Wien, 1889, S. 3). Это все дало основание Д. Мюллеру еще в конце минувшего века высказать предположение, что во главе одного из государств северной Аравии стояли женщины (ср.: Ed. Meyer. *Geschichte des Altertums*, Bd. II. Stuttgart und Berlin, 1931, S. 238). Предание о Савской царице, видимо, легенда, но у некоторых арабских племен были царицы, как это следует из annales ассирийских царей.

## АРАМЕЙСКАЯ СТРОИТЕЛЬНАЯ НАДПИСЬ ИЗ АСУАНА

В 1903 г. Де Вогюэ опубликовал из материалов Каирского музея арамейскую надпись на стеле из Асуана, датированную третьим месяцем седьмого года правления Артаксеркса (465—424 гг. до н. э.), т. е. июнем 458 г. до н. э. Стела песчаниковая, вверху и внизу обломана, высота сохранившейся части 26 см, ширина 45 см. Де Вогюэ дал следующие чтение и перевод 2—5-й строк надписи: (2) *rb ʕyl' zy Swn 'bd* (3) *byrḥ Sywn hw Mḥyr* (4) *šnt šb' 'rthšš mlk'* (5) *l. w.rn.ty 'lh' drwt* „... chef de la garnison de Syène, a fait dans le mois de siwan, qui est méhir, de l'année sept d'Artaxerxès Roi ... Dieu...“<sup>1</sup> М. Лидзбарски<sup>2</sup> уточнил чтение 1-й и 5-й строк надписи: (1) *bd/rzmd/rn' znh...*, (5) *..wprd/rn.ty*. Ф. К. Андреас<sup>3</sup> определил в 1-й и 5-й строках иранские слова: (1) *brzmdn'* и (5) *drwt*, отождествив *brzmdn'* со среднеперсидским словом *barsumdān*, обозначающим подставку для барсома (авест. *barəspan-*) — священных ветвей, употребляющихся в зороастрийском богослужении.<sup>4</sup> Объяснение Андреаса *brzmdn'* из \**barzmadāna-* „вместилище для (ветвей) барсома“ получило общее признание.<sup>5</sup>

Казалось бы, изготовление одного из предметов храмовой утвари не настолько знаменательное событие, чтобы комендант гарнизона Сиены посвятил ему памятную надпись. Андреас учитывал это обстоятельство и, сопровождая текст (1) *brzmdn' znh [ ]* (2) *rb ʕyl' zy Swn* переводом („Dieses Burzma-Gestell machte X., der Heeroberst von Suan...“), заметил, что „in alter Zeit mag das Gestell für die heiligen Zweige grösser oder kostbarer gewesen sein, oder der Name Burzmadān, Bursmadān hat,

<sup>1</sup> De Vogüé. *Inscription araméenne trouvée en Égypte*. Académie des inscriptions et belles-lettres, Comptes Rendus des séances de l'année 1903, Paris, 1903, pp. 269—276.

<sup>2</sup> M. Lidzbarski. *Ephemeris für semitische Epigraphik*, Bd. II. Giessen, 1903, SS. 221—223.

<sup>3</sup> Там же, стр. 222, прим. 1 и стр. 223, прим. 2.

<sup>4</sup> См.: Ch. Bartholomae. *Altiranisches Wörterbuch*. 1904, Sp. 947 f.

<sup>5</sup> См.: H. H. Schaefer. *Iranische Beiträge I. Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Geisteswissenschaftliche Klasse*, 6. Jahr, Heft 5, Halle (Saale), 1930, S. 260 [= 62]; W. B. Henning, *TPHS*, 1944, p. 117; F. Altheim und R. Stiehl. *Die aramäische Sprache unter den Achaimeniden. Lieferung I*, Frankfurt-am-Main, 1959, S. 14.

in einem weiteren Sinne, den Ort bezeichnet, wo gottesdienstliche Handlungen mit den heiligen Zweigen stattgefunden haben“.<sup>6</sup> Андреас читал \*barzmadāna- и переводил это слово „вместилище для (священных ветвей) барсома“, поскольку единственным для того времени реальным соответствием к brzmdn' было среднеперсидское слово barsumdān. Теперь из Антидэвовской надписи Ксеркса (486—465 гг. до н. э.) известен древнеперсид-



Арамейская строительная надпись из Асуана.

ский религиозный термин brazmaniya, образованный от brazman- „обряд“, „ритуал“. Привлекая это слово, мы можем читать brzmdn' надписи \*brazmādāna- и переводить этот термин „дом религиозного обряда“, „храм“.

В иранских языках распространены слова, второй компонент которых, обозначающий „вместилище“, восходит к др.-перс. dāna-, образованному от глагольного корня dā- „класть“, например: перс. ābdān „резервуар для воды“, namakdān „солонка“, тадж. siyohidon „чернильница“; ср.-перс. m'du'n „книга“ из \*māta-dāna- „вместилище текстов“, ср.-перс. pwsy'n „матка“ из \*rudra-dāna-; согд. čšmdn- „глазная впадина“ из \*čašma-dāna-, согд. уудʾn из \*уудʾn „ледник“ из \*aixa-dāna- и проч. До недавнего времени считалось, что этот же компонент dāna- „вместилище“ представлен в др.-перс. daivādāna-<sup>7</sup> „капище дэвов“, в др.-иран. \*baga-dāna- „дом бога“, ср. бактр. βαγολαγγο (из бага-dānaka-), согд. βγδ'n „храм“, „святыня“. Однако, как доказал И. Гершевич, компонент dāna- в бага-dāna и daiva-dāna-, в отличие от dāna- „вместилище“, продолжает глагольный корень dam- (и.-е. \*dμη-) „строить“ и имеет значение „дом“,

<sup>6</sup> M. Lidzbarski. Ephemis für semitische Epigraphik, S. 222, Anm. 1.

<sup>7</sup> См.: R. G. Kent. Old Persian. Grammar, texts, lexicon. 2nd ed. (= Amer. Or. Ser., vol. 33), New Haven, 1953, p. 189 (dāna-).

„постройка“.<sup>8</sup> Компонент *dāna-* „дом“ с большим основанием нежели *dāna-* „вместилище“<sup>9</sup> можно предположить в др.-перс. *apadāna-* „дворец“ (арам. 'pdn', сир. āpadnā, араб. fadan), парф. 'pdn „дворец“, ср.-перс. маних. ʾwṗ „дворец“, перс. аувān „дворец“, „открытая галерея“, „балкон“: *apadāna-* > *aβdān* > *awyān* > *aywān*. Перс. *divān*, сочетающее значения учреждения („канцелярия“) и книги („собрание сочинений“, „сборник стихов“), по всей вероятности, продолжает слова омонимы, образованные в разные языковые эпохи с компонентами *dāna-* „вместилище“ и *dāna-* „дом“. Перс. *divān*, ср.-перс. *druw'n*<sup>10</sup> в значении „сборник сочинений“ представляется связанным со словом *diβ-dān* „вместилище писаний“, образованным в ранний среднеперсидский период, как и ср.-перс. *m'dy'n* и *m'tyd'n* „книга“ от *\*māta(k)-dān* „вместилище глав“. Но *divān* „канцелярия“ может непосредственно продолжать др.-перс. термин *\*dipi-dāna-* „дом табличек“, „дом документов“, „архив“, соответствовавший аккадскому *bit ṭurri* „дом табличек“, „архив“, арам. *byt spr'*, библ.-арам. *byt spry'* „дом документов“, „архив“: *\*dipidāna-* > *diβdān* > *diwyān* > *diywān* > *diwān*. Компонент *dāna-* „дом“ можно, наконец, распознать в рассматриваемом здесь *brzmdn' \*brazmā-dāna-*.

С опубликованием Антидэвовской надписи Ксеркса стало известно, что в древнеперсидском языке не был забыт индо-иранский религиозный термин, означавший, как это установил В. Б. Хеннинг, „обряд“, „чин“, „ритуал“ — вед. *brāhman-* „обряд“, „молитва“, др.-перс. *brazman-*<sup>11</sup> В древнеперсидском, судя по словам Ксеркса, под *brazman-* понимался обряд поклонения Ахурамазде, Арте в отличие от тех церемоний, которые совершались в капищах дэвов. В Антидэвовской надписи от *brazman-* употреблена производная форма — *brazmaniya* „соблюдающий обряд / *brazman-*“, ср. XPh, 36—41: *pasāva vašnā Auramazdāha adam avam daivādānam viyakanam utā patiyazbayam daivā mā yadiyaiša yadāyā paruvam daivā ayadiya avadā adam Auramazdām ayadaiy artāčā brazmaniya* „Затем по воле Ахурамазды я разрушил тот дом дэвов и провозгласил: «Да не будут почитаемы дэвы». Где прежде почитались дэвы, там я почил Ахурамазду с Артой, соблюдая обряд“; XPh, 46—56: *tuva kā hya apara yadimaniyāiy šiyāta ahaniy jīva utā marta artāvā ahaniy avanā dātā paridiy tya Auramazdā niyaštāya Auramazdām yadaišā artāčā brazmaniya martiya hya avanā dātā pariyait<sup>a</sup> tya Auramazdā ništāya utā Auramazdām yadataiy artāčā brazmaniya hauv utā jīva šiyāta bavatiy utā marta artāvā bavatiy* „Ты, будущий (человек), если подумаешь: «При жизни быть бы

<sup>8</sup> См.: I. Gershevitch. Zoroaster's Own Contribution. JNES, XXIII, 1964, p. 35. Как заметил И. Гершевич, *dāna-* „дом“ (из и.-е. *\*dṛhno-*) также относится к *dmāna-* „дом“ (из и.-е. *\*dmehno-*), как авест. *gata-* „пришедший“ (из и.-е. *\*g<sup>w</sup>h<sup>2</sup>to-*) относится к др.-перс. *gmata-* (из и.-е. *\*g<sup>w</sup>meto-*).

<sup>9</sup> См.: R. G. Kent. Old Persian, p. 189 (*dāna-*).

<sup>10</sup> Сочетание *-yw-* вм. *-y-* в *druw'n* является примером псевдоисторического написания, см.: W. B. Henning. Mittelperianisch. Handbuch der Orientalistik, 4. Bd. Iranistik, 1. Abschn. Linguistik. Leiden—Köln, 1958, S. 70.

<sup>11</sup> См.: W. B. Henning, TPhS, 1944, pp. 108 f., 117.

мне счастливым и по смерти быть бы мне приобщенным к Арте», следуя тому закону, который установил Ахурамазда, почитай Ахурамазду с Артой, соблюдая обряд. Человек, который следует тому закону, который установил Ахурамазда, и почитает Ахурамазду с Артой, соблюдая обряд, он и живым будет счастлив и мертвым будет приобщенным к Арте". Ср.-перс., парф. *brahm*, пехл. *brahmak* „обряд“, „одежда“ подтверждают, что в древнеперсидском языке, кроме производной формы *brazmaniya*, употреблялась также основная форма слова — *brazman-*. Это слово мы и находим в арамейском *brzmdn'*, воспроизводящем древнеперсидский термин \**brazmādāna-* „дом религиозного обряда“, „храм“. Не должно смущать и то обстоятельство, что в надписи значение „построил“ выражено глаголом *'bd* „делать“. Именно в этом значении в древнеперсидских надписях употребляется глагол *kar-* „делать“, ср.: DSf 22—23: *ima hadiš tya ʔ'ušāyā akunavam hačāciy dūradaša arjanamšaiy abariya* „этот дворец, который я построил в Сузах, украшение для него было привезено издалека“; XPs 11: *ima hadiš Dāryavauš XŠ akunauš* „этот дворец построил Дарий, царь“; XPd 16: *ima hadiš adam akunavam* „этот дворец я построил“.

Первое слово в 5-й строке надписи, частично поврежденное: *ʔwrpn* [..]ty, имеет отчетливую иранскую форму. В его начале есть место для двух или одной буквы; последней скорее всего была буква *h*: *hwprn-\** *hufarnah-* „обладающий доброй славой“, „добрая слава“. Между *p* и *t* М. Лидзбарски распознавал одну букву — *h* или две буквы — *gs*, *zš*.<sup>12</sup> Вернее все же в первой из них видеть букву *d*, а во второй — *s* — написанную менее размашисто, чем в строках 2-й, 3-й, 4-й. Полностью первое слово в 5-й строке может быть прочитано *hwprndsty* \**hufarnadastay* с компонентом *dastay-* — инф. от *dā-* „давать“, *hwprndsty* „благодарить“, букв. „дарование доброй славы“. Перед *hwprndsty* мог находиться предлог *b-*, *l-*.

Ниже приводится текст и перевод надписи.

- (1) *brzmdn' znh* . . . . .
- (2) *rb ʔyl' zy Swn 'bd*
- (3) *byrʔ Sywn hw Mʔyr*
- (4) *šnt šb' 'rthšš mlk'*
- (5) *b/l(?)h]wprndsty 'lh' drwt*
- (6)

„Этот храм построил N, начальник гарнизона Сиены, в месяце Сиван, т. е. Мехир, в седьмой год царя Артаксеркса (= июнь 458 г. до н. э.). С благодатию бога благоденствие...“.

Как звали коменданта гарнизона Сиены, построившего в 458 г. до н. э. храм для почитания Ахурамазды и Арты? Судя по месту в 1-й строке, в имени этого лица было не больше шести букв. Левый верхний угол

<sup>12</sup> М. Лидзбарски. *Ephemeris für semitische Epigraphik*, S. 223.

камня отбит наискось, от последних трех букв имени следов не сохранилось. Повреждено также то место в 1-й строке, где находилась первая буква имени. О второй букве можно сказать, что это была буква с коротким стволем, порядка „зейн“ или „йод“, скорее „йод“, так как след наклоненного ствола как будто бы различим. Третьей буквой, от которой сохранилась нижняя часть ее вертикального ствола, была, возможно, буква „далет“ или „вав“, „реш“. Если принять за вторую и третью буквы „йод“ и „далет“, то имя собственное примет облик .[y]d[. . . , в связи с которым может быть упомянуто имя Wydrng<sup>13</sup> rb hyl' zu Swп „Вахйадранг, военачальник Сиены“, о котором сообщают элѳантинские папирусы.<sup>14</sup>

Документ, датированный 435 г. до н. э., называет начальником гарнизона Сиены Нафайана.<sup>15</sup> В документах, относящихся к 420—413 гг. до н. э., начальником гарнизона Сиены назван Вахйадранг. В 408 г. до н. э. начальником гарнизона Сиены был сын Вахйадранга Нафайан: 'hr Wydrng zk lhy' 'grt šlh 'l Npyn brh zu rbhyl' hwh bSwп byrt' (Cowley, N 30, 6/7) „Затем тот презренный Вахйадранг послал письмо своему сыну Нафайану, который был начальником гарнизона в крепости Сиена“. Создается впечатление, что должность начальника гарнизона Сиены на протяжении десятилетий сохранялась в одной семье и переходила от отца к сыну. Чередование имен в семье: Нафайан (408 г. до н. э.)—Вахйадранг (420—413 гг. до н. э.)—Нафайан (435 г. до н. э.), снова приводит к имени Вахйадранг. Если в этом предположении есть доля истины и лицо по имени Вахйадранг действительно было в 60—50-е годы V в. до н. э. начальником гарнизона Сиены, то начало строительной надписи из Асуана получает чтение: (1) brzmdn' znh [W]y'd[rng] (2) rb hyl' zu Swп 'bd „Этот храм построил Вахйадранг, начальник гарнизона Сиены“.

<sup>13</sup> Ф. К. Андреас видел в Wydrng др.-перс. и сб. Vidarna + ka, Э. Захав — Vayudaranga „Vayu-genosse“, И. Шефтелович — Vi-dranga „Entkräftiger“ (см.: Н. Н. Schaefer. Iranische Beiträge I, S. 259). Др.-перс. и сб. Vahyazdata передано по-арамейски Wyzdt, соответственно Wydrng можно считать передачей др.-перс. Vahya-dranga „тот, которого хранит лучшее благо“, т. е. именем одного порядка с др.-перс. Dārayavahuš; элам. mi-ut-ra-an-ka не противоречит такому чтению.

<sup>14</sup> См.: И. Н. Винников. Словарь арамейских надписей. Палест. сборник, вып. 7 (70), 1962, стр. 203; A. Cowley. Aramaic Papyri of the Fifth Century B. C. Oxford, 1923; E. G. Kraeling. The Brooklyn Museum Aramaic Papyri. New Documents of the Fifth Century B. C. from the Jewish Colony at Elephantine. New Haven, 1953.

<sup>15</sup> Это персидское имя собственное можно читать: 1) \*Nāfyā -yāna > \*Nāfyāna букв. „Заботящийся о благе членов семьи“, ср. авест. nāfyō-karšta „von Familienangehörigen, Geschlechtsverwandten bewirkt, veranlasst“, nāfyō-ṭbiš- „der die Familienangehörigen, Geschlechtsverwandten befeindet“ (Chr. Bartholomae. Air. Wb., 1062); 2) Nāfyāna букв. „Приносящий благо семье, роду“, ср.: Mtrwhšt—\*Miṭrāwahišta „Воздающий Митре лучшее благо“, авест. āša-vaṅhav- (Air. Wb., 257) „Воздающий добро Арте“.

## AN ARAMAIC INSCRIPTION FROM ASSOUAN

In 1903 a Cairo Museum sandstone stela „from Assouan“, with an Aramaic inscription of considerable interest, was published by De Vogüé. It refers to BRZMDN', built „in the month of Siwan, that is, Mehir, of the seventh year of Artaxerxes“ (June, 458 B. C.) by N. N. „the commander of Syene“. F. C. Andreas compared BRZMDN' with Middle Persian barsumdān „Sacred twig-stand“. The explanation of BRZMDN' as brazmadāna „house of rites“, „temple“, proposed in this article, is based on old Persian brazmaniya from brazman- „ceremony“, „rite“ and dāna- „house“ from dam- „to build“. It is also suggested that the name of „the commander of Syene“, who built brazmadāna-temple, was Wyrng—Wahyadranga.

---

## НОВЫЙ ФРАГМЕНТ САБЕЙСКОЙ НАДПИСИ ПЕРИОДА МУКАРРИБОВ

Научный сотрудник Ленинградского отделения Института народов Азии АН СССР А. И. Михайлова во время пребывания в Йемене открыла и сфотографировала в городе Сан'а неизвестную сабейскую надпись, представляющую значительный интерес.

Надпись Л 16 в три строки бустрофедоном высечена на квадратной каменной плите, в настоящее время вделанной во внутреннюю стену строящегося здания лавки, видимо на значительной высоте. Длина текста 30 см, высота 26.5 см, высота знаков 7 см. Плита не повреждена, лишь края ее скрыты под слоем штукатурки (см. рисунок). Тем не менее она содержит только фрагмент текста, и даже некоторые знаки сохранились частично. Это наводит на мысль, что надпись первоначально состояла из нескольких каменных плит, видимо одного размера. Такие случаи неоднократно встречаются в сабейской эпиграфике, преимущественно в ранний период.<sup>1</sup>

Другая часть того же текста уже давно известна. Это знаменитая сабейская надпись СИН 367, которая была открыта Э. Глазером более 70 лет назад и уже в конце прошлого века попала в Венский музей истории искусства. В составе коллекции этого музея она была издана Д. Г. Мюллером<sup>2</sup> и впоследствии неоднократно привлекалась в различных исследованиях.

Надписи полностью совпадают палеографически:<sup>3</sup> в обоих текстах высота средней строки меньше, чем обеих крайних, и имеются рельефные линии между строками. Полностью идентичны знаки ' , l, m, одинаковы пропорции знаков. Единственное различие в дуктусе можно заметить в форме знаков h и h: в СИН 367 они имеют чисто „самудскую“ форму с навершием в виде острого угла, тогда как в Л 16 этот угол

<sup>1</sup> Иногда даже один знак размещался на двух соседних плитах, см.: СИН 366; J. Pirenne. Paléographie des inscriptions sud-arabes, t. 1. Brussel, 1956, pl. XIIIa.

<sup>2</sup> D. H. Müller. Südarabische Alterthümer im kunsthistorischen Hofmuseum. Wien, 1899, SS. 34—35 und Taf. VII.

<sup>3</sup> СИН, Tabulae, t. II, tab. III; D. H. Müller. Südarabische Alterthümer... Taf. VII. Таблица в издании Мюллера более точно передает характер письма.



несколько скруглен.<sup>4</sup> Размеры текстов также совпадают. К сожалению, место находки СИН 367 неизвестно.

Тексты Л 16 и СИН 367 непосредственно продолжают друг друга, причем в первой и третьей строках, где углы СИН 367 сбиты, один знак полностью или частично уничтожен, а во второй строке тексты смыкаются, причем граница надписей проходит посреди знака *m*.



Надпись Л 16.

Фот. А. И. Михайловой.

Таким образом, перед нами несомненно две части единого текста. Оба фрагмента дают следующий текст:

Л 16	СИН 367
1. .../mkrb/sb [ ]	.../bny/qyf
2. ...tt'/ml'/r'm'	r'm'wy/whml'
3. ...mm/wd/hb	lm/whmrm

### Восстановление текста

Строка 1. Титулу должны предшествовать имя мукарриба, его прозвище и имя отца; к ним может быть прибавлено также прозвище

<sup>4</sup> Ж. Пиренн относит СИН 367 к графическому стилю А 3 (J. Pirrenne. *Paléographie...*, p. 288), но Г. Виссман справедливо считает ее более архаичной (H. Wissmann. *Zur Geschichte und Landeskunde von Alt-Südarabien. Sammlung E. Glaser, III, Wien, 1964, S. 257, Anm. 142).*

отца.<sup>5</sup> В первом случае размер повреждений в правой части текста должен составлять 18—20 знаков, во втором — 21—23 знака.

Строка 2. Легко восстанавливается формула [ywm/'lm/'tt[r], хорошо известная по текстам мукаррибов, изданным в последние годы: Ry 585, 586 и фрагментированные Gl A 710 и RES 4906. Во всех случаях полностью сохранившаяся формула имеет вид: ywm/'lm/'ttr/ddbn/whnrhw/btrh. Эту же формулу можно восстанавливать и в исследуемом тексте.

Строка 3. Сохранившиеся знаки представляют собой фрагмент „формулы федерации“,<sup>6</sup> которая имеет следующий вид: ywm/hwst/kl/gwm/d'lm/wšymm/wd/hblm/wħmrm. Она может содержать некоторые дополнения в начале (см.: СИН 957; 366а) или в конце (см.: RES 3945, 1),<sup>7</sup> но наиболее близкая к исследуемому тексту надпись Ry 586 содержит „формулу федерации“ без каких-либо дополнений. Кроме того, установленный нами для первой строки даже максимальный размер отсутствующей части — 23 знака — видимо, не позволяет предположить наличия дополнений в начальной части „формулы федерации“, ибо даже без дополнений в правой части надписи восстанавливается 22 знака.

Текст в целом состоял из пяти плит одинакового размера, по 7—9 знаков в строке на каждой плите, из которых сохранились лишь две последние. Однако стандартный характер надписи позволяет восстановить текст целиком, и остается неизвестным только имя мукарриба:

1. . . . . /mkrb/sb[']/bny/qyf
2. 'lmhw/ywm/'lm/'tt[r]/ddbn/whnrhw/btrh/yw
3. m/hwst/kl/gwm/d'lm/wšy]mm/wd/hblm/wħmrm

### Интерпретация текста

Строки 1—2. bny/qyf/'lmhw „построил алтарь трапезной его“. Термин qyf „алтарь“ хорошо известен по надписям (см.: RES 4906, 1; 4177, 3; 4635, 3 и т. д.), а интерпретация его не вызывает сомнений.<sup>8</sup> Значительно сложнее понять термин 'lm.<sup>9</sup> Он встречается в сабейских надписях довольно часто (см.: СИН 367, 2; Ry 585, 4; 586, 3; Gl A 710, 1; RES 4906, 1—2; 4176, 3; ср. также d'lm—Ry 584, 2; Gl 1565, 4; m'lm(t)—Gl A 710, 1 и RES 4635, 4), но подавляющее большинство

<sup>5</sup> J. Ruckmans. L'Institution monarchique en Arabie méridionale. Louvain, 1951, p. 56.

<sup>6</sup> См.: Г. М. Бауэр. „Мукарриб“ и „царь“ (К вопросу о государственном строе древней Сабы). ВДИ, 1964, № 2, стр. 32—36, где дается подробная библиография.

<sup>7</sup> См.: А. Г. Лундин. Надпись Йада'ила Зариха сына Сумху'алай, мукарриба Саба'. ВДИ, 1960, № 3, стр. 16, прим. 23.

<sup>8</sup> См.: M. Höfner und J. M. Solá Solé. Inschriften aus dem Gebiet zwischen Marib und dem Ġöf. Sammlung E. Glaser, II, Wien, 1961, S. 33; A. Jammé. Pièces épigraphiques de Heid bin 'Aqil, la necropole de Timna'. Louvain, 1953, p. 206.

<sup>9</sup> Ср.: M. Höfner und N. Rhodokanakis. Zur Interpretation altsüdarabischer Inschriften, III. WZKM, 43, 1936, S. 213, Anm. 2; A. Jammé. Inscriptions des Alentours de Mareb. Cahiers de Byrsa, 5, 1955, pp. 4—5; M. Höfner und J. M. Solá Solé. Inschriften. . . , S. 33; G. Ruckmans. ISA XVII. Le Muséon, 72, 1959, p. 166.

упоминаний относится как раз к исследуемой формуле. Можно выделить глагольную форму 'lm (Ru 584, 2; 585, 4; 586, 3; Gl A 710, 1; Л 16, 2) и именные 'lm (СН 367, 2; RES 4906, 1—2) и m'lm (t).

По нашему мнению, глагол 'lm следует связывать с североарабским wlm<sup>10</sup> „праздновать (свадьбу, обрезание и т. п.)“,<sup>11</sup> откуда следует „совершать ритуальный праздник, ритуальную трапезу“, дающее ясный и конкретный смысл формуле uwm/'lm/'tr „когда он устроил ритуальную трапезу 'Астару“. Существительное m'lm<sup>12</sup> следует толковать как имя места („трапезная“), а имени 'lm, заменяющему его в совершенно идентичном контексте, можно придать то же значение.

Ритуальные трапезы были широко распространены во многих религиях древнего мира (достаточно вспомнить греческие сисситии), в том числе и у семитских народов, а наличие их в сабейской религии не вызывает сомнений. Предлагаемый перевод термина подтверждает высказанное ранее предположение, что „датировочные формулы“ в надписях сабейских мукаррибов носят культовый характер.<sup>13</sup>

Строка 2. uwm/'lm/'tr/ddbn/whnrhw/btrḥ „в день, когда он устроил ритуальную трапезу 'Астару зу-Забану и сожег ему жертву как выкуп (?)“. hnr — вероятно, IV порода от корня nwr „гореть, светить“ со значением „освещать, сжигать“, в данном контексте — „приносить жертву сожжения, сжигать жертву“. Слово встречается в древнееврейских надписях только в исследуемой формуле (кроме случаев, отмеченных выше, см.: RES 3945, 1; 4129. Ср. также mnrwt — RES 2869, 5). Термин btrḥ не имеет достаточно ясных параллелей и представляет значительные трудности.<sup>14</sup> Есть основание сравнивать исследуемый термин с угаритским trḥ „вносить выкуп за невесту, жениться“,<sup>15</sup> что, по-видимому, дает смысл, хорошо подходящий к общему контексту исследуемой формулы.

Строки 2—3. uwm/hwšt/kl/gwm/d'lm/wšymm/wd/hblm/wḥmrm „в день, когда он установил (статут) племенам бога и господина, и договора и соглашения“. Термин hwšt неоднократно встречается в сабейских надписях (см.: СН 375, 2; 601, 11; RES 4176, 3; 3951, 2). Значение его можно считать установленным: „назначить, предназначить; установить“.<sup>16</sup>

<sup>10</sup> Случаи соответствий между древнееврейским ' и североарабским w отмечены А. Бистоном (A. Beeston. A Descriptive Grammar of Epigraphic South Arabian. London, 1962, 4: 2).

<sup>11</sup> A. Viberstein-Kazimirski. Dictionnaire arabe-français, 2. Paris, 1860, p. 1605; ср.: P. Voneschi. Tres tituli sabaei iterum interpretati. RdSO, 34, 1959, p. 29, n. 3; Г. М. Бауэр. Сабейская надпись из собрания Э. Глазера № 1210. Семитские языки, 1, 1963, стр. 143.

<sup>12</sup> m'lm — вероятно, множественное число (M. Höfner und J. M. Solá Solé. Inschriften. . ., S. 33).

<sup>13</sup> А. Г. Лундин. Надписи Йада'ила Зариха . . ., стр. 16—17.

<sup>14</sup> A. Beeston. Appendix on the Inscriptions Discovered by Mr. Philby. В кн.: H. Philby. Sheba's Daughters. London, 1939, pp. 446—447; G. Ryckmans. ISA XVII, pp. 166—167; M. Höfner und J. M. Solá Solé. Inschriften. . ., S. 33.

<sup>15</sup> J. Aistleitner. Wörterbuch der ugaritischen Sprache. Berlin, 1963, S. 328.

<sup>16</sup> M. Höfner. War der Sabäische Mukarrib ein Priesterfürst? WZKM, 54, 1957, SS. 80—81.

Ср. имя *mwt* „статут, положение, установление“ (СН 308, 10; 338, 5; Фа 3, 8).

Соответственно двум категориям божеств — *l* и *šum* — дальнейший текст упоминает две категории связей племен — *hblm* и *hmrn*; по-видимому, первый термин передает отношения равноправного союза, а второй — отношения покровительства или подчинения.<sup>17</sup>

Наше исследование позволяет предложить следующий перевод надписи СН 367+А 16:

1. ... мукарриб Саба', построил алтарь
2. трапезной его в день, когда он устроил ритуальную трапезу 'Астара зу-Забану и сожег ему жертву как выкуп(?), и в день,
3. когда он установил (статут) всем племенам бога и господина, и договора и соглашения.

Казалось бы, новый фрагмент давно известного текста, к тому же очень стандартный по содержанию, не может дать значительного количества новых исторических материалов. Однако это первое впечатление оказывается обманчивым.

Прежде всего следует отметить, что это первый случай находки надписи столь раннего времени в районе *Ṣan'a*. До сих пор там были обнаружены только тексты, относящиеся к графическому периоду В.<sup>18</sup> Правда, исследуемая надпись была обнаружена не *in situ*, но вряд ли можно предположить, что довольно крупный каменный блок был доставлен издалека только для того, чтобы вделать его во внутреннюю стену дома. Таким образом, находка А. И. Михайловой расширяет географию сабейских надписей периода мукаррибов и существенно меняет наши представления о районе зарождения сабейской культуры и государственности, заставляя включить в него не только район *Māriba* и *Ṣirwāḫa* в *Ḫaulān* и оазис *Raḡwan*, но и горные области на западе, в районе 'Архаба и *Ṣan'a*.<sup>19</sup>

Новый материал позволяет решить ряд проблем, связанных с „формулой федерации“. Еще Ж. Рикманс обратил внимание на то, что эта формула встречается в надписях только двух сабейских мукаррибов — *Йада'ила Зариха сына Сумху'алайа* и *Кариба'ила Ватара сына Замар'алайа*, т. е. в начале и конце периода мукаррибов.<sup>20</sup> Впоследствии к этому же мнению присоединилась Ж. Пиренн, с той лишь разницей, что по палеографическим данным она относилась и *Кариба'ила*, и *Йада'ила* к одному времени в начале периода мукаррибов.<sup>21</sup>

<sup>17</sup> Там же, стр. 82—83; M. Ghul. *New Qatabani Inscriptions*, I. BSOAS, 22, 1959, pp. 13—16; Г. Бауэр. „Мукарриб“ и „царь“, стр. 35.

<sup>18</sup> J. Pirenne. *Paléographie* ..., pp. 131—135.

<sup>19</sup> А. Лундин. Сабейский эпонимат и сабейская хронология. М., 1963, стр. 5; A. Lundin. *Die Eponymenliste von Saba*. Sammlung E. Glaser, V, Wien, 1965, p. 11.

<sup>20</sup> J. Ruckmans. *L'Institution* ..., p. 68; A. Beeston. *Problems of Sabaeen Chronology*. BSOAS, 16, 1954, p. 46; M. Höfner. *Sabäische Mukarrib*, SS. 84—85.

<sup>21</sup> J. Pirenne. *Paléographie* ..., pp. 113—114, 119—120; Г. Бауэр. „Мукарриб“ и „царь“, стр. 32—33.

Эта точка зрения оказала сильное влияние на понимание „формулы федерации“. В ней стали видеть какое-то чрезвычайное событие, повторившееся лишь дважды на протяжении всей сабейской истории; это событие сравнивали с синоикизмом в древних Афинах и связывали с ним установление династии<sup>22</sup> или даже само создание государства мукаррибов Саба.<sup>23</sup>

Новые факты, по-видимому, заставляют отказаться от всех этих построений. Отпадает идентификация автора СИН 367+Л 16 с Кариба'илом Ватаром сыном Замар'алайя; таким образом, „формула федерации“ упоминается в надписях минимум трех мукаррибов,<sup>24</sup> и связывать ее с установлением династии, а тем более с возникновением сабейского государства нет никаких оснований. „Формула федерации“ упоминается в надписях сабейских мукаррибов чаще, чем любая другая известная нам стандартная „датировочная формула“: сохранилось 9 надписей с „формулой федерации“ (СИН 366 α, β, 367+Л 16, 957; RES 3945, 3946, 3948, 3949; Ру 586), тогда как формула *uwm/ʿlm* упомянута всего 7 раз (СИН 367+Л 16; RES 4906; Gl A 710; Ру 585, 586 и, вероятно, RES 3945, 4129), а ритуальная охота и другие формулы — всего по 2—3 раза.

Более того, „формула федерации“ повторяется по несколько раз в надписях одного мукарриба (трижды или четырежды при Кариба'иле Ватаре и четырежды при Йада'иле Зарихе). При этом только одно упоминание содержит „формулу федерации“ без дополнений, все остальные включают дополнения, в каждом случае разные. Все это заставляет нас видеть в акте, отраженном „формулой федерации“, какое-то регулярное, часто повторяемое действие.<sup>25</sup>

Реальный смысл и характер этого действия остаются неясными, так как имеющийся скудный материал допускает возможность нескольких различных, более или менее равновероятных толкований. Предлагаемое ниже толкование автор рассматривает как гипотезу, требующую дальнейшего исследования и подтверждения.

В начале периода царей верховным органом сабейского государства являлся совет старейшин, возглавляемый царем; этот совет состоял из представителей различных племен, на которые делилась Саба.<sup>26</sup> По-видимому, так же обстояло дело и в период мукаррибов.

<sup>22</sup> А. Веэстон. Problems . . . , p. 46, n. 2.

<sup>23</sup> J. Pirenne. Paléographie . . . , pp. 119—120; Г. Бауэр. „Мукарриб“ и „царь“, стр. 35—36.

<sup>24</sup> Скорее даже четырех, так как палеография заставляет, видимо, разделить Кариба'ила Ватара I и Кариба'ила Ватара II (см.: А. Jammé. Paléographie sud-arabe de J. Pirenne. Washington, 1957, pp. 126—132; Н. Wissmann. Zur Geschichte und Landeskunde . . . , S. 259).

<sup>25</sup> См.: А. Г. Лундин. Надписи Йада'ила Зариха . . . , стр. 14—18. В надписях Кариба'ила Ватара „формула федерации“ без дополнений встречается на первый взгляд дважды: в RES 3948 и в Ру 586. Однако в Ру 586 роль дополнения, видимо, играет соседняя формула *uwm/ʿlm*.

<sup>26</sup> А. Лундин. О праве на воду в сабейском государстве эпохи мукаррибов. Палест. сборник, вып. 11 (74), 1964, стр. 53—54.

В число членов совета входили представители эпонимного племени Халил (и, видимо, еще двух эпонимных племен); при этом только для эпонимов мы знаем порядок занятия должности: эпонимы выполняли свои функции на протяжении определенного фиксированного промежутка времени, после чего сменялись по строго установленной системе.

Сменяемость членов совета старейшин — явление, широко засвидетельствованное во многих странах древнего мира, поэтому естественно предположить, что система, известная нам для сабейских эпонимов (или аналогичная ей), распространялась и на сабейских мукаррибов. Это предположение кажется тем более вероятным, что нам уже приходилось отмечать очень большое сходство между характером власти мукаррибов и характером эпонимата.<sup>27</sup>

В свете нашей гипотезы значение „формулы федерации“ представляется следующим образом: при вступлении „в должность“ мукарриба производился акт „установления статута“ всего сабейского союза племен, носивший, видимо, в это время уже чисто символический характер. По истечении фиксированного срока полномочий этот акт производился вновь и мукарриб занимал свой пост на новый срок, результатом чего являлось появление в его надписях „формулы федерации“ с различными дополнениями.

---

*A. Loundine*

#### NOUVEL FRAGMENT D'INSCRIPTION SABÉENNE DE LA PÉRIODE DES MUKARRIB

L'article traite un nouvel fragment d'inscription sabéenne trouvée au Şan'a par A. I. Mihaylova. Ce fragment fait partie d'inscription déjà éditée, il y a 66 ans, СИН 367. L'inscription contient deux formules standardisées, „la formule de fédération“ et celle *ywm'lm*, ce qui nous permet de reconstituer le texte entier, sauf le nom du mukarrib.

La première formule *ywm'lm* désigne un acte sacré dont la partie principale est une nourriture cultuelle. C'était peut-être une action régulière liée aux fonctions sacrées du mukarrib. Cela nous autorise de supposer que la formule de fédération était aussi une action cultuelle régulière, liée peut-être à l'intronisation du mukarrib pour un terme fixe.

---

<sup>27</sup> А. Лундин. Список сабейских эпонимов эпохи мукаррибов Саба'. ВДИ, 1961, № 4, стр. 55—56.

## СЕКРЕТ ПРАЦИ ДАВИДА

Знаменитый библейский рассказ о единоборстве мальчика-пастуха Давида с филистимлянским богатырем Голиафом (евр. Голйат; I Сам. 17) излагается так: „И взял (Давид) свою палку в руку, и выбрал себе пять гладких камней из потока, и положил в пастушеский сосуд, какой (был) у него, и в сумку, и праща его в его руке; и пошел на филистимлянина... И сказал филистимлянин Давиду: «Разве я собака, что ты идешь на меня с палками?» — и проклял филистимлянин Давида (именем) своих богов... А Давид протянул руку к сосуду, взял оттуда камень и метнул пращой, и поразил филистимлянина в лоб; и вошел камень в его лоб, и тот упал лицом на землю“.<sup>1</sup>

Кроме вопросов простой целесообразности некоторых действий Давида (наличие палки), два вопроса вызывают прямое недоумение: 1) если Давид в одной руке, притом, видимо, правой, естественно привлекающей внимание филистимлянина, держал палку, то как он мог управляться с пращой и камнем одной левой рукой и с таким успехом? 2) почему филистимлянин упомянул о „палках“ (во множ. числе מַקְלֹת [maqḳəlot]), с которыми якобы шел на него Давид?<sup>2</sup>

### „Отборные левши“ израильского войска

Преимущество, которое дает единоборцу владение левой рукой, хорошо известно и в наши дни (в основном в области спорта). Во-первых, левша ставит противника в непривычное для того положение, во-вторых, неравенство положения еще возрастает, если качество левши остается неизвестным противнику до решающего момента.

Существовало израильское „колено“ (племя), где владение левой рукой, по-видимому, достигалось специальными упражнениями. Это колено Бенйамин (Вениамин). Названное искусство культивировалось

---

<sup>1</sup> Мы не касаемся степени историчности всего рассказа. Так, имя филистимлянина вряд ли подлинно (если не было нарицательным, ср. II Сам. 21:19). В любом случае рассказ заслуживает внимания как литературное произведение, притом несомненно отражающее определенные реалии (военные навыки).

<sup>2</sup> Ед. число было бы מַקֵּל (maqḳel). Насколько мне известно, до сих пор здесь усматривалась лишь ошибка писца.

здесь уже в эпоху Судий. Известно следующее предание из истории владычества моабитского царя на земле данного колена, в области „Города Пальм“ — Йерихона: „И воздвиг им Йахве спасителя — Эхуда (‘Ēhūd) сына Геры, бенйаминита, левшу;<sup>3</sup> и послали чрез него израильтяне дар Эглону, царю моабитскому. И сделал себе Эхуд обоюдоострый меч длиной в *гомед*, и препоясал его под доспехами на правое бедро. И поднес дары... и сказал: «Тайное дело у меня к тебе, царь!» ... и тот встал с трона. И протянул Эхуд левую руку, и взял меч с правого бедра, и вонзил его тому в живот“ (Суд. 3: 15—22). Здесь владение левой рукой помогло Эхуду (Аоду) обмануть бдительность стражи и самой жертвы.

В той же книге Судий повествуется о междоусобной войне этого колена с остальным Израилем, когда воины колена собрались в свой главный город — Гиб’у (Гавау): „И были сосчитаны сыны Бенйамина в тот день: из (разных) городов двадцать шесть тысяч человек, владеющих мечом, кроме жителей Гиб’ы, которых было сосчитано семьсот человек отборных. Из всего этого народа — семьсот человек отборных, левшей, каждый из них мечет пращей камень в волосок и не промахнется“ (Суд. 20: 15—16). Уже из соотношения чисел видно, что эти люди не могли быть левшами в патологическом смысле; поэтому речь должна идти об искусстве равного владения обеими руками.

О воинской репутации жителей Гиб’ы говорит и тот факт, что именно этот город дал военного предводителя, ставшего первым израильским царем — Саула. Город сделался царской резиденцией, а его „отборные левши“ — ядром царской дружины. О них сказано следующее: „Вооруженные луком, правой и левой рукой (метавшие) камни и стрелы из лука, из братьев (= соплеменников) Саула, от Бенйамина... из Гиб’ы“ и других городов (I Хрон. 12: 2—3).<sup>4</sup>

Может представиться не вполне ясным, какое преимущество дает равное владение обеими руками пращникам, особенно при массовом действии. Возможность метать из-за укрытия справа и слева или сохранять боеспособность в случае ранения правой руки вряд ли достаточно важна, чтобы породить данную традицию. Другое дело, если воин мог держать по праще в каждой руке и „заряжать“ каждую

<sup>3</sup> ‘Ītṭēr jad jəṯmīnō: общий смысл („левша“) ясен; буквально, видимо, „извращенный (?) [в отношении] правой руки“. Араб. корень ‘ṭr (E. W. Lane. An Arabic-English Lexicon. London, 1869—1893, pp. 66—67) означает „сгибать в/как обруч“ (соединяя, переkreщивая противоположные концы). Ср. фразу: „Он взял обе руки насильника и согнул его [= „скрутил“ (скрестив ему руки?), — А. Г.-Г.] для [достижения] справедливости“. Переносный смысл „извращение“ виден в слове ‘aṭīr „грех“. Вариант значения „замкнуться вокруг“ (‘aṭara ‘alā) подходит к единственному случаю употребления глагола в Библии (Пс. 69: 16).

<sup>4</sup> Таким образом, эти „извращенные [в отношении] правой руки“ в действительности владели обеими руками как правой (jəṯmīn). Не связана ли эта традиция с названием самого колена (Binjāmin, bənē-haJjəminī), что означает „Сын[ы] правой (руки)“? Ср.: N. H. Tur-Sinay. אֲשֶׁר יָד-יְמִינִי. Encyclopaedia Biblica, Hierosolymis, MCML, t. I, p. 238.



той же рукой. Это вполне допустимо, особенно для некоторых типов пращи, о чем еще будет сказано.

Вполне возможно, что секреты обучения искусству „левши“ концентрировались в одном роду из названного города Гиб'ы, в роду, который вел свою генеалогию от того же Эхуда сына Геры. В книге Хроник (I Хрон. 7:10) в числе патриархов колена Бенйамин назван Эхуд, а немного ниже, в другом варианте (I Хрон. 8:5—7)—Гера и Абихуд [предложено чтение: „Гера, отец (аби-) Эхуда“<sup>5</sup>] и далее Эхуд (פ [h] вместо פ [h]; вариант Ахуд); отождествление последнего с Эхудом общепринято,<sup>6</sup> Септуагинта передает оба варианта 'Αοδ (слав. Аод). „Сыны Эхуда“ (Эхуда) названы здесь „главами отцов жителей Геба' (=Гиб'а?)“; и вывели их в Манахат... Гера вывел их“. Возможно, это отголоски упомянутой междоусобицы, когда израильтяне, разбив „левшей“ из Гиб'ы, она же Геба', „гнали их до Менухи“ (Суд. 20:9—10, 33?, 43).<sup>7</sup>

Что касается рода будущего царя Давида, то он издавна проживал в Бет-Лехэме (Вифлееме) Эфратском, граничащем с землей колена Бенйамин и связанном с легендой о рождении родоначальника этого колена (Быт. 35:16—20; 48:7). Прапрадед Давида Салма считался одновременно „отцом Бет-Лехэма“, причем сообщается, что „сыны Салмы — это Бет-Лехэм, нэтофатяне овчарен дома Йоаба (племянника Давида? — см. ниже) и половина манахтян“ (они же Менухот; другая их „половина“ также связана с Эфратой; I Хрон. 2:11—16, 50—54).<sup>8</sup> Таким образом, местность Манахат явилась пунктом прямого контакта и взаимного территориального проникновения двух родов или кланов — „левши“ Эхуда и Салмы, прапрадеда Давида!

Следует также помнить, что Давид еще до своего поединка по крайней мере „ходил... к Саулу“ в его военный лагерь, навещая своих старших братьев (I Сам. 17:13—15). По другой же версии, видимо более реалистической, Давид уже был не только любимым оруженосцем, но „воином“ и даже прославленным военачальником Саула (I Сам. 16:18—21; 18:5—9). Уже поэтому он не мог не знать досконально военных секретов „левшей“ — дружинников Саула. Как известно, впоследствии ему даже удалось увести с собой многих „левшей“ — соплеменников царя, когда тот стал его врагом (I Хрон. 12:1—7).

<sup>5</sup> L. Koehler, W. Baumgartner. Lexicon in Veteris Testamenti Libros. Leiden, 1958, p. 4.

<sup>6</sup> Там же, стр. 28.

<sup>7</sup> Там же, стр. 167 и 537, о смещении Геба'/Гиб'а (в других случаях это — соседние города) и об отождествлении Манахат/Менуха. Прасемитская (арабская) форма Manāḥat (ḥ/h) правильно соответствует еврейской (иудейской) Mənūḥa[ṭ].

<sup>8</sup> Ср. Ис. 15:59 б (только в Септуагинте: Μανοχη). Как уже отмечалось (Wellhausen и др.), Салма (Salmā) в качестве „отца Бет-Лехэма“ предстает как калебит-хурит, но в качестве официального предка царя Давида — как сын князя Нахсона (приведшего иудеев в Палестину), осевший в Бет-Лехэме (ср. также книгу Руфь). О „людях Бет-Лехэма и Нэтофы“ как о единой группе см.: Неем. 7:26, ср. Эзра 2:21—22.

Искусство владения левой рукой использовалось и близкими родственниками Давида. Вот эпизод истории упомянутого Йоаба (Иоава), его племянника, детали которого напоминают рассказ об Эхуде: „Йоаб был препоясан, одет в свои доспехи, и на нем пояс с мечом, привязанным у чресел в ножнах... И сказал Йоаб 'Амаса: «Здоров ли ты, брат мой?». И взялся Йоаб правой рукой за бороду 'Амасы, чтобы поцеловать его. 'Амаса же не остерегся меча, который (оказался) в руке Йоаба, и он поразил его под пятое ребро... и тот умер“ (II Сам. 20:8—10).<sup>9</sup> Еще ранее Йоаб устранил другого соперника, возможно тем же приемом: „И вернулся Абнер в Хэброн, а Йоаб отвел его внутрь ворот, чтобы поговорить с ним наедине, и поразил его там под пятое ребро, и тот умер“ (II Сам. 3:27). Впоследствии царь Давид завещал сыну казнить Йоаба за эти преступления.

Таким образом, Давид вполне мог владеть известным в его роду искусством „левши“, применявшимся, в частности, пращниками.

### Праща-палка

Обычно мы представляем себе пращу в виде петли; но хорошо известна также палочная праща. Палка с расщепленным концом, где камень зажимался, пока не вылетал при размахе, считается наиболее архаичным типом пращи.<sup>10</sup> Д. Н. Анучин усматривал изображение палки-пращи с ложковидным углублением для камня на древнеегипетских монументах.<sup>11</sup> Существовали и комбинированные разновидности (праща-палка с ремнем-держателем, свободный конец которого зажимался в руке; палка с добавочной петлей, один конец которой автоматически соскальзывал).

Кроме рассказа о поединке Давида, намек на его пращу содержится, видимо, и в словах, сказанных ему впоследствии его будущей женой Абигаиль: „Душа (твоя), господин мой, увязана в связке живых у Йахве, Бога твоего, а душу врагов твоих он извергает, как содержимое ложа пращного“ (I Сам. 25:29). Слово, переведенное здесь условно „ложе“ (место, куда кладется камень), в еврейском оригинале *каф*, в данном значении более не встречается. Его буквальное значение „(согнутая) ладонь, горсть“ и отсюда инструмент, по форме и функции напоминающий руку с согнутой ладонью, наиболее часто „ложка“, „ковш“. Те же значения имеет араб. *карра*.<sup>12</sup> Таким образом, выражение *каф хаqqéla'* вполне может обозначать углубление палочной пращи или даже весь этот инструмент целиком — „пращная ложка“. Интересно, что в арабском языке соответствующее слово *kaffa[t]* также означает

<sup>9</sup> Правда, 'Амаса и сам состоял в родстве с Давидом, но был сыном пришлого человека, однажды названного исма'ильтянином (I Хрон. 2:17).

<sup>10</sup> М. О. Косвен. Очерки истории первобытной культуры. М., 1957, стр. 57.

<sup>11</sup> Д. Н. Анучин. Праща. Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрова, т. 48 (XXIVa), СПб., 1898, стр. 957—958.

<sup>12</sup> J. Levy. Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim, vol. II. Berlin und Wien, 1924, SS. 373—374.

не только „ладонь, горсть“, но и так называемую „ложку“ известной камнеметной машины (kaffatu-l-manḡanîq), устроенной по принципу палочной пращи, а часто и всю эту машину целиком.<sup>13</sup>

Естественно, палочная праща имела свои недостатки и достоинства по сравнению с петельной. Краткость размаха делала ее, видимо, менее дальнобойной. Но и преимущества она имела.

Палочная праща, приспособленная для временного закрепления в ней камня, могла легко заряжаться одной рукой, которая должна для этого скользить по палке от одного конца до другого. И само метание при вертикальности размаха (в отличие от раскручивания над головой) могло совершаться каждой рукой независимо от другой — возможность, весьма ценная для „левой“, „правой и левой рукой метавших камни“. Вертикальность размаха вместе с легкостью управления оружием повышает меткость и дает вполне реальную возможность „метать камень в волосок без промаха“ (если волос натянут вертикально). Так как вражеский воин представляет собой вертикальную цель, то применение такой пращи в единоборстве дает особую выгоду. И, наконец, сравнительная мгновенность действия также является крупным достоинством, особенно при возможности застать врага врасплох.

Знакомство со сравнительно архаичной и простой палочной пращей тем более возможно для мальчика Давида. Праща вообще считается характерным оружием пастухов (в том числе у арабов Палестины почти до наших дней); Давид же перед началом единоборства подчеркивал, что он пастух, а не воин.

---

Таким образом, тактика Давида в описанном единоборстве представляется следующей. Давид вышел на поле боя, держа в левой руке палку-пращу (возможно, вообще неизвестную филистимлянину), видимо, за ее боевой конец (что облегчает ее зарядку). Палка-посох в правой руке, обращавшая на себя основное внимание врага, служила для отвода глаз. Как известно, это удалось Давиду, что видно из слов филистимлянина: „Разве я собака, что ты идешь на меня с палками“ (! мн. ч.). В нужный момент Давид сунул руку с концом палки-пращи в сумку, причем его противник по-прежнему не понимал опасности, зарядил ее и внезапно метнул камень, поразивший врага (быстрота и точность действия именно палочной пращи уже отмечалась). Ради необходимой быстроты и свободы действий Давид и отказался перед боем надеть доспехи. Между прочим, проявленная Давидом хитрость и при этом ссылака на волю божию — основные черты всего его характера, как он обрисован в Библии.

---

<sup>13</sup> E. Quatremère. Histoire des Mongols de la Perse par Raschid-Eldin. Paris, 1836, p. 368, note 165; R. Dozy. Supplément aux dictionnaires arabes, vol. II. Leyde, 1881, p. 476.

### SECRET OF DAVID'S SLING

There are two cruxes in the story of David the slinger killing Goliath: a) Why did David take „his staff in his [right] hand“?; b) Why did Goliath mention the „staves“ (in the plural!) as David's weapons?

It must be supposed that young David should have learned the skill of the famous „left-handed“ slingers of Gib'a (his lord Shaul's city). Apropos, David's clan (Salma) and the „left-handers“ clan (Ehud-ben-Gera) were close neighbours (mutually penetrating as at Manaḥat). So, the staff in David's right hand was a blind. Besides, the sling in his left hand may have been an archaic wooden sling, unknown to his rival; therefore Goliath saw only „staves“ in both David's hands.

---

## СОБРАНИЕ САМАРИТАНСКИХ РУКОПИСЕЙ А. ФИРКОВИЧА

## Введение

Собрание самаританских рукописей Государственной Публичной библиотеки им. М. Е. Салтыкова-Щедрина в Ленинграде принадлежит к наиболее интересным и ценным фондам ее Рукописного отдела. Коллекция, собранная А. С. Фирковичем в 1863—1864 гг. в местах древнего расселения самаритан в Палестине, Сирии и Египте и приобретенная Публичной библиотекой в 1870 г., сразу выдвинула ее на одно из первых мест в мире по количеству и ценности рукописей. Все они происходят из Наблуса, Дамаска и Каира, где еще сохранились остатки самаританской культуры.<sup>1</sup> Коллекция насчитывает около 700 рукописей и документов.<sup>2</sup> По содержанию она делится на десять отделов, определенных собирателем А. С. Фирковичем: I—II — свитки и кодексы самаританского Пятикнижия вместе с targumami и арабскими переводами, III — экзегетика, IV — догматика и обряды самаритян, V — грамматика и лексикография, VI — исторические хроники и легенды, VII — астрономия—астрология, VIII — естественнонаучные сочинения, медицина, IX — молитвы и культура поэзия, X — брачные контракты и другие юридические документы. Наряду с самаританским диалектом арамейского языка, который сохраняется главным образом в богослужебных книгах, характерно для этих источников употребление арабского и древнееврейского языков.

Изучению самаританской коллекции А. С. Фирковича положил начало сам ее основатель, который разобрал ее предварительно и систематизировал.<sup>3</sup> Его работу продолжил и развил А. Я. Гаркави, в результате чего уже в 1874—1875 гг. появилось описание пергаментных свитков и кодексов, содержащих текст Пятикнижия и его переводы.<sup>4</sup> Оба выпуска каталога А. Я. Гаркави охватили всю группу самаританских списков Пятикнижия (229 рукописей), причем следует отметить, что самаританские свитки были введены им в науку впервые. На основании предисловия Гаркави к его работе<sup>5</sup> можно думать, что он предполагал издать полное описание коллекции с подробной ее характеристикой. Это намерение не осуществилось, и в течение

<sup>1</sup> Отчет имп. Публичной библиотеки за 1870 год, СПб., 1872, стр. 9—23.

<sup>2</sup> Помимо коллекции Фирковича, Публичная библиотека имела всего 3 самаританские рукописи: две из собрания Тишендорфа и одну — дар В. В. Никольского, все три — списки Пятикнижия (А. Я. Гаркави. Описание рукописей самаританского Пятикнижия, хранящихся в имп. Публичной библиотеке. СПб., 1874, отдел II, № 14—15, 173).

<sup>3</sup> А. Я. Гаркави. Описание рукописей самаританского Пятикнижия. . . , Предисловие.

<sup>4</sup> А. Я. Гаркави. Описание рукописей самаританского Пятикнижия, хранящихся в имп. Публичной библиотеке, вып. 1. Описание пергаментных свитков и кодексов, содержащих Пятикнижие; вып. 2. Описание пергаментных кодексов, содержащих текст Пятикнижия с переводом или один только перевод. Варианты к самаританскому Targumu. СПб., 1874, 1875.

<sup>5</sup> Там же.

многих лет после смерти А. Я. Гаркави<sup>6</sup> для не описанных им частей существовал лишь краткий рукописный инвентарь с цифровым обозначением отделов по содержанию и указанием количества рукописей в каждом отделе. Порядковый номер отдела и номер рукописи в нем составляют систему шифра самаританских поступлений до настоящего времени. Весь инвентарь занимает несколько листов журнала времен А. С. Фирковича.

Работа над описанием коллекции возобновилась в 1929 г., когда к ней приступил ученик акад. П. К. Коковцова семитолог А. Я. Борисов. Описанные им части собрания соответствуют VI и VIII разделам собрания, т. е. историческим и псевдоисторическим сочинениям, естественнонаучным и медицинским трактатам, следовательно, представляют важный материал для изучения истории науки у самаритан. Описание велось под наблюдением и по указаниям систематически посещавшего Рукописный отдел библиотеки П. К. Коковцова. Несмотря на то что фрагментарное состояние многих рукописей и далеко не достаточная изученность самаританской письменности делают работу в этой области очень трудной, А. Я. Борисов с 1929 г. по август 1930 г. описал 91 рукопись, входившую в названные выше отделы. Опубликование этой работы должно служить серьезным подспорьем в изучении редкой в науке области самаританской культуры и еще раз показать миру огромную ценность хранящихся в нашей стране памятников литературы даже малых народностей Ближнего Востока. Можно надеяться, что подобная публикация положит начало систематическому и планомерному изучению самаританской письменности в нашей стране.

При подготовке текста описания к печати существенную помощь оказали проф. В. И. Беляев и В. В. Лебедев. Пользуюсь случаем принести им свою благодарность.

*К. Б. Старкова.*

## Отдел VI

1. Книга о рождении Моисея, арабский текст с самаританскими библейскими цитатами. Автор — Исма'ил ибн Бадр ибн Абй л-'Изз (а не ал-Газзи, как Steinschneider) ибн Румейх (или ар-Румейхи), ученик Ибра'хима ибн Каба'са (или ал-Каба'си). Написано в середине XVI столетия н. э. Рукопись не полна. Некоторые места содержатся дважды (может быть, фрагменты двух рукописей?). В конце (л. 57б) имеется приписка писца Юсуфа ибн Сур'ура с датой: 5 Раби'а Первого 1173 г. хиджры = 27 октября 1759 г. н. э. Три последних листа имеют приписки читателей. См.: M. Steinschneider. Die arabische Literatur der Juden. Frankfurt a. M., 1902, S. 327.

60 л. 17×23 см.

2. Лл. 1—2 — Повествование о сновидении самаританина Садаки ал-Хафт'авй, бывшем 17 Джумад'а Первого 922 г. хиджры (= 19 июня 1516 г. н. э.), в котором он видел Иисуса сына Навина, принесшего ему книгу Моисея. Упоминается ряд самаританских шейхов: Саба'х, Садака ибн Абй с-Сурур, Я'куб ибн Саба'х, Юсуф ибн Я'йш, Я'куб ибн Исха'к, Аб'у л-Фатх ибн Саба'х. Л. 2в — приписка писца Саламы ибн Сур'ура с датой — 29 Му'харрама 1185 г. хиджры = 15 мая 1771 г. н. э. (это, по-видимому, тот самый писец, который написал ms. Brit. Mus. N 1140).<sup>1</sup> Л. 3 — отрывок из жития Моисея (Моисей перед Фараоном; мо-

<sup>6</sup> 1919 год.

<sup>1</sup> Catalogus codicum manuscriptorum orientalium qui in Museo Britannico asservantur, pars II. Codices arabicos amplectens. Londini, 1846 (1879).

жет быть, из „Книги о рождении Моисея“ Исма‘йла ар-Румейхй, см. № 1?). На л. 1а самаританские и арабские приписки владельцев книги.

3 л. 17×23,5 см.

3. Л. 1а — описание жертвоприношения, совершенного самаританами на горе Гаризиме в мае 1719 г. н. э. (Раджаб 1132 г. хиджры); упоминаются имена шейхов Муслима и Исхāқа. Лл. 1б, 2а-б из описания сновидения Садақи ал-Хафтāви (см. № 2). Лл. 3 и 4 — из „Книги о рождении Моисея“ Исма‘йла ар-Румейхй (см. № 1).

4 л. 16,5×23 см.

4. Из Книги о рождении Моисея Исма‘йла ар-Румейхй (см. №№ 1 и 3), из нескольких рукописей. На л. 1а дата: 26 Раби‘а Первого 1150 г. хиджры = 25 июля 1737 г. н. э.; на л. 3а дата: 6 Раби‘а Первого 1183 г. хиджры = 11 июля 1769 г. н. э. Последние 2 листа — из рассуждения о божественных атрибутах; цитируется сочинение шейха Абу л-Хасана ас-Сурй.

20 л. 17×23 см.

5. Из разных рукописей Книги о рождении Моисея Исма‘йла ар-Румейхй (см. №№ 1, 3, 4). На л. 1а — дата: 15 Джумāдā Второго 1172 г. хиджры = 15 февраля 1759 г. н. э. Отрывки прославлений Моисея и молитв к нему. На двух последних листах — арабские стихотворения самаританских авторов, между прочим, Ибра‘хима ал-Қабасй и Нуҳа (?) ибн Яқуба. На одной из страниц рукописи упоминается самаританский экзегет ‘Абдаллаҳ ибн Салāма.

62 л. 17×23 см.

6. 2 листа из Книги Иисуса сына Навина (изд. Яйнболл<sup>2</sup>), арабский текст с редкими самаританскими цитатами. Остальное — из Книги о рождении Моисея Исма‘йла ар-Румейхй (см. №№ 1, 3, 4, 5).

56 л. 17×23 см.

7. Из Книги о рождении Моисея Исма‘йла ар-Румейхй.

34 л. 17×23 см.

8. Из того же сочинения.

28 л. 17×23 см.

9. Из того же сочинения.

11 л. 15×19 см.

10. Из Книги о рождении Моисея Исма‘йла ар-Румейхй и из повествования о смерти Моисея. На л. 13в — приписка писца ‘Абдаллаҳа ибн Марджāна ибн Ибра‘хима с датой 27 Муҳаррама 1115 г. хиджры (= 13 июня 1703 г. н. э.). Последний лист — из Книги Иисуса сына Навина (?).

14 л. 17×23 см; последний лист — 19×25 см.

11. Из Книги Иисуса сына Навина.

9. л. 24×21 см (сохранилась лишь нижняя половина листов, — *Прим. ред.*).

<sup>2</sup> Th. Guil. Joh. Juynboll. *Chronicon samaritanum conscriptum, cui titulus est Liber Josuae. . . Lugduni Batavorum, 1848.*

12. Из того же сочинения.

33 л. 16×22 см.

13. Из Книги Иисуса сына Навина (из той же рукописи, что и № 12).

Последние 4 листа, по-видимому, из Книги о рождении Моисея Исма'йла ар-Румейхй.

46 л. 16×22 см.

14. Из Книги Иисуса сына Навина; заголовки глав (хабар) написаны красными чернилами.

59 л. 14×19 см.

15. Из того же сочинения. Некоторые вступительные слова выписаны красными чернилами. На последнем листе — две приписки читателей (та'ли), одна из которых имеет дату — 1116 г. хиджры (= 1704 г. н. э.).

19 л. 15×20 см.

16. Начало того же сочинения.

10 л. 16.5×22.5 см.

17. Фрагмент летописи династии Расулидов, владевшей Йеменом с 1229 до 1454 г. н. э. (после Эйюбидов). Листы перепутаны; должны идти в следующем порядке: лл. 1—3 [с 658 до 722 г. хиджры (1260—1322 г. н. э.); содержание: конец правления Музафара (Юсуфа), правление Ашрафа (Омара), Муайяда (Давуда) и начало правления Муджāхида (Аль); лл. 9 и 8 (с 723 по 771 г. хиджры (1323—1369 г. н. э.)); остальная часть правления Муджāхида (Аль) и большая часть правления Афдала (Аббаса); лл. 4—7 [с 795 по 803 г. хиджры (1393—1400 г. н. э.); конец царствования Ашрафа Исма'йла I; лл. 12—14 и 10—11 [с 803 по 812 г. хиджры (1400—1409 г. н. э.)], царствование Нāсира (Ахмеда). Эта краткая хроника, в которой события излагаются лаконично в порядке годов, написана в правление Нāсира Ахмеда [с 803 г. (1400 г. н. э.); до 829 г. хиджры (1426 г. н. э.)], на что указывает наименование Нāсира „царем нашего времени“ (Малик 'асринā) и эвлогия: „да продлит Аллах царствование его на веки“ (халлада Аллāх мулках). Так как хроника обрывается на 812 г. хиджры, но, по-видимому, не кончается на нем, то едва ли в ней можно видеть первую из трех хроник, составленных Абу л-Хасаном 'Али ибн Аби л-Хасаном ал-Хазраджй, который умер как раз в 812 г. хиджры (см.: С. Brockelmann Geschichte der arabischen Literatur, Bd. II. Berlin, 1902, S. 184; Хаджжй Халифа, II, № 2344). Возможно, что мы имеем перед собой фрагмент хроники Шараф ад-Дина Исма'йла ибн Аби Бекра Ибн ал-Маққарй, умершего в 837 г. хиджры, т. е. уже после смерти Нāсира Ахмеда (об этой хронике упоминает Хаджжй Халифа, указ. соч.). Рукопись очень хорошая, с очерченными полями и прекрасно выписанными красной краской\* заголовками.

14 л. 18×25 см.

18. Арабско-самаританская рукопись, которую А. Фиркович определяет как фрагмент Книги воспоминаний, собранной первосвященником Пинхасом, сыном Элеазара (מספר הזכרונות שאסף וקבץ פינחס בן אלעזר)



את השמועות ומעשיות והפירושים כשלוש מאות שנה לפני, см. листок А. Фирковича, вложенный в рукопись). На каком основании А. Фиркович так определяет это сочинение, не знаю. Мне оно представляется во всяком случае текстом неисторического характера. Деления на главы нет. Почерк мелкий. На полях множество вставок, дополнений и пояснений. На л. 30 в. — приписка, содержащая дату: 1140 г. хиджры = 1727 г. н. э.

43 л. 16×22 см.

19. Полный список арабско-самаританской хроники Абū л-Фатҳа ибн Абū л-Хасана (издана Э. Фильмаром: E. Vilmar. Abulfathi annales samaritani. Gothae, 1865). Не имеет доксологии, начинается словами: قال القدير (изд. Фильмара — стр. 3, строка 13); кончается словами القبة احترقت (изд. Фильмара, стр. 182, строка 12; конца стр. 182, стр. 183—186 издания в рукописи нет). Имеется много мелких вариантов по сравнению с изданным текстом. Хроника кончается на л. 72 b; затем следуют добавления: л. 72a — таблица имен османских царей с датами (начинается с султана 'Осмāна, год 699 хиджры, правил 26 лет, и кончается султаном 'Абд ал-'Азйзом, воцарившимся в 1277 г. хиджры); л. 74a — список первосвященников самаританских, бывших после Мухаммеда (начинается с Элеазара, священствовавшего 18 лет, и кончается Шелямией, священствовавшим 10 лет); лл. 74в—75a — список священников, священствовавших от начала 1034 г. хиджры (= 1624/25 г. н. э.). На л. 75a — приписка писца Иакова сына Хārūна в Сихеме с датой: 25 Шаввала (1)279 года хиджры = 16 апреля 1863 г. н. э. Бумага итальянского производства, вержэ. Некоторые самаританские цитаты выписаны красной и синей красками. Последние 5 листов — пустые.

80 л. 17×22.5 см.

20. Из арабско-самаританской хроники Абū л-Фатҳа ибн Абū л-Хасана, см. № 19. На листе 7в приписка читателя с датой: 15 Муҳаррама 1248 г. хиджры = 14 июня 1832 г. н. э.

10 л. 16.5×23.5 см.

21. 5 листов — из хроники Абū л-Фатҳа (см. №№ 19 и 20); последние 2 листа — из неизвестного сочинения экзегетического (?) или филологического (?) характера с еврейскими цитатами, написанными арабскими буквами; на л. 7б — начало VI главы (фасл сādис).

7 л. 15×21 см.

22. Из разных сочинений, между прочим, из хроники Абū л-Фатҳа и из Книги Иисуса сына Навина (?).

8 л. 16×20 см.

23. Из хроники Абū л-Фатҳа (см. № 19 и сл.). Некоторые листы сильно повреждены. Есть самаританские цитаты, выписанные красной краской.

29 л. 18×24 см.

24. Из хроники Абū л-Фатҳа. Последние два листа — из сочинения по самаританскому календарю (?). На предпоследнем листе цитируется книга Китāб Иҳтирāқ ал-Афāқ „Книга пересечения горизонтов“.

37 л. 13.5×18.5 см.

25. Фрагмент из хроники Абу л-Фатха и Книги Иисуса сына Навина и из Книги о рождении Моисея Исма'йла ар-Румейхи. На некоторых листах — цитаты и заголовки выписаны красными чернилами.

46 л. 14×19 см.

26. Из той же рукописи, что и № 18, только листы меньшего размера.

24 л. 13.5×18.5 см.

## Отдел VIII

1. Рукопись медицинского содержания, по-видимому о лекарствах. Делится на нумерованные *portae* (бāб), которые в свою очередь подразделяются на подотделы (параграфы). Заголовки выписаны красными чернилами. Фрагмент местами сильно поврежден.

49 л. 16×24 см.

2. Фрагмент сочинения по агрикультуре (о винограде, финиковой пальме, маслине). Делится на нумерованные трактаты (мақāла), которые иногда разделены на нумерованные же главы (фаṣл). Цитируется Ибн ал-Хайсам и автор „книги о земледелии“ (Ṣāḫиб Китāб ал-фаллāха; может быть, имеется в виду Ибн ал-Вахшийя, автор известной „Книги о набатейском земледелии“ — Китāб ал-Фаллāха ан-набатийя). Заголовки выписаны красными чернилами. Многие листы истлели так, что с большим трудом поддаются прочтению.

18 л. 16×22 см.

3. Фрагмент медицинского сочинения (о лекарствах). Делится на нумерованные *portae* (бāб). Заголовки выписаны красными чернилами.

6 л. 16×24 см.

4. Фрагменты из сочинений астрологического характера, из двух рукописей. Из них одна написана тем же почерком и на той же бумаге (итальянского производства), что и рукопись отдела VI № 19. На одном из листов — пометка писца с датой: Джумādā Второго (1)277 года хиджры = декабрь 1860 г. — январь 1861 г. н. в.

25 л., из них 1 белый. 16.5×22.5 см, последние 6 листов — 15×20 см.

5. Из сочинения о снах (А. Фиркович на обложке рукописи приписывает это сочинение Ибн Сирину). На л. 1а — перечень трактатов, от 4-го до последнего, с указанием их содержания. На дальнейших листах — рассуждения о природе сна, о снах библейских патриархов и фрагменты словаря — в алфавитном порядке — вещей, состояний и действий, видеть которые во сне имеет определенный скрытый смысл. Заголовки выписаны красными и зелеными чернилами. Цитируется, между прочим, Мухаммед и Артамидор.

14 л. 16×22 см.

6. Из комментария к „Мақāмам“ ал-Харйрй Басрийского. Со множественством цитат, рассказиков и стихов.

14 л. 15×21 см.

7. Стихотворения и письма. Стихотворение о увеличении воды в Ниле.

Письмо Шамс-ад-Дина ад-Димишкй аш-Шафи'й своему сыну Джемāl-ад-Дину. Письма этого же лица (?) к одному из его товарищей в Дамаске, известному под прозвищем ал-Мерджāнй. Письмо этого же лица к кадию Фахр ад-Дину, который читал ему мақāму Салāх ад-Дина. Стихи неизвестного поэта.

8 л. 14×21 см.

8. Из сновидения самаританина Садақи ал-Хафтāвй. Упоминаются: Ибрāхйм ал-Қабāси и его ученик Исма'йл ар-Румейхй (ср. № 2 из отдела VI).

3 л. 17×22.5 см.

9. Из сочинения о божественных именах, их теургическом значении и способе пользования ими. Может быть, мусульманского автора.

2 л. 14×19.5 см.

10. Из медицинского сочинения Абӯ л-Хасана ибн Хибат Аллāх ибн ал-Хасана, мусульманского автора. Заголовки выписаны красными чернилами. Из других сочинений медицинского характера.

12 л. 15.5×21.5 см.

11. Листки из сочинений астрологического и религиозно-философского содержания.

7 л. 8°.

12. Три листка из сочинения по изящной литературе. Л. 1 — рассказ о Сāлихе ибн Бахла, коловшем иглой мертвого Ибрāхйма ибн Сāлиха в присутствии Хārуна ар-Рашида; Сāлих затем заставляет Ибрāхйма говорить, и тот рассказывает, как он спал и во сне видел собаку, кусавшую его. Ибрāхйм после этого жил долго, взял за себя дочь Махдй и был правителем Палестины и Египта. Так кончается рассказ. Лл. 2 и 3 — из этого же сочинения. Делится на „латā'иф“ (латйфа 43-я, 46-я). Много стихов; один рассказ начинается словами: қāла ар-рāвй; л. 4 — из сочинения теургического характера.

4 л. 15×20 см.

13. 2 листа из сочинения экзегетического (или грамматического ?) характера. 2 листа из медицинского сочинения.

4 л. 14×18 см.

14. 1 лист с различными именными пометками. 1 лист из сочинения исторического характера (хроника Абӯ л-Фатха ?). 2 листа из сочинения неизвестного характера. 1 лист из исторического сочинения; речь идет об Александре Македонском и царе بطلمس (?); цитируется ас-Сурй. 1 лист из сочинения неизвестного характера.

6 л. ок. 14×18 см.

15. Из арабско-самаританского сочинения об именах и атрибутах бога (?).

2 л. 14×19 см.

16. Листки из различных сочинений, среди них — из Книги Иисуса сына Навина (см. отдел VI), из Рассуждения о животных (верблюде),

листок с восхвалениями Ибра́хима ибн ал-Қабāсй (возможно, из предисловия к какому-нибудь сочинению).

8 л. 15×21 см.

17. Листки из различных сочинений, среди них — из мусульманского сочинения о (таинственных ?) свойствах букв и об эпитетах божества; из сочинения о различных сортах злаков и приготовлении из них пищи (лекарств?).

10 л. 15×21 см.

18. 4 листа из сочинения астрологического характера; 2 листа из медицинского сочинения (цит. Авиценна, Диоскорид, Гален, ар-Рāзй, Масйх ад-Димишкй и др.); 2 листа из исторического (?) сочинения.

8 л. 13×18 см.

19. Из сочинения по изящной литературе. О животных, цветах, ветре, облаке и пр. — рифмованная проза со стихами; небольшие отделы, посвященные этим сюжетам, называются ишāра. Прекрасно написанная рукопись, с полной огласовкой; заглавия красиво и крупно выписаны киноварью.

12 л. 13.5×18 см.

20. Из сборника арабских стихотворений самаританских авторов (имеется имя только одного — Ибра́хима ал-Қабāсй, на последнем стихотворении).

2 л. 11.5×17 см.

21. Из сочинения астрологического характера.

6 л. 14×19.5 см.

22. Из сочинений по медицине и по календареведению. На предпоследнем листе — пометка писца с датой: 1182 г. хиджры = 1768 г. н. э.

15 л. 16×22 см.

23. Первые 2 листа — из того же сочинения и той же рукописи, что и № 19. Остальные 40 листов — из сочинения по календареведению; говорится о месяцах и их свойствах.

42 л. 13.5×18 см.

24. Лист 1-й — из того же сочинения и той же рукописи, что и № 23 (о календаре). Лист 2-й — из рассказа о смерти Моисея (?). 8 листов — из сочинений астрологического характера. 2 листа из сочинения на турецком языке (о летосчислении по звериному циклу?). Последние два листа — пустые.

14 л. ок. 14×18, из них 2 пустых.

25. 2 листа из самаритано-арабского сочинения по законоведению.

2 л. 15×22 см.

26. Из медицинского сочинения (о лекарствах); по-видимому, из того же сочинения и той же рукописи, что и № 1.

19 л. 16×24 см.

27. Лист 1-й — из рассказа о царице, эмире Мухаммеде и Шамсе, дочери Анки (Шамса бинт 'Анқā'), которую в бессознательном состоя-

нии джинны переносят в ее дворец; со стихами. Лист 2-й — из странного рассказа об Иосифе Прекрасном (продажа его братьями); также со стихами. По-видимому, из одной рукописи.

2 л. 18×26 см.

28. 1 лист — из Хроники Йеменской династии Расулидов, см. отдел VI, № 17 (настоящий листок содержит годы хиджры с 647 по 658). 1-й лист — начало сказки о Медном Городе (из 1001 ночи), приписываемой снотолкователю Абū л-'Аббāсу Ибн Сирйну. 2 листа из сочинения медицинского характера. Лист с приписками (одна из приписок содержит дату — 1088 г. хиджры = 1677 г. н. э.).

5 л. ок. 17×24 см.

29. 2 листка из самаританско-арабского исторического сочинения (по-видимому, из хроники Абū л-Фатха, см. отдел VI, № 19 и др.).

2 л. 14×19 см.

30. Из сочинения медицинского характера.

21 л. 15.5×22 см.

31. Два листка — документы или письма самаритан.

2 л. 13×18 см.

32. Из медицинского сочинения (из той же рукописи, что и № 30).

9 л. 15×22 см.

33. 1 лист из астрологического сочинения. 1 лист из комментария к Книге Мақām ал-Ḥарйр аль-Баṣрй (см. отдел VIII, № 6). 15 листов из сочинений медицинского характера (среди них листы из той же рукописи, что и №№ 30 и 32). 1 лист из самаританско-арабского астрологического сочинения. 3 листа из самаританско-арабского исторического сочинения (возможно, из хроники Абū л-Фатха). 1 лист из религиозного сочинения (самаританина?). 2 листа из сочинения, содержащего вопросы и ответы юридического (?) характера; со стихами, речь идет о дележе наследства. 1 лист из сочинения неопределенного.

26 л. ок. 15×21 см.

34. Фрагмент арабского романа; содержит следующие имена: قال أَبَشِيرٌ يَا أُمَيْرَ، قال يا سالم، قلنا فرغ كليب من كلامه قال الزبير الراوى؛ Есть стихи.<sup>3</sup>

8 л. 16×22 см.

35. 3 листа — из рассказа о голубке и ястребе (қисса ал-хумāма вал-ал-бāз) — из легенд о Моисее. На остальных листах — приписки и пометки разнообразного содержания.

11 л. ок. 15×20 см.

36. Фрагмент сочинения на арабском языке самаританским шрифтом.

4 л. 15×21.5 см.

<sup>3</sup> Судя по именам персонажей и по содержанию, это фрагмент известного „Романа о Бану Хилал“. (Прим. В. В. Лебедева).

37. Из рассказов о Моисее, самаританско-арабский текст.

8 л.  $17 \times 22.5$  см.

38. Из того же сочинения, что и № 19, но другой рукописи. Сочинение называется Кашф ал-асрār'ан хикам ат-туйūr ва-ал-азхār („Раскрытие тайн в познании птиц и цветов“).

9 л.  $15 \times 20$  см.

39. Фрагмент арабского текста Корана с полной огласовкой.

6 л.  $14 \times 19$  см.

40. 2 листа из арабских молитв. 4 листа — қасйда Бағйфй (?) (قصيدة للبعغيفي), с рифмой на  $\mu$ . 1 лист пустой, с приписками (одна сторона стерта). 2 листа неясного содержания.

9 л.  $13 \times 19$  см.

41. Из самаританско-арабского сочинения религиозного характера.

3 л.  $16 \times 21$  см.

42. Фрагмент (Сира аз-Зāхир) романтического жизнеописания египетского султана Зāхира Бейбарса.

12 л.  $14.5 \times 20.5$  см.

43. Фрагмент арабской мусульманской редакции романа об Александре Македонском — 27 л. 1 лист из мусульманского сборника сен-тенций, цитируется Джа'фар ас-Сāдиқ.

28 л.  $14.5 \times 21$  см.

44. 4 л. Из самаританско-арабских сочинений.

4 л.  $15 \times 19$  см.

45. Из самаританско-арабских сочинений.

14 л.  $10.5 \times 15.5$  см.

46. 2 листа из сочинения неизвестного содержания.

2 л.  $21 \times 15.5$  см.

47. Из сочинения о заклинаниях и талисманах.

7 л.  $21 \times 15.5$  см.

48. Из арабских стихотворений самаританских авторов (религиозного содержания).

3 л.  $21 \times 15$  см.

49. Из сочинения по изящной литературе со стихами мусульманского автора. В тексте упомянут ряд арабских поэтов: Ал-Ма'арри, ал-Мутанаббй и др. وكتب الى قاضى القضاة تاج الدين السبكي جوابا... وكتب  
مفاخرة بين الحرمين والشريفين... وأنشد لسان الزمان

13 л.  $14 \times 20.5$  см. (Возможно, из той же рукописи и того же сочинения, что и № 7).

50. Фрагменты из различных сочинений: из руководства по составлению писем и посланий различным лицам; из астрологических и гадательных сочинений и проч.

24 л.  $11 \times 16$  см.

51. Фрагменты различных сочинений: самаританских молитв на арабском языке; гадательных (?) книг; трактатов по астрологии; конец рассказа о падении династии Бармекидов и проч.

43 л. 11 × 17 см.

52. Фрагменты различных сочинений: руководства по составлению писем и посланий различным лицам (см. № 50), гадательных сочинений, мусульманских легенд о Мухаммеде, самаританских молитв и стихотворений на арабском языке и т. п.

49 л. 11 × 16 см.

53. Фрагменты различных самаритано-арабских сочинений. 1 листок покрыт стихами на турецком (?) языке.

11 л. 9.5 × 14 см.

54. Из восхвалений бога — 2 листа, прекрасный крупный насьх с полной огласовкой, отдельные фразы разделяются большими вызолоченными звездочками, как в рукописях Корана; страницы обведены красными и синими каймами. 1 лист из сочинения астрологического содержания.

3 л. 8°.

55. Фрагменты из различных самаритано-арабских и мусульманских сочинений религиозного содержания.

18 л. ок. 10 × 14 см.

56. Фрагменты различных сочинений, между ними — два листка из Рисāлат ал-гаусййа 'Абд ал-Қāдира Гилянского.

34 л. ок. 11 × 15 см.

57. Из самаритано-арабских сочинений религиозного содержания.

17 л. 11 × 16 см.

58. Листки из различных сочинений самаританских авторов на арабском языке.

22 л. ок. 12 × 15 см.

59. Листки из различных самаритано-арабских сочинений.

11 л. ок. 11 × 16 см.

60. Из „Книги Иисуса сына Навина“ (см. отдел VI).

4 л. 18 × 22 см.

61. Из романа об 'Анфе, дочери Бахрām-Гўра; из повести о Юсуфе и Зулейхе (см. № 27).

20 л. ок. 19 × 26 см.

62. Из сочинения самаританского автора на арабском языке религиозного содержания.

7 л. 22 × 31 см.

63. 4 л. Из религиозно-философского сочинения на арабском языке (автор, по-видимому, или еврей, или самаританин, хотя нет цитат ни еврейских, ни самаританских). 2 листа из „Книги Иисуса сына Навина“ (?).

6 л. 21 × 31 см. 1 лист пустой.

64. Письма, документы, отдельные листки. Арабские и самаританские.

10 л. 4°.

65. Из религиозно-философского сочинения самаританина Ибрāхйма ибн Я'қўба, на арабском языке. (Рисāла).

16 л. 11 × 32 см.

УКАЗАТЕЛИ<sup>1</sup>

- Указатель имен (включает имена авторов; лиц, которым приписываются сочинения; переписчиков, а также исторических личностей и литературных персонажей, упоминаемых в рукописях)
- ‘Абдаллах ибн Салāма, самаританский экзегет VI, 5.
- ‘Абд ал-Қадир Гилянский VIII, 56.
- Абу л-‘Аббас ибн Сйрйн см. Ибн Сйрйн.
- Абу-л-‘Алā ал-Ма‘аррй (упом.) VIII, 49.
- Абу л-Фатх ибн Абӯ л-Ҳасан, самаританский историк VI, 19—24; VIII, 29.
- Абу л-Фатх ибн Сабах, самаританин VI, 2.
- Абу л-Ҳасан ибн Хибат-Аллах ибн ал-Ҳасан, мусульманский автор VIII, 10.
- Авиценна (Абу ‘Али Ибн Сина) (цит.) VIII, 18.
- Александр Македонский VIII, 14, 43.
- ‘Анқā, дочь Бахрām Гӯра VIII, 61.
- Артаmidор (цит.) VIII, 5.
- Афдал ‘Аббас, правитель Йемена см. Расулиды.
- Ашраф Исма‘йл, правитель Йемена см. Расулиды.
- Ашраф ‘Омар, правитель Йемена см. Расулиды.
- Багйфй (?) VIII, 40.
- Бармекиды VIII, 51.
- Бейбарс см. аз-Зāхир Бейбарс.
- Гален (цит.) VIII, 18.
- Джа‘фар ас-Сāдиқ (цит.) VIII, 43.
- Джемāl ад-Дйн ибн Шамс ад-Дйн ад-Димишқй аш-Шāфй‘и VIII, 7.
- Диоскорид (цит.) VIII, 18.
- аз-Зāхир Бейбарс VIII, 42.
- аз-Зйр VIII, 34.
- Зулейха VIII, 61.
- Ибн ал-Вахшийя VIII, 2.
- Ибн ал-Маккарй, Шараф ад-Дйн Исма‘йл ибн Абӯ Бекр, арабский историк VI, 17.
- Ибн Сйрйн VIII, 28.
- Ибн ал-Хайсам VIII, 2.
- Ибрāхйм ибн Қабас, самаританский ученый VI, 1, 5; VIII, 8 (упом.), 11, 20.
- Ибрāхйм ибн Сāлих VIII, 12.
- Ибрāхйм ибн Я‘қуб, самаританин VIII, 65.
- Иисус Навин VI, 6, 10, (?), 11—16, 22; VIII, 63.
- Иосиф (библейск.) VIII, 27, 61.
- Исма‘йл ибн Бадр ибн Абй л-‘Изз ибн Румейх, самаританский писатель VI, 1, 4—7, 10, 13, 25; VIII, 8 (упом.).

<sup>1</sup> Составлены сотрудником Отдела рукописей ГПБ В. В. Лебедевым. Ссылки даются на номера описаний.



- Исхāқ, самаританин (упом.) VI, 3.  
 Кулейб VIII, 34.  
 Масйх ад-Димишқй (цит.) VIII, 18.  
 ал-Мерджāнй, житель Дамаска VIII, 7.  
 Моисей (библейск.) VI, 1—10, 13, 25.  
 Муайяд Да'уд, правитель Йемена см. Расулиды.  
 Муджāхид 'Али, правитель Йемена см. Расулиды.  
 Музаффар Юсуф, правитель Йемена см. Расулиды.  
 Муслим, самаританин (упом.) VI, 3.  
 ал-Мутанаббй (упом.) VIII, 49.  
 ал-Мухалхил VIII, 34.  
 Мухаммед, пророк VIII, 5, 52.  
 Мухаммед, эмир VIII, 12.  
 Нāсир Ахмед, правитель Йемена см. Расулиды.  
 Нух ибн Я'қуб VI, 5.  
 Пинхас сын Элеазара, самаританский первосвященник VI, 18.  
 Ар-Рāзй (цит.) VIII, 18.  
 Расулиды, йеменская династия (1229—1454) VI, 17; VIII, 28.  
 ар-Румейхй Исма'йл см. Исма'йл ибн Бадр ибн Абӯ-л-'Изз ибн Румейх.  
 Сабāх, самаританин VI, 2.  
 Садақа ал-Хāфтāвй (XVI в.) VI, 2, 3; VIII, 8.  
 Садақа ибн Абй с-Сурӯр, самаританин VI, 2.  
 Салāма ибн Сурӯр, писец (XVIII в.) VI, 2.  
 Салāх ад-Дйн, поэт VIII, 7.  
 Сāлих ибн Бахла VIII, 12.  
 Фахр ад-Дйн, қāдй VIII, 7.  
 Ал-Харйрй, Ал-Қāсим ибн 'Али VIII, 6, 33.  
 Хārун ар-Рашид VII, 12.  
 Шамс ад-Дйн ад-Димишқй аш-Шāфи'й VIII, 7.  
 Юсуф ибн Сурӯр, писец (XVIII в.) VI, 1.  
 Юсуф ибн Я'йш, самаританин VI, 2.  
 Я'қуб ибн Исхāқ, самаританин VI, 2.  
 Я'қуб ибн Сабāх, самаританин VI, 2.  
 Я'қуб ибн Хārун, писец (1863 г.) VI, 19.

#### УКАЗАТЕЛЬ НАЗВАНИЙ СОЧИНЕНИЙ

- „Кашф ал-асрār 'ан ҳикам ат-туйӯр ва-л-азхār“ VIII, 19, 38.  
 Книга воспоминаний (?) VI, 18.  
 Книга Иисуса Навина VI, 10 (?), 12—16, 22; VIII, 63.  
 Книга о набатейском земледелии (упом.) VIII, 2.  
 Книга пересечения горизонтов (цит.) VI, 24.  
 Комментарий к мақāмам ал-Харйрй VIII, 6, 33.  
 Коран VIII, 39.  
 Рассказ о голубке и ястребе VIII, 35.  
 Рассказ о Иосифе VIII, 27, 61.

- Рассказ о смерти Моисея VI, 10; VIII, 24.  
Рисāлат ал-Гаусийя VIII, 56.  
Роман об Александре Македонском VIII, 43.  
Роман о Банӯ Хилāl VIII, 34.  
Роман об аз-Зāхире Бейбарсе VII, 42.  
Сказка о Медном Городе VIII, 28.  
Хроника Абӯ л-Фатҳа VI, 19—24; VIII, 29.  
Хроника Расулидов VI, 17; VIII, 28.

#### ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Астрология VIII, 4, 18, 21, 24, 33, 50, 51, 54.  
Богословские сочинения:  
    мусульманские VIII, 9 (?), 17, 39, 54.  
    самаританские VI, 4; VIII, 11, 15, 33, 41, 55, 57, 62, 63, 65.  
Гадательные книги VIII, 50—52.  
Документы VIII, 31, 64.  
Земледелие VIII, 2, 17 (?).  
История VI, 3, 17, 19—25; VIII, 14, 18 (?), 28, 29, 33.  
Календари VIII, 22—24.  
Медицина VIII, 1, 3, 10, 17, 18, 22, 26, 30, 32, 33.  
Молитвы VIII, 40, 51, 52.  
Неотожественные сочинения VI, 18, 26; VIII, 14, 36, 44, 45, 46, 58, 59.  
Письма VIII, 7, 64.  
Сновидения VI, 2, 3; VIII, 5, 8.  
Стихотворения VIII, 7, 20, 40, 52.  
Турецкий язык VIII, 24, 53.  
Художественная литература VIII, 6, 7, 12, 19, 27, 28, 34, 35, 42, 43, 49, 51, 61.  
Юридические сочинения VIII, 25, 33.
-

## САМАРИТЯНСКОЕ ПЯТИКНИЖИЕ И УСТНАЯ ПАЛЕСТИНСКАЯ ТРАДИЦИЯ

Настоящая статья представляет раздел задуманной большой работы об отношении устной палестинской традиции к масоретскому тексту Библии. Рассматриваемый в статье частный вопрос имеет, помимо специального, и большое принципиальное значение, ибо, как мы увидим в дальнейшем, при правильном его решении возможно будет сделать некоторые общие, как нам кажется, весьма важные выводы, касающиеся истории масоретского текста. Проведенное нами сличение встречающихся в Иерусалимском Талмуде (по первому изданию, Венеция, 1523/24) цитат из Пятикнижия с Самаритянским Пятикнижием, с одной стороны, и с масоретским текстом — с другой, показало, что по крайней мере в 277 случаях орфография Самаритянского Пятикнижия, отличающаяся от масоретской, точно совпадает с орфографией Иерусалимского Талмуда и по крайней мере в 49 случаях текст Самаритянского Пятикнижия, отступающий от масоретского, точно совпадает с текстом Иерусалимского Талмуда. Но раньше чем перейти к анализу и оценке установленных фактов, вкратце остановимся на вопросе о том, как следует относиться к принятому в Талмуде способу цитирования библейского текста и имеют ли вообще многочисленные цитаты из Библии, встречающиеся в Талмуде, какое-либо значение для библейской критики. Этот вопрос никогда еще серьезно не ставился в науке.

Уже в XII—XIII вв. тосафисты, т. е. авторы *tōsāfōt* — „дополнений“ к талмудическому комментарию Раши, неоднократно указывали, что библейские цитаты, приводимые в Талмуде, не всегда точно совпадают с масоретским текстом (см., например, *Ber* 61 a; *Šabb* 55 b, 128 a; *‘Erub* 2 a, 15 b; *Meḡ* 3 a; *BB* 123 b; *Nidda* 33<sup>a</sup> a и т. д.).

В XVI и XVII вв. этого вопроса касались выдающиеся знатоки масоры Яков бен Хаййим в своем „Введении“ ко второму изданию Бомбергской Библии (1524/25), Илия Левита в своем „*Māsōret hammāsōret*“ (1538) и Иедидия Соломон Норци в своем „*Gōdēr pereš*“ или *Minḥat šay*“ (1626).

В новейшее время к этому вопросу возвращались многие авторы. Более чем в 50 работах приводились отдельные отклонения от масоретского текста, встречающиеся в побиблейской литературе. Были

сделаны и две попытки собрать воедино весь относящийся сюда материал. В 1883 г. С. Розенфельд издал выполненную в традиционном духе работу „Mišraḥat sōfērīm“, в которой, по его словам, содержится 1381 случай отклонения от масоретского текста, а в 1906—1915 гг. В. Аптовизер печатал отдельные главы из своей оставшейся незаконченной работы „Das Schriftwort in der rabbinischen Literatur“.<sup>1</sup>

Но все это оставлено в библейской критике без серьезного внимания. [Во введениях в изучение Ветхого Завета, даже самых подробных, где описываются источники, имеющие какое-либо значение для истории библейского текста, как правило, ничего не говорится о значении талмудической литературы, содержащей тысячи цитат из Библии, при этом часто отступающие от *textus receptus*. В комментариях и словарях к Ветхому Завету, даже наиболее авторитетных, где часто приводятся умозрительные конъектуры, лишенные всякого основания, почти никогда не учитываются многочисленные разночтения, содержащиеся в талмудической литературе, которые дают наиболее удовлетворительный смысл и восходящие безусловно к древней редакции библейского текста. В „Biblia Hebraica“ (Rud. Kittel—P. Kahle, 1937), где, казалось бы, учтено все, что может иметь какое-либо отношение к библейскому тексту, оставлены совершенно без внимания весьма важные талмудические разночтения, хотя в другом месте P. Kahle со ссылкой на „die sehr verdienstvollen Untersuchungen von V. Aptowitzer“, о которых речь была выше, говорит о цитатах в талмудической литературе, „die unserm MT nicht ganz entsprechen“.<sup>2</sup>

Много объяснений можно было бы привести для этого удивительного факта, но главное, как нам кажется, сводится к укоренившемуся в науке мнению, что библейский текст цитируется в Талмуде неточно и что порой он даже искажен, так как мудрецы якобы приводили цитаты по памяти и будто бы не существовало еще установленной редакции библейского текста. Ряд обстоятельств способствовал упрочению такого мнения, а именно: 1) отсутствие критического издания талмудического текста; 2) использование иногда мудрецами для подкрепления своих взглядов и построений того или иного библейского стиха или части его или выражения, составленного из слов двух и более стихов, с некоторыми изменениями принятого текста; подобное использование библейского текста многими принимается за неточное цитирование его; 3) встречающиеся в талмудической литературе явные ошибки в библейских цитатах; 4) невозможность для многих библеистов без надлежащего опыта самостоятельно пользоваться талмудической литературой; 5) неверный подход к так называемой „раввинской литературе“ как к единому целому у авторов, отмечавших

<sup>1</sup> V. Aptowitzer. Das Schriftwort in der rabbinischen Literatur. Sitzungsberichte der philos.-historischen Klasse der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien, CLII, 1906, VI Abhandlung, pp. 1—62; CLX, 1909, VII Abhandlung, pp. 1—78 (II Heft); III und IV Heft, 1911, pp. V—173; V Heft, 1915, pp. 1—82.

<sup>2</sup> P. Kahle. Masoreten des Ostens, 1913, p. XIX.

наличие отступлений от *textus receptus* в побиблейской традиционной литературе. На самом же деле у каждого большого памятника, включаемого в состав этой литературы, своя особая история составления и письменной фиксации, своя особая рукописная традиция, свои особые задачи и цели, свое особое отношение к библейскому тексту и особые приемы его использования. Именно отсутствие дифференцированного подхода к каждому отдельному памятнику лишало работы этих авторов необходимой убедительности.

Но это мнение, хотя оно имеет почти всеобщее признание, не может считаться объективным, и оно должно быть решительным образом отвергнуто. В пользу этого могут быть приведены следующие доводы.

К тому времени, когда начала складываться талмудическая литература, консонантный текст Библии, включая *matres lectionis*, был уже установлен, хотя и существовал в нескольких редакциях. Об этом свидетельствуют находки у Мертвого моря, об этом говорят многочисленные места в Вавилонском и Иерусалимском Талмудах, где дается подсчет букв, слов и стихов в разных библейских книгах (см., например, Qidd 30 a), особо толкуются случаи *scriptio plena* и *scriptio defectiva* (см., например, 'Erub 13 a; Ket III 27 d, 67; Sukka I 52 a, 14; Naz I 51 c, 15; RHaš I 57 в, 54; Soṭa VII 21 d, 31; Sanh IV 22 в, 32) и т. д.

Мудрецы и законоучители — духовные руководители народа — безусловно имели перед собой более или менее твердо установленную редакцию библейского текста, в частности Пятикнижия. Этот текст, толкуемый при помощи тщательно разработанной системы логических приемов, служил главным основанием для всех правовых установлений, норм личной, семейной и общественной жизни, правил поведения. Многие положения выводились на основании отдельных слов, способа их написания и места в предложении, иногда на основании лишь отдельных букв. При этом цитировать библейский текст по памяти не разрешалось (см., например, Giṭṭ 60 b; Tem 14 b; ср. Yer. Hag 76 d, 17). Этот текст был окружен ореолом святости. Известны слова знаменитого Рабби Исмаила (первая половина II в. н. э.), сказанные им Рабби Меиру, который был писцом: „Сын мой, будь осторожен в твоей работе, ибо работа твоя к Богу относящаяся; если ты пропустишь одну букву или одну букву лишнюю напишешь — весь мир разрушишь“ ('Erub 13 a). При таком положении вещей не приходится говорить о неточном цитировании библейского текста в талмудической литературе.

В талмудический текст действительно вкралось много ошибок, неточностей и искажений, однако в библейских цитатах, которых я насчитал в Иерусалимском Талмуде, например, около 5300, обнаружено лишь около 20 явных ошибок или опечаток.

Отклонения от масоретского текста, которые встречаются в талмудической литературе, как правило, дают лучшие чтения, более удовлетворительный смысл и часто могут быть подтверждены многочисленными рукописями Библии и древнейшими библейскими переводами.

Иногда даже создается впечатление, что редакция Ветхого Завета, которой пользовались авторитеты Талмуда, достовернее редакции масоретов, которая восходит к гораздо более позднему времени. Такого мнения, возможно, придерживался и Яков бен Хайим, подготовивший к печати масоретский текст Библии (издан в 1524/25 г.) и оставивший без изменений отклонения от этого текста, встречающиеся в Иерусалимском и Вавилонском Талмудах, которые он же подготовил к печати почти в то же самое время (Иерусалимский Талмуд издан в 1523/24 г., а Вавилонский Талмуд в 1520/23 г.).

Вернемся теперь к нашей основной теме.

В ходе работы над составлением словаря и конкорданции к Иерусалимскому Талмуду<sup>3</sup> приходилось иногда наталкиваться на библейские цитаты, отклоняющиеся от масоретского текста и в то же время дающие более удовлетворительный смысл. Это показалось тем более удивительным, что масоретский текст Библии и Иерусалимский Талмуд были изданы почти в одно и то же время, в одном и том же издательстве и были подготовлены к печати одним и тем же лицом. Мною было принято решение извлечь из талмудического текста все без исключения встречающиеся в нем библейские цитаты и сравнить их затем с *textus receptus*. Уже предварительные результаты работы дали серьезное основание для предположения, что авторитеты Иерусалимского Талмуда имели перед собой несколько иную редакцию библейского текста, при этом более древнюю и совершенную. В настоящее время собранный материал обрабатывается и в скором времени он будет представлен на суд библейской науки.

В данной статье рассматриваются отклонения от масоретского текста в приводимых в Иерусалимском Талмуде цитатах из Пятикнижия, которые совпадают с Самаритянским Пятикнижием. Главная цель, которая здесь преследуется, заключается не в дополнительном подкреплении талмудическими цитатами подлинности самаритянской версии Пятикнижия, а, наоборот, в подтверждении достоверности талмудических цитат при помощи Самаритянского Пятикнижия. Можно ли допустить, чтобы палестинские мудрецы отступили от текста Священного писания в угоду Пятикнижию самаритян — своих идейных врагов, „фальсификаторов Закона“ (см., например, Yer. Soṭa, VII 21 c). Скорее надо полагать, что палестинские законоучители имели иную редакцию Священного писания, которая частично совпадала с самаритянской версией Пятикнижия. Это тем более вероятно, что многие из указанных отклонений от масоретского текста подтверждаются также Септуагинтой, Иерусалимским переводом и многочисленными рукописями Библии.

Приводим эти отклонения. (Принятые здесь сокращения: МТ — масоретский текст Библии; SP — Самаритянское Пятикнижие; УТ — Иеруса-

<sup>3</sup> См.: И. Н. Винников. Опыт словаря и конкорданции палестинской традиционной литературы (буква **ד**). Палест. сборник, вып. 5, 1960, стр. 151—228.

лимский Талмуд; TY — Иерусалимский перевод Пятикнижия; TO — Targum Onkelos; LXX — Септуагинта; BH — Biblia Hebraica, edidit Rud. Kittel, textum masoreticum curavit P. Kahle. Stuttgartiae, 1937).

MT

SP, YT

- Gen 16:11 — וקראת שמו  
 וקראת את שמו  
 Br I 4a, 10; v. TY: ותקריין ית שמיה;
- Gen 35:10 — לא יקרא שמך עוד  
 לא יקרא עוד שמך  
 Br I 4a, 17; cf. Gen 17:5
- Gen 36:24 — בני צבעון ואיה וענה  
 בני צבעון איה וענה  
 Br VIII 12b, 25; cf. IChr 1:40; v. LXX: Ἰαίε καὶ Ὠνάβ; BH
- Gen 49:13 — וירכתו על צידן  
 וירכתו עד צידן  
 Sk V 55a, 66; v. TY: עד צידון; LXX: ἔως; BH
- Ex 4:19 — לך שב מצרים  
 לך שוב מצרימה  
 Ndr III 38b, 20; v. BH
- Ex 12:46 — לא תוציא מן הבית  
 לא תוציאו מן הבית  
 Ps VII 35b, 58; v. TY: לא תפקון; LXX: οὐκ ἐξοίσατε; BH
- Ex 13:9 — והיה לך לאות  
 והיו לך לאות  
 'rb X 26a; 32
- Ex 16:29 — נתן לכם השבת  
 נתן לכם את השבת  
 Ndr III 38b, 6; v. TY: יהב לכוון ית שבתא
- Ex 22:7 — אם לא ימצא הגנב  
 ואם לא ימצא הגנב  
 Šbu VII 38b, 68; v. BH
- Ex 22:11 — ואם גנב יגנב  
 אם גנב יגנב  
 Šbu VIII 38b, 70; v. LXX: ἐὰν
- Ex 24:12 — את לוחות האבן והתורה והמצוה  
 את לוחות האבן התורה והמצוה  
 Br VI 10a, 8; v. LXX: τὸν νόμον
- Ex 25:21 — ונתת את הכפרת  
 ונתתה את הכפרת  
 Šķ VI 49d, 69, 71; v. Sṭ VIII 22d, 29, 31
- Ex 25:30 — ונתת על השולחן  
 ונתתה על השולחן  
 Šķ VI 50a, 69
- Ex 26:35 — נכה השולחן על צלע המשכן  
 נכה השולחן על ירך המשכן  
 Šķ VI 50b, 12; cf. Ex 40:24
- Ex 26:35 — והשולחן תתן  
 ואת השולחן תתן  
 Šķ VI 50a, 73
- Ex 30:7 — בהטיבו  
 בהטיבו  
 Ym II 39d, 28, 53; cf. Šbi VI 36b, 45, Qd I 61c, 73 — והטיבך

- Ex 39:29— שש משזר ותכלת וארגמן  
 KI IX 31d, 74; v. BH
- Ex 40:3— וסכת על הארץ את הכפורת  
 Sk I 52b, 73; v. TY: ית כפורתא  
 מן הצאן
- Lev 1:2— ומן הצאן  
 Ps IX 37a, 5
- Lev 5:4— להשיב  
 Ndr II 37b, 43; Šbu III 34c, 60;  
 v. sub. Ex 30:7
- Lev 5:24— וחמשייתו יוסף עליו  
 Šbu VIII 38d, 19; v. BH
- Lev 19:16— לא תלך רכיל בעמך  
 P' I 16a, 16; v. BH
- Lev 19:33— וכי יגור אתכם  
 Bk III 65d, 2; v. TO, TY: עמכון;  
 BH
- Lev 24:3— באוהל מועד יערך אתו ובניו  
 Ym II 39d, 55; cf. Ex 27:21; v. LXX:  
 ἹΑραὼν καὶ οἱ υἱοὶ αὐτοῦ
- Lev 25:5— ואת ספיה קצירך  
 Šbi VIII 38b, 18; v. LXX: καὶ τὰ  
 αὐτόματα...; cf. Šbi VIII 38b,  
 22— את ספיה קצירך
- Num 5:10— לו יהיו  
 Ndr XI 42c, 73; v. BH
- Num 15:11— או לשה בכבשים  
 Šk V 49a, 58, 65, 67; v. BH
- Num 18:17— ואת דמם תזרק  
 Ps V 32c, 47; v. TY: וית אדמתהון;  
 LXX: καὶ τὸ αἷμα...; BH
- Num 18:26— והרמותם ממנו את תרומת יהוה  
 M'S V 56b, 63; Hl I 57c, 70
- Num 21:20— ונשקפה על פני הישימון  
 KI IX 32c, 55; cf. BH; cf. Kt XII  
 35b, 47— ונשקפה על פני הישימון
- Num 27:7— בתוך אחי אביהם  
 BB VIII 16a, 56; v. BH
- Num 35:18— בכלי עץ יד אשר ימות בו  
 Sn IX 27a, 23
- Num 35:34— ולא תטמאו את הארץ  
 Šbu I 33a, 20; v. TO, TY: ולא  
 {תטמאו}; LXX: καὶ οὐ μαινεῖτε; BH



Deut 6:7—	ובשבבך ובקומך	בשבבך ובקומך
		Br-M I, 6; v. BH
Deut 11:12—	ועד אחרית שנה	ועד אחרית השנה
		Br IX 13c, 43; v. LXX: τοῦ ἐνιαυτοῦ;
		BH; cf. RHs I 57b, 54—
Deut 12:8—	לא תעשון	ועד אחרית שנה לא תעשו
		Mg I 72c, 22; cf. Mg I 72c, 25—
Deut 12:17—	דגנך ותירשך ויצהרך	לא תעשון דגנך תירושך ויצהרך
		M <sup>c</sup> Š II 53b, 31; Ym VIII 45a, 28;
		v TO: חמרך; TY: חמריבון; BH
Deut 14:26—	בבקר ובצאן וביין ובשכר	בבקר ובצאן ביין ובשכר
		M <sup>c</sup> Š I 52d, 76; ‘rb III 20c, 72
Deut 15:18—	לא יקשה בעינך	לא יקשה בעיניך
		Ḳd I 59d, 2; v. BH
Deut 16:5—	לזבח את הפסח באחד	לזבוח את הפסח באחת
		Mg I 72c, 40; cf. Ps VIII 36a, 65—
Deut 16:16—	שלוש פעמים	לזבוח את הפסח באחד שלש פעמים
		Ps IV 30c, 50
Deut 17:14—	וישבתה בה	וישבת בה
		Yb I 2d, 10
Deut 22:3—	בן תעשה לחמרו	בן תעשה לחמורו
		BM II 8b, 51; v. LXX; BH
Deut 23:1—	ולא יגלה כנף אביו	לא יגלה כנף אביו
		Sn IX 27a, 6
Deut 24:16—	איש בחטאו יומתו	איש בחטאו יומת
		Sn III 21c, 30; Šbu IV 35b, 48;
		v. LXX: ἀιτοθανεῖται; BH
Deut 26:13—	ולגר ליתום ולא למנה	ולגר ליתום ולא למנה
		M <sup>c</sup> Š-M V, 10; v. TY: לגיורי; BH
Deut 27:26—	אשר לא יקים את דברי התורה הזאת	אשר לא יקים את כל דברי התורה הזאת
		Stj VII 21d, 7; v. LXX: πᾶσιν τοῖς
		λόγοις; BH
Deut 28:59—	והפלא יהיה אתכם מכותך	והפלא יהיה אלהיך את מכותך
		Mk-M III, 16
Deut 29:23—	מה חרי האף הגדול הזה	ומה חרי האף הגדול הזה
		Bš II 61c, 51; v. BH

Совпадения талмудических цитат с Самаритянским Пятикнижием подтверждают: Септуагинта в 13 случаях, арамейские переводы Пяти-

книжия в 10 случаях и разные библейские рукописи в 24 случаях. Любопытно отметить, что в 6 случаях цитаты имеют двойную форму: одну — совпадающую с Самаритянским Пятикнижием и другую — совпадающую с масоретским текстом.

Приведем теперь случаи совпадения орфографии Иерусалимского Талмуда с орфографией Самаритянского Пятикнижия.

Gen 1:14 — מאורות	T <sup>c</sup> IV 68b, 14
Gen 1:14 — לאותות	Br IX 13d, 51
Gen 1:28 — וכבשוה	Yb VI, 7d, 16
Gen 2:12 — Q ההיא	Ym IV 41d, 4
Gen 4:4 — מכבודות	Mg I 72b, 64
Gen 6:3 — לעולם	Sn-M X, 3; Sn X 29b, 62; cf. Ex 19:9 et passim
Gen 10:2 — ותוכל	Mg I 71b, 66; cf. Jes 66:19; Ez 27:13
Gen 15:19 — הקדמוני	Šbi VI 36b, 62; Kd I 61d, 12
Gen 20:3 — Q והיא	Kd I 58b, 70
Gen 20:12 — אחותי	Yb XI 12a, 20; cf. II Sam 13:5 et passim
Gen 20:12 — Q היא	Yb XI 12a, 20
Gen 22:21 — בכורו	Sṭ V 20c, 67; cf. Gen 38:6 et passim
Gen 25:23 — Q גוים	Sṭ VII 21b, 57
Gen 26:5 — בקולי	Kd-M IV, 12; cf. Num 14:22 et passim
Gen 26:5 — ותורותי	Kd-M IV, 12
Gen 27:15 — הגדו	Mg I 72b, 33; cf. Gen 10:21 et passim
Gen 29:27 — שבוע	MK I 80d, 39
Gen 30:24 — יוסף	Br IX 14b, 3; cf. Joel 2:2 et passim
Gen 31:30 — נכספת	Šb XIX 17a, 35; Yb VIII 8d, 70
Gen 31:50 — בנותי	Kt V 30b, 9; cf. Jes 43:6
Gen 32:16 — אתונות	Kt V 30b, 21; cf. Job 1:3 et passim
Gen 33:14 — אבוא	‘Z II 40c, 63; cf. Gen 38:16 et passim
Gen 45:23 — אתונות	‘rb III 20d, 35; Ndr VI 39c, 40; Nz VI 55c, 27; cf. Job 1:3 et passim
Gen 48:16 — אבותי	Br IV 8a, 15; T <sup>c</sup> II 65c, 19; cf. IReg ‘ 21:4 et passim
Gen 49:6 — וברצונם	‘Z II 41 c, 73; cf. Neh 9:24 et passim
Gen 49:24 — זרועי	Hr II 46d, 33
Ex 2:4 — אדותו	Sṭ-M 1, 9
Ex 3:15 — לעולם	Ym III 40d, 66; cf. Ex 19:9 et passim
Ex 4:19 — שוב	Ndr III 38b, 20; cf. Gen 31:3 et passim
Ex 4:25 — צמורה	Ndr III 38b, 26
Ex 6:20 — דודתו	Yb XI 12a, 18
Ex 12:3 — אבות	Hl IV 60b, 58; Ps VIII 35d, 39; Kd I 61c, 33, II 62a, 50; cf. Num 36:1 et passim

- Ex 12:4 — נמשות  
 Ex 12:10 — והנותר  
 Ex 12:18 — מצות  
 Ex 12:21 — למשפחותיכם  
 Ex 12:48 — לעשותו  
 Ex 14:7 — ושלישים  
 Ex 14:13 — לראותם  
 Ex 14:14 — תהרשון  
 Ex 16:28 — ותורותי  
 Ex 16:29 — ממקומו  
 Ex 19:15 — נכונים  
 Ex 20:26 — במעלות  
 Ex 21:2 — ובשביעית  
 Ex 21:14 — ייזר  
 Ex 21:18 — יריבון  
 Ex 21:29 — מתמול שלשום  
 Ex 21:30 — כופר  
 Ex 21:30 — פדיון  
 Ex 21:33 — בור<sup>2</sup>  
 Ex 22:5 — קוצים  
 Ex 22:5 — המבעיר  
 Ex 22:5 — הבעירה  
 Ex 22:10 — שבועת  
 Ex 22:16 — הבתולות  
 Ex 22:30 — מריפה  
 Ex 23:2 — לרעות  
 Ex 23:2 — ריב  
 Ex 23:2 — להמות
- Ps VIII 36a, 27; cf. Prov 11:30 et passim  
 Šb II 4c, 46; Ps VII 35a, 56; cf. Lev 7:16 et passim  
 Ps I 27a, 49; cf. Ex 12:15 et passim  
 Kd I 60b, 39; cf. Jeh 18:21 et passim  
 Ps III 30b, 48, VIII 36a, 58  
 Kl VIII 31c, 26; cf. Ez 23:15 et passim  
 Sk V 55b, 10; cf. Jud 14:11 et passim  
 T' II 65d, 27; cf. Job 13:5; BH  
 Ndr III 38b, 6  
 'rb III 21a, 69, IV 21d, 14; Ps VI 33b, 44; cf. Jeh 8:19 et passim  
 Br III 6c, 38; Šb IX 12a, 6  
 Br I 2c, 22; Mk II 31d, 58; cf. IIIReg 20:11  
 Kd I 59a, 55; cf. Jeh 6:16 et passim  
 Sn V 22c, 73, VIII 26a, 46; cf. Deut 18:20  
 Sn IX 27a, 58; cf. Jud 8:1  
 BḲ II 3a, 50, 65; cf. Jeh 20:5  
 BḲ IV 4b, 74  
 BḲ IV 4c, 34; Šbu V 36c, 38; cf. Ps 49:9  
 BḲ V 5a, 16, 21; cf. Ex 21:33  
 BḲ-M VI, 5; BḲ I 2a, 27; cf. Jes 33:12  
 BḲ-M VI, 6; cf. IReg 16:3  
 BḲ-M VI, 6  
 Šbu VI 37a, 62, VII 37c, 45, VIII 38b, 70; cf. Eccl 8:2  
 Kt III 27a, 55, 27d, 3; cf. Jes 23:4; Am 8:13 et passim  
 Tr VIII 45c, 68; 'rl III 62d, 20, 52; Ps II 28c, 17; Nz VI 54d, 3; 'Z II 41a, 61  
 Sn-M I, 7; cf. Ps 88:4 et passim  
 Sn IV 22b, 32, 33; cf. Deut 25:1 et passim  
 MḲ III 81d, 3; Sn-M I, 7; Sn IV 22a, 70; cf. Jes 10:2 et passim

- Ex 23:6 — אביוֹנֶךָ  
 Ex 23:11 — והשביעית
- Ex 23:11 — אביוֹנִי  
 Ex 25:5 — ועורות  
 Ex 25:21 — bis האֲרוֹן
- Ex 25:21 — העדות
- Ex 25:22 — הכרובים  
 Ex 25:22 — העדות
- Ex 25:34 — ובמנורה  
 Ex 25:34 — נביעים  
 Ex 26:1 — ריעות
- Ex 26:35 — המנורה  
 Ex 27:20 — להעלות
- Ex 28:10 — משמותם  
 Ex 30:7 — הנירות  
 Ex 31:13 — שבתותי
- Ex 32:15 — כתובים
- Ex 32:19 — Q מידיו  
 Ex 34:1 — לוחות  
 Ex 34:23 — הארון  
 Ex 35:3 — מושבותיכם
- Ex 39:28 — המנבעות
- Ex 39:33 — Q בריהיו  
 Ex 40:3 — הארון  
 Lev 2:6 — Q היא  
 Lev 5:1 — לא
- Lev 5:4 — כשבועה
- Lev 6:2 — Q היא  
 Lev 7:26 — מושבותיכם  
 Lev 8:34 — לעשות  
 Lev 9:22 — מעשות  
 Lev 12:4 — תבוא  
 Lev 12:7 — ממקור
- P' IV 18c, 39; Sn IV 22b, 44  
 T' IV 69b, 23; cf. Jeh 6:16; IIReg  
 11:4 et passim  
 Šbi IX 39a, 51; cf. Jes 29:19  
 Šb II 4d, 56  
 Šk VI 49d, 69, 70; Sṭ VIII 22d, 29,  
 30; cf. Jeh 3:14, 15 et passim  
 Sṭ VIII 22d, 31; cf. Ex 26:33; 40:3  
 et passim  
 Šb I 2d, 10; cf. IReg 6:32 et passim  
 Šb I 2d, 10; cf. Ex 26:33; 40:3  
 et passim  
 'Z II 41c, 76; cf. Ex 25:31 et passim  
 'Z II 41c, 76  
 Šb II 4d, 53; cf. IChr 17:1; Hab  
 3:7 et passim  
 Šk VI 50b, 12; cf. Ex 25:31 et passim  
 Šb II 4d, 48; Sk V 55b, 55; cf. Jeh  
 22:23 et passim  
 Sṭ VII 21d, 34; cf. Ps 49:12 et passim  
 Ym II 39d, 28  
 Ym VIII 45b, 20; cf. Ez 20:12  
 et passim  
 Šk VI 49d, 58; cf. IReg 14:19  
 et passim  
 T' IV 68c, 10  
 Šk V 49a, 47  
 Hg I 76a, 42; cf. Jes 1:24  
 Bṣ V 63b, 27; Nz VI 54c, 35; cf. Ez  
 6:6 et passim  
 Kl IX 31d, 73; cf. Ex 28:40; Lev  
 8:13  
 Mg I 72c, 76  
 Sk I 52b, 73; cf. Jeh 3:15 et passim  
 Nz V 53d, 75; Hr I 46a, 26  
 Sn III 21c, 48; Šbu IV 35b, 71, 73;  
 cf. Gen 2:5 et passim  
 Šbu III 34c, 49; cf. Jes 65:15  
 et passim  
 Mg I 72c, 8  
 Sn IV 22b, 30; cf. Ez 6:6, 14  
 Ym I 38a, 52; cf. Gen 2:3 et passim  
 T' IV 67c, 2; cf. Gen 44:7 et passim  
 Ps IX 36d, 62; cf. Ex 1:19 et passim  
 Nd II 50a, 39; cf. Ps 68:27

- Lev 14:9 — נבות  
 Lev 15:19 — זובה  
 Lev 16:21 — Q דיין  
 Lev 16:21 — עונות  
 Lev 16:29 — נפשותיכם  
 Lev 18:7 — Q היא  
 Lev 18:17 — Q היא  
 Lev 18:18 — אהותה  
 Lev 18:29 — התועבות  
 Lev 18:30 — התועבות  
 Lev 19:4 — האלילים  
 Lev 19:14 — מכשול  
 Lev 19:18 — תקום  
 Lev 19:19 — חקותי  
 Lev 19:24 — הרביעית  
 Lev 19:25 — החמישית  
 Lev 19:27 — תקיפו  
 Lev 19:31 — האובות  
 Lev 20:6 — האובות  
 Lev 20:6 — הידעונים  
 Lev 20:14 — Q היא  
 Lev 20:17 — אהותו  
 Lev 20:18 — Q והיא  
 Lev 20:20 — דודו  
 Lev 20:21 — Q היא  
 Lev 20:25 — נפשותיכם  
 Lev 20:27 — ידעוני  
 Lev 21:2 — הקרוב  
 Lev 21:3 — ולאחותו  
 Lev 21:8 — חרוש  
 Kd I 59d, 22  
 Nd II 50a, 40, III 50c, 10; cf. Lev 15:26  
 Hr I 46b, 43  
 Ym III 40d, 50; cf. Ps 130:3 et passim  
 Ym VIII 44d, 7; Šbu III 34c, 15; cf. Jer 17:21; 42:20  
 Sn VII 24d, 38, 46, 51  
 Yb XI 11d, 36; Sn IX 27a, 5  
 Yb I 2b, 39; Yb-M III, 12; Yb XI 11d, 8; Sn IX 26d, 44; cf. Jer 3:7 et passim  
 Šb VII 9c, 66, IX 11d, 1; Yb I 2b, 25; Sn VII 24c, 23, 24d, 23, 25a, 2, 13, 25c, 57; Z III 43a, 45; cf. Ez 8:9, 17 et passim; v. BH  
 Šbu I 33a, 19; cf. Ez 8:9, 17 et passim; v. BH  
 Z III 42b, 76; cf. Jes 2:18; v. BH  
 BM-M V, 13; cf. Jes 8:14 et passim  
 Ndr-M IX, 4; Ndr IX 41c, 35; cf. Deut 32:43  
 Kl I 27b, 4; 'rl III 63b, 50; cf. Gen 26:5 et passim  
 RHš I 57a, 8; Sṭ VIII 22d, 72; cf. IReg 6:1 et passim  
 P' VII 20c, 13; MŠ V 56a, 74; 'rl I 60c, 51; cf. IReg 14:25  
 P' I 16c, 19; cf. Ps 17:9  
 Sn VII 25c, 31  
 Sn VII 25c, 32  
 Sn VII 25c, 32  
 Yb XI 11d, 1; Sn IX 26d, 37, 61  
 Yb XI 11d, 10; Sn V 22c, 68, IX 26d, 46; cf. Jud 15:2 et passim  
 Sn VII 24c, 27; Nd II 50a, 39  
 Sn VII 24c, 30; cf. Jud 10:1 et passim  
 Yb XI 11d, 6; Sn VII 24c, 42  
 Nz VI 54d, 37; cf. Jer 17:21; 42:20  
 Sn VII 25c, 33  
 BB VIII 16a, 38; cf. Ez 6:12  
 Yb VI 7c, 28  
 Hr III 47a, 36; cf. Lev. 21:8 et passim

- Lev 21:11 — נמשות Nz VII 55d, 48; cf. Gen 36:6  
et passim
- Lev 21:11 — יבוא Nz VII 55d, 49; cf. Gen 32:9  
et passim
- Lev 21:14 — זונה Yb XI 11d, 14; Sn IX 26d, 50; Hr  
II 46d, 59; cf. Deut 23:19  
et passim
- Lev 22:9 — יחללוהו Bk II 64c, 49; Šbu I 32d, 73
- Lev 22:18 — אליהם Šk IV 48b, 65; cf. Lev 17:2  
et passim
- Lev 22:19 — לרצונכם Šk IV 48b, 66
- Lev 23:3 — Q היא BK III 3d, 6
- Lev 23:3 — מושבותיכם Kd I 61d, 19; cf. Ez 6:6
- Lev 23:30 — Q ההיא Ym VIII 45a, 37
- Lev 23:38 — שבתות RHs I 56b, 58; 'Z I 39b, 32
- Lev 23:40 — כפות Sk III 53c, 39, 53d, 56
- Lev 23:40 — עבות Sk III 53c, 55; cf. Ez 20:28
- Lev 23:44 — מועדי Ps VII 34b, 41; Mg-M III, 8; Mg IV  
75a, 21; Ndr VI 40a, 27; cf. Lev  
23:2 et passim
- Lev 24:3 — העדות Ym II 39d, 54; cf. Ex 26:33  
et passim
- Lev 25:5 — נזירך Šbi VIII 38b, 23; v. BH
- Lev 25:8 — שבתות RHs I 56d, 72
- Lev 25:9 — השביעי RHs III 58d, 42, IV 59b, 38; cf. Gen  
2:2 et passim
- Lev 25:10 — יושביה Šbi X 39c, 62; Gt IV 45d, 13; cf.  
Num 13:32 et passim
- Lev 25:30 — Q לו M' III 51a, 26, 28
- Lev 25:31 — וביובל Kd I 59b, 4
- Lev 25:49 — bis דודו Šb VII 9d, 3; Sn VII 24c, 35; cf.  
Jud 10:1 et passim
- Lev 26:1 — אלילים 'Z IV 44a, 29; cf. Jes 2:8 et passim
- Lev 26:42 — יעקב Sn X 27d, 45; cf. Gen 25:26 et passim
- Lev 27:14 — יקדיש Šk IV 48b, 29; cf. Lev 27:16  
et passim
- Num 1:18 — משפחותם Yb II 4a, 16; Kd III 64d, 63; cf.  
Num 4:38 et passim
- Num 1:18 — אבותם Yb II 4a, 16; Kd III 64d, 63; cf.  
Num 1:16 et passim
- Num 2:17 — המהנות Ym IV 42a, 8; cf. Num 10:2 et passim
- Num 3:40 — בכור Sn I 19c, 47; cf. Gen 35:23 et passim
- Num 4:19 — ימותו Bk II 64c, 57; cf. ISam 2:33 et passim
- Num 5:12 — אליהם Sṭ II 18b, 60; cf. Lev 17:2 et passim
- Num 5:21 — בשבעת Sṭ-M II, 3; Sṭ II 18b, 9; cf. Eccl 8:2

- Num 5:21 — ולשבועה  
 Num 5:28 — Q היא  
 Num 5:31 — Q ההיא  
 Num 6:3 — ויבישים  
 Num 6:5 — הימים  
 Num 6:6 — יבוא  
 Num 6:10 — יביא  
 Num 6:19 — הזרוע  
 Num 7:9 — עליהם  
 Num 9:10 — רהוקה  
 Num 9:11 — ומרורים  
 Num 10:25 — המהנות  
 Num 10:35 — הארון  
 Num 11:10 — למשפחותיו  
 Num 13:25 — וישבו  
 Num 13:27 — Q היא  
 Num 13:28 — היושב  
 Num 13:28 — ילדי  
 Num 13:32 — Q היא  
 Num 14:35 — ימותו  
 Num 15:20 — עריסותיכם  
 Num 15:31 — Q ההיא  
 Num 16:29 — ימותון  
 Num 16:33 — שאולה  
 Num 18:28 — מעשרותיכם  
 Num 19:19 — המהור  
 Num 19:20 — Q ההיא  
 Num 21:14 — מלהמות  
 Num 21:26 — סיוחן  
 Num 22:5 — ממודי  
 Num 30:3 — שבועה  
 Num 30:3 — היוצא  
 Num 30:14 — שבועת  
 Num 30:14 — לענות  
 St-M II, 3; cf. Jes 65:15  
 St III 18d, 63, 19a, 54; Kd IV 66a, 38  
 St III 19a, 63  
 Nz VI 55a, 1, 28, 29  
 Nz I 51c, 13, 55a, 76; cf. Gen 7:10  
 et passim  
 Nz III 52c, 75, VI 55b, 43; cf. Gen  
 32:9 et passim  
 RHš I 56c, 44; cf. Lev 4:32 et passim  
 Nz VI 55c, 29; cf. Dan 11:6  
 Sn X 29a, 51; cf. Gen 18:8 et passim  
 Ps VII 34c, 74; Nz IX 57c, 65; cf.  
 Deut 28:21 et passim  
 Ps IX 36d, 35; cf. Thr 3:15  
 'rb V 22c, 52; cf. Num 10:2 et passim  
 Mg I 71c, 71; cf. Jeh 3:14 et passim  
 T<sup>r</sup> IV 68d, 18  
 T<sup>r</sup> IV 68d, 12; cf. Jud 8:33 et passim  
 St IX 23d, 76  
 St IX 24a, 1; cf. Jeh 12:4 et passim  
 St IX 24a, 1; cf. Gen 14:14 et passim  
 T<sup>r</sup> IV 68d, 19  
 Sn-M X, 4; Sn X 29c, 7; cf. ISam  
 2:33 et passim  
 Hl I 57a, 54, 58a, 19; III 59a, 26;  
 'rl III 63b, 43; Ps II 29b, 6; Kd I  
 61d, 23; cf. Ez 44:30  
 P<sup>r</sup> I 15d, 66  
 Sn X 28a, 6; cf. Jes 51:6  
 Sn X 28a, 9, 12; cf. Gen 42:38  
 Tr I 40c, 67, II 41b, 19; Yb XIII  
 13d, 20  
 Dm III 23c, 64; Mg II 73b, 67; cf.  
 Gen 8:20 et passim  
 Hr II 46d, 61  
 T<sup>r</sup> IV 69b, 27; cf. Jud 3:1 et passim  
 Šbi VI 36d, 17; cf. Num 21:29  
 et passim  
 Sn I 19b, 49  
 Ndr I 36c, 39; Nz I 51a, 44; cf. Neh  
 6:18 et passim  
 Ndr I 36c, 40, II 37b, 45; cf. Jud  
 11:31  
 Ndr XI 42c, 2, 57; cf. Eccl. 8:2  
 Ndr XI 42c, 3, 57; cf. Jes 58:5

- Num 31:30 — וממהצית Tr IV 42d, 12; cf. Num 31:42  
et passim
- Num 32:29 — אליהם Kd-M III, 3; cf. Lev 17:2 et passim
- Num 33:49 — הישימות Šbi VI 36c, 14; Gt I 43c, 40; cf.  
Ez 25:9
- Num 34:2 — לגבולותיה Kl IV 29c, 13
- Num 35:3 — ולרכושם Sṭ V 20c, 6; Mk II 32a, 29
- Num 35:19 — ימיתנו Mk II 31d, 9; v. BH
- Num 35:29 — מושבותיכם Šb VII 9c, 40; Nz VI 54c, 57; Sn  
IV 22b, 30; Mk I 31b, 41; cf. Ez  
6:6, 14
- Num 36:4 — היובל Kt IX 32d, 66; cf. Lev 25:13  
et passim
- Num 36:7 — תסוב T<sup>r</sup> IV 69c, 36; Ndr III 37d, 65; Šbu  
III 34d, 52; cf. Hab 2:16; Prov.  
26:14
- Deut 3:17 — וגבול Hl IV 60a, 49; cf. Num 34:6  
et passim
- Deut 3:25 — והלבנון Br VII 11a, 56; cf. Deut 1:7  
et passim
- Deut 4:7 — קרובים Br IX 13a, 14; cf. Jes 33:13  
et passim
- Deut 4:8 — צדיקים RHš I 57b, 5; cf. Ex 23:8 et passim
- Deut 4:10 — בחורב Šb I 3a, 37; Kd I 61a, 59; cf. Ex 33:6
- Deut 4:13 — לוחות Šk VI 49d, 52
- Deut 4:30 — בקולו Sn X 28c, 62; cf. ISam 12:14  
et passim
- Deut 4:31 — אבותיך T<sup>r</sup> IV 69b, 9; Sn X 27d, 59, 28c, 63;  
cf. Gen 31:3 et passim
- Deut 5:5 — Q ההיא Mg IV 74d, 14
- Deut 5:16 — אריכין P<sup>r</sup> I 15d, 21; Kd I 61b, 72
- Deut 6:5 — מאודך Br IX 14b, 64; Sṭ V 20c, 58
- Deut 6:9 — מזוות Br III 6b, 48; Sn X 27d, 75; cf.  
Deut 11:20 et passim
- Deut 9:17 — הלוחות T<sup>r</sup> IV 68c, 20
- Deut 10:2 — הלוחות T<sup>r</sup> IV 68c, 12
- Deut 10:2 — הלוחות T<sup>r</sup> IV 68c, 12
- Deut 10:2 — הראשונים T<sup>r</sup> IV 68c, 12; cf. Neh 5:15 et passim
- Deut 10:17 — הגדול Br VII 11c, 33; Mg III 74c, 14; cf.  
Gen 10:21 et passim
- Deut 11:12 — מראשית Br IX 13c, 43; RHš I 57b, 53; cf.  
Num 6:21



Deut 11 : 30 — הַיּוֹשֵׁב	Sṭ VII 21c, 22; cf. Jeh 12 : 4 et passim
Deut 12 : 2 — הַמְּקוֹמוֹת	'Z IV 43d, 68; cf. ISam 7 : 16 et passim
Deut 12 : 2 — יוֹרְשִׁים	'Z IV 43d, 70; cf. Jer 8 : 10
Deut 12 : 6 — מַעֲשֵׂוֹתֵיכֶם	Bk II 64d, 64
Deut 13 : 14 — יוֹשְׁבֵי	Sn-M X, 7; cf. Jeh 15 : 63 et passim
Deut 13 : 16 — יוֹשְׁבֵי	Sn-M X, 8; Sn X 29d, 3; cf. Jeh 15 : 63 et passim
Deut 13 : 16 — Q הַהֵיא	Sn-M X, 8; Sn X 29d, 3
Deut 13 : 18 — לְאַכְוֹתֶיךָ	Sn VI 24a, 6
Deut 16 : 18 — שׁוֹפְטִים	Mk I 31b, 45
Deut 16 : 18 — וְשׁוֹטְרִים	Mk I 31b, 45
Deut 17 : 5 — Q הַהֵיא	Sn VI 23b, 21; VII 25b, 17
Deut 17 : 8 — רִיבּוֹת	Sn XI 30a, 45
Deut 17 : 16 — תּוֹסִיפוּן	Sk V 55b, 11; Sn X 29d, 35
Deut 18 : 3 — הַזְּרוּעַ	Hl IV 60b, 9; cf. Dan 11 : 6
Deut 18 : 12 — הַתּוֹעֲבוֹת	Yb XI 12a, 25; cf. Ez 8 : 9 et passim
Deut 20 : 5 — הַשׁוֹטְרִים	Sṭ-M VIII, 4
Deut 20 : 5 — וַיֵּשׁוּב	Sṭ-M VIII, 4
Deut 20 : 8 — הַשׁוֹטְרִים	Sṭ-M VIII, 9
Deut 20 : 8 — וַיֵּשׁוּב	Sṭ-M VIII, 9
Deut 20 : 9 — כְּבָלוֹת	Sṭ-M VIII, 10; cf. Deut 31 : 24 et passim
Deut 20 : 9 — הַשׁוֹטְרִים	Sṭ-M VIII, 10
Deut 21 : 2 — זְקִינֶיךָ	Ym II 39d, 18; Sṭ-M IX, 1; Sṭ IX 23c, 29; Sn I 19a, 38, 39, 46; cf. Jeh 9 : 11
Deut 21 : 3 — הַקְּרוֹבָה	Sṭ IX 23c, 57; cf. Lev 21 : 3
Deut 21 : 3 — בְּעוֹל	Sṭ IX 23d, 1, 3
Deut 21 : 7 — Q שִׁפְכוּ	Sṭ-M IX, 5; Sṭ IX 23c, 56; Sn VIII 26b, 27; cf. Ez 36 : 18 et passim
Deut 21 : 17 — הַבְּכוֹר	Ḳd IV 66b, 36; cf. Gen 41 : 51 et passim
Deut 21 : 20 — בְּקוֹלְנוּ	Sn-M VIII, 5; cf. II Sam 12 : 18
Deut 21 : 20 — וְסוֹבָא	Sn-M VIII, 2
Deut 22 : 3 — לְחִמּוֹרוֹ	BM II 8b, 51
Deut 22 : 10 — וּבְחִמּוֹר	Kl VIII 31d, 1; cf. I Reg 13 : 24 et passim
Deut 22 : 21 — Q הַנְּעֵרָה	Kt IV 28c, 72
Deut 22 : 23 — Q נְעֵרָה	Yb VI 7b, 71
Deut 22 : 26 — Q וּלְנְעֵרָה	Kt III 28a, 3; Sn VII 25c, 72
Deut 22 : 26 — Q לְנְעֵרָה	Kt III 28a, 3; Sn VI 25c, 72, 73

Deut 22:29 — Q הנערה	Kt IV 28b, 37
Deut 23:2 — יבוא	Yb-M VIII, 2; Yb VIII 9b, 6; XI 11d, 55; cf. Gen 32:9 et passim
Deut 23:25 — תבוא	BM VII 11b, 57; cf. Gen 15:15 et passim
Deut 23:26 — תבוא	M' II 50a, 19; cf. Gen 15:15 et passim
Deut 24:4 — Q היא	Yb IV 6b, 67
Deut 24:19 — עומר	P' III 17c, 76; IV 18b, 45; V, 19a, 48, 19b, 66
Deut 25:2 — השופט	Tr VII 44c, 15; Kt III 27b, 14; Mk-M III, 15; cf. Jud 2:18 et passim
Deut 25:5 — יבוא	Yb I 2a, 34, 2b, 6; V 6c, 61; VI 7b, 18; cf. Gen 32:9 et passim
Deut 26:14 — באוני	M'S II 53b, 27; M'S-M V 21; Bk II 64d, 71; Ym VIII 45a, 25; Šbu I 32d, 70; III 34c, 2; cf. Gen 35:18; Hos 9:4
Deut 28:40 — זיתך	Mk II 31c, 51
Deut 28:48 — עול	Šb XIV 14c, 61; cf. Jer 5:5
Deut 28:57 — היוצאת	Yb XII 12c, 64; cf. Zach 5:3 et passim
Deut 28:59 — מכותך	Mk-M III, 16
Deut 29:27 — וישליכם	Sn-M X, 6; Sn X 29c, 31; cf. Dan 8:7
Deut 30:5 — אבותיך	Ḳd I 61c, 71; cf. Gen 31:3 et passim
Deut 30:5 — מאבותיך	Šbi VI 36b, 45; cf. Gen 31:3 et passim
Deut 30:12 — Q היא	MḲ III 81d, 11
Deut 31:10 — במועד	M'S V 56b, 29; Sṭ-M VII, 7; 'Z I 39b, 17; cf. Ex 23:15 et passim
Deut 32:7 — זקיניך	Sn I 19b, 35; cf. Jeh 9:11
Deut 32:50 — ומות	Sṭ I 17c, 37
Deut 33:2 — Q אש דת	ŠḲ VI 49d, 75; Sṭ VIII 22d, 34
Deut 33:6 — ימות	Sṭ I 16d, 66; Sn X 28a, 13, 29c, 26
Deut 33:21 — מחוקק	Sṭ I 17c, 38
Deut 33:27 — מעונה	T' IV 68a, 48
Deut 33:27 — ורועות	Hg II 77a, 26; cf. Ps 37:17
Deut 34:6 — בניא	Sṭ-M I, 10; cf. Deut 4:46 et passim

Из приведенных 277 случаев отступления орфографии Иерусалимского Талмуда от масоретского текста и совпадения с Самаритянским Пятикнижием 211 случаев подтверждает сам масоретский текст: в других местах Ветхого Завета эти же или очень близкие им по форме слова написаны так, как в Иерусалимском Талмуде. 17 случаев встречаются в Ветхом Завете лишь один раз. Это позволяет говорить о том, что и орфография библейских цитат в Иерусалимском Талмуде заслу-

живает серьезного внимания: в ней обнаруживается гораздо большая последовательность и более строгая система в обозначении гласных звуков, чем в орфографии, характерной для масоретского текста.

Но если все это так, мы получаем веское доказательство точности и достоверности библейских цитат, приводимых в Талмуде, и таким образом в распоряжении науки оказывается первостепенной важности источник для истории и критики библейского текста — источник, который библеистами до сих пор без достаточных оснований игнорировался, но который по своей убедительности и объективности превосходит все источники, используемые до сих пор в науке. Издание всех собранных нами материалов по этому вопросу должно будет окончательно в этом убедить.

---

## ЦАРСКИЕ И ПОЛИСНЫЕ ЗЕМЛИ В ЭЛЛИНИСТИЧЕСКО-РИМСКОЙ СИРИИ

Проблема земельных отношений в эллинистическо-римской Сирии, уже затрагивавшаяся в трудах М. И. Ростовцева, Э. Бикермана, А. Чериковера, Н. В. Пигулевской, А. Б. Рановича и других, еще далека от своего решения. Значительный фактический материал, собранный по данному вопросу, был классифицирован с применением не вполне точных, на наш взгляд, критериев: были смешаны понятия собственности и суверенитета, что привело к возникновению теории номинальной, или фактической, верховной собственности царя на землю.<sup>1</sup> Если же разграничить эти понятия, оказывается, что земельная структура эллинистическо-римской Сирии была сложнее, чем принято думать.

Весь земельный фонд Сирии складывался из земель, которые находились под юрисдикцией царя как носителя публично-правовой власти, и земель, бывших под юрисдикцией общин, преимущественно полисов.

Среди земель, состоявших под царской юрисдикцией, особое место занимали земли, находившиеся в собственности царя. Царь имел право отчуждать такие земли: хорошо известен, в частности, акт о продаже Антиохом II его разведенной жене Лаодике земельных владений в Паннукоме (OGIS 225). Лаодика получает, согласно этому документу, право приписать купленные ею земли к тому полису, к которому пожелает. То же могут сделать и лица, которые купят данную землю или приобретут ее у Лаодики иным способом, если сама Лаодика до совершения акта купли-продажи этого не сделает. В царском указе предусматривается, следовательно, такая ситуация, при которой земля, находящаяся в собственности частного лица, не будет приписана к полису. Смысл этой оговорки, как нам кажется, сводится к тому, что Лаодика или те лица, которые вступят во владение Паннукомом после нее, по-

---

<sup>1</sup> M. Rostovtzeff. *The Social and Economic History of the Hellenistic World*, vol. I. Oxford, 1941, p. 456; E. Bickerman. *Institutions des Séleucides*. Bruxelles, 1938, pp. 169—170; A. Ceriqober. *Hayyehudim ba'olam hayyewani weharomi*. Tel'Abib, 5721, 'am. 76—77; Н. Пигулевская. Города Ирана в раннем средневековье. М.—Л., 1956, стр. 23—28; А. Б. Ранович. Эллинизм и его историческая роль. М.—Л., 1950, 149—158.

лучают право по своему усмотрению изменить юридический статус принадлежащей им земли, изъять ее из царской юрисдикции и передать ее под юрисдикцию полиса. Надпись OGIS 225 показывает, таким образом, что наряду с землями, являющимися царской собственностью, под юрисдикцией царя могли находиться и частновладельческие земли.

Аналогичная ситуация возникала, очевидно, и при раздачах царских земель разного рода поселенцам (ср. Fl. Ios., Antt., 12, 151). В данном случае речь идет о создании на царской земле поселения, причем царь отказывается от своих собственнических прав на землю. В указе царя, которым предоставляется земля новому поселению, не оговаривается право или обязанность поселенцев присоединить даваемые им земли к территории какого-либо полиса. Подобное положение возможно только в том случае, когда предполагалось возникновение на царской земле (при сохранении этого статуса) поселения, обладавшего внутренним управлением и автономией.

В то же время известны случаи, когда царь продавал свою землю полису (OGIS 335). В этом случае изменялся и ее юридический статус: из царской она превращалась в полисную.<sup>2</sup>

Наряду с правом отчуждать свою землю царь широко пользовался и правом передавать землю в повинностное владение. Говоря о целях Антиоха IV в его борьбе с Маккавеями, наш источник (I Макк., 3, 36) сообщает, что он стремился „поселить чужеземцев во всех пределах их и разделить (*κατακληροδοτῆσαι*) землю их“. Такая система практиковалась не только Селевкидами и Птолемеями, но и местными туземными правителями. Характерным примером служат порядки, существовавшие в области, находившейся под властью аммонитских правителей из династии Тобиадов, пришедшей к власти задолго до походов Александра Македонского. В одном из документов этих правителей (CP J, I, 1 = PCZ 59003), происходящем из Бирты и датированном апрелем—маем 259 г. до н. э., упоминаются „клерухи из всадников Тубии“: книдеец Никанор сын Ксенокла, два „перса“, имена которых не сохранились, — сын Анания и сын Агафона, а также „македонянин“ Полемон сын Стратона. Эта система широко использовалась в позднеэллинистический и римский периоды. Ее применил, в частности, иудейский царь Ирод, поселивший в Трахонитиде три тысячи идумеев (Fl. Ios., Antt., 16, 285) и наделявший клерами всадников в Галилее (Fl. Ios., Antt., 15, 294).

Правовое положение земель, находившихся в условном владении (типа воинских клерухий), теоретически должно было определяться тем, что собственником земли являлся царь, а владение было обусловлено выполнением определенных повинностей и в случае прекращения их приостанавливалось.<sup>3</sup> Однако, как показывает известная надпись Мне-

<sup>2</sup> M. R o s t o w z e w. Studien zur Geschichte des römischen Kolonates. Leipzig—Berlin, 1910, S. 249.

<sup>3</sup> R. T a u b e n s c h l a g. The Law of Greco-Roman Egypt in the Light of the Papyri. New York, 1944, p. 178.

симаха,<sup>4</sup> практически дело обстояло сложнее. Среди того имущества, которое Мнесимах предоставляет храму Артемиды в возмещение следующих с него платежей по закладной, мы находим и земельные владения двух типов: *χώμη* и *κλήρος*. Практически они имели один и тот же правовой статус<sup>5</sup>: Мнесимах может распоряжаться как теми, так и другими. В надписи, правда, предусматривается возможность того, что царь „из-за Мнесимаха“ отберет у храма какие-либо комы или клеры; в этом случае Мнесимах или его потомки должны будут выплатить полностью всю сумму ранее взятого у храма займа. В литературе было высказано предположение, согласно которому приведенная выше клаузула свидетельствует о существовании верховной собственности царя на землю.<sup>6</sup> С нашей точки зрения, она свидетельствует прежде всего о неполноте владельческих прав храма на полученную от Мнесимаха землю. Как бы ни понимать формулу *διὰ Μνησίμαχου*, представляется несомненным, что царь рассматривал именно Мнесимаха как владельца данных земельных участков, несмотря на совершенную им сделку. В то же время, поскольку те и другие земли имеют одинаковый статус, представляется наиболее правдоподобным, что, конфискуя земли Мнесимаха, царь действовал в качестве носителя публично-правовой власти. Как бы то ни было, клеры уже в то время могли служить объектом некоторых имущественных сделок, иными словами, начали постепенно превращаться в частную собственность под царской юрисдикцией.

Аналогичную тенденцию обнаруживает и терминология документов из Дура-Европос. Здесь отмечаются три группы земель, которые могли послужить объектом сделки: *χώρα*, т. е. полисная земля (DEPP 17 = D. Pg. 2; DEPP 26 = D. Pg. 101), *γῆ ἐπιφουτελική* (DEPP 25 = D. Pg. 23), а также земля, обозначенная термином *κλήρος* (DEPP 15 = D. Pg. 1); правда, в дошедшем до нас документе отчуждается только его часть. Последнее особенно важно: очевидно, данный клер и раньше мог служить объектом разного рода сделок. То обстоятельство, что эти земли могли служить объектами купли-продажи без каких-либо оговорок и ограничений, показывает, что их правовой статус во II—III вв. н. э. был уже однотипен. Терминологические различия в документах отражали не явления, реально существовавшие к моменту составления документов, но факты более или менее отдаленного прошлого.

В Иудее после разгрома восстания 66—73 гг. Веспасиан объявил земли Иудеи своею собственностью.<sup>7</sup> Однако этот эпизод в жизни страны был непродолжительным. Наши источники (Fl. Jos., BJ, 7, 216—217) указывают, что император приказал продать земли иудеев

<sup>4</sup> W. H. Buckler, D. M. Robinson. Greek Inscriptions from Sardes I. AJA, vol. XVI, 1912, pp. 11—88.

<sup>5</sup> T. Zawadzki. Z zagadnień struktury agrarno-społecznej krajów Małozajatyckich w epoce hellenizmu. Poznań, 1952, str. 30—31.

<sup>6</sup> А. Б. Р а н о в и ч. Эллинизм. . . , стр. 157.

<sup>7</sup> A. Alon. Toledot hayyehudim be'ereš Yišra'el bitqupat hamišna wehattalmud. Tel Abib, 5719, ker. 1, 'am. 5.

и учредил в районе Эммауса военное поселение из восьмисот поселенцев. Таким образом, и на землях, находившихся под юрисдикцией императора, наблюдаются и возникновение частной собственности, и создание повинностного землевладения. Значительные земельные фонды были розданы приближенным императора, в том числе и представителям местных аристократических родов; так, Иосиф Флавий неоднократно (Vita, 422, 425, 429) упоминает о том, что он получил землю от римских властей, употребляя при этом характерный термин *δωρεάν γῆν*.

Документы из Вадии Мурабба'ат показывают, что Бар Кохба, возглавив восстание против римского господства в Иудее, сосредоточил в своих руках значительные земельные массивы. Правда, как показывают документы о купле-продаже земли Мур. 22, 25, 29, 30, наряду с землями, принадлежавшими руководителю повстанцев, продолжали сохраняться и частновладельческие земли. Очевидно, земельная реформа Бар Кохбы, о характере и деталях которой высказывалось много противоречивых суждений, заключалась в том, что он захватил какие-то земельные фонды,<sup>8</sup> хотя вряд ли можно думать, что в качестве земельного собственника он заменил собой императора. Дошедшие до нас тексты не содержат каких-либо указаний на этот счет. В то же время вряд ли можно сомневаться в том, что его действия находились целиком в русле традиционной политики глав государств эллинистическо-римского времени.

Документ Мур. 24, который нас здесь интересует прежде всего, представляет собой копии целой серии договоров об аренде земли, которые были заключены в один и тот же день и касались в общем одного земельного массива, находившегося в местности Ир Нахаш и раздробленного на мелкие участки. Договоры подписываются с одной стороны арендатором, а с другой — по приказанию Бар Кохбы его именем. Бар Кохба, таким образом, выступал в роли одного из контрагентов сделки.<sup>9</sup> Более того, все документы указывают, что земля арендуется у „Шимеона, предводителя Израиля“. Однако арендаторы вели дела не лично с ним, а с его администратором в Геродиуме Хиллелем сыном Гариса. В функции последнего входило, очевидно, и управление земельными фондами вождя повстанцев.

Весьма важную клаузулу содержит та формула документов, согласно которой лицо, не обрабатывающее землю, изгоняется с нее и теряет все те средства, которые были вложены в обработку участка. Ж. Т. Милик в своем комментарии к Мур. 24 В указывает, что „ни расшифровка,

<sup>8</sup> P. Benoit, J. T. Milik, R. de Vaux. *Les grottes de Murabba'at* (Discoveries in the Judaean Desert, vol. II). Oxford, 1961, pp. 68, 123; И. Д. Амусин. Документы из Вадии Мурабба'ат II. ВДИ, 1961, № 4; Л. Х. Вильскер. О документах, найденных в Нахал Хевер. ВДИ, 1964, № 1.

<sup>9</sup> Тем самым опровергается построение М. Р. Лемана, который полагал, что документы Мур. 24 представляют собой договоры о субаренде (M. R. Lehmann. *Studies in the Murabba'at and Nahal Hever Documents*. *Revue de Qumran*, vol. 13, 1963, pp. 72—81).

ни понимание этих текстов неточны". Он, впрочем, отмечает ее близость к клаузуле талмудического арендного договора (Мишна, Бава Мециа, 9, 3; Бава Мециа, 109 а), согласно которой арендатор в том случае, если он оставляет землю необработанной, обязуется возместить владельцу нанесенный им ущерб из доли своего имущества. Впрочем, эта аналогия не проясняет сути дела. В том талмудическом узаконении, на которое ссылается Милик, речь идет об одном из типов земельной аренды — *'ārišūṭ*, когда земля арендовалась из доли урожая. Оговорка в данном случае должна была предупредить ситуацию, когда арендатор не производил сельскохозяйственных работ, что автоматически должно было повлечь за собой невзнос арендной платы. Более близка к истине позиция И. Д. Амусина, считающего, что данная клаузула свидетельствует о глубокой заинтересованности Бар Кохбы в контроле за развитием сельскохозяйственного производства.<sup>10</sup> Однако и он не разбирает юридическую ситуацию, нашедшую отражение в документе. М. Р. Леман, предлагая отличную от принятой издателями реконструкцию текста, полагает, что в данном случае речь идет об оговорке, которая предусматривает невзнос арендной платы в случае стихийных бедствий: „кроме того случая, когда она не даст плоды и саранча объест землю эту, и он будет прогнан, и потеряет“.<sup>11</sup> Но тогда последние два слова оказываются необъяснимыми: трудно представить себе, чтобы за последствия стихийных бедствий подвергалось наказанию лицо, явно не несущее ответственности. Кроме того, реконструкция, предложенная Леманом, требует замены ясно читаемого *t* на предполагаемое им *ḥ* и не укладывается в размеры лакуны, нарушая к тому же логическую завершенность предыдущей фразы. Нам представляется, что для понимания указанной клаузулы нет необходимости совершать насилие над дошедшим до нас текстом. Она получает свое объяснение, если принять, что аренда, о которой идет речь, сопровождалась обязательством арендатора непременно обрабатывать арендованную землю, т. е. что Бар Кохба ввел на своих землях систему эфифитевзиса (соответственно эмфитевзиса). Вероятно, здесь речь должна была бы идти об арендовании делины или залежных земель, однако мы не располагаем материалом для более обоснованных суждений. В отличие от классического эмфитевзиса в данном случае имеется в виду аренда, ограниченная определенным сроком. Впрочем, ничто не мешает предположить, что контракты на аренду земель Бар Кохбы, т. е. государственных земель, могли периодически возобновляться, что, естественно, должно было повлечь за собой в принципе превращение такой аренды в наследственную.

Особый интерес представляет то обстоятельство, что земли, о которых говорится в документах Мур. 24, могут быть условно разделены на две категории. Одна группа земель (Мур. 24 Е и, вероятно, Мур. 24 В)

<sup>10</sup> И. Д. Амусин. *Документы...*, стр. 143.

<sup>11</sup> M. R. Lehmann. *Studies...*, p. 73.



имеет весьма показательную характеристику — „которая принадлежит мне (т. е. арендатору, — *И. Ш.*)“; другие земли подобной характеристики не имеют. Между тем правовой статус тех и других земель безусловно одинаков. Введение этой (или близких к ней) формулы может объясняться, по нашему мнению, двумя причинами: либо названные земли были захвачены будущими их арендаторами в момент восстания либо они были в их руках на каких-то условиях еще до восстания. Во всяком случае к моменту заключения арендного договора эти земли уже находились в руках арендаторов; договор, следовательно, должен был оформить уже реально существовавшее владение.

Срок аренды был ограничен пятью годами (до кануна „года шемитты“). Следует согласиться с Леманом, который полагает, что сам по себе обычай шемитты не влек за собой прекращения аренды; видимо, обозначение года было взято как наиболее удобная хронологическая веха, соответствующая „круглой“ цифре лет аренды.

Рассмотренный выше материал показывает, что вне зависимости от правовой ситуации, существовавшей в указанный период в Дура-Европос (а документы из Вади-Мурабба'ат хронологически очень близки к документам из Дура-Европос), система эфипитевзиса в римской Сирии была жива, поскольку Бар Кохба, очевидно, мог воспользоваться только какими-то неотдаленными по времени образцами. Представляется весьма вероятным, что и по своему существу контракты на эфипитевзис не должны были сколько-нибудь значительно отличаться от документов Мур. 24.<sup>12</sup>

Другую группу документов об аренде государственных земель у Бар Кохбы составляют пока еще не опубликованные материалы из Нахал Хевер, известные до сих пор только по изложению их содержания, сделанному Й. Йадином.<sup>13</sup> Один из них (№ 42 по нумерации Йадина) содержит контракт об аренде земли, где в качестве арендодателя выступают администраторы Бар Кохбы Ионатан (его отчество не сохранилось) и Хорин сын Ишмаэля. Земля сдается за плату 650 зуз в год, что соответствует, видимо, значительным размерам арендуемого участка. Арендатор был обязан вносить эту сумму в три приема, в точно установленные сроки — по 300, 250 и 100 зуз. Другой документ (№ 43) представляет собой расписку, выданную местным администратором Хорином сыном Ишмаэля Элизеру сыну Шемуэля на 39 денариев, уплаченных за аренду земли, „которую он арендовал (hkr) у Шиме'она сына Косевы“. Особое внимание привлекает к себе документ № 44. Он содержит акт о разделе участка земли, совместно арендованного четырьмя людьми у некоего администратора Бар Кохбы.

<sup>12</sup> Ср.: Л. Х. Вильскер. О документах . . . , стр. 124—125. Основную черту „земельной реформы“ Бар Кохбы автор видит в создании им системы коллективной или единой аренды государственных земель, не рассматривая, к сожалению, более детально вопрос об их юридическом статусе.

<sup>13</sup> Y. Yadin. Expedition D—the Cave of the Letters. IEJ, vol. 12, 3—4, 1962, pp. 249—252.

Документ датирован 28 мархешвана третьего года Шиме'она сына Косевы, предводителя Израиля. Й. Йадин приводит в своем предварительном сообщении значительный отрывок из этого документа: „Пожелали и разделили между собой, по своему желанию, сегодня, Элеазар сын Элеазара сына Хиты и Элиезер сын Шемуэля, оба из Эн Гедди, и Техинна сын Шиме'она и Алма сын Иуды, оба из Ха-Лухит, что в округе (mḥwz) Агалтайин, живущие в Эн Гедди, места, которые они арендовали (ḥkrw) у Ионатана сына Маханима, управителя (prnsw) Шиме'она сына Косевы, предводителя Израиля, в Эн Гедди“. Соответственно площади участка, полученного каждым из арендаторов, устанавливается для них и индивидуальная арендная плата. Следует заметить в названном документе термин mḳwmwt, точно соответствующий греческому τὰ χωρία. Наконец, документ № 46 содержит договор о субаренде: Элеазар сын Элеазара сына Хиты и Элиезер сын Шемуэля сдают свой участок в аренду некоему Иакову сыну Шиме'она. Имеется и еще один документ о субаренде.<sup>14</sup>

Управление землями Бар Кохбы было централизовано: ими ведали уполномоченные предводителя иудейских повстанцев, одним из которых был Хиллель сын Гариса, находившийся в Геродиуме, где была также и ставка Бар Кохбы;<sup>15</sup> там же находился и „амбар“ — склады, куда арендаторы должны были сдавать арендную плату. Уполномоченные — „парнасы“ — с аналогичными функциями имелись и в Эн Гедди. Показательно, что документы Мур. 24 и из Нахал Хевер не упоминают о каких-либо местных, общинных органах власти, которые бы находились в Ир Нахаш или Эн Гедди. Это умолчание, а также то обстоятельство, что арендаторы выплачивают арендную плату порознь, позволяют с достаточной степенью вероятности утверждать, что земли, арендованные у Бар Кохбы, не принадлежали к числу тех, на которые распространялась юрисдикция полисов.

Среди земель, находившихся под юрисдикцией полиса или иного гражданского коллектива, могут быть отчетливо выделены два массива.

<sup>14</sup> Ср.: И. Д. Амусин. Находки у Мертвого моря. М., 1964, стр. 79—82. Нам представляется сомнительным, что Элеазар сын Элеазара актом субаренды „присвоил себе функции Бар Кохбы — верховного распорядителя государственных земель в период восстания“, поскольку дошедшие до нас контракты не исключают возможности субаренды. Равным образом нет оснований думать, что аграрная политика Бар Кохбы исключала концентрацию земель (хотя бы и в качестве арендованной). Договоры, которыми мы располагаем, позволяют установить его заинтересованность лишь в обработке земли и соответственно в регулярном поступлении арендной платы.

<sup>15</sup> Ср. точку зрения Й. Йадина (Y. Yadin. Expedition D..., pp. 51—52) и И. Д. Амусина (Документы..., стр. 143), которые полагают, что Геродиум был не более, чем центром топархии — одной из административных единиц государства Бар Кохбы. Однако в документах Мур. 24 С, D, а также, видимо, в F ясно, по нашему мнению, сказано, что в Геродиуме находился сам Бар Кохба. Вводная формула в них гласит: „[В двадцатый] <день> шевета, [г]од второй [вызволения] Израиля р[укой] Шиме'она сына Косевы, предводителя [Израиля], который [на]ходится в Геродиу[ме]“.

Одна группа земель находилась в коллективной собственности всех общинников (ср. надпись Le Bas-Wadd., 2505, где использован термин: *κοινὸς τόπος*; Мишна, Бава Камма, 5,5: *ršwt hrbyum*; Бава Камма, 19а—19б; Мишна, Биккурим, I, 1: *šlrbyum* и т. д.), такими, очевидно, были пастбища, выгоны и т. п. (ср. указание Front., De contr., SRF, p. 15, согласно которому в некоторых провинциях Римской империи совместные пастбища — *comprascua* — считались неделимыми). Наряду с этим имелись участки (пахотные земли, сады и подворья), принадлежавшие отдельным лицам (Мишна, Бава Камма, 5,5: *ršwt huhyd*). Каково было в изучаемый период соотношение земель обеих категорий, не вполне ясно. Упомянутая надпись Le Bas-Wadd., 2505 содержит принятое общиной (*χωμῆτη*) Корина постановление, запрещавшее устраивать на общинных землях гумна.<sup>16</sup> Очевидно, практически речь идет о мерах, направленных против расхищения общинных земель. В то же время не подлежит сомнению и существование определенной тенденции к превращению общинных земель в частновладельческие — тенденции, осуществление которой акты, подобные принятому в Корине, могли несколько задержать, но ни в коем случае не приостановить.

Разумеется, что владение землей в пределах полиса было неразрывно связано с обладанием гражданскими правами. В Мишне (Ма'асер Шени, 5, 14) сохранилось указание, согласно которому „поселенцы“ (*grum*) и вольноотпущенники (*'bdym mšhrum*) теоретически не имели права на землю (*'un lhm hlq b'rs*). Впрочем, гражданские права в данной общине были в свою очередь функцией от продолжительного пребывания в городе или владения домом. По данным Мишны (Бава Батра, I, 5), гражданские права автоматически приобретались либо после проживания в городе в течение двенадцати месяцев, либо сразу же после покупки в городе „дома для жилья“ (*byt dyrh*). В этих случаях данное лицо становилось „как мужи города“ (*k'nšy h'yr*). Таким образом, практически возможность приобретения земли в пределах полиса оказывалась открытой для любого дееспособного лица. Правда, иудейские власти старались предотвратить продажу земли, если она граничит с полем другого иудея, неудию (ср. Бава Камма, 114а), однако в принципе продажа земли за пределы данной этнической группы оказывалась возможной (Мишна, Гиттин, 5, 9; ср. Гиттин, 47).

Талмудическое право знает и возможность совместного владения землей; в роли совладельцев могли выступать как братья (Мишна, Бехорот, 9, 3), так и неродственники (ср.: Мишна, Терумот, 3).

Значительный интерес для оценки реального положения мелких землевладельцев в Сирии I—III вв. н. э. представляет сохранившийся у Евсевия (*Hist. eccl.*, 3, 20, 2—3) со ссылкой на Гегесиппа рассказ о преследовании Домицианом так называемых потомков Давида. К со-

<sup>16</sup> См.: Е. С. Голубцова. Очерки социально-политической истории Малой Азии в I—III вв. М., 1962, стр. 34—35; И. Ш. Шифман. Имущественные и земельные отношения в Пальмире в I—III вв. н. э. по эпиграфическим данным. Палест. сборник, вып. 13 (76), 1965, стр. 100—113.

жалению, в нашем распоряжении нет достаточных данных для того, чтобы установить, насколько достоверно это предание по существу. Однако некоторые его детали несомненно реалистичны. На вопрос, какими имуществами они владеют, предлагаемые потомки Давида отвечают, что они имеют „вдвоем“ (ἀμφότεροι) девять тысяч денариев, из которых каждому из них принадлежит по половине. Отсюда, очевидно, должно было бы следовать, что автор рассказа исходил из презумпции о том, что братья владеют своим имуществом порознь. Но нет: оказывается, что эта сумма складывалась не из наличных денег, но из земельного участка размером в 39 плэфров (средняя цена одного плефра земли составляла около 24 денариев), с которого они вносили налог (φόρος) и который обрабатывали своим трудом. Умолчание о рабах, правда, не дает оснований думать, что у предполагаемых потомков Давида их не было. Показательно, что материальную основу более или менее сносного существования человека из престоногодья, мелкого землевладельца, по представлениям, нашедшим отражение в данном рассказе, составлял его личный труд.

О том, что землевладельцы и члены их семей принимали непосредственное участие в обработке земли, имеются и некоторые иные указания. Так, согласно Юдифь, 8, 2—3, Манассе, муж героини этого произведения, погиб во время уборки урожая. В евангельской притче о блудном сыне (Лука, 15, 25—32) говорится, что старший сын домоладыки работает в поле (ἐν ἀγρῷ). На это не влияет наличие в обоих хозяйствах рабов. Свободный иудей, обрабатывающий поле, упоминается и в Иер. Берахот, 2, 4.

Земли, принадлежащие отдельным лицам, могли служить объектами разного рода сделок, в том числе купли-продажи. Это считалось само собой разумеющимся явлением и нашло отражение как в народных преданиях, так и в исторической традиции. В легенде об Иуде Искарите (Деян., 1, 18), например, рассказывается, что он приобрел участок земли (χωρίον) на те деньги, которые он получил в качестве платы за свое предательство. По другому раннехристианскому преданию (Деян., 4, 34), лица, вступавшие в христианскую общину, продавали свои земли (χωρία), а вырученные суммы „клали к ногам апостолов“. Иосиф Флавий (Fl. Ios., VJ, 2, 285—286) рассказывает, что иудеи, жившие в Кесарии, прилагали большие усилия к тому, чтобы приобрести участок земли (χωρίον), владельцем которой был грек; события, развертывающиеся вокруг этого замысла и попыток его осуществления, привели в конце концов к столкновениям в городе. Об этом же в общем говорят и позднейшие законы. Они указывают, что право на землю могло быть приобретено за деньги (bksr), по документу (bštr) — очевидно, путем дарения и т. п., а также в результате осуществления над землей власти на протяжении определенного времени (hʒqh) (ср. Мишна, Киддушин, 1, 5; Бава Камма, 79а—79б). Интересно, что давность осуществления власти над имуществом (hʒqh), необходимая для возникновения права собственности, составляла три года

„изо дня в день“ (mywm lywm) (Мишна, Бава Батра, 3, 1). Фактически она осуществлялась путем захвата, огораживания и запираения данного участка (ср. Тосефта, Киддушин, 1, 5). Таким образом, иудейские законоучители рассматривали собственность как право господствовать над ее объектом (отсюда возможность „хазака“) и как право отчуждать его в любой форме. Понятно, что и то, и другое предполагало возможность и право пользоваться объектом собственности по усмотрению собственника. Эти воззрения нашли свое отражение и в деловых документах о купле-продаже земли.

В Тосефте (Арахин, 5, 6) сохранилось указание, как будто бы ограничивающее право и возможность продажи земли: „Никто не имеет права (’yn ’dm rš’y) продавать родовое поле (śdh ’hwzwtw) и закладывать его за деньги (wlhnyhm b’pwndtw)“. Однако это указание дополняется клаузулой: „Если продано, то — вот, это продано“. Таким образом, это запрещение перестало быть обязательным; оно представляло собой не более, чем реликт доэллинистической и, вероятно, допленной правовой нормы, согласно которой родовые земли не должны были отчуждаться навечно за пределы рода. Потеряв силу закона, эта норма сохраняется еще как требование морали, господствующей в данном обществе. По существу же различие в юридическом статусе родовой и купленной земли на данном этапе уже переставало существовать. Более того, Мишна (Арахин, 7, 5; ср. Гиттин, 48а) считает даже возможной ситуацию, при которой сын покупает землю у отца: „Купивший поле у отца своего, умер отец его, и после этого он посвятил его, вот оно как поле родовое (kśdh ’hzh). Посвятил он его, а после умер отец его, вот оно как поле купленное (kśdh mqnh); слова рабби Меира. А рабби Йехуда и рабби Шиме’он говорят: как поле родовое“. Спор, очевидно, идет о том, в какой ситуации земля приобретает статус родовой — до смерти отца (т. е. при покупке) или после (когда сын приобретает право унаследовать землю). В любой ситуации это должно быть связано с представлением, что сын по праву члена рода должен вступить во владение родовой землей. Показательно, что такая земля, во-первых, может изменить свой статус и, во-вторых, может служить объектом купли-продажи. Не менее существенно и то, что различие между родовым и купленным полем оказывается действенным только в сакральной, наиболее консервативной сфере (ср. Мишна, Арахин, 3, 2).

Документ, удостоверявший переход земли от одного собственника к другому, должен был содержать указание на то, каким образом отчуждена и соответственно присвоена земля (Киддушин, 26а); „Поле продано тебе, поле отдано тебе“.

Земля могла служить и залогом при предоставлении займов. Ипотека допускалась на срок до трех лет; в случае невозвращения долга в течение этого времени земля переходила к заимодавцу. Наш источник (Мишна, Бава Мециа, 5, 3) при этом ссылается на практику некоего Байтоса сына Зонина. В другом месте (Мишна, Киддушин, 1, 5)

указывается, что названные выше три способа приобретения (деньгами, записью и „хазака“) относятся только к имуществам, могущим быть ипотецированными (nksym šyš lhm 'hrywt).

Сирийский законник V в. предусматривает (§ 38) продажу земли (использован термин *qnpn'*); в случае внесения задатка продавец не имеет права предложить продаваемую землю другому лицу. Для опротестовывания сделки закон предусматривал десятилетний срок, а если заявитель проживал не там, где она совершалась, двадцатилетний срок. Земля могла быть объектом дарения (§ 69), а также объектом антихрезы — она могла быть заложена с тем, что кредитор вместо процентов получал урожай (§ 99).

Являясь частной собственностью, земля могла передаваться по наследству. Некоторые данные литературных источников и исторической традиции позволяют представить себе процесс наследования и реальные отношения, складывающиеся в этой сфере. Согласно Юдифь, 8,7, наследником домовладыки Манассе становится его жена Юдифь; среди объектов наследования упоминаются и земли (*ἀγροὺς*). Судя по тому, как Август разделил после смерти Ирода его владения (Fl. Ios., VJ, 2, 93—98), наследниками умершего домовладыки могли становиться все его дети, не только сыновья, но и дочери. Хотя в данном случае речь идет не столько об унаследовании собственности, сколько о передаче функций публично-правовой власти, нам представляется бесспорным, что образцом для раздела послужили акты, непосредственно связанные с дележом собственности. Половину владений Ирода получает Архелай вместе с правительственными функциями (он провозглашен этнархом с перспективой получить царский титул), а оставшуюся часть наследства разделили поровну между двумя другими сыновьями — Филиппом и Антипой. Власть над Йамнией, Ашдодом и Фасаэлидой была оставлена Саломее. После смерти последней эти владения (в том числе плантации финиковых пальм в Фасаэлиде) перешли по завещанию к жене Августа Юлии (Fl. Ios., VJ, 2, 167): иудейское право, следовательно, допускало легат.

Эти указания законодательных памятников и традиции достоверно отражают реальное положение вещей, существовавшее в эллинистическо-римской Сирии. В частности, до нас дошла серия документов о купле-продаже земли на Дура-Европос. Как уже отмечалось, документ DEEP 15 (D. Pg. I, II в. н. э.) содержит акт о продаже земли с находящимися на ней плодовыми деревьями, постройками, садами и со всеми прочими, связанными с нею предметами (*ἀκροπόροις καὶ ἐποικίωσι καὶ παραδείσοις καὶ τῶν συνκύρουσι πᾶσι*). Как отмечает в своем комментарии С. Бредфорд Уэллес, сделка носит характер продажи с правом последующего выкупа (об этом свидетельствует формула *ἀπέδοτο λύσιμα*). Земельный участок продается за 240 драхм; эта сумма складывается из 120 драхм, которые некое лицо, по всей видимости продавец, дало взаймы Аминандру „на имя“ Аристонакта сына Аристона (*ἐπὶ τῶν . . . ὀνόματι*), а также из штрафа (*ἐπίτιμον*) тех же размеров, наложенного на долж-

ника. Видимо, земля находилась в руках продавца как залог, а продажа осуществлялась в связи с истечением срока займа. В другом документе (DEPP 25 = D. Pg. 23) одним из объектов торговой сделки является половина сада; в документе отмечается местоположение продаваемого землевладения, а также то обстоятельство, что вместе с садом продаются деревья, виноградные лозы и все, что имеет отношение к данному объекту; кроме того, в документе имеется клаузула, ограждающая права покупателя от возможных претензий. Наибольший интерес представляет документ DEPP 26 (= D. Pg. 101). Он составлен в соответствии с нормами местного эллинистического права, воспринятыми и римским правом.<sup>17</sup> Его „верхний“ текст гласит: „Купил (ἐπρίατο) [Ю]лий⟨ы⟩ Деметрий, ранее во⟨ин⟩ когор⟨ты⟩ 3 Ав⟨густа⟩, проживающий⟨ в Ракуэта, у Отарнея сына Абадаба из посекления⟩ (χώμης) Сахаре-да-Аварае принадлежащую ему землю (χώραν), расположенную в пределах этого посекления, которую он купил у Аббейба, его сопосекленца (συνχωμότητος αὐτοῦ), в ме⟨ст⟩е (ἐ[ν] τ[ό]π[ω]ι), именуемом Заира-да-Сахарае, каково она есть размера, называемую Каркафа; год 175“. „Нижний“ текст документа: „При консулах Нуммии Альбине и Лелии Максиме, на седьмой ⟨день⟩ до июньских календ, в присутствии подписавшихся и приложивших печати мужей, в Сахаре, на зимних квартирах [ко]горт⟨ы⟩ 3 Ав⟨густа⟩ Фракийцев. Купил Юлий Деметрий, ранее в[о]ин когорты, ук[азанной выше], живущий в Ракукета, у Отарнея сына Абадаба из поселения (χώμης) Сах[а]ре-да-Аварае принадлежащую ему землю (χώραν), находящуюся в пределах этого же поселения, каково она есть размера, которую он купил у Аббейба сына Бозана, сопосекленца его, в Заира-да-Сахарае, в месте, называемом Каркафта, со вход[ом] и выходом и находящимися там деревья[ми], плодоносными и бесплодным[и], и со всеми правами, относящимися к э[т]ой э[м]ле (καὶ παντὶ δικαίωι τῆ[ς] αὐ[τ]ῆ[ς] χω[ρ]ας), за цену в сто семьдесят пять денариев, каковую цену получил продавец у покупателя, и землю ему передал, чтобы он имел нерушимое право (εἰς τὸ ἔχειν αὐτὸν κυρίως καὶ βεβαίως) на все времена владеть (κτᾶσθαι), пользоваться (χρᾶσθαι), продавать (πωλεῖν), рас[по]ряжаться (δι[ο]ικεῖν), как он пожелает. Соседи этой земли: с востока — водный канал реки Хабур, с запада — виноградник продавца, с юга — Абделат, с севера — земля продавца и Абделат. Если же что-либо забыто или ныне, или в прошлом (εἰ δέ τις λήθη ἢ ἔστιν ἢ ἐγένετο) из соседей, то да не бу[д]ет пр[е]п[р]я[т]ствием. Было же до сих пор на этой земле виноградных пней (στελέχη ἀπέλων) шестьсот. Продавец передал покупателю этот объект продажи нетронутым (ἀνέπαφον), и не заложенным (ἀνεπιδάνειστον), и не

<sup>17</sup> U. Wilcken. Urkunden-Referat. Archiv für Papyrusforschung, Bd. XIII, SS. 151—152; R. Taubenschlag. Papyri and Parchments from the Eastern Provinces of the Roman Empire Outside Egypt. JJP, vol. III, 1949, p. 59; E. Schönbauer. Untersuchungen über die Rechtsentwicklung in der Kaiserzeit. JJP, vol. VII—VIII, 1954, p. 141; F. Pringsheim. The Greek Law of Sale. Weimar, 1950, pp. 79—80, 104, note 3.

подлежащим какому-либо спор[у] (ἀναμφισβήτητον πάσης ἀμφισβήτησεω[ς]), и ч[и]стым от каких-либо претензий. Если же он не передаст со[гласно <этому>] и кто-нибудь предъявит претензию на это проданное или ча[с]ть ег[о], прода[в]ец будет с[у]дить[с]я и очис[т]ит для покупателя, а если нет, то заплатит е[му] цену двойную и убыток также. Продавец отдаст все, что выпад[е]т на эту землю во исполнение императорск[о]го указа и деревенской повинности. Этот акт будет иметь силу всюду, где будет предъявлен. Добросовестно спроси[л] покупатель[ь], и добросовестно согласился Отарней, продавец. Аврелий Салман, вете[р]ан, по просьбе напис[ал] за Отарнея сына Аба[да]ба, неграмотного, сог[ласного] с тем, что он продал п[ри]над[лежащую] ему зе[м]лю и получил де[нариев с]т[о] семьд[есят] пят[ь], [и удов]летворен согласно написанному выше. Флавий Серапион, нунций, подписал. Юлий Диоген, кор[н]икулярий, с[в]и[детельствую]. Клавдий Феодор, оп[тион], подписал. Юл[и]й Моним, каз[начей], подписал. Вепон Флавиан, т[у]б[и]цен, подписал“.

Интересную параллель этому документу составляют акты о продаже земли, найденные среди документов из Вади Мурабба'ат.<sup>18</sup> Один из них, составленный на еврейском языке (Мур. 22) в 131 г. н. э., гласит: „В 14 <день> Мархешвана, год первый освобождения Из[ра]иля... [серебро зуз] 50 добрых, — полную цену. Этот участок, который принадлежит Хизке в качестве уплаты за долг, в границ[ах]... С запада — наследники Авшая сына Иоханана, с севера — Ханин сын Ханина и другие, с юга — Хали[фа]... стручковы[е]... Иосиф сын Адайа за серебро 40 зуз, а я, сын Хизки, получил их... устранен окончательно... без права собственности (ršwt) навечно. И я, Иосиф... если буду жив. И вечно сыновья мои будут пользоваться этим правом собственности, что навечно“. „Нижний“ текст этого документа, видимо, повторял верхний, однако более или менее сохранно только описание границ. Другой документ (Мур. 25; 133 г. н. э.) также сохранился лишь частично. Он содержал, насколько об этом можно судить, описание границ, заявление о получении платы („и серебро я получи[л]“), а также заявление о гарантиях против эвикции. Заключительная формула документов этого типа хорошо сохранилась в Мур. 26. Там, видимо, имелась клаузула, оговаривающая действительность документа, а также заявление о гарантиях при продаже: „[И я]... женщина... [про]данное ((mzb)nth) [и все, что есть у меня], — обеспечение и ручательство чистоты и действительности [прода]жи [этой <и гарантия>] для вас и для] ваших наследников от любого иска (hrr) [и] жалобы (tgr)“. Кроме этого, подчеркивается, что ни один документ, который мог бы быть предъявлен для обоснования претензий на эту землю, не будет иметь законной силы, а также, что продавец или его потомки в любой момент возобновят этот документ. Документ Мур. 29

<sup>18</sup> См.: И. Д. Аму син. Документы... , стр. 143—144, там же приведены и образцы документов.



представляет собой акт о продаже виноградника, однако его клаузулы не сохранились. Лучше всего сохранился документ Мур. 30, датируемый 134-м годом. Приводим его „нижнюю“ часть: „В двадцать первый <день> тишри, год четвертый вызволения Израиля, в ... элим. Приложили печати (hwtmym) Ионатан сын Иосефа, Шимеон сын Симайа, Ионатан [сын] Элеаза[ра], Ионатан сын Ханании. Продад Дост сын Элеазара сына ... [поле, которое можно засе]ять пятью сеа пшеницы, более или ме[нее] принадлежит покупателю, и кам[ни], и все, что на нем, с запада и с юга. Грани[цы] проданного этого: с востока — продавец, с запада — дорога, с севера — Кавлула, с юга — Ханин сын Ионатана. Проданное это в его пределах — дом, и ..., фиговые деревья, оливковые деревья, <каждое> дерево, отрастившее ветви к тебе, все, что в нем и что живет на нем, растения ... Продад я тебе за серебро во[семь]десят восемь зуз — двадцать два села. И я получил их. [И право] покупателя и наследника его относительно проданного этого — делать с ним все, что пожелаешь. И все, что есть у меня и что я куплю, — обеспечение и ручательство для очищения перед тобой проданного этого, в соответствии с этим от любого иска и претензии, навечно. И я, Шалом, жена Доста этого, дочь Хони сына Ионатана от того, что я буду получать тридцать <денариев> из года в год после [это]го<sup>19</sup> <и что останусь> в доме твоём, господин мой. [Дел]а нет у меня к проданному этому ... в собственности его и доме его ... на[веч]н[о]...“. За этим следуют подписи: „Дост сын [Элеаза]ра за [себя]; Шалом дочь Хони за [себя]; Ионатан сын Ио[сефа]; Шаул сын Ио...; Дониш...“.

Документ из Дура-Европос составлен по обычному для греческой эллинистической документации типу: *ἐπίατο Β. παρὰ Α.* Эта форма была в греческой деловой жизни наиболее распространенной.<sup>20</sup> Любопытно, однако, что и еврейский документ из Вади-Мурабба'ат, составленный в период восстания Бар Кохбы, воспроизводит формуляр греческих документов о купле-продаже типа *ἀπέδοτο Α.* Как отмечает Ф. Прингсхейм,<sup>21</sup> документы этого типа возникли, вероятно, из более широко распространенных документов типа *ἀπέδοτο Α. — ἐπίατο Β.* с исчезновением имеющих в последних деклараций покупателя. Впрочем, Прингсхейм замечает, что документы последнего типа не кажутся ему „чисто греческими“, тогда как формуляр типа *ἀπέδοτο Α.* не может быть определен. Нам представляется наиболее правдоподобным, что формуляр документов обоих типов явился естественным развитием формуляра доэллинистической деловой документации, как она представлена, в частности, в папирусах из Элефантины. Эти документы строились как заявления одного из контрагентов, излагающих существо сделки. Правда, в отличие от рассматриваемых здесь актов, они фиксировали эти заявления в первом лице; при этом они составлялись

<sup>19</sup> Т. е. „после твоей смерти“.

<sup>20</sup> F. Pringsheim. The Greek ..., pp. 107—109.

<sup>21</sup> Там же, стр. 107.

от имени того лица, которое отчуждало собственность.<sup>22</sup> Следует заметить, что аналогичное построение деловых документов наблюдается еще во II в. н. э.; известный документ о продаже дома, датированный 134 г. н. э., составлен как заявление продавца, обращенное к покупателю, выдержанное в первом лице.<sup>23</sup> Близость сделок этого типа к форме *ἀπόδοτο* А. очевидна. К сожалению, до сих пор не обнаружены деловые документы классического времени, которые происходили бы из балканской Греции или малоазиатских греческих полисов, в связи с чем нет возможности установить, каким было соотношение формуляр эллинистическо-римского времени с собственно греческими. Впрочем, для греческого права было характерно, насколько об этом можно судить, отсутствие стереотипных слов и формул.<sup>24</sup> Как бы то ни было, вряд ли можно сомневаться в том, что переход от заявления в первом лице к протоколированию в третьем лице не противоречил правовым навыкам коренного населения Ближнего Востока. Непреодолимой пропасти между обоими типами документов мы не наблюдаем.

Существенный интерес представляет то, что в контрактах из Дура-Европос и Вади-Мурабба'ат весьма значительно отличаются друг от друга формулы, защищающие покупателя от эвикции и соответственно от возбуждения против него виндикационного иска. В самом деле, документ из Дура-Европос обязывает в случае возникновения подобной ситуации продавца вести процесс, а если он будет проигран, выплатить покупателю двойную цену продаваемой земли. Соответствующая формула из Мур. 30 менее определена: здесь указывается только, что гарантией от эвикции служит имущество продавца. При этом отсутствует указание, какова сумма штрафа, налагаемого на продавца в случае неудачного исхода виндикационного процесса. Вавилонская гемара (Бава Мециа, 146), отражая, очевидно, концепцию, общую для иудейского после пленного права в целом, признавала за покупателем в случае эвикции право на взыскание с продавца цены проданного (*m'wt*), а также средств, затраченных на мелиорацию (*sbh*). Такова была точка зрения Рава; по мнению рабби Шемуэля, должна была взыскиваться только цена. Во всяком случае речь здесь идет только о возмещении убытков и, в отличие от правовой концепции документа из Дура-Европос, без какого-либо штрафа за совершение недобросовестной сделки. Судя по всему, именно такая концепция лежит в основе документа Мур. 30.

<sup>22</sup> R. Yaron. Introduction to the Law of the Aramaic Papyri. Oxford, 1961, pp. 7—26.

<sup>23</sup> Ср.: И. Д. Амусин. Арамейский контракт 134 г. н. э. из окрестностей Мертвого моря. Сб. „Древний мир“, М., 1962, стр. 202—213. Следует заметить, что структура этого документа целиком совпадает со структурой документа о купле-продаже земли.

<sup>24</sup> F. Pringsheim. The Greek..., p. 47; L. Mitteis. Reichsrecht und Volksrecht in den östlichen Provinzen des Römischen Kaiserreichs. Hildesheim, 1963, S. 465.

Приведенный материал показывает, что структура земельного фонда Сирии практически не изменялась на протяжении всего эллинистическо-римского периода истории страны. Единственной характерной особенностью процесса развития было возникновение на царских землях частного землевладения, независимого от полиса и не подчиненного полисной юрисдикции.

---

*I. Sh. Shifman*

## THE KINGS AND POLIS LANDS IN THE HELLENISTIC-ROMAN SYRIA

In the Hellenistic and Roman Syria there were two kinds of land—the under the kings and the under the polis jurisdiction. In the cases of the purchase of the kings private land the customer in some cases received possibility to alienate the right situation of the property: to take it from the kings jurisdiction away and to set it under the polis jurisdiction. There was possibility for remaining of the land in question under the kings jurisdiction. In both cases the land remained private property of the customer. There were many cases of the duty holding of the kings land and of the epiphyteusis. In the land under the polis jurisdiction there were lands in common property of all the citizens and the private lands. The last could be an object of all the business and legal operations.

---

## ПРОБЛЕМА КАЛЕНДАРЯ ТЕРАПЕВТОВ

Изучение кумранских рукописей принимает все более углубленный характер и позволяет шире привлекать материалы, касающиеся различных сект и религиозных течений. Это по-новому освещает ессеиско-кумранское движение и ставит вопрос о его распространении не только в Палестине, но и в иудейском диаспоре. Одной из таких иудейских сект является египетская община терапевтов, принадлежность которой к общему ессеискому движению представляется вполне вероятной. Весьма важным для доказательства этой близости оказалось бы сходство календарей кумранской общины и терапевтов. Вопрос о календаре имеет большое значение потому, что с ним связано установление религиозных праздников. Поэтому соблюдение религиозных праздников в сроки, отличающиеся от тех, которые были установлены официальным культом, рассматривалось как отступничество.

В последние века до новой эры в Иудее официальным календарем был лунно-солнечный календарь вавилонского происхождения.<sup>1</sup> Согласно этому календарю год начинался с весны, он состоял из 12 лунных месяцев по 29 и 30 дней, с общим числом дней в году 354. Для синхронизации с солнечным годом из 365 дней каждые три года вставлялся один добавочный месяц. Все праздники устанавливались в зависимости от лунных фаз, поэтому каждый год они падали на разные дни недели.

Как удалось установить исследователям,<sup>2</sup> кумранская община имела свой особый календарь, который отличался от официального иудейского календаря, и это играло немаловажную роль в разногласиях между официальным иудейством и кумранской общиной. Характерной особенностью этого календаря было то, что он являлся солнечным, с постоянным числом дней в году — 364. В году было четыре сезона по три месяца в каждом (с одинаковым числом дней 91), таким образом, два месяца в сезоне имели по 30 дней, а один месяц — 31 день, и этот

<sup>1</sup> J. Finegan. Handbook of Biblical Chronology. Princeton, New Jersey, 1964, p. 38; J. Morgenstern. The Calendar of the Book of Jubilees, its Origin and its Character. Vetus Testamentum, V, 1955, p. 73.

<sup>2</sup> A. Jaubert. Le Calendrier des Jubilés et de la secte de Qumran. Ses origines bibliques. Vetus Testamentum, III, 1953, pp. 262—263.

добавочный день вставлялся между сезонами, указывая на переход от одного к другому. Подобное строение календаря обусловило то, что из года в год числа месяца приходились на одни и те же дни недели, следовательно, все религиозные праздники каждый год должны были падать на одни и те же дни года, месяца и недели. При реконструкции кумранского календаря исследователи опирались на апокрифические Книги Юбилеев и Еноха, которые уже давно привлекали внимание ученых особой календарной системой. Находки фрагментов Книги Юбилеев в Кумране и цитирование ее в Дамасском документе<sup>3</sup> показали принадлежность этого произведения к кругу кумранской литературы. Год Книги Юбилеев — солнечный. Солнце рассматривается как главное светило, регулирующее ход времени: „Бог установил солнце как великий знак на земле для дней и для суббот, и для месяцев, и для праздников, и для лет, и для субботних лет, и для юбилеев, и для всех сезонов года“.<sup>4</sup> Год состоит из 52 недель — по 13 недель в каждом из четырех сезонов.<sup>5</sup> Отсчет времени и исторических событий производится по юбилеям (каждый пятидесятый год — юбилейный).<sup>6</sup> Кроме того, Книга Юбилеев дает точное предписание, когда должны праздноваться праздники, и закрепляет их в точно определенные дни из года в год.<sup>7</sup> Очень близок к календарю Книги Юбилеев календарь Книги Еноха. Он также имеет в виду солнечный год из 364 дней, он делится на четыре сезона равной длины (91 день в каждом). В году 12 месяцев по 30 дней и 4 дополнительных дня по одному в сезоне. Книга Еноха пытается установить соответствие между движением солнца и луны.<sup>8</sup>

Подтверждением календаря, реконструированного Жобер, по мнению Милика, служит группа рукописей из четвертой пещеры, которые являются фрагментами списков жреческих очередей службы при храме. Милик представляет эти списки как попытку сектантов синхронизировать три календаря: религиозный календарь общины, официальный лунно-солнечный календарь и жреческий недельный список (*mišmārōt*).<sup>9</sup> Таблица кумранского календаря, составленная учеными, полностью

<sup>3</sup> CD II, 9; III, 1—10; IV, 1; XVI, 3—4.

<sup>4</sup> Jub. II, 9.

<sup>5</sup> Jub. VI, 29, 32.

<sup>6</sup> Jub. L, 2—5.

<sup>7</sup> B. Charles. The Book of Jubilees. JQR, t. V—VII, 1893—1895, pp. 184—217, 297—328; M. Epstein. Le Livre de Jubilés, Philon et le Midrash Tadsché. Revue des Etudes Juives, t. XI—XII, 1890—1891, pp. 80—97, 125; M. Testuz. Les idées religieuses du Livre des Jubilés. Paris, 1960; A. Jaubert. Le Calendrier des Jubilés et les jours liturgiques de la semaine. Vetus Testamentum, VII, 1957, pp. 35—61.

<sup>8</sup> B. Charles. The Book of Enoch. Oxford, 1893; Н. А. Мещерский. Следы памятников Кумрана в старославянской и древнерусской литературе. ТОДРА, XIX, 1963, стр. 140.

<sup>9</sup> J. M. Milik. 1) Le travail d'édition des manuscrits du désert de Juda. Vetus Testamentum, Supplement IV, 1957 (Volume du Congrès, Strasbourg, 1956), pp. 24—25; 2) Dix ans de découvertes dans le désert de Juda. Paris, 1957, p. 73.

подтверждается находками фрагментов литургического сочинения Šîrôt 'Olat Haššabbāt, найденными в четвертой кумранской пещере и Масаде.<sup>10</sup> Во фрагменте, опубликованном Страгнеллом в 1960 г., говорится о седьмой субботе, приходящейся на 10-е число второго месяца,<sup>11</sup> а во фрагменте, найденном Ядином в конце 1963 г., сообщается о шестой субботе, падающей на 9-е число второго месяца.<sup>12</sup>

Существует мнение, что в основе календаря кумранской общины лежал древний солнечный календарь, который был официальным в Палестине до Вавилонского пленения и только в послевоенный период был окончательно заменен лунно-солнечным вавилонским календарем.<sup>13</sup> О связи древнепалестинского календаря с циклами сельскохозяйственных работ говорит надпись из Гезера (X в. до н. э.).<sup>14</sup>

Следы древнего сельскохозяйственного календаря прослеживаются и в Ветхом завете. Известно четыре названия месяцев: Авив (חֲדָשׁ הָאֲבִיב), Зив (חֲדָשׁ זֵיב), Этаним (יָרֵךְ הָאֲתָנִים), Бул (יָרֵךְ בּוּל). Два из этих месяцев относятся к осеннему равноденствию (בּוּל и אֲתָנִים), а два других — к весеннему (זֵיב и חֲדָשׁ הָאֲבִיב). Это указывает, по всей вероятности, на то, что этот календарь был солнечный. Моменты равноденствия были поворотными точками года.<sup>15</sup>

Основываясь на исследовании Х. и И. Леви,<sup>16</sup> Моргенштерн пытается восстановить древний сельскохозяйственный календарь Палестины как пятидесятиричный.<sup>17</sup> Он полагает, что год состоял из 365 дней и делился на 7 периодов по 50 дней каждый плюс 15 добавочных дней. Каждая „пятидесятка“ состояла из 7 полных недель и одного добавочного дня, который приводил „пятидесятку“ к концу и указывал на начало новой и отмечался как праздничный день. 15 добавочных дней в свою очередь распадались на семидневия и один добавочный день, из которых одно семидневие вставлялось после четвертой „пятидесятки“, второе — после седьмой, восьмой же день следовал сразу после него и отмечался как день Нового года. Аграрный характер этого календаря выражался в том, что каждая „пятидесятка“ была связана с се-

<sup>10</sup> См.: И. Д. А м у с и н. 1) Находки у Мертвого моря. М., 1964, стр. 98—99; 2) Рукописи Мертвого моря. Доклад по опубликованным работам, представленный на сокращенной научной степени доктора исторических наук, Л., 1965, стр. 24.

<sup>11</sup> J. Strugnell. The Angelic Liturgy at Qumran 4 Q — Serek-Šîrôt 'Olat Haššabbāt. SVT, vol. VII, Leiden, 1960, pp. 318—345.

<sup>12</sup> I. Yadin. Masada. First Season of Excavations, 1963—1964. Preliminary Report, 1965, pp. 118—120 (иврит). Ср. таблицу календаря, составленную Жобер (A. Jaubert. Le Calendrier des Jubilés..., p. 253).

<sup>13</sup> A. Jaubert. Le Calendrier des Jubilés..., p. 263.

<sup>14</sup> H. Donner, W. Röllig. Kanaanäische und Aramäische Inschriften, Band I: Texte. Wiesbaden, 1962, S. 34, N 182. J. Finegan. Handbook..., p. 33.

<sup>15</sup> Ex. 13:4; Dt. 16:1; 1R. 6:1; 6:37, 38; 8:2; J. Finegan. Handbook..., p. 33.

<sup>16</sup> I. and H. Lewy. The Origin of the Week and the Old West Asiatic Calendar. HUCA, XVII, 1942—1943, pp. 1—132.

<sup>17</sup> J. Morgenstern. The Calendar of the Book..., pp. 34—76.

зонной сельскохозяйственной деятельностью, которая преобладала в этот период. Пятидесятые дни и добавочные семидневия отмечались как сельскохозяйственные праздники. По мнению Моргенштерна, этот сельскохозяйственный календарь был древнейшим на территории Палестины и бытовал среди ханаанейцев, а затем был воспринят израильтянами. С созданием единого государства в Израиле был введен солнечный календарь (под влиянием египетского) и просуществовал с некоторыми изменениями вплоть до вавилонского пленения. Пятидесятиричный же сельскохозяйственный календарь продолжал бытовать среди сельского населения Палестины еще долгое время и после победы лунного календаря. Остатки его можно найти в системе отсчета эфиопских иудеев Фалаша<sup>18</sup> и в календаре несторианских христиан.<sup>19</sup>

Замена традиционного храмового солнечного календаря лунным происходила в атмосфере острой борьбы в жреческой среде. Немаловажное значение, как полагают, в разрыве кумранской общины с официальным культом имело и стремление сектантов сохранить старые традиции и пользоваться своей особой системой отсчета времени, основанной на древнем солнечном календаре.<sup>20</sup> Это имело важное значение, так как при различных системах отсчета времени одни и те же праздники падали на разные дни. Как уже было отмечено, в кумранском календаре праздники закреплялись строго из года в год на одни и те же сроки. Поскольку в официальном культе праздники устанавливались в зависимости от лунных фаз, то естественно, что они отмечались в разное время и никогда не совпадали со сроками кумранской общины.

Основными праздниками израильского литургического календаря были Пасха (pēsāh) с праздником Опресноков (ḥaḡ hammaṣṣōt), праздник Урожая (ḥaḡ haqqāṣir), или праздник Недель (ḥaḡ haššābū'ōt), и праздник сбора плодов (ḥaḡ ha'āsir), или праздник Кущей (ḥaḡ hassukkōt).<sup>21</sup> Пасха закреплялась на весеннее равноденствие. Семь дней Опresноков, следующие сразу после пасхальной ночи, совпадали с началом сбора урожая ячменя либо (в другой традиции) соблюдались перед началом сбора урожая как подготовительный период. Праздник Недель, или праздник Урожая, отмечал конец сбора урожая пшеницы. Он отсчитывался

<sup>18</sup> Эфиопские иудеи Фалаша пользовались при отсчете своих праздников и священных дней календарем, который представлял собой несколько видоизмененный пятидесятиричный календарь. Год делился на 7 периодов по 7 недель каждый. Каждая седьмая суббота рассматривалась как превосходящая по своей святости обычную субботу (J. Morgenstern. *The Calendar of the Book...*, p. 51).

<sup>19</sup> Несторианский календарь насчитывает только 5 „пятидесятков“ из семи. (Н. В. Пигулевская. Каталог сирийских рукописей Ленинграда. Палест. сборник, вып. 6 (69), 1960, стр. 56—86; A. Baumstark. *Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten*. Paderborn, 1910, SS. 266—271).

Выражаю глубокую благодарность чл.-корр. АН СССР Н. В. Пигулевской за консультацию по этому вопросу.

<sup>20</sup> J. Milik. *Dix ans...*, pp. 73—74; A. Jaubert. *Le Calendrier des Jubilés...*, pp. 262—263.

<sup>21</sup> Lev. XXIII; Ex. XXIII, 14—17; J. van Goudoever. *Biblical Calendars*. Leiden, 1963, p. 3.

через 7 полных недель от того дня, когда серп впервые возлагали на стоящее зерно.<sup>22</sup> Таким образом, праздник Недель был связан с Пасхой и зависел от него. В официальном календаре Пасха закреплялась на 14-й день первого месяца (Нисан), но установление ее регулировалось фазой луны, так как она должна была иметь место в полнолуние. Следовательно, Пасха могла падать на любой день недели. Отсчет же праздника Недель оспаривался различными группировками внутри иудейства. Библейское предписание („Отсчитывайте себе от дня следующего за субботой, от дня, в который приносите сноп возношения, семь полных недель“)<sup>23</sup> давало возможность толковать его различным образом. Фарисейская традиция принимала за субботу первый день Опресноков, т. е. 15 Нисан, первый день праздника, и поэтому отсчет праздника Недель производила от следующего дня, т. е. 16 Нисан. Саддукеи, Боэтусеи, самаритяне и позднее караимы принимали за субботу седьмой день недели, т. е. действительную субботу, которая оказалась внутри недели Опресноков. Другая традиция рассматривала субботу как седьмой день недели, следующей за неделей Опресноков. Таким образом, праздник Недель в этом случае всегда оказывался в воскресенье. Этой традиции следовали апокрифическая книга Юбилеев и кумранская община.<sup>24</sup>

Согласно Книге Юбилеев Пасха закреплялась на 14-е первого месяца, а праздник Недель на 15-е третьего месяца. Праздник Недель по Книге Юбилеев устанавливался в память конца потопа и заключения Завета между богом и Ноем, а также отмечался как праздник первоплодов.<sup>25</sup> Французской исследовательнице Жюбер удалось доказать высказанное Бартеlemi предположение, что год кумранского календаря начинался в среду.<sup>26</sup> В этом случае Пасха всегда должна была начинаться во вторник, и праздник Недель, закрепленный на 15-е третьего месяца, всегда должен был быть в воскресенье. Согласно сообщению Милика, список жреческой очередности указывает на праздники секты, закрепляя их в определенные жреческие очереди. Так, например, „Первый год, его праздники. Вторник (т. е. вечер 14-го первого месяца) в (неделю) Me'ozyah Пасха. Воскресенье (26-го первого месяца) в (неделю) Ieda'yah: Веяние

<sup>22</sup> Deut. XVI, 9.

<sup>23</sup> Lev. XXIII, 15.

<sup>24</sup> J. van Goudoever. *Biblical Calendars*, pp. 15—29; A. Jaubert. *Le Calendrier des Jubilés...*, p. 258.

Эфиопские иудеи Фалаша считали 7-й день Опресноков, т. е. 21 Нисан, и отсчитывали праздник Недель от следующего дня, т. е. от 22 Нисан (J. van Goudoever. *Biblical Calendars*, p. 25; JE sv Falashas).

<sup>25</sup> Jub. VI, 1—22; ср.: M. Testuz. *Les idées religieuses...*, p. 135).

<sup>26</sup> A. Jaubert. *Le Calendrier des Jubilés...*; R. P. Barthelemy. *Note en marge de publications récentes sur les manuscrits de Qumran*. RB, LIX, 1952, pp. 199—203. Бартеlemi сопоставил кумранитов с сектой Magharya („Люди пещер“), известия о которой есть у Киркисани и Аль-Бируни. См.: R. de Vaux O. P. *A propos des manuscrits de la Mer Morte*. RB, t. 57, N 3, 1950, pp. 417—429; N. Golb. *Who were the Magariya?* JAOS, vol. 80, N 4, 1960, pp. 347—359; ср.: S. Poznanski. *Philon dans l'ancienne littérature judéo-arabe*. REJ, L (1905), p. 17.



Снопа<sup>27</sup>. Таким образом подтверждается предположение Жобер, что праздник Снопа закреплен в секте на 26-е первого месяца, а праздник Недель, следовательно, падает на воскресенье 15-го третьего месяца.<sup>28</sup>

У Филона в трактате о терапевтах *De Vita Contemplativa* (в дальнейшем *dvc*) имеется только одно место (§ 65), где говорится о самом важном празднике общины и которое может служить исходным пунктом и основой для сравнения с календарем кумранской общины. К сожалению, это место довольно неясно и допускает различные толкования. В сообщениях Флавия и Филона о ессеях нет никакого намека на календарь у ессеев, поэтому их нельзя привлечь для уточнения и разъяснения туманного сообщения Филона о терапевтах:<sup>29</sup> „Они (терапевты) прежде всего собираются через семь недель, почитая не только простое число семь, но и его квадрат, ибо считают его священным и вечно девственным. Оно же — канун самого большого праздника, который падает на число пятьдесят, самое священное и свойственное природе число, составленное из квадрата прямоугольного треугольника, который является началом происхождения бытия“.<sup>30</sup>

По поводу этого отрывка высказывались различные соображения. Выражение *δι' ἑπτὰ ἑβδομάδων* исследователи толковали двояко. Одни предполагали, что речь идет об одном большом празднике, который праздновался один раз в год,<sup>31</sup> другие считали, что праздновался каждый пятидесятый день 7 раз в год.<sup>32</sup> К последнему мнению склоняется теперь

<sup>27</sup> J. T. Milik. *Le travail...*, pp. 24—25.

<sup>28</sup> A. Jaubert. *Le Calendrier des Jubilés...*, p. 253.

<sup>29</sup> В древнерусском переводе „Иудейской войны“ Иосифа Флавия указывается, что ессеи „в седьмой день, и 7 ую недѣлю, и 7 мѣсяць, и 7 лѣто велми хранять...“ (Н. А. Мещерский. *История „Иудейской войны Иосифа Флавия“ в древнерусском переводе*. М.—Л., 1958, стр. 255).

<sup>30</sup> *dvc* § 65: οὗτοι τὸ μὲν πρῶτον ἀθροίζονται δι' ἑπτὰ ἑβδομάδων, οὐ μόνον τὴν ἀπλὴν ἑβδομάδα ἀλλὰ καὶ τὴν δύναμιν τεθηπότες· ἀγγὴν γὰρ καὶ ἀειπάρθενον αὐτὴν ἴσασιν. ἔστι δὲ πρῶορτος μεγίστης ἑορτῆς, ἣν πεντηκοντάς ἔλαχεν, ἀγιώτατος καὶ φυσικώτατος ἀριθμῶν, ἐκ τῆς τοῦ ὀρθογωνίου τριγώνου δυνάμεως, ὅπερ ἐστὶν ἀρχὴ τῆς τῶν ὄλων γενέσεως, αὐσταθεῖς.

<sup>31</sup> F. C. Conybeare. *Philo About the Contemplative Life*. Oxford, 1895; Н. П. Смирнов. *Терапевты и сочинение Филона Иудея „О жизни созерцательной“*. Киев, 1909, стр. 26. Конибир полагает, что выражение *δι' ἑπτὰ ἑβδομάδων* может означать только „после семи недель“, а не „каждые семь недель“, ибо предлог *διὰ* с *gen.* редко имеет смысл повторения, если контекст каким-либо образом не указывает этого (там же стр. 337—338).

<sup>32</sup> E. Schürer. *Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, III<sup>3</sup>. 1898, S. 535; L. Massignon. *Le traité de la Vie Contemplative et la question des Thérapeutes*. RHR, t. 16, 1887, p. 304; I. Heinemann. *Thérapeutai*, in *Pauly-Wissowa RE der classischen Altertumswissenschaft*. Zweite Reihe, vol. V, Stuttgart, 1934, S. 2331; I. Lévy. *La légende de Pythagore de Grèce en Palestine*. Paris, 1927, p. 232. Мессебио в пользу своего мнения приводит параллель из другого места *dvc* (§ 35), указывая, что *δι' ἐξ ἡμερῶν* означает „каждый седьмой день“ (стр. 304). Гайнеманн также полагает, что *δι' ἑπτὰ ἑβδομάδων* может значить только „каждые семь недель“, особенно принимая во внимание отсутствие исходной точки отсчета (там же). Такое мнение представляется наиболее вероятным, так как в литературе засвидетельствовано употребление *διὰ* с *gen.* в таком значении. См.: Liddell—Scott, sv *διά*, например *διέτους πέμπτου* (Ar. Pl. 584); *διὰ πεντητηίδος* (Hdt. 3.97).

большинство исследователей.<sup>33</sup> Леви, Моргенштерн, Гудивер полагают, что в основе у терапевтов лежал пятидесятиричный календарь. Год делился на периоды по 50 дней номинально, но фактически по 49 дней с празднованием пятидесятого дня. В этом случае календарь терапевтов был бы очень близок календарю Книги Юбилеев и несторианских христиан.<sup>34</sup> Сообщение Филона о праздновании терапевтами пятидесятого дня приобретает новое звучание в связи с сообщением Милика, что в реконструированном календаре из четвертой кумранской пещеры также выявляется разделение года на 7 пятидесятидневных периодов, каждый из которых начинался с праздника сельскохозяйственного характера.<sup>35</sup> Подобная живучесть древнего пятидесятиричного календаря, сохранившегося в есеевских кругах палестинского иудаизма, а позднее у несторианских христиан и у эфиопских иудеев Фалаша вполне допускает, что календарь терапевтов тоже мог строиться на пятидесятиричных циклах. А это в свою очередь свидетельствовало бы о наличии определенных связей египетских терапевтов с палестинским есеевством.

Что касается характера праздника терапевтов, то большинство исследователей придерживается мнения, что речь идет о Пятидесятнице, или празднике Недель.<sup>36</sup> При имеющихся данных пока этого с уверенностью сказать нельзя, но, очевидно, это мнение заслуживает внимания, если учесть, какое значение придавали этому празднику терапевты, согласно сообщению Филона. Судя по описанию ночного празднества, которое происходило в ночь на пятидесятый день, прежде всего возникает представление о Пасхе. На эту мысль особенно наводит характер ночного торжества, на котором хор мужчин и женщин воспевал чудесный переход через Красное море во время исхода из Египта и спасение от армии фараона, сопровождаая благодарственные гимны в честь бога-спасителя священными танцами.<sup>37</sup>

Однако с предположением, что этот праздник был Пасхой, трудно согласиться. Священная трапеза терапевтов, согласно указанию Филона, была „чиста от мясных блюд с кровью“,<sup>38</sup> а по предписанию официаль-

<sup>33</sup> P. Geoltrain. *Le traité de la Vie Contemplative de Philon d'Alexandrie*. *Semitica*, X, 1960, p. 24; G. Vermes. *Essenes — Therapeutai — Qumran*. *The Durham University Journal*, vol. LII, № 3, 1960; *De Vita Contemplativa*, Introduction et notes de F. Daumas, traduction de P. Miquel, Paris, 1963, pp. 50—51.

<sup>34</sup> I. and. H. Lewy. *The Origin...*, p. 97, n. 392; J. Morgenstern. *The Calendar of the Book...*, pp. 50—51; J. van Goudoever. *Biblical Calendars*, p. 128.

<sup>35</sup> J. T. Milik. *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea*. London, 1959, p. 92.

<sup>36</sup> F. C. Conybeare. *Philo About the Contemplative Life*, pp. 306—307, 313—314; L. Massignon. *Le traité de la Vie Contemplative...*, p. 30; P. Geoltrain. *Le traité de la Vie Contemplative...*, p. 24; G. Vermes. *Essenes — Therapeutai — Qumran...*, p. 112; см. также: M. Simon. *Les sectes Juives au temps de Jésus*. Paris, 1960, p. 110; A. Jaubert. *La notion d'Alliance dans le Judaïsme*. Paris, 1963, pp. 477—478.

<sup>37</sup> J. van Goudoever. *Biblical Calendars*, pp. 124—129.

<sup>38</sup> *ibid.* § 73.

ного культа в первый пасхальный вечер должен был поедаться пасхальный агнец. Филон подчеркивает и другой момент празднования, который коренным образом отличался от официального праздника Пасхи: терапевты ели на своем пиршестве кислый хлеб, во время же Пасхи иудеи должны есть только пресный хлеб.

Для терапевтов он был самым большим (μεγίστη ἑορτή) и самым святым праздником творения, света и духовного освобождения. Это выявляется из того значения числа 50, которое они ему приписывали, по словам Филона.

Терапевты рассматривали число 50 как составленное из прямоугольного треугольника, который был началом бытия.<sup>39</sup> Филон раскрывает природу „пятидесятки“ в других своих работах. С одной стороны, она составляется из квадрата 7 с „прибавлением священной единицы, являющейся образом бестелесного бога, которому она уподобляется по единству“.<sup>40</sup> Семь же в свою очередь для евреев было числом святым и девственным. Эти свойства семерки переносились и на ее квадрат, число 49, которое рассматривалось и как канун самого большого праздника, падающего на число 50. Раскрывает Филон происхождение числа 50 и из прямоугольного треугольника: „... удивительна и желанна природа (пятидесятки) особенно потому, что она составлена из первоначальнейшего и древнейшего, имеющего в бытии — прямоугольного треугольника, как говорят некоторые математики. Ибо стороны его (треугольника), будучи в длину три, четыре, пять, в сумме составляют число двенадцать, модель Зодиака, удвоение плодотворнейшей шестерки, которая является началом творения. Возведенные в квадрат, они (стороны) составляют число пятьдесят посредством  $3 \times 3 + 4 \times 4 + 5 \times 5$ “.<sup>41</sup> В другом месте Филон также производит „пятидесятку“ из прямоугольного треугольника, который рассматривает как начало происхождения вселенной.<sup>42</sup> Таким образом, для Филона число 50 связано с творением. Приписывая те же взгляды терапевтам, Филон, видимо, хочет подчеркнуть, что и для них этот самый большой праздник был праздником творения вселенной.

Молитвы терапевтов на рассвете пятидесятого дня, когда они, обратив глаза и тело к востоку и увидев восходящее солнце, молили о благоденствии, истине и прозорливости,<sup>43</sup> указывают, по-видимому, на то, что для них этот праздник был еще и символом небесного света, дающего всепроникающий разум для постижения истины.

Ночное же празднество, на котором в благочестивой и торжественной форме воспевалось и прославлялось освобождение из рабства в Египте, возможно, символизировало для них духовное освобождение от всех земных страстей и земной жизни вообще, соединение в высшем небесном мире с духовной деятельностью бога-творца. Кроме того, на

<sup>39</sup> dvc § 65.

<sup>40</sup> De spec. leg. II, 176.

<sup>41</sup> De spec. leg. II, 177.

<sup>42</sup> De Vita Mosis, II, 80.

<sup>43</sup> dvc § 89.

значение числа 50 как символа освобождения указывает и то, что в Библии пятидесятый год считался годом освобождения. Это его значение неоднократно подчеркивает и Филон.<sup>44</sup> Этот праздник терапевтов должен был всегда приходиться на воскресенье. В пользу этого говорит то, что Филон везде называет субботу седьмым днем (ἑβδόμη),<sup>45</sup> а отсюда вытекает, что выражение δι' ἑπτὰ ἑβδομάδων значит „через семь суббот“, т. е. на седьмую субботу, пятидесятый день тогда непременно падает на воскресенье.<sup>46</sup> Если допустить, что один из праздников этого цикла совпадал с праздником Недель, то окажется, что у терапевтов он всегда должен был быть в воскресенье. Как уже указывалось, в реконструированном кумранском календаре праздник Недель, закрепленный на 15-е третьего месяца, всегда приходился на воскресенье. Таким образом, оказалось бы, что, в отличие от официального праздника Недель, который мог падать на любой день недели, Пятидесятница терапевтов, как и в кумранском календаре, всегда приходилась бы на воскресенье.<sup>47</sup>

Однако и праздник кумранской общины, и праздник терапевтов отличались от официального праздника Недель и по значению. Если в Библии он рассматривается как праздник урожая, праздник первоплодов,<sup>48</sup> то у терапевтов он получает значение праздника творения, света и освобождения. Согласно Книге Юбилеев праздник Недель устанавливается в память о конце потопа и как праздник Завета, заключенного между богом и Ноем.<sup>49</sup> В кумранской общине праздник Недель был также праздником ежегодного возобновления Завета между богом и общиной, служил для принятия новых членов и рассматривался как главный праздник общины.<sup>50</sup>

В кумранских документах также пытаются усмотреть указание на почитание кумранитами числа 50. Так, слова 𐤏𐤍𐤁 в „Уставе“ (1QS X, 4) рассматриваются как обозначение числа 50.<sup>51</sup> Все соображения,

<sup>44</sup> De Mutat. Nom. 228, De Sacrificiis Abelis et Caini 122.

<sup>45</sup> De spec. leg. II, 193.

<sup>46</sup> Эпштейн полагал, что праздник Недель в Книге Юбилеев и у терапевтов должен был падать на воскресенье (M. Epstein. Le Livre de Jubilé. . . , p. 222).

<sup>47</sup> Такое предположение высказывал Симон: „Существует некоторый повод к предположению, что у терапевтов ежегодное празднование, которое отмечало канун Пятидесятницы, падало также на субботу и, следовательно, Пятидесятница сама всегда праздновалась, как в Кумране, в воскресенье. Если бы эта гипотеза подтвердилась, можно было бы заключить, что обе секты использовали один и тот же календарь. . .“ (M. Simon. Les sectes Juives. . . , p. 110).

<sup>48</sup> Ex. XXXIV, 22; Num. XXVIII, 26.

<sup>49</sup> Jub. VI, 11—21.

<sup>50</sup> Вермеш полагает, что об этом говорит раздел „Устава“ (1QS I, 16—III, 12). Это происходило в праздник Недель, который в Книге Юбилеев был праздником возобновления Завета. См.: W. S. La Sor. Amazing Dead Sea Scrolls and the Christian Faith. Chicago, 1959, p. 135.

<sup>51</sup> Однако этот отрывок из „Устава“ очень неясен по содержанию. Дюпон-Соммер, например, полагает, что в этом месте текст „Устава“ (1QS X, 4) говорит о „высшей святости“ „пятидесятки“, так же как у Филона 50 — „самое святое число“ (A. Dupont-

высказываемые по поводу истолкования этого отрывка из „Устава“, могут расцениваться пока, к сожалению, лишь как более или менее вероятные гипотезы. Такова, например, попытка Дюпон-Соммера и Тестуца связать с прямоугольным треугольником, стороны которого 3, 4, 5, календарь кумранитов. Тестуц рассматривал 3 как количество месяцев в сезоне, 4 — число сезонов года, 7 — число дней в неделе, а 12 (3 + 4 + 5) — число месяцев в году. Это могло бы быть вероятным, тем более что в одной из своих работ Филон число 12 связывает с годичным движением Солнца.<sup>52</sup> Это описание Филона напоминает изображение движения солнца через 12 небесных ворот в Книге Еноха. Все это позволяет (пока в качестве гипотезы) допустить, что у терапевтов был солнечный календарь, составленный на основе древнего пятидесятиричного календаря, и что он был построен на общих принципах с кумранским календарем. Такое сходство могло бы лучше всего свидетельствовать о близости терапевтов к ессеическому движению.

---

*M. M. Elizarova*

## LE PROBLÈME DU CALENDRIER DES THÉRAPEUTES

Une indication, que l'on trouve chez Philon d'Alexandrie („De Vita Contemplativa“), bien qu'insuffisante, peut nous donner quelques renseignements sur le caractère du calendrier des Thérapeutes. La confrontation de ces données avec celles du calendrier reconstruit de Qoumrân nous permet, nous semble-t-il, de parler d'une affinité proche qui existait entre le calendrier de Qoumrân et celui des Thérapeutes. Cette déduction, à son tour, établit une preuve de plus pour l'appartenance de la communauté des Thérapeutes au mouvement essénien.

---

Sommer. 1) Nouveau aperçus sur les Manuscrits de la Mer Morte. Paris, 1953, p. 149; 2) Les Ecrits esséniens découverts près de la Mer Morte. Paris, 1960, p. 112, n. 2). Однако существуют и другие точки зрения на интерпретацию этого темного места. См.: К. Б. Старкова. Устав для всего общества Израиля в конечные дни. Палест. сборник, вып. 4 (67), 1959, стр. 63, 65, прим. 4; Les Textes de Qumran, trad. et annotés par J. Carmignac et P. Guilbert, Paris, 1961, p. 68, n. 44. Милик указывает, что во фрагментах „Устава“, найденных в четвертой пещере, в QS X, 4, отсутствует знак N, в этом случае меняется понимание данного места (J. T. Milik, The Manual of Discipline. Translated and Annotated par P. Wernberg-Møller, Rez. in RB, 1960, t. 67, N 3, p. 415). Пока же до издания новых фрагментов этот отрывок из „Устава“ остается непонятным и различные мнения не могут считаться окончательными.

<sup>52</sup> De fuga, 184.

## НЕИЗВЕСТНЫЕ ФРАГМЕНТЫ ГРЕЧЕСКОГО ЕВАНГЕЛИЯ В СОБРАНИИ БИБЛИОТЕКИ АН СССР

В январе 1964 г. собрание греческих рукописей Библиотеки АН СССР (далее — БАН) пополнилось редкой находкой: при реставрации одной из книг (Евангелие, напечатанное кириллицей в Москве в 1789 г.) были обнаружены четыре листа пергамена, вложенные между листами книги. Два из найденных листков покрыты крупным унциальным греческим письмом. На третьем — миниатюры: Иисус Христос и на обороте евангелист Матфей; по-видимому, это фрагмент рукописи VI в. На четвертом листке — рисунки пером: Иисус Христос и женская фигура рядом с ним и на обороте крест из переплетающихся линий с надписью по-грузински „Иисус Христос сын божий“; возможно, рисунки сделаны в XI в.<sup>1</sup>

Предметом настоящего сообщения являются фрагменты, написанные греческим унциалом (шифр — собрание иностранных рукописей, F. 410). Они представляют собой верхние половины двух листов одного и того же пергаменного кодекса (рис. 1). Текст написан в два столбца. Найденные листки содержат часть текста 6-й главы Евангелия от Иоанна:

- л. 1 recto — стихи 38—39 до ἀπολέ[σῃ]; 40 от ἔχη — 42 до πῶς.  
verso — стихи 44—45; 47—50.
- л. 2 recto — стихи 51 от δὲ ὃν ἐγὼ δῶσω — 52; 54 — 55.  
verso — стихи 57—59; 60—62.

Листки были найдены сложенными пополам; они сильно повреждены по сгибу и краям и покрыты пятнами клея. Чернила во многих местах осыпались, по контуру букв образовались сквозные отверстия. Пергамен очень тонкий, тщательной выделки, желтоватого цвета. В настоящее время листки реставрированы. В Лаборатории консервации и реставрации документов АН СССР реставраторы констатировали почти полный распад и пересыхание пергамена. Исходя из этого, можно предположить, что когда-то листки находились в законсервированном состоянии, без доступа воздуха, т. е. служили прокладкой для какого-нибудь переплета. На одной стороне листков текст сохранился лучше,

<sup>1</sup> В. Д. Лихачева. Два листа с сирийскими миниатюрами. *Byzantinoslavica*, XXVI, 2, Prague, 1965, pp. 365—374.

а на другой он стерся и почти не читаем; читать эту сторону листов пришлось с помощью фотографий, сделанных с увеличением контраста.<sup>2</sup>

Размер листов 25.0×17.0. На каждом из них сохранилось по 13 строк. Вычисление количества знаков на нижней, отсутствующей части листов показало, что на целом листке было 24—25 строк. Ширина одного столбца 10.5 см. В каждой строке (в пределах столбца) 10—12 букв. Сохранились следы разлиновки, но из-за плохого состояния пергамена тип разлиновки определить не удалось, видно только,



Рис. 1. Фрагмент из собрания Библиотеки АН СССР (Ф. 410, л. 1).

что буквы стоят на линиях. Чернила коричневого цвета. Письмо — крупный, прямой, так называемый „библейский“ унциал. Буквы округлой (ο, ε, ϑ, ω) и квадратной (η, μ, ν, π) формы. Высота букв 5—6 мм, ширина от 6 до 10 мм. Употребляя терминологию французского палеографа Ж. Маллона, письмо можно охарактеризовать как „тяжелое“, начертанное мягким, податливым орудием письма:<sup>3</sup> каждая буква сочетает в себе толстые (до 1.5 мм) и тонкие линии. Концы многих букв (γ, ε, ζ, κ, ξ, σ, τ, υ, ψ) заканчиваются небольшими утолщениями квадратной формы. Часто последние 1—2 буквы в конце строки значительно уменьшены. Разделения слов нет. При переносе слов в конце строки после λ, μ и ρ стоит апостроф, он поставлен также в конце слов *ἀρξ* и *Ἰωσήφ*. Над υ и ι в начале слов стоит диереза. Есть пунктуация: двоеточие в конце главы и точка среднего положения, разделяющая

<sup>2</sup> Фотографирование произведено Д. П. Эрастовым.

<sup>3</sup> J. Mallon. *Paléographie romaine (Scripturae. Monumenta et studia III)*. Madrid, 1952, p. 23.

смысловые части главы.<sup>4</sup> Увеличенные инициалы в начале главы несколько вынесены на левое поле листа. В нескольких случаях новая глава начинается с середины строки, тогда увеличена и вынесена на левое поле первая буква следующей строки. Сокращения: *poimna sacra*; слова *πατήρ, υἱός, ἄνθρωπος*; *υ* в конце строки. Надстрочные знаки и знаки придыхания, а также komma проставлены гораздо позже (IX—X в.)

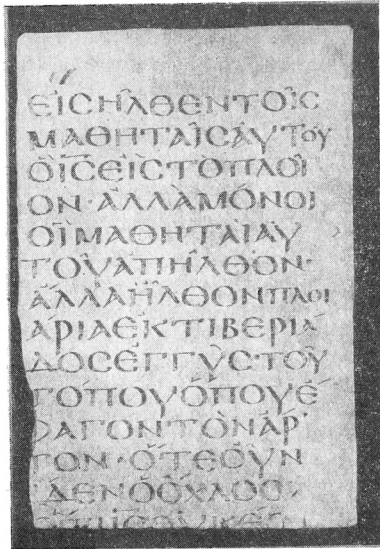


Рис. 2. Фрагмент из собрания ГПБ (греч. 279).

более темными чернилами, той же рукой исправлен итацизм на л. 2 verso в слове *καχαινος* (другая ошибка такого же рода на этом же листе — *θεωρηται* вместо *θεωρητε* — осталась неисправленной). В соответствующих местах проставлены цифры Аммониевых глав и канон Евсевия.

О датировке найденных фрагментов на основании этих палеографических особенностей мы скажем далее.

Непременным условием изучения отдельных фрагментов является сопоставление их с другими известными фрагментами сходного типа письма, что позволяет иногда отождествить несколько отрывков как части одной и той же рукописи. Так, среди греческих рукописей Государственной Публичной библиотеки им. М. Е. Салтыкова-Щедрина (далее —

<sup>4</sup> О пунктуации в новозаветных рукописях см.: W. H. P. Natch. *The Principle Uncial Manuscripts of the New Testament*. Chicago, 1939, p. 24.



ГПБ) удалось обнаружить еще один фрагмент (шифр — греч. 279) того же самого кодекса (рис. 2), к которому некогда принадлежали и фрагменты БАН. Греч. 279 представляет собой верхнюю левую четверть листа (а не верхнюю половину, как фрагменты БАН). Текст этого отрывка — Евангелие от Иоанна, гл. VI:

recto стихи 13 от [κλα]μάτων — 14.

verso стихи 22 от [συν]εισηλθεν — 24 до οὐκ ἐστ[iv].

В том, что фрагменты ГПБ и БАН — части одного и того же кодекса, убеждают не только одно и то же письмо, одно и то же качество пергамена, но и тот факт, что во фрагменте ГПБ знаки придыхания и ударения проставлены той же более поздней рукой, что и во фрагментах БАН, и так же исправлен итацизм. Кроме того, вычисление количества знаков на целом листе (около 980) показало, что лист, частью которого является фрагмент ГПБ, был отделен от фрагментов БАН одним листом. Такое совпадение было бы крайне невероятно, если бы листы ГПБ и БАН происходили из разных, хотя бы и одновременно написанных рукописей.

В отличие от фрагментов БАН, впервые ставших предметом изучения лишь в 1964 г., фрагмент ГПБ изучен и неоднократно описан, а также издан его текст. В Государственную Публичную библиотеку фрагмент поступил в составе коллекции епископа Порфирия (Успенского) в 1883 г.<sup>5</sup> В научный же оборот он был введен еще ранее Константином Тишендорфом. В 1862 г. Тишендорф, находясь в Петербурге, изучал рукописи коллекции Порфирия.<sup>6</sup> Новозаветные рукописи этой коллекции, в том числе и фрагмент ГПБ, он использовал для своего *editio octava critica maior*. Тишендорф датировал фрагмент VI в., дал ему сиглу Θ<sup>8</sup> и в критическом аппарате отметил его чтения.<sup>8</sup> Тишендорф собирался издать этот фрагмент, как он издал многие рукописи Порфирьевского собрания: „...præparavimus ad edendum... Θ...g“.<sup>9</sup> Тишендорф намеревался это сделать в IX томе своих „Monumenta“,<sup>10</sup> но этот том, вышедший из печати в 1870 г., посвящен Деяниям апостольским, а фрагмент там издан не был. Затем фрагмент был описан К.-Р. Грегори в его „Prolegomena“ к *editio octava critica maior* Тишендорфа,<sup>11</sup> а в 1909 г. Грегори издал текст фрагмента в третьем томе своей „Textkritik“, дав ему сиглу по своей системе — 091.<sup>12</sup>

<sup>5</sup> Отчет имп. Публичной библиотеки за 1883 г., СПб., 1885, стр. 123.

<sup>6</sup> См.: *Epistulae Pauli et Catholicae fere integrae. Ex libro Porphyrii episcopi palimpsesto...* Ed. C. Tischendorf (*Monumenta sacra inedita. Nova collectio*, vol. V). Lipsiae, 1865, p. XI.

<sup>7</sup> *Novum Testamentum graece...* rec. C. Tischendorf. *Editio octava critica maior*, vol. I, Lipsiae, 1872, p. XIV.

<sup>8</sup> Там же, стр. 797—798, 800.

<sup>9</sup> Там же, стр. V.

<sup>10</sup> Там же, стр. XIV.

<sup>11</sup> Там же, т. III, 1894, стр. 405.

<sup>12</sup> C. R. Gregory. *Textkritik des Neuen Testamentes*, Bd. III. Leipzig, 1909, S. 1063.

Герман фон Зоден определил редакцию текста фрагмента ГПБ и дал фрагменту новую сиглу — ε 31.<sup>13</sup> В 1959 г. краткое описание фрагмента было издано Е. Э. Гранстрем в первом выпуске каталога греческих рукописей Ленинграда.<sup>14</sup> Затем рукопись была подробно описана Куртом Треем, который в 1957 г. работал над изучением греческих новозаветных рукописей в собраниях СССР.<sup>15</sup> Наконец, фрагмент ГПБ учтен в списке новозаветных рукописей К. Аланда.<sup>16</sup>

Таким образом, мы имеем уже 3 фрагмента унциального кодекса. Переходим теперь к проблеме датировки рукописи. В. К. Ернштедт, описывавший рукописи собрания Порфирия при их поступлении в Публичную библиотеку, датировал фрагмент ГПБ VII в.<sup>17</sup> На листе картона, к которому прикреплен фрагмент ГПБ, помечено почерком XIX в.: „Папка VII века“. Константин Тишендорф, как уже говорилось, датировал фрагмент ГПБ VI в. Все последующие исследователи приняли датировку Тишендорфа. Поскольку ни у одного из этих исследователей, как и у самого Тишендорфа, нет обоснования этой датировки, попробуем сопоставить письмо наших фрагментов с подобным же типом письма известных в науке кодексов, содержащих тексты библейские и светские.

Это прежде всего Александрийский кодекс, кодекс Безы, пурпурное Сармисахлийское евангелие (кодекс N) и знаменитый Венский Диоскорид 512 г. Сопоставление показало, что письмо наших фрагментов ближе всего к письму Сармисахлийского евангелия, хранящегося в Государственной Публичной библиотеке им. М. Е. Салтыкова-Щедрина (шифр — греч. 537).<sup>18</sup> Одинаковые начертание и величина букв, написание текста в два столбца, наличие инициалов свойственны обоим рукописям, что позволяет отнести их к одному и тому же веку. Сармисахлийское евангелие датируют по-разному: Е. Э. Гранстрем датирует его VI в., Г. Беглерис — V в.<sup>19</sup> Фрагменты БАН—ГПБ близки по письму и общему стилю оформления к Александрийскому кодексу,<sup>20</sup> который почти всеми исследователями датируется первой половиной V в. Эти рукописи сближает еще одна особенность: если текст нового стиха начинается в середине строки, то увеличивается и выдвигается на левое поле

<sup>13</sup> H. v. Soden. Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer äitesten erreichbaren Textgestalt. . . , Bd. I, Abt. 1. Berlin, 1902, S. 123.

<sup>14</sup> Е. Э. Гранстрем. Каталог греческих рукописей ленинградских хранилищ, I. Византийский временник, т. XVI, 1959, стр. 224, № 24.

<sup>15</sup> K. Treu. Die griechischen Handschriften des Neuen Testaments in der UdSSR. Berlin (на ротаторе, без указания года), S. 103.

<sup>16</sup> K. Aland. Kurzgefasste Liste der griechischen Handschriften des Neuen Testaments, Th. 1 (Arbeits zur neutestamentlichen Textforschung, 1). Berlin, 1963, S. 44.

<sup>17</sup> Отчет имп. Публичной библиотеки за 1883 г., стр. 123.

<sup>18</sup> Е. Э. Гранстрем. Каталог. . . , стр. 213, № 18. Цветное воспроизведение рукописи см. в книге: Γεωργίου Π. Βεγγλέρη. Codex Purpureus Petropolitanus (N). 'Εν Σμύρνῃ, 1912.

<sup>19</sup> Г. П. Вεγγλέρη. Codex. . . , p. 23.

<sup>20</sup> W. H. P. Hatch. The Principle Uncial Manuscripts. . . , pl. XVII.

первая буква следующей строки. Одинаково в этих рукописях написано и слово *υίός*: диереза стоит над обеими гласными в начале слова.

Создается впечатление, что фрагменты БАН—ГПБ написаны несколько позже, чем Александрийский кодекс, о чем можно судить по более суженной, стянутой форме букв наших фрагментов и более систематической пунктуации (о пунктуации будет сказано ниже). Письмо фрагментов близко также к письму кодекса Безы,<sup>21</sup> хотя стиль оформления их различен: кодекс Безы — билингва, в которой текст обеих версий написан стихометрически, в один очень неровный столбец. Кодекс Безы датируется V в.<sup>22</sup>

Вместе с тем сопоставление фрагментов с Венским Диоскоридом 512 г.<sup>23</sup> показывает, что Венскую рукопись можно рассматривать как следующую ступень развития греческого унциала: большая каллиграфичность письма, четко выраженное различие между толстыми и волосяными линиями, более вытянутая вверх форма букв, более тесная постановка букв на строке. Эти особенности Венской рукописи позволяют предположить, что фрагменты БАН могли быть написаны раньше, чем Диоскорид.

Из сопоставления фрагментов БАН—ГПБ с перечисленными выше рукописями получается, что фрагменты можно датировать скорее второй половиной или концом V в., чем VI в. Это расходится с датировкой Тишендорфа и последующих исследователей. Но и другие рукописи, написанные этим типом унциала, датируются разными учеными по-разному: Сармисахийское евангелие, например, пытались датировать и IV и VII вв.<sup>24</sup> То же и с целым рядом других рукописей. Это не удивительно, так как до нас почти не дошло надежно датированных рукописей V—VII вв. Венский Диоскорид 512 г. — единственная опорная точка среди пергаменных рукописей этого периода. Поэтому мы попытались поставить вопрос: что именно явилось для Тишендорфа основанием его датировки? По-видимому, таким основанием послужила относительно четкая система пунктуации наших фрагментов: двоеточие в конце главы и точка среднего положения внутри главы. К сожалению, ни в одном из изданий по греческой палеографии нет подробного описания пунктуации, свойственной унциальному периоду греческой письменности. Обычно отмечается система трех точек: верхнего, среднего и нижнего положения, изобретение которой приписывается Аристофану Византийскому.<sup>25</sup> Диссертация

<sup>21</sup> Факсимильное издание кодекса Безы: *Codex Bezae Cantabrigiensis quattuor evangelia complectens graece et latine. . . phototypice repraesentatus*, т. I—II. Cantabrigiae, 1899.

<sup>22</sup> R. De v r e e s e. *Introduction à l'étude des manuscrits grecs*. Paris, 1954, p. 24.

<sup>23</sup> Dioscurides. *Codex Aniciae Julianae picturis illustratus, nunc Vindobonensis Med. gr. 1, I—II (Codices graeci et latini phototypice depicti. X)*. Lugduni Batavorum, 1906.

<sup>24</sup> Γ. Π. Βεγγέρι. *Codex. . .*, p. 22.

<sup>25</sup> E. M. Thompson. *An Introduction to Greek and Latin Palaeography*. Oxford, 1912, p. 60; V. Gardthausen. *Griechische Palaeographie*. 2 Aufl., Bd. II. Leipzig, 1913, p. 400; W. Schubart. *Griechische Paläographie*. München, 1925, S. 173.

цлока, посвященная греческой пунктуации, основана на изучении литературных папирусов, главным образом содержащих тексты античных авторов.<sup>26</sup> О пунктуации в новозаветных текстах кратко пишет Хэтч, отмечая, что в конце главы или параграфа в рукописях часто стоит двоеточие (см. сноску 4). Посмотрим, что дают в этом отношении тексты известных нам рукописей Нового Завета, датируемых V в. В Александрийском кодексе употребляется точка верхнего и среднего положения, в кодексе Безы — точка среднего и нижнего положения, в Сармисахлийском евангелии — точка верхнего положения. Сочетание двоеточия с точкой среднего положения встретилось нам в рукописи ГПБ греч. XIII (лл. 7—8), которую датируют VI в. (датировка также не обоснована). Что касается папирусов, содержащих тексты Нового Завета, то можно отметить следующее: в папирусе P<sup>48</sup> (III—IV вв.) систематически употребляется точка трех положений — верхнего, среднего и нижнего.<sup>27</sup> В папирусе ГПБ греч. (P<sup>68</sup>) употребляется двоеточие. Е. Э. Гранстрем датирует папирус V в.,<sup>28</sup> К. Аланд — то V—VI,<sup>29</sup> то VII в.<sup>30</sup> И, наконец, Ж. Маллон приводит в своей „Палеографии“ воспроизведение папируса III—IV вв. с текстом Послания апостола Павла к евреям, где систематически употребляется двоеточие в конце стиха.<sup>31</sup>

Таким образом, система пунктуации наших фрагментов не дает оснований датировать фрагменты именно VI в. Поэтому мы предлагаем датировать фрагменты второй половиной или концом V в. При этом должны быть сделаны две оговорки.

1. Эта датировка может быть принята лишь как предварительная, так как история греческого унциала изучена крайне неудовлетворительно из-за недостатка (правильнее сказать — почти полного отсутствия) датированных памятников. Единственный возможный в настоящее время способ надежнее датировать древнее унциальное письмо пергаменных кодексов — это привлечение данных папирологии на основе изучения папирусов литературного содержания.

2. При сопоставлении с датированной рукописью следует учитывать, что рукописи могут быть написаны в разных местах, где распространены и разные стили письма, так что одновременно могут сосуществовать разные „слои“ истории письма. Эта оговорка в полной мере относится к нашему случаю: Венский Диоскорид написан в Константинополе, фрагменты БАН, как будет показано ниже, по всей вероятности, синайского происхождения.

Приводим текст найденных фрагментов.

<sup>26</sup> Guil Flock. De graecorum interpunctionibus. Bonnae, 1908.

<sup>27</sup> W. H. P. Hatch. The Principle Uncial Manuscript. . . , pl. XII.

<sup>28</sup> Е. Э. Гранстрем. Каталог. . . , стр. 221—222, № 11.

<sup>29</sup> K. Aland. Neue neutestamentliche Papyri. New Testament Studies, 3, 1957, p. 265.

<sup>30</sup> K. Aland. Kurzgefasste Liste. . . , S. 33.

<sup>31</sup> J. Mallon. Paléographie romaine, pl. XVII<sub>2</sub>.

λ. 1 recto

VI, 38—39  
<sup>ν</sup>ϛ̄  
 α  
 Ὅτι κατὰ βέβη  
 καέκτοῦ οὐρα  
 νοῦ· οὐχί να  
 ποιῶ τὸ θέλη  
 μα τὸ ἐμόν· ἀλ'  
 λα τὸ θέλημα  
 τοῦ πέμψαν  
 τός με· τοῦτο  
<sup>ν</sup>Δέ ἐστιν τὸ θέ  
 λημα τοῦ πέμ  
 ψαντός με· ἵνα  
 πάντοθ' ἰδωκέν  
 μοι μηδ' ἀπολέ

VI, 40—42  
 ἔχθη ζωὴν αἰώ  
 νιον· ἐγγύγυ  
 Ζονοῦ νοίτου  
 ] δαίτοι περιάουτο·  
 ὅτι εἶπεν ἐγώ  
 εἰ μὴ ἄρτος ὁ  
 καταβάσκει τοῦ  
 οὐρανοῦ· καὶ  
 ἔλεγον· οὐχοῦ  
 τόσοςτιν ἰσο  
 ὑτόσ' ἰωσήφ' οὐ  
 ἤμεις οἱ δαμεν  
 τὸν πρᾶ· πῶσοῦ

λ. 1 verso

VI, 44—45  
 ψασμε ἐλκύση  
 αὐτόν· καγὼ  
 ἀναστήσω αὐ  
 τὸν ἐν τῇ ἔσχ [ά]  
 τη ἡμέρα·  
 Ὡς τιν γεγραμ'  
 μένον ἐν τοῖς  
 προφήταις· κ[α]ί  
 ἔσονται πᾶν  
 τε σοὶ δακτοὶ  
 θῶ· πᾶσοῦν δ' ἂ  
 κούσασ παρὰ  
 τοῦ πρᾶ καίμα

VI, 47—50  
 ζωὴν αἰώνιον·  
<sup>ν</sup>ϛ̄  
 α  
 Ἐγὼ εἰ μὴ ἄρτος  
 τῆς ζωῆς· οἱ  
 πρὸς ὑμῶν ἔ  
 φαγον τὸν ἄρ'  
 τὸν ἐν τῇ ἐρή  
 μω τὸ μάννα  
 καὶ ἀπέθανον·  
<sup>ν</sup>ϛ̄  
 α  
 Ὅτι ὅσος ἐστιν  
 ὁ ἄρτος οὗτος  
 τοῦ οὐρανοῦ  
 κατὰ βραίων  
 ἵνα ἰσθῆξαι τοῦ

λ. 2 recto

VI, 51—52  
 δὲ ὀνέ γωδῶ  
 σω, ἡσάρξ μου  
 ἐστίν, ἡν ἐγὼ  
 δῶσω ὑπέρ'  
 τῆς τοῦ κόσ  
 μου ζωῆς·  
 Ἐμάχοντο οὖν  
 πρόσ αλλήλους  
 οἱ οὗτοι δαίτι λέ  
 γοντες· πῶς  
 δύναται ἡμῖν  
 οὗτο σοῦ να  
 τὴν σάρκα φαγεῖν·

VI, 54—56  
 Ὅτι πρῶτον μου  
 τὴν σάρκα καὶ  
 πίνων μου τὸ  
 αἷμα ἔχει ζωὴν  
 αἰώνιον· καὶ ἐ  
 γὼ ἀναστήσω  
 αὐτὸν ἐν τῇ  
 σχάτη ἡμέρα·  
 Ἐγὰρ σάρξ μου  
 ἀληθῶς ἐστιν  
 βρῶσις· καὶ τὸ  
 αἷμα μου ἀληθῶς  
 ἐστίν ποσις· ὁ

## л. 2 verso

VI, 57—59

κακεινοσζήσε  
 ταιδι' ἐμέ· οὔ  
 τόσεστιν ὄαρ'  
 τοσὺεκ τοῦου  
 ρανου κατὰβάσ·  
 οὐκαθ' ὠσέφα  
 γονοί πρεσῶ  
 μῶντόμάννα  
 καὶἀπέθανον·  
 "Οτρώγωντοῦ  
 τοντόν ἄρτον  
 ζήσεται εἰστό  
 αἰῶνα· ταῦτα

VI, 60—62

οὐναται αὐτοῦ  
 ἀκούειν·  
 Εἰδὼσδὲ ὁσέ νέ  
 αυτῶστί· γογ'  
 γύζουσιν περὶ  
 τοῦ τοῦοίμα  
 θηταῖαυτοῦ·  
 εἴπεν αὐτοῖσ·  
 τοῦ τοῦμᾶσ  
 σκανδαλίζε·  
 Ἐάνοῦνθ εωρῆ  
 ταἰτόν οὐν τοῦ  
 ἀνοῦναβαίνο

Для определения характера текста были привлечены 3 критических издания текстов Нового Завета: editio octava critica maior Тишендорфа,<sup>32</sup> издание фон Зодена<sup>33</sup> и издание Нестле—Аланда.<sup>34</sup> В издании Константина Тишендорфа, основанном главным образом на тексте Синайского кодекса и других древнейших унциальных рукописей, приведено большое количество разночтений. В своем капитальном четырехтомном издании Герман фон Зоден устанавливает три основные редакции новозаветных текстов: Гезихиеву (или Александрийскую), койне (Константинопольскую или Антиохийскую) и Иерусалимскую — и пытается реконструировать текст, предшествовавший этим рецензиям. В критическом аппарате фон Зоден не ограничивается только указанием чтений отдельных рукописей, но и пытается показать место того или иного варианта среди устанавливаемых им трех основных редакций. Наконец, издание Нестле—Аланда привлекает появившиеся за последние десятилетия папирусы.

Сличение текста фрагментов БАН с текстом вышеупомянутых трех изданий привело к следующим результатам. Тексты найденных фрагментов имеют многие особенности, свойственные типу койне. Об этом свидетельствуют следующие чтения:

Стихи 38: ἐκ вместо ἀπό

42: οὔν вместо οὐν

45: добавлено οὔν после πᾶς·

<sup>32</sup> Novum Testamentum graece ... rec. C. Tischendorf. Editio octava critica maior, vol. I—II. Lipsiae, 1872.

<sup>33</sup> Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt ... von H. F. v. Soden, Bd. I (Abt. 1—4) — Th. II. Berlin—Göttingen, 1902 — 1913.

<sup>34</sup> Novum Testamentum graece cum apparato critico curavit ... Eberhard Nestle, novis curis elaboraverunt ... Erwin Nestle et Kurt Aland. Editio vicesima tertia. Stuttgart, 1957.

- 51: добавлено ἦν ἐγὼ δώσω после ἐστίν  
 54: καὶ ἐγὼ вместо καὶ γώ  
 55: ἀληθῶς вместо ἀληθῆς (дважды)  
 57 и 58: ζήσεται вместо ζήσει (дважды)  
 58: добавлено ὑμῶν после πατέρες

Вместе с тем текст фрагментов хранит некоторые существенные чтения, свойственные Гезихиевой редакции:

- Стихи 39: после με отсутствует πατρός  
 42: после πατέρα отсутствует καὶ τὴν μητέρα  
 45: ἀκούσας вместо ἀκούων  
 49: τὸ μάννα следует за ἐν τῇ ἐρήμῳ  
 52: οὗτος следует за ἡμῖν

Таким образом, текст фрагментов БАН принадлежит к хорошо известному типу: это результат шедшего повсеместно проникновения чтений редакции койне в первоначально чистые тексты Гезихиевой редакции.<sup>35</sup> Имеющиеся в тексте наших фрагментов чтения Гезихиевой редакции являются первоначальными и характеризуют его исконную принадлежность Гезихиевой редакции.

Но есть чтение в тексте фрагментов БАН, которое не зарегистрировано ни в одном из известных папирусов или кодексов: в списке 40 отсутствует последняя часть стиха —

καὶ ἀναστήσω αὐτὸν ἐγὼ τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ.

Издания фон Зодена и Нестле—Аланда ничего существенного относительно этого стиха не отмечают. Лишь в издании Тишендорфа указано, что весь стих целиком отсутствует в рукописи VIII—IX в., хранящейся в Оксфорде (сигла Λ), и что этот же стих отмечен звездочкой (как сомнительный) в одном из списков Италии VI в. (сигла f).<sup>36</sup> Кроме того, фрагменты БАН вместе с кодексом Безы вставляют в стих 49 слово τὸν ἄρτον после ἔφαγον, но это чтение можно рассматривать как повторение слова ἄρτος, встречающегося в предыдущем стихе.

Что касается фрагмента ГПБ, то фон Зоден отнес его к Гезихиевой редакции в ее почти нетронутым виде.<sup>37</sup> Но текст фрагмента ГПБ очень мал, чтобы судить по нему о наличии или отсутствии чтений койне.

Отождествление фрагмента ГПБ как части того же кодекса, что и фрагменты БАН, позволило подойти к вопросу об истории рукописи. Порфирий Успенский собрал свою коллекцию рукописей во время путешествий по Востоку. На очень многих фрагментах из Порфирьевского собрания отмечены рукой самого Порфирия содержание и дата, а также место хранения рукописи, из которой происходит данный отрывок. На фрагменте ГПБ греч. 279 таких помет нет, только на левом поле листа

<sup>35</sup> Н. v. Soden. Die Schriften des Neuen Testaments . . . , Bd. I. Abt. 2, 1906, S. 710.

<sup>36</sup> Novum Testamentum graece . . . res. C. Tischendorf, vol. I, p. 804.

<sup>37</sup> Н. v. Soden. Die Schriften des Neuen Testaments . . . , Bd. I. Abt. 2, S. 998.

ь помета карандашом „№ 6“. Отсутствие этих указаний на содержание и дату можно было бы объяснить тем, что Порфирий нашел его среди таких же отрывков. Во время своих путешествий Порфирий посетил Сирию, Палестину, Синай, Александрию, Афон, Метеорские монастыри в Фессалии и т. д. Встает вопрос: где, среди тех мест, что посетил Порфирий, могло быть значительное количество фрагментов унциальных кодексов, так что отрывок рукописи V в. не представлял там особой ценности? По всей вероятности, это мог быть только Синай,<sup>38</sup> как монастырь древнейший. Достаточно вспомнить историю нахождения и приобретения Тишендорфом Синайского кодекса.<sup>39</sup> О многочисленности остатков древнейших кодексов в монастыре св. Екатерины писал А. А. Дмитриевский, посетивший Синай гораздо позже Порфирия, уже в 1887 г.: „...разнообразные листы многочисленных весьма древних и ныне совершенно утерянных для науки рукописей хранятся в особом, довольно неопрятном складе под старым помещением библиотеки ... отрывки из рукописи или свалены в кучу, или разложены в беспорядочных связках по корзинам“.<sup>40</sup> „... правда, в Синайском монастыре археолог-палеограф уже не отыщет ныне в хламе кодекс Библии VI в.; хотя отыскание отрывков и более раннего времени вещь вполне возможная“.<sup>41</sup>

Среди унциальных фрагментов коллекции Порфирия есть еще несколько отрывков, написанных тем же стилем письма, „библейским“ унциалом, что и наши фрагменты, и датируемых V—VI вв. По каталогу новозаветных рукописей в собраниях СССР К. Третья удалось установить, что другие фрагменты этих же самых кодексов хранятся на Синае (Третья ссылается на каталог Гарриса<sup>42</sup>). Это следующие рукописи ГПБ: 1) греч. 258<sup>(A)</sup>, 2) греч. 276, 3) греч. 278, 4) греч. 280.

Благодаря любезности профессора Курта Вейтцмана удалось получить фотокопии с других отрывков унциальных рукописей V—VI вв., хранящихся на Синае (монастырь св. Екатерины, №№ 1, 7, 10 и др.). Все они написаны тем же типом „библейского“ унциала. Все это позволяет предположить, что фрагмент ГПБ греч. 279, равно как и фрагменты БАН, прежде находился на Синае, откуда он и был привезен. Но был ли он там и написан? Вопрос о ранних мастерских греческого письма в науке не разработан из-за недостатка памятников, позволяющих отнести тот или иной тип письма к определенному центру. Точно

<sup>38</sup> О библиотеке Синайского монастыря св. Екатерины см.: Описание греческих рукописей монастыря св. Екатерины на Синае. Под редакцией В. Н. Бенешевича. Т. I, СПб., 1911; см. также: V. N. B é n é c h é v i t c h. Les manuscrits grecs du Mont Sinai et le monde savant de l'Europe depuis le XVII<sup>e</sup> siècle jusq'a 1927 (Texte und Forschungen zur byz.-neugriech. Phil. 21). Athen, 1937.

<sup>39</sup> Ihor Š e v č e n k o. New Documents on Constantine Tischendorf and the Codex Sinaiticus. Scriptorium, t. XVIII, Bruxelles, 1964, pp. 55—80.

<sup>40</sup> А. А. Д м и т р и е в с к и й. Путешествие по Востоку и его научные результаты. Отчет о заграничной командировке в 1887—1888 гг. Киев, 1890, стр. 24.

<sup>41</sup> Там же, стр. 25.

<sup>42</sup> J. R. H a r r i s. Biblical Fragments from Mount Sinai. London, 1890.



известно лишь немного: Диоскорид 512 г. написан в Константинополе, кодекс Н (Парижская национальная библиотека, Coisl. 202), содержащий послания апостола Павла, — в Кесарии (Малая Азия). Рукописи, письмо которых принято называть „коптским дуктом“, написаны, по видимому, в Египте. Относительно Синайского кодекса мнения разделяются между Египтом и Малой Азией.<sup>43</sup> Знаем мы также, что крупнейшим центром письменности в раннехристианскую эпоху была Александрия. Что касается Синая, то еще Н. П. Кондаков после поездки на Синай в 1881 г. писал о том, что Синай наряду с Александрией, по всей вероятности, был также одним из крупнейших центров производства рукописной книги.<sup>44</sup> Естественнее предположить, что многочисленные рукописи, написанные одним и тем же типом письма, написаны на Синае, чем допустить, что все они принесены на Синай из других мест. Исследование типов греческого унциала с привлечением данных папирологии и достижений латинской палеографии позволит уточнить наши представления о центрах греческой письменности.

Еще одно наблюдение, как нам кажется, может быть сделано. Это вопрос о том, когда наши фрагменты стали макулатурой. Наличие знаков ударения и придыхания, проставленных рукой IX—X вв., приводит к мысли, что рукопись вышла из употребления после ее транслитерации минускулом. Нам известны, кроме того, некоторые палимпсесты, где смытый текст написан унциалом V—VI в., а новый текст написан в X в. (ГПБ, греч. №№ 6, 18, 19), что частично может эту мысль подтвердить.

На вопрос же о том, как попали фрагменты БАН в книгу, в которой они были найдены, кем и когда они были привезены с Синая, мы ответить не можем.

*I. N. Lebedeva*

## UNKNOWN GREEC EVANGELIUM FRAGMENTS OF THE ACADEMY OF SCIENCES LIBRARY

In the year 1964 in the Library of the Academy of Sciences of the USSR (Leningrad) were found two fragments of greek uncial manuscript written on parchment. The fragments are the parts of John's Gospel: VI, 38—42, 44—45, 47—52, 54—55, 57—62. In the article the detailed palaeographical description of these fragments is given and also of another fragment of the same manuscript which is kept in the State Public Library in Leningrad (collection of Porphyry Uspensky, gr. 279). They were compared with

<sup>43</sup> H. I. M. Milne and T. C. Skeat. *Scribes and Correctors of the Codex Sinaiticus*. London, 1938, pp. 66—69.

<sup>44</sup> Н. П. Кондаков. Путешествие на Синай в 1881 г. Из путевых впечатлений. Древности Синайского монастыря (Зап. Новороссийского унив., т. XXXIII). Одесса, 1882, стр. 120—121.

manuscripts written in the same type of script. For comparing were taken Codex Alexandrinus, Codex Purpureus Petropolitanus, Codex Bezae and Dioscorides of Wien. Results from this comparison that the text of fragments was probably written in the V century.

The text of these fragments is of primary Hesychian type (after v. Soden's classification), but it has also some features of Koine-type. The most important peculiarity of the fragments is the unknown redaction of the verse 41: the words *καὶ ἀναστήσω αὐτὸν ἐγὼ τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ* are omitted.

Author believes that these fragments came from Mount Sinai.

---

## **СИРИЙСКАЯ СРЕДНЕВЕКОВАЯ ШКОЛА**

Сирийская культура и ее расцвет в средневековье связаны с интенсивной жизнью городов Ближнего Востока. Одной из особенностей восточного феодализма было именно то, что города сохраняли свою жизнь, не глохли, что хозяйство не повсеместно приобрело натуральный характер, что на Востоке могут быть отмечены товарно-денежные отношения, городское ремесло, торговля и рынки продолжали существовать, а в ряде случаев создались новые центры или были обновлены старые, которые были пунктами обмена. Этому способствовала не только местная торговля, но широкие торговые связи. На тысячелетних караванных дорогах, в гаванях Красного и Средиземного морей, Индийского океана, на путях ароматов, на шелковой дороге сирийцы занимали одно из первых и чрезвычайно прочных мест. Торговля была в их руках, они соперничали в ней и с персами, и позднее с арабами, сохраняя свои позиции.

Положение сирийского языка как международного было завоевано сирийцами, по самому своему положению занимавшими среднее место между великими державами Византией и Ираном; этот язык оказался совершенно необходимым в их сношениях с арабами на всем протяжении Аравийского полуострова, их письменность и язык проникли в области Средней и Центральной Азии. Переводчики, толмачи, посланцы, миссионеры, они исколесили значительную часть Азии, бассейны Средиземного и Красного морей. Не только язык сирийцев, но и их письменность, литература сыграли выдающуюся роль в культуре Востока; с манихейцами их алфавит проник к согдам, а затем к уйгурам. Сирийские миссионеры несториан и монофизитов устраивали диспуты при дворе шаханшахов, соперничали в ставке царей Хирты, спорили в Химьере, добивались положения в Константинополе, в далекой Нубии и Эфиопии.

Язык, письменность, литература не могут получить длительного и широкого распространения, если нет традиции, передачи, и притом систематической. Сирийцы были сильны своей школой, в которой усваивались грамота, чтение, письмо, знание энциклопедии того времени — Библии и крохи эллинской образованности. Выдающееся значение высшей сирийской школы, ее древнейшего университета, академии в Эдессе,

затем Нисибии, были предметом нашего специального исследования.<sup>1</sup> В настоящей статье нам хотелось бы дать представление о том, чем была начальная и общеобразовательная сирийская школа.

Школы, насколько источники позволяют нам создать представление об этом, более всего походили на церковно-приходские и монастырские школы, известные латинскому Западу, греческому Востоку, всему славянскому миру. Это тип школы, хорошо известный мусульманству, буддизму и брахманизму. Такая школа давала в первую очередь знания, которые соответствовали примерно представлениям латинского *trivium*'а, того, что составляло начальное знание, первую его ступень.

Для сирийцев, для исторических условий, в которых они жили, их грамотность была явлением большой значимости. Если клерикальная школа во многих случаях являлась лишь ступенью для дальнейшего высшего специального клерикального образования и соответственно получения сана, то сирийцы имели много оснований тяготеть и к светским наукам. Этого требовали их торговые связи, которые были настолько широки и разнообразны, что и им были необходимы знания, грамотность, традиции. Преемники должны были располагать какими-то сведениями, впрочем, обычно получаемыми в ходе практической работы, усваивая их „под рукой“ старшего. Сирийцы славились как врачи, этому немало способствовало систематическое, школьное приобретение знаний, которое затем уже пополнялось специально медицинскими сведениями, знакомством с трудами греческих врачей (Гиппократ, Галена) и практическим изучением врачебного искусства под руководством опытного медика. Таким образом, начальная школа приходского типа была ступенью для специального образования, как светского, так и духовного. Даже в Нисибийской академии не были изжиты возможности в ее стенах продолжать занятия светскими науками, философией и особенно медициной. Специальный канон запрещал одновременно с церковными книгами заниматься и по книгам о врачебном искусстве.

Источники сохранили некоторые далеко не полные, но интересные сведения о том, как происходило обучение, в чем оно состояло и как долго оно длилось. Замечательно, что сведения эти черпаются преимущественно из несторианских по своему происхождению источников, именно несториане развили максимальную деятельность в области образования. До нашего времени дошли оброненные монофизитами язвительные слова неудовольствия относительно широкой сети школ несториан.

Первый яковитский иерарх, получивший звание мафриана (= католикоса), был Марута из Тагрита, умерший в 649 г. Его житие было составлено младшим современником мар Денхой, скончавшимся в 660 г. Известно, что монофизиты и несториане соперничали на всем Ближнем Востоке за влияние, за господство в городах и селениях сирийцев у арабских племен, в сношениях с Византией. Денха правильно усмот-

<sup>1</sup> Н. Пигулевская. Города Ирана в раннем средневековье. Изд. АН СССР, М.—Л., 1956, стр. 338—349.

рел в школах мощную возможность влияния. Монофизиты стремились сами ввести у себя эту важную струю воздействия на умы. „Несториане Востока, желая захватить простецов в свои заблуждения и околдовать уши мирских, что весьма легко, песнями и приятными напевами, также ради лести миру и главенства над ним, чтобы поедать дома вдов и замужних, по слову Евангелия, под предлогом, что они продлевают свои молитвы, в каждом селении своем, так сказать, позаботились устроить школу“.<sup>2</sup> Они привлекают в свои школы тем, что там псалмы и песнопения, „одинаково исполняемые во всех местах“. Очевидно, были приняты напевы, которым выучивались и которые исполнялись повсюду одинаково; Денха так и перечисляет различные виды этих гимнов, называя их гласами, песнопениями, антифонами. Далее автор жития Маруты сообщает, что и монофизиты стали проявлять усердие к устройству школ. В области Бет Нухадра были устроены школы в селениях Бет-Коке, Бет Тарли, Тель Зальма, Бет Бани, Шурзак. Область Бет Нухадра находится между Тигром и Большим Забом, севернее Маргской области, лежащей между теми же реками. Школы несториан, по словам того же Денхи, пользовались доброй славой, „о них хорошо говорили“, они были популярны. Это особенно справедливо для VIII в. и связано с деятельностью мар Бабая из Гебилты (Тирхан).<sup>3</sup>

Сведения о сирийских школах IV, V вв. несколько отрывочны, но для VI, VII вв. они приобретают все более определенный характер. Интересно отметить, что программа начального обучения, как и его методы, носит не только многовековой, но и международный характер, и, как во всем христианском мире, обучение у сирийцев начинали с псалтири.

Об основателе Нисибийской академии мар Нарсае (ум. 503/4 г.)<sup>4</sup> сообщается, что, „когда ему было семь лет, он ходил в школу для мальчиков“ в селении Аин Дулба области Маалта, откуда он был родом (Маалта, область соседняя с Маргской, от которой она отделена Хазиром, притоком Большого Заба по левому берегу Тибра). „За срок в девять месяцев“ благодаря своим способностям и горячей любви к знаниям он „отвечал всего Давида“, т. е. выучил псалтирь.

Мар Гиваргис (Георгий), перс и зороастриец, перешел в христианство и умер мучеником в 615 г. (926 г. Селевкидов). В селении Бет Растак области Адиабены он стал учиться в школе, выучил псалмы, так что мог „отвечать Давида“ (ܩܘܪܝܢܐ ܕܕܘܘܕ).<sup>5</sup> С псалтири начинали, в дальнейшем занятия заключались в усвоении всего писания, особенно Нового Завета, его толкования. В экзегезе несториане следовали Феодору Мопсуетскому, классическому образцу несторианской школы.

Мар Киприан, основатель монастыря в Бирте, был уроженцем селе-

<sup>2</sup> Vie de Maruta, ed. F. Nau. Patrologia Orientalis, t. III, pp. 65—66.

<sup>3</sup> A. Braumstark. Geschichte der syrischen Literatur. Bonn, 1922, p. 212.

<sup>4</sup> Patrologia Orientalis, t. IX, p. 615.

<sup>5</sup> Vita st. Giwargis ed. Bedjan, p. 416.

ния Бет-Магуше. Родители его были христиане, а он учился в „церкви своего селения“, в короткое время прочел псалмы и освоил „учение“, которое преподавалось „мальчикам“ (ܟܠܗܝܬܝܢ ܡܠܝܚܝܢ). После этого он отправился в селение Макабта, которое „процветало в его дни“, он освоил там „писания“ и их экзегезу.<sup>6</sup>

Начальное обучение происходило при церквях, где были грамотные клирики. Очевидно, был некий цикл первоначального обучения, который надо было пройти. Относительно Иоанна Дайломского, скончавшегося в старческом возрасте в 737/8 г., следовательно, учившегося в середине VII в., известно, что родители отдали его в школу, где он „в короткое время выучил псалмы и прочую науку, необходимую мальчикам“,<sup>7</sup> т. е. повторены те же выражения об учении, которое имело определенную программу.

О численности учащихся в школах имеются некоторые сведения. Так, митрополит Адиабены Маранаммех, поставленный мар Иаковым патриархом (753—772 гг.), объезжал свою епархию и побывал в селении Бет-Едре: „В нем была малая школа, двенадцать учеников и их учитель; и он вошел в нее, когда учитель приготовился читать зачало, которое было из Исаии. Спросил его блаженный (митрополит): «Что за отрывок ты читаешь?». Приказал ему: «Оставь это зачало сегодня и начни откуда я тебе покажу»“.<sup>8</sup>

Из этого рассказа видно, что в школах и на низших ступенях образования имело место чтение и истолкование писания. Школа носила, следовательно, клерикальный, конфессиональный характер и на своих начальных ступенях. Но грамота сама по себе открывала путь к знаниям и к светским наукам.

В житии Бар Идты (род. 509, † 612 г.) сообщается, что он родился в Русафе, рано потерял родителей, его воспитывала его старшая сестра Хананишо, которая отправилась в Нисибин, где и поселилась. Там она отдала брата в школу, чтобы он учился.<sup>9</sup> „Она взяла за руки святого раббан Бар Идту, своего брата, и отправилась в Нисибин город, Антиохию Мигдонийскую, в один из монастырей женских, что вокруг Соба (Субха). Она приняла обет (монашеский образ) со Христом женихом вышним. Эта чистая Хананишо брата своего раббан Бар Идту поселила вблизи себя, т. е. отдала его в дом обучения, чтобы он читал псалмы Давида, приобрел умение огласовки, писал буквы и черты, когда был еще мал годами. С вечера до утра жил он со своей сестрой, а днями она приводила его, лаская, в школу; каждый вечер она заботливо брала его к себе, а каждое утро водила его

<sup>6</sup> Thomas [Margensis.] Historia monastica. Ed. W. Budge. London, 1893, t. I, p. 332; t. II, p. 581.

<sup>7</sup> Там же, т. I, стр. 97 (кн. 2, гл. 23).

<sup>8</sup> Там же, т. I, стр. 169 (кн. 3, гл. VIII).

<sup>9</sup> W. Budge. The Histories of Rabban Hormizd the Persian and Rabban Bardta, v. I. London, 1902. Syriac texts, p. 117 (f. 4-a).

бдительно в дом обучения".<sup>10</sup> Она заботилась о том, чтобы он не приобрел привычек дурных, злых детей, и достигала этого, „то пугая, то одобряя и поддерживая его“. Между тем курс начального обучения был закончен. „Когда он выучил псалмы и все гласы и вступления их (ܦܨܠܡܝܢ) и был просвещен в возможности чтения и письма, вновь ввела она его в великую школу, мать ученых, которые все находятся на востоке и орошают вселенную своими учениями“. Таким образом, окончив курс начальной школы, которая дала ему грамотность — умение читать, писать, знание псалтири (которую частью выучивали наизусть), знание важнейших богослужебных песнопений, Бар Идта мог поступить в высшую школу сирийцев. Не только данное житие, но и другие сирийские памятники самыми высокими словами прославляют свою древнюю академию в Нисибине, называя ее „матерью ученых“ (вспомнить латинское *alma mater*), центром всяческих знаний и другими именами. Здесь он обучался „писаниям и толкованиям“, т. е. специальной экзегезе и гомилетике, главным образом по трудам Феодора Мопсуестского, „вселенского толкователя“.

К первой половине VII в. относятся сведения о жизни Хормизда, который родился в области Хузайе в Бет Лапате, называвшемся также Шираз (ܫܝܪܐܝܝܡ ܒܝܬ ܠܦܬܐ). Его родители были христиане, и „когда он был отроком (ܩܠܝܐ) и достиг возраста двенадцати лет, его свели в школу, чтобы он выучил псалмы и был обучен духовному учению, и так он оставался там в учении шесть лет. Он знал наизусть псалмы и Новый (Завет), трудился над ними отрок ночью и днем“.<sup>11</sup> „Когда завершились годы его пребывания там, он был лет двадцати“. Ему должно было быть лет восемнадцать-двадцать, когда он окончил школу и пожелал сделаться монахом.

В житии Сабришо, патриарха несториан (604 г.), составленном его младшим современником монахом Петром, говорится, что он происходил из селения Фирузабад, что у границы Сиарзура в области Бет Гармай. „В этом селении, упомянутом нами выше, — сообщает биограф, — был один благочестивый священник по имени Иоанн. Он (Сабришо) пошел к нему, и тот обучил его псалмам“. Его одолевала жажда знаний, „чтобы толковать и читать божественные писания, он отправился в Нисибин, город образованности“, когда там был Авраам экзегетом.<sup>12</sup> Таких кратких сообщений много, их можно найти в биографической литературе сирийцев. Очень интересна механика усвоения знаний, в первую очередь требовалась память — часть прочитанных книг выучивалась. Псалмы, например, должны были „исходить из уст“.

В 620 г. при последнем сасаниде окончил свою жизнь по происхождению перс, перешедший в христианство и принявший имя Ишо-

<sup>10</sup> Там же, т. I, стр. 117; т. II, стр. 170.

<sup>11</sup> Там же, т. I, стр. 9.

<sup>12</sup> *Histoire de mar Jabalaha de trois autres patriarches*. Ed. Paul Bedjan, Paris, 1895, p. 291.

сабран. Его житие было написано патриархом несториан Ишоюбом III (ум. 657/8 г.). Став христианином, Ишосабран пожелал научиться читать писание, поэтому в своем родном „селении Кур на горе Хедайаб“, т. е. в области Адиабены, он обратился к крестившему его священнику Ишорахмеху со своей просьбой. У священника был один юный сын по имени Ишозеха, о котором Ишосабран стал его просить: „Если тебе угодно, о господин, дай мне этого юношу, чтобы он был мне по любви брат и сын, а по чину (ܟܘܢܝܢܐ) — учитель и наставник божественных писаний“. На это он получил согласие в такой форме: „Ты знаешь, о брат мой, что я не имею другого сына, кроме этого, он отрада моей старости и свет очей моих, но так как ты достоин уважения в моих глазах, как слуга (ܫܠܘܟܐ) Христов, я не откажу тебе в нем, да будет так, как ты просил ... Итак, получи себе моего Ишозеха, так как он нужен тебе“.<sup>13</sup> Ишосабран обрадовался и соответственно порядку посадил юношу как учителя. Когда они так расположились, он спросил его, с чего следует начинать учебу: „Что именно положено правильно человеку учить прежде всего?“. И юноша сказал ему: „Буквы, конечно, учит человек прежде, затем слоги (ܡܘܬܐܩܘܠܐܝܝܡ) и после того читает псалмы и постепенно читает все писание (ܚܘܒܐܝܬܐ). И когда выучится чтению писания, после этого он приступает к толкованию“. На это Ишосабран сказал юноше: „Бесполезно мне учить буквы, прочти мне десять псалмов“. Юноша стал объяснять ему, что напрасно он путем „бормотания“, „подобно магам“, стремится запомнить все писание, что необходимо выучить буквы. Но Ишосабран упросил своего молодого учителя учить его со слов, т. е. дать ему возможность заучить все на память, причем он каждое слово произносил „с силой“ и повторял их, „качая шейей наподобие магов“ (ܕܡܘܬܐܩܘܠܐܝܝܡ ܕܡܘܬܐܩܘܠܐܝܝܡ). Но юноша запретил ему это и сказал: „Не делай, как поступают маги, но спокойно говори, только своими устами, и так в короткое время запомнишь много слов“. Хотя память играла значительную роль, но только одной памяти было недостаточно — было необходимо уметь читать, и читать правильно. Ишосабран и его учитель сообщили священнику, как происходит обучение, что все усваивается им с голоса. И если юноша просил не уподобляться магам в манере покачиваться и так стараться затвердить текст, то священник стал настойчиво просить Ишосабрана выучить сначала буквы, после чего для него будет возможно чтение всего писания. Ишосабран „послушался“, не стал больше так делать, „выучил буквы“, усвоил псалмы и стал читать книги.<sup>14</sup>

Система обучения сирийцев требовала знания грамоты, надо было читать, хотя, конечно, частое повторение приводило к тому, что многое

<sup>13</sup> Histoire de Jesus Sabran par J. B. Chabot. Nouv. archives des missions scientifiques, t. VII, 1897, pp. 524—525.

<sup>14</sup> Там же, стр. 525.



запоминалось наизусть. Алфавит сирийский, огласовка, которую постепенно вводили и западные, и восточные сирийцы, создавали возможность правильного чтения и освоения нового текста. В противоположность этому сложность пехлевийского письма, идеограммы, гетерограммы, отсутствие гласных, огласовки — все это приводило к тому, что „магуше“, маги, т. е. зороастрийское жречество стремилось освоить и заучить свои книги наизусть, мало пользуясь грамотой, уча со слов, причем „бормоча“ и „качая шей“, они стремились облегчить процесс запоминания.

Сирийцы стремились к тому, чтобы человек научился читать, разбирать то, чего он не знал наизусть, тогда как персидская система базировалась исключительно на памяти, причем употреблялись мнемонические приемы для ее обострения, укрепления заучиваемого. Но при постоянном повторении наиболее употребительных текстов писания, например псалмов, конечно, часть из них запоминалась и выучивалась наизусть.

Знание букв, чтения и письма у сирийцев было обусловлено всем комплексом нужных им для практической жизни сведений, надо было уметь не только читать, но и писать, и это написанное читать.

В связи со сказанным значение приобретают данные о школах, которые имели свое пребывание в разных селениях, об этих школах имеются достаточно подробные указания в сохранившихся сирийских источниках.

В этом отношении поучительны два этапа в жизни сирийской несторианской школы — время Ишояба III, католикоса, и мар Бабая учителя, современника католикоса Селибазеха († 728 г.). К первой половине VII в. относится деятельность Ишояба III, католикоса несториан в 651—658 гг., родившегося в Куфлане, в области Адиабены, бывшего учеником мар Иакова из Бет-Абе и закончившего свое образование в Нисибине. Ишояб, после того как он построил новую церковь у монастыря Бет-Абе, расположенного в Маргской области, недалеко от слияния рек Большого Зеба и Хазира, „пожелал построить школу близ своей келии“. Он хотел снабдить школу „всем необходимым, привести учителей, философов, экзегетов, собрать много учеников и заботиться о них всячески“.<sup>15</sup> Однако пожеланию католикоса не было суждено исполниться, так как настоятель монастыря Камишо с группой братьев этому воспротивились. Они не захотели расстаться с „радостью тишины“, сослались на то, что не было на это указания от основателя монастыря мар Иакова, что им будет „доучать“ присутствие юношей. Когда католикос не сдался на их возражения, то Камишо и 70 монахов-отшельников покинули монастырь и ушли в Харту. Это сломило решение католикоса, и он перенес постройку школы в селение Куфлану, свою родину, куда должны были последовать „работники и строители“, вызванные им в Бет-Абе на постройку.

<sup>15</sup> Thomas Margensis. *Historia monastica*, t. I, pp. 74—75.

Хотя настоятель Камишо и утверждал, что ему будто бы неизвестно, чтобы школа была при монастыре, но это имело место в ряде сирийских монастырей и на это указывало свидетельство Ишозеха, относящееся к рубежу VI и VII вв. Ишозеха был современником католикаса Сабришо I, на посвящение которого в этот сан дал разрешение шахиншах Хосров II Парвиз в 596 г. Ишозеха построил три монастыря и при них школы. Он построил „большой монастырь в области Бет Арабайе и поставил в нем учителей и учеников. Затем отправился на гору Хефтуна и Бет Багаша. Ко времени своей старости он отправился в области Адиабенны, а оставил тот монастырь в руках учителей, как и школу, которую устроил в нем“. Монастырь был поставлен каменный, потому что в этой области особенно много хозяйничали разбойники и грабители. И в этом монастыре он „поставил учителей и школу“.<sup>16</sup> Таким образом, школа и монастырь были связаны, и в предложении Ишоюба III ничего неожиданного в сущности и не было. Но особое внимание привлекает то, что в ряде случаев школа была независима от монастыря, школа устраивалась просто в селении, а персонал, учителя не принадлежали к клиру, хотя и пользовались особым положением и уважением.

К первой половине VIII в. относится деятельность Бабая из Гебилты, расположенной близ Тирхана. Его биограф Фома Маргский в середине IX в. посвятил ему немало страниц своей „Книги начальников“. Впечатление от всей деятельности, от личности Бабая было настолько сильным, что сохранилось даже описание его внешности. „Это был муж ученый и весьма просвещенный, мощный, здоровый телом и сложением членов, был же у него, как сказано, голос сладкий и высокий подобно трубе“.<sup>17</sup>

Свою педагогическую деятельность Бабай начал в Гебилте, своем родном городе, куда к нему собрались ученики, в том числе Маранамех, ставший затем его верным спутником. Бабай дал им „полное наставление в учении церкви“ в духе последователя Феодора Мопсуестского, как это требовалось несторианину. Школы он нашел в большом упадке, ведавших ими — „нерачительными“, а „каноны и правила школ“ — в небрежении. Деятельность Бабая была направлена на восстановление школ, порядка, дисциплины, усвоения знаний. Но предметом особенного внимания Бабая была музыка, гимнология. Известно, что еще сирийский гностик III в. Бардесан придавал особое значение пению как способу пропаганды и усвоения его учения. У несториан, по свидетельству биографа Бабая, к этому времени не стало единообразия в пении. „Всякая страна, город, монастырь, школа имели свои собственные песнопения и напевы, и когда случалось учителю или ученику находиться вне своей школы, то он стоял, как невежда“,<sup>18</sup> т. е.

<sup>16</sup> Isodenah. Livre de chastete, § 47.

<sup>17</sup> Thomas Margensis. Historia monastica, t. I, p. 141; t. II, p. 282.

<sup>18</sup> Там же, т. I, стр. 142.

не мог принять участия в пении. Этот беспорядок необходимо было устранить, что было осуществлено внедрением общих правил по определенной музыкальной системе, которая была введена мар Бабаем и распространилась на все школы.

Покинув школу в Гебилте, мар Бабай с Маронаммехом направился в области Адиабены и Марги. Первая школа, которой занялся после переселения мар Бабай и его спутники, находилась в селении Кефар-Уззел, недалеко от Арбелы. Школа была большой (ܟܝ ܕܠܘܟ), в ней достигали не только грамотности, но и больших знаний, это были не только ܟܠܠܘܟ (ученики), но и ܟܘܘܝܬܐ (ученые). Эта „большая школа“ могла благоприятно развиваться благодаря состоятельности жителей Кефар-Уззела, названных „людьми благоустроенными и благородными“. Только дождавшись ощутительных результатов, мар Бабай решил перенести свою деятельность дальше. „И когда процвела школа в Кефар-Уззеле учениками и учеными, он передал ее в руки Маран-аммеха и оставил ее“. В Маргской области им были основаны и обновлены двадцать четыре школы. Здесь на его долю выпало не только „собирать“ учеников и „строить“ школы, он натолкнулся на крайнюю неисправность рукописных списков и книг, которые он стал „исправлять“. Таким образом, в перечисленных Фомой Маргским селениях мар Бабай производил одну и ту же работу: он собирал разбежавшихся или совсем не имевшихся учеников, проверял и приводил в порядок книги, в которые от переписки могли вкрасться ошибки, был нарушен принятый порядок, в них отсутствовало единообразие.

Поименованные школы, которые ревизовал мар Бабай, делятся на две группы — школы при монастырях, как школа при монастыре Шамира или при монастыре Кори, и школы в селениях, как школа в Хардесе, в Хетаре, в Маккабте, Кофе и в других селениях. Это были не монастырские школы, а приходские, по общей средневековой традиции, о которой речь была выше, и на Западе, и на Востоке.

Неутомимый учитель устроил и укрепил несколько десятков школ, к тому же он подготовил кадры учителей. „Ибо говорят, что у него было шестьдесят мужей учеников, которые стали учителями“ в шестидесяти школах, им устроенных. Таким образом, Бабай заботился не только об усвоении грамоты, т. е. начального обучения, но осуществлял подготовку лиц и более высокой квалификации — учителей.<sup>19</sup>

Со времени реформаторской деятельности мар Бабая прошло столетие, и к первой половине IX в. относится горестное повествование несторианского иерарха. Опять все пришло в упадок, тяжелы условия общеполитические, изменения в характере власти арабов и отношений с мусульманами привели к новым затруднениям, школы оказались заброшенными. К 834 г. н. э. (220 г. хиджры) относится свидетельство Сабришо Дамаского, патриарха несториан, который объезжал Арамейские земли,

<sup>19</sup> Там же, т. I, стр. 144; т. II, стр. 237.

т. е. Междуречье, и прилегающие области. В школах он нашел только старых учителей, а молодые не знали даже псалмов, которые полагались на каждый день. Эти старые учителя должны принуждать своих учеников учиться, касается ли это чтения или усвоения урока, „как врач принуждает больного пить полынь, смирну или сокаторовое алоэ. А ученики так отворачиваются от учения, как больной отворачивается от питья сокаторового алоэ“.<sup>20</sup> Школа снабжалась всем необходимым, в первую очередь пищей, ее содержала христианская община, данное селение или монастырь. Поэтому понятно и объяснение, которое дано католикосом отсутствию интереса к занятиям: „Ибо ради хлеба только они собрались сюда, а не из любви к учению“. Это были другие сведения о школах и занятиях.

Области и школы, о которых идет речь, — это Ктесифон (Махозе), школы мар Теодороса и мар Мари, т. е. школы, называвшиеся именем Феодора Мопсуестского и святого мар Мари. В заключение своего послания Сабришо пишет: „Подобное я слышал“ (следовательно, он там лично не бывал, не посетил этих мест) и „относительно Элама, Месены, Персии и Хорасана“. Иначе говоря, речь идет о южных областях Междуречья и восточных провинциях Ирана, сохранивших свои наименования и после завоевания их арабами.

Уделив внимание школе, методам обучения, царившим в ней, широкому распространению этим путем языка, грамотности, а следовательно, и литературы, необходимо отметить сравнительную легкость освоения сирийской письменности благодаря буквенному алфавиту и системе огласовки текста. Особенности сирийского синтаксиса также представляют интерес как получившие более распространенный, литературный характер (как, например, введение придаточных предложений с „далетом“). Все это способствовало распространению сирийского языка, как разговорного, так и письменного, на больших пространствах Азии. Школа, в которой усваивалась сирийская грамота, сыграла выдающуюся роль, так как здесь складывалась традиция освоения первоначальных знаний и решалась судьба языка и литературы.

Сирийский язык и грамота несли новые идеологические представления, философские знания, космологические и географические идеи, опытные научные знания в области алхимии (т. е. средневековой химии) и медицины. Эти знания базировались на греко-византийской учености, развитой и освещенной новыми данными, которые были добыты сирийцами, а позднее и арабами.

Распространение сирийского языка и с ним идеологических, философских и позитивных знаний было явлением прогрессивным, просвещением для многих народов Азии.

<sup>20</sup> Ebedjesu. Collectio canonum synodicorum. Majus. Scriptorum veterum nova collectia, t. X. Romae, 1838, textus syr., p. 274; transl. lat., p. 110.

## L'ÉCOLE SYRIAQUE DU MOYEN ÂGE

L'école était indispensable pour le clergé ainsi que pour le commerce des syriens. On enviait surtout les nombreuses écoles des nestoriens en Mesopotamie. La facilité d'apprendre lire et écrire en syriac (en comparaison avec le système d'écrire des Perses) favorisait son extension. Les écoles primaires syriaques au moyen âge sont des écoles paroissiales où monastiques, on y enseignait à lire, à écrire, à chanter. On avait exigé d'apprendre l'alphabet et d'épeler, ce qui était difficile, parce que „on ne prononce pas, comme c'est écrit“. Comme dans toutes les écoles chrétiennes de l'Orient et de l'Occident les psaumes étaient le premier livre. Une quantité de textes été appris par coeur. L'enseignement durait cinq où six ans. L'école était entretenue par les moyens de la paroisse ou de l'église.

---

## **К ИСТОРИИ ХРИСТИАНСТВА В СРЕДНЕЙ АЗИИ**

Известная статья акад. В. В. Бартольда „О христианстве в Туркестане в домонгольский период (по поводу семиреченских надписей)“<sup>1</sup> наряду с работой акад. Н. Я. Марра „Арк’аун — монгольское название христиан, в связи с вопросом об армянах-халкедонитах“<sup>2</sup> является важным исследованием по истории христианства в Средней Азии. В настоящей статье мы затрагиваем вопрос об исторических судьбах христианства в Средней Азии в послемонгольский период. Обострение религиозных противоречий в Мавераннахре после монгольского завоевания, а также спорадические преследования христиан после принятия ислама монгольскими ханами Мавераннахра отметил В. В. Бартольд, полагая, что не эти преследования привели к исчезновению христианства в Средней Азии: христианство в Мавераннахре исчезло постепенно, „вследствие прекращения сношений со странами западной культуры“. Нам думается, что именно преследования XIV—XV вв. (которых не было до XIII в.) положили конец существованию христианства в Средней Азии. Обзор мусульманско-христианских столкновений и последующих преследований христиан в Иране (в улусе монгольских ильханов Хулагуидов после принятия ими ислама) дан Б. Шпулером.<sup>3</sup>

По-видимому, обострение идеологической вражды после монгольского завоевания вызвано было политическими причинами. До монгольского завоевания и в Средней Азии, и в Иране христианские, как и иудейские, общины не играли никакой роли в политической жизни и стояли в стороне от широких общественных движений и от борьбы за власть, почему и не вызвали активной вражды со стороны господствовавших мусульман. Напротив, при монгольском владычестве, при ханах-язычниках, верхи христианских общин принимали деятельное участие в государственной жизни и в борьбе политических группировок при дворе монгольского великого

<sup>1</sup> ЗВОРАО, т. VIII, 1894.

<sup>2</sup> Византийский временник, т. XII, СПб., 1905.

<sup>3</sup> См.: В. Шпулер. Die Mongolen in Iran. 2. Auflage, Berlin, 1955, SS. 198—235. Здесь, однако, не отмечено восстание Курмиши 1319 г. в Азербайджане, в котором приняли участие эмир Иринчин и другие монголы-христиане. После подавления этого восстания христианский элемент в среде монгольской знати утратил всякое значение и положение христиан в улусе ильханов Хулагуидов резко ухудшилось.

хана и при дворе улусных ханов — Чагатаидов, Джучидов и Хулагуидов — в борьбе, происходившей под идеологической оболочкой религии.<sup>4</sup> Как известно, при Чингиз-хане монголы, кроме небольшого числа буддистов и христиан несторианского толка (кераиты и часть найманов),<sup>5</sup> были примитивными шаманистами, стоявшими на той стадии культурного развития, которой религиозная исключительность еще была чужда. Но такое положение не могло длиться долго. Феодализованная монгольская кочевая знать должна была принять какую-либо из религий развитых феодальных обществ. Часть монгольской знати, строго державшаяся кочевых традиций и „Великой Ясы“ Чингиз-хана, осваивала культуру полукочевников-уйгуров и распространенные в среде последних религии — несторианское христианство и буддизм. Эти религии, идеологически столь несходные, были уже приспособлены к социально-бытовым и культурным традициям (уйгурская письменность) восточных тюрков-уйгуров и монголов. Напротив, та часть монгольской знати, которая склонялась к сближению с подчинившейся ирано-таджикской и туркменской знатью и к усвоению традиций мусульманской государственности, охотно принимала ислам. Борьба между этими двумя течениями происходила в среде монгольской знати.<sup>6</sup> Достоинно внимания, что и при дворе великого хана, и в улусах Чагатаидском и Хулагуидском между христианами и буддистами не наблюдалось никакой вражды, напротив, они нередко вместе выступали против мусульман.<sup>7</sup> Этот момент указывает на то, что здесь имела место не столько борьба религиозных идеологий, сколько именно политическая борьба (борьба за влияние при дворах великого хана и улусных ханов) под оболочкой религии.

В улусе Хулагуидов ильханы Хулагу-хан, Абака-хан и Аргун-хан покровительствовали буддистам и в еще большей степени христианам всех толков. При взятии Багдада в 1258 г. Хулагу-хан пощадил христиан и иудеев, тогда как мусульманское население было частью вырезано, частью уведено в полон и рабство;<sup>8</sup> то же повторялось не раз и во время

<sup>4</sup> См.: В. В. Бартольд. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. Сочинения, т. I, М., 1963, стр. 556—572; см. также: P. Pelliot. Chretiens d'Asie Centrale et d'Extreme Orient. T'oung Pao, vol. XV, 1914. К сожалению, для нас осталась недоступной книга: L. Brown. The Eclipse of Christianity in Asia from the Time of Muhammad till the Fourteenth Century. Cambridge, 1933.

<sup>5</sup> Часть кераитов поселилась в западном Иране и играла здесь видную роль при ильханах-язычниках.

<sup>6</sup> В. В. Бартольд. История Туркестана. Ташкент, 1922,  $\frac{1}{2}$  стр. 26, 37 и сл.; А. Ю. Якубовский. Феодальное общество Средней Азии и его торговля с Восточной Европой. Материалы по истории Узбекистана и Туркмении и ТаджССР, ч. 1, Л., 1932, стр. 52—53; С. П. Толстов. По следам древнехорезмийской цивилизации. М.—Л., 1948, стр. 290 и сл.; И. П. Петрушевский. Земледелие и аграрные отношения в Иране XIII—XIV вв. М.—Л., 1960, стр. 48—53.

<sup>7</sup> См.: The Tabaqat-i Nasiri of... al-Jawzjani. Ed. by W. Nassau Lees and Mawlawis Khadim Hosayn and 'Abd al-Hai. Calcutta, 1864, pp. 397—406 (перс. текст).

<sup>8</sup> Gregorius Bar Hebraeus. Chronicon ecclesiasticum. Ed. J. H. Abbeloos et Lamy. Paris, 1872, III, p. 505 (цит. по: В. Spuler. Die Mongolen in Iran, S. 208); Рашид-ад-дин. Джами' ат-таварих. Изд. перс. текста А. А. Али-заде, т. III, Баку, 1957, стр. 59.

военных действий монголов в Сирии. Союз ильханов Хулагуидов с крестоносцами Сирии и с западноевропейскими христианскими государствами (Франция, Генуя) против султанов Египта, считавшихся защитниками ислама, также способствовал обострению отношений между мусульманами и христианами.<sup>9</sup>

В Мавераннахре борьба в среде монгольской знати и между самими Чингизидами нередко принимала форму религиозной вражды. Заслуживает внимания эпизод такой борьбы, рассказанный враждебным монголам и христианам персидским историком Джузджани со слов самаркандского сейида Ашраф ад-дина. Рассказ этот настолько интересен, что стоит здесь привести его целиком: „Тот знаменитый сейид (Ашраф ад-дин) так передал: один из христиан (тарсәйән) Самарканда присоединился к счастью (доулат) ислама.<sup>10</sup> И мусульмане Самарканда, стойкие в своей вере, оказали ему великие почести и принесли ему многие дары. Вдруг прибыл в Самарканд некий из высокомерных (гарданкашән) монголов и неверных (куффәр) чинских, обладавший властью и могуществом. И тот проклятый (мал’ун) питал склонность к христианской вере (дин-и тарсәйи). Христиане того города прибегли к тому монголу и пожаловались: Мусульмане предписывают нашим сыновьям отвращаться от христианской веры и от служения Иисусу, — мир над ним, — и призывают их следовать религии Мустафы (= Мухаммеда), — мир над ним и над родом его;<sup>11</sup> и если эти врата будут открыты, то все последователи наши (джумлә-йи атбә’-и мә) отвратятся от христианской веры; разреши наше дело при помощи принуждения и силы. Тот монгол приказал привести юношу (джавән), принявшего ислам. Они уговаривали его лаской и лестью, деньгами и благами, старались побудить того искреннего новомусульманина отречься [от ислама], но он не отрекся и то свежее [еще] одеяние мусульманской веры со своего сердца и души не снял. Тогда тот монгольский правитель переменил [свое] обращение и стал говорить о жестоком наказании (сийәсат-и тиз), какое было в его власти наложить на юношу, который из великой ревности к вере ислама не отрекся и не выронил из своих рук напиток (шарбат) веры от удара насилия неверных. Так как юноша оставался тверд в истинной вере и не обращал внимания на обещания и угрозы той заблудшей общины (джамә’ат-и гумрәх), то отвратительный монгол отдал приказ (фармән дәд), дабы того юношу казнили (сийәсат карданд). И он ушел из мира сего к блаженству веры, — да вознаградит его бог и да воздаст ему. И мусульманская община в Самарканде была потрясена и впала в уныние и оцепенение. [Далее] Ашраф ад-дин сообщил: прошение было приготовлено и подтверждено свидетельствами знатных

<sup>9</sup> См.: P. Pelliot. Les Mongols et la Papauté — documents nouveaux, édités, traduits et commentés. Revue de l’Orient Chrétien, ser. III, t. III (XXIII), N 1—2, 1922—1923, pp. 3—30; t. IV (XXIV), N 3—4, 1924, pp. 225—335; t. VIII (XXVIII), N 1—2, 1932, pp. 3—84.

<sup>10</sup> Т. е. принял ислам.

<sup>11</sup> Благопожелания по адресу Иисуса Христа (как чтимого мусульманами пророка) и Мухаммеда, конечно, принадлежат самому Джузджани.



(акāбир) и заслуживающих доверия людей мусульманской общины, живущих в Самарканде. И мы отправились с тем прошением в лагерь (лашкаргāх) Барка-хана<sup>12</sup> и доложили ему об этих происшествиях и о нраве христиан того города. Рвение к мухаммеданской вере того примерно верующего государя проявилось в его мыслях, и защита истины возобладала в его настроении. Через несколько дней он оказал честь и почет тому сейиду (Ашраф ад-дину) и назначил неких тюрок и доверенных людей (му'таמידāн) из вельмож (бузургāн) мусульманских, и повелел, дабы они ту общину христиан (джама'ат-и тарсāйāн), которая совершила то страшное насилие, перебили и отправили в ад. Получив тот приказ (мисāль), мы удержали его до той поры, когда та злосчастная толпа (тāйф-ий бадбахт) собралась в церкви (килйсā). Их всех вместе захватили, всех их отправили в ад, а церковь превратили в груду кирпичей<sup>13</sup>.

Это событие могло произойти между 1256 и 1259 гг. н. э.<sup>14</sup> В данном случае мелкий конфликт между мусульманами и христианами в Самарканде был использован Беркай-ханом в борьбе со своими противниками для укрепления своего влияния в Мавераннахре. Что здесь обострение религиозной вражды было результатом политической борьбы, легко можно убедиться, если сравнить религиозные столкновения в Мавераннахре с подобными же столкновениями в Хулагуидском Иране того же времени. В Мавераннахре после принятия чагатаидскими ханами ислама преследованиям стали подвергаться христиане, но источники не сообщают о преследовании там иудеев. Это объясняется тем, что там иудеи стояли в стороне от борьбы политических группировок, как и при дворе великого хана, где иудеи не были представлены среди влиятельных советников и сановников, тогда как среди последних были буддисты, христиане и мусульмане. Напротив, в Иране иудеи также подверглись преследованиям после того, как они, хоть и в течение краткого времени, занимали влиятельное положение при дворе ильхана Аргун-хана (правил в 1284—1291 гг.). Аргун-хан назначил везиром иудея Са'д ад-даулу, который, зная, что ильхан не любил мусульманской знати и не доверял ей, составил план уничтожения влияния ирано-мусульманской бюрократии; Са'д ад-даула заместил административный аппарат почти всех областей Хулагуидского улуса (кроме Малой Азии и Хорасана) чуть не сплошь своими единоверцами.<sup>15</sup> Мусульманская чиновная и духовная знать в ответ постаралась вызвать негодование мусульманского населения городов против Са'д ад-даулы и евреев, которым приписывали попытку склонить Аргун-хана к завоевательному походу на Мекку с единственной целью — обратить Ка'бу в „идолопоклоннический храм“. Напуганному воображению мусуль-

<sup>12</sup> Беркай-хан, золотоордынский (Джучид, правил в 1256—1266 гг.), враждебный Чагатаидам Мавераннахра, ревностный мусульманин.

<sup>13</sup> Дж у з д ж а н и. Табакат-и Нафирй, стр. 448—450.

<sup>14</sup> Сейид Ашраф ад-дин рассказывал Джуждгани в 657 г. х. (1259 г. н. э.).

<sup>15</sup> Мир х о н д. Раузат ас-сафа'. Лакнауское литогр. изд. перс. текста 1308 г. х. (= 1891), т. V, стр. 105. — Мирхонд приводит перечень назначенных Са'д ад-даулой сановников.

манского горожанина рисовался грандиозный заговор евреев, христиан и „идолопоклонников“ (= буддистов), угрожавший будто бы самому существованию ислама.<sup>16</sup> Борьба с сильной мусульманской знатью оказалась не под силу для Са'д ад-даулы. Его падение вызвало в городах (в частности, в Багдаде и Ширазе) избиения иудеев.<sup>17</sup> Окончательное торжество ислама при Газан-хане вызвало вновь избиения иудеев и христиан (1295 и 1297 гг.),<sup>18</sup> буддизм же был поставлен вне закона.<sup>19</sup>

Вернемся к судьбам христианства в Мавераннахре. В приведенном рассказе Джужджани о разрушении церкви и уничтожении христиан в Самарканде в конце 50-х годов XIII в., видимо, речь идет только об одной из христианских общин, а не обо всех христианах этого города, ибо известия о христианах в Самарканде мы имеем и после этого события. По-видимому, к 70-м годам XIII в. относится рассказ Марко Поло о церкви св. Иоанна Крестителя в Самарканде;<sup>20</sup> несмотря на фантастические подробности, в основе этого рассказа следует предполагать реальный факт. Анонимная биография несторианского патриарха мар Йабалахи III упоминает в числе членов собора несторианской церкви, собравшегося в Багдаде в 1281 г., самаркандского митрополита мар Йакоба.<sup>21</sup> Из этого видно, что несторианская община в Самарканде продолжала существовать. В 1329 г. римский папа Иоанн XXII назначил в Самарканд католического епископа, следовательно, там было христианское население.<sup>22</sup> Биография мар Йабалахи III упоминает также о несторианском епископе в городе Тусе (Хорасан), проживавшем в пригородном монастыре Мар Сехйон (70-е годы XIII в.).<sup>23</sup> Историк города Херата Сейфи-йи Харави упоминает о существовании христианской общины в Херате под 720 г. х. (1320 г. н. э.), когда часть местных христиан приняла ислам, получив за это освобождение от податей и повинностей.<sup>24</sup> Географ Хамдаллах Казвини сообщает, что близ Херата была христианская церковь (канисэ-йи насарā)<sup>25</sup> (около 1340 г.).

Сведения о христианах в Мавераннахре прослеживаются до первой четверти XV в. Под 1404 г. Клавихо, приезжавший в качестве посла

<sup>16</sup> Тарих-и Ваъсаф. Бомбейское литогр. изд. перс. текста, 1269 г. х. (= 1852/3), стр. 248—253.

<sup>17</sup> Тарих-и Ваъсаф, стр. 245, 247 и сл., 253; Мирхонд, т. V, стр. 108.

<sup>18</sup> История Мар Йабалахи III и раббан Саумы. Пер. с сирийского, исследование и примечания Н. В. Пигулевской, М., 1958, стр. 101—108, 109—114; Степаннос Орбелиан. История Сюнии. Франц. пер. М. Броссе, СПб., 1864, стр. 260—263.

<sup>19</sup> Рашид-ад-дин, т. III, стр. 300; Мирхонд, т. V, стр. 115.

<sup>20</sup> Марко Поло. Изд. Юля (H. Yule, 2 ed. revised, vol. I, London, 1875), стр. 183—186; Марко Поло. Пер. И. П. Минаева под ред. В. В. Бартольда, СПб., 1902, стр. 69 и сл.

<sup>21</sup> История Мар Йабалахи III, стр. 75.

<sup>22</sup> Moshemii Historia Tartarorum ecclesiastica... Helmstadt, 1741, стр. 110—111, прилож. LXIII—LXV.

<sup>23</sup> История Мар Йабалахи III, стр. 67.

<sup>24</sup> The Tārikh-nāma-i-Narāt of Sayf... al-Narawī. Persian Text, ed. by Muhammad Zubayr as-Siddiqi, Calcutta, 1944, p. 782.

<sup>25</sup> The Geographical Part of Nuzhat al-qulub... by Hamd Allah Mustawfi of Qazwin... ed. by G. Le Strange, Leyden—London, 1915, Part I, Persian Text, p. 152.

Генриха III, короля Кастилии, ко двору Тимура в Самарканд, сообщает, что в этом городе было много христиан, в большей части переселенных сюда Тимуром из других завоеванных им стран (ремесленников) — армян, греков (= халкедонитов), несториан и якобитов (= сирийских монофизитов).<sup>26</sup> Очень важен рассказ армянского историка XV в. вардапета Фомы Мецопского (Товма Мец'опеци), автора „Истории Ланкт'амура и его преемников“; на этот рассказ до сих пор никто из исследователей не обратил внимания.<sup>27</sup> По словам автора, при Улугбеке (правил в 1409—1449 гг.) в Самарканде „христианам пришел конец“. Некий сириец-несторианин, по сану дьякон, соблазнив жену мусульманина, покинул Мавераннахр, но прислал письмо, в котором хвастался своим поступком. Это вызвало сильное раздражение мусульманского населения и послужило поводом к общему гонению на христиан в Самарканде. Христиане были поставлены перед выбором между принятием ислама и смертью. „Очень немногие, — говорит автор, — приняли смерть, остальные же отреклись от веры“. Как можно понять из сообщения автора, после этого не осталось христиан в Мавераннахре. Рассказ приведен на основании письма очевидца, армянского епископа Иоанна (hOвһаннэс), ездившего в восточные страны для выкупа пленников.<sup>28</sup> Армянские пленники в Мавераннахре могли появиться после походов войск тимуридского султана Шахруха (вассалом которого был сын его Улугбек, владетель Мавераннахра) в Азербайджан и Армению против Кара Искендера Кара Койунлу; следовательно, это событие имело место между 1421 и 1429 гг. н. э.

В это время христиане уже больше не принимали никакого участия в политической жизни ни в Иране, ни в Мавераннахре. Но отзвуки борьбы и обострения противоречий между христианами и мусульманами XIII—XIV вв. были еще сильны и в XV в. Этим можно объяснить то, что сравнительно мелкий эпизод оказался достаточным поводом для общего гонения на христиан в Самарканде. После этого события в источниках уже не встречается упоминаний о христианстве в Мавераннахре.

*I. P. Petrushevsky*

#### CONCERNING THE HISTORY OF CHRISTIANITY IN CENTRAL ASIA IN THE XIII—XV CENTURIES A. D.

V. V. Barthold in his article (*Zur Geschichte des Christentums in Mittel Asien... Bearbeitung von R. Stübe, Tübingen, 1901*) saw that the real cause of the disappearance of Christianity in Central Asia was not in per-

<sup>26</sup> Р. Г. де К л а в и х о. Дневник путешествия ко двору Тимура. . . Изд. И. И. Срезневского, СПб., 1881 (испанск. текст с параллельн. русск. пер.), стр. 328.

<sup>27</sup> Товма Мецопеци. Изд. Шахназаряна, Париж, 1860.

<sup>28</sup> Там же, стр. 28—29.

secutions but in „cessation of intercourse with the countries of Western culture“. In this article it is held for certain that for the disappearance of Christianity in Central Asia of determinative importance were just the persecutions resulting from the religions hostility there (like in Iran) in the XIII—XIV centuries. The cause of aggravation of the state of christians lay in struggle for power between different political factions at the court of the Mongolian Great Khan and of the regional Khans Chaghataids, Juchids and Hulaguids, having taken the form of religious struggle of Islam, Christianity and Buddhism. As an example of the religious struggle in Samarqand in the middle of the XIII century the author gives a story from the „Ṭabaqāt-i Nāṣiri“ of Minhaj ad-din Jawzjani (circa 1260). On the base of a story by Thomas of Metzop (an Armenian historian from the XV century) there is an evidence that an end to the Christianity in Transoxania was put by the persecution during the reign of Ulughbek (between 1421—1429?). From that time the sources bear no testimony about Christianity in Transoxania.

---

## **О НАЛОГОВОЙ ТЕРМИНОЛОГИИ АЛ-БАЛАЗУРИ**

В ходе развития феодальных отношений в арабском халифате, в процессе эксплуатации арабами покоренных народов на огромной территории халифата развивалась и заимствованная арабами у Сасанидов налоговая система. Термины „гезит“ и „хараг“, в арабизованной форме „джизья“ и „харадж“, с самого начала арабских завоеваний вошли в обиход и сохранились на мусульманском Востоке в течение длительного периода.

Существует мнение, что первоначально эти термины часто употреблялись один вместо другого, что арабы не делали между ними существенного различия и только позже под словом „джизья“ стали понимать подушную подать, а под „харадж“ — поземельный налог. Налоги и налоговая терминология халифата рассматривались в работах А. Ю. Якубовского<sup>1</sup> и Ф. Локкегарда,<sup>2</sup> но лишь применительно к аббасидскому периоду. Обе эти работы в значительной степени основаны на изучении труда Абу Юсуфа „Китаб ал-харадж“ („Книга о харадже“).<sup>3</sup> Подробнейшим образом это сочинение исследовано Э. Т. Сихарулидзе.<sup>4</sup>

Налоговая система Ирана более позднего периода, XIII—XIV вв., превосходно охарактеризована и проанализирована И. П. Петрушевским.<sup>5</sup>

Налоговая система арабов в том виде, как мы находим ее у Аббасидов, явилась продуктом длительного развития в Омейядском халифате. Некоторые заслуживающие внимания данные по этому вопросу содержатся в главе „Завоевание Армении“ из „Книги завоевания стран“ ал-Балазури.<sup>6</sup> Страны Закавказья были захвачены арабами в середине VII в. и в течение долгого времени составляли часть халифата. Рассматриваемое нами сочинение написано в IX в. (ал-Балазури умер в 892 г.), когда налоговая система халифата уже сложилась и арабы

---

<sup>1</sup> А. Ю. Якубовский. Ирак на грани VIII и IX веков. Труды первой сессии арабистов, М.—Л., 1937.

<sup>2</sup> F. Løkkegaard. Islamic taxation in the classic period. Copenhagen, 1950.

<sup>3</sup> Абу Юсуф Якуб. Китаб ал-харадж. Булак, 1302 г. х. (араб. текст).

<sup>4</sup> Э. Т. Сихарулидзе. „Китаб ал-харадж“ Абу Юсуфа Якуба как источник по истории феодальных отношений в халифате. Автореф. дисс., Тбилиси, 1955.

<sup>5</sup> И. П. Петрушевский. Земледелие и аграрные отношения в Иране XIII—XIV вв. Изд. АН СССР, М.—Л., 1960.

<sup>6</sup> Liber expugnationis regionum... Ed. M. J. de Goeje. LB, 1863 (араб. текст).

были прекрасно осведомлены о ресурсах и возможностях каждой из завоеванных областей.

В начальный период завоевания Закавказья отношения арабов и местного населения регулировались путем договоров, определявших обязанности населения по отношению к завоевателям. Приводя тексты этих договоров, ал-Балазури не всегда сообщает, на каких условиях арабы сохраняли жизнь, имущество, стены городов и свободу вероисповедания местному населению, оперируя при этом конкретными налоговыми терминами и раскрывая их содержание.

Обратимся к конкретным примерам. По сообщению ал-Балазури, арабский полководец Хабиб ибн Маслама ал-Фихри осадил город Каликалу (Феодосиополь, Карин, позднее Эрзерум) и принудил его жителей к сдаче. Хабиб обязал население покинуть город и уплатить джизью (على الجلاء و الجزية), и значительная часть населения вынуждена была переселиться в Византию, уступив город арабам, которые превратили его в свой опорный пункт у границ Византии.<sup>7</sup> В данном случае не указано, взималась ли джизья с хозяйства или с человека, т. е. носила ли она характер подымной или подушной подати.

Более точные данные о сборе джизьи и хараджа сообщает автор, рассказывая о дальнейших завоеваниях арабов в Армении: „К селениям (قَرْيَ) Арджиша (Арчеша) и Баджунайса (Апахуник или Варажнуник) он послал того, кто покорил их, и собрал джизью соответственно (числу) голов их населения. Вельможи их прибыли к нему, и он оставил им их владения при условии уплаты хараджа“ (فقطاعهم على خراجها). В этом случае джизья определена взималась как подушная подать, и притом самими арабами. Что же касается хараджа, то сбор его в пользу арабов был поручен местным феодалам. Сбор хараджа с области ал-Бусфурраджан (Васпуракан) был также поручен местному феодалу. При этом ал-Балазури сообщает, что харадж вносится ежегодно (على خراج سنة). Население крепостей (القلاع) ас-Сисаджана (Сисакана, Сюника) также должно было платить харадж завоевателям.<sup>8</sup> Ни в одном из перечисленных случаев не указывается прямо, что харадж был поземельным налогом, но косвенные данные позволяют утверждать, что термин „харадж“ иногда употребляется ал-Балазури именно для обозначения поземельного налога. Во-первых, как подушный налог выделена джизья; во-вторых, термины „джизья“ и „харадж“ употребляются вместе и, следовательно, обозначают различные понятия. Так, сообщая о завоевании города ал-Байлакана (Пайтакарана), ал-Балазури прямо пишет, что Хабиб обязал его население уплачивать джизью и харадж (واشترط عليهم اداء الجزية والخراج).

Подтверждение тому, что джизья взималась только с иноверцев, находится в сообщении ал-Балазури о войне Салмана ибн Рабии ал-

<sup>7</sup> ал-Балазури, стр. 197.

<sup>8</sup> Там же, стр. 200—201.

Бахили с курдами. Он „призвал курдов ал-Баласаджана принять ислам. Они сразились с ним, но он победил их и одних из них обязал платить джизью, а другие платили садаку, но таких (было) немного“.<sup>9</sup> Из этого сообщения следует, что попытка обращения местного населения в ислам встретила сильное сопротивление, и только незначительная часть населения, принявшая ислам, была освобождена от уплаты джизьи.

Никаким термином не обозначены ежегодные поставки невольниц, невольников и зерна, возложенные наместником Армении Мерваном ибн Мухаммедом на царьков горного Кавказа.<sup>10</sup>

Однако наряду с терминами „джизья“ и „харадж“, значение которых хорошо известно и не вызывает никаких сомнений, ал-Балазури употребляет слово *اِتاوة*. В исследовательских работах этот термин не рассматривается.

Впервые это слово встречается в рассказе о военных действиях Хосрова Ануширвана (531—579 гг.) на Кавказе: „Он утвердил царьков Кавказских гор во владении их царствами и заключил с ними мир при условии (уплаты ими) подати“ (*واقترم لول جبل القفق على ممالكهم وصالحهم*) (على *الاتاوة*).<sup>11</sup>

Сообщая о захвате войском Ийада ибн Ганма армянского города Хилата (Хлата), ал-Балазури пишет: „А Ийад ранее сохранил ему (патрикию города) жизнь, имущество и город и разрешил ему владеть им при условии уплаты подати“ (*قد امنه على نفسه و ماله و بلاده و قاطعه على اِتاوة*).<sup>12</sup>

Более подробно рассказывает ал-Балазури о захвате арабами столицы Армении Дабила (Двина): „Прибыл к нему (Хабибу) патрикий его (города) и заключил с ним мир от лица его (города), обязавшись уплачивать подать, дружелюбно относиться к мусульманам, оказывать им гостеприимство и поддерживать их против их врагов“ (*فاتاه بطريقها فصالحه*). (عنها على *الاتاوة* *يؤدّيها* و على *مناصحة* *المسلمين* و *قراهم* و *معاونتهم* على *اعدائهم*). А далее следует неполный текст договора с Дабилем, в котором сказано: „... вы обязаны уплачивать джизью и харадж“ (*واذيتم الجزية والخراج*).<sup>13</sup>

Хабиб подчинил также ряд грузинских областей, перед населением которых поставил условие: „Платить подать со своей земли и голов (населения)“ (*يؤدّوا اِتاوة* *عن ارضهم* و *رؤوسها*).<sup>14</sup>

Цанары и дидойцы тоже были покорены Хабибом. „Он заключил мир с цанарами и дидойцами при условии уплаты ими подати (и *صالح*)“ (*الصنارية والدودانية على اِتاوة*).<sup>15</sup>

<sup>9</sup> Там же, стр. 203.

<sup>10</sup> Там же, стр. 208.

<sup>11</sup> Там же, стр. 197.

<sup>12</sup> Там же, стр. 199.

<sup>13</sup> Там же, стр. 200. Можно возразить, что речь идет здесь не о патрикии Дабила, а о патрикии Сирадж Тайра (Ширак Таика) и Багреванда, но этот вариант кажется нам неприемлемым, так как в этом случае нарушается присущая ал-Балазури стройность изложения, кроме того, в тексте сказано *بطريقها*, а не *بتريقها*.

<sup>14</sup> ал-Балазури, стр. 202.

<sup>15</sup> Там же, стр. 203.

Последний случай употребления слова *اتاوة* относится к заключению арабским полководцем Салманом ибн Рабиа ал-Бахили мира с владельцем Шаккана и ал-Камибарана: „Он заключил мир с владельцем Шаккана и ал-Камибарана при условии уплаты им подати“ (*وصالته صاحب*) *وشكن والقميبران على اتاوة*.<sup>16</sup>

В договорных текстах, приведенных ал-Балазури, это слово не встречается. Оно употребляется лишь в тех случаях, когда автор либо совсем не приводит договорного текста, либо приводит его в неполном виде.

Не подлежит сомнению, что покоренные народы во все времена платят дань победителю, но лишь точно установив вид и форму взимания этой дани, исследователь имеет возможность полностью определить форму и степень зависимости побежденного от победителя, податного сословия от эксплуататоров и уровень экономического развития общества изучаемого периода. Поэтому сужение понятия *اتاوة*, вернее, уточнение его, представляется нам необходимым, тем более что для разрешения ее мы располагаем некоторыми данными. Перевод этого термина неопределенным „подать, дань“ ограничивает исследователя, сводя все к общей формулировке. Двумя этими словами переводил термин *اتاوة* П. К. Жузе.<sup>17</sup>

Наиболее обстоятельное толкование этого слова дано в словарях Я. Голиуса, Г. Фрейтага, А. де Биберштейна-Казимирского, Э. Лэна.<sup>18</sup> Последующие словари заимствовали его у вышеперечисленных.

Слово это получило двойное толкование: „подать, дань“ вообще; „харадж“ в значении „поземельный налог“.

Однако из текста договора с Дабилем следует, что оно обозначает совокупность поземельной и подушной подати.<sup>19</sup>

В пользу этого соображения говорит и еще один случай употребления термина *اتاوة* ал-Балазури, когда речь идет об уплате населением грузинских областей „подати со своей земли и голов населения“.<sup>20</sup>

Едва ли можно предположить, что здесь слово *اتاوة* имеет значение „подати, дани“ вообще, тем более что для обозначения этого понятия ал-Балазури пользуется словом *وظيفة*: „Мерван расположился возле крепости лезгин, которые ранее отказались платить какую бы то ни было дань“ (*وقد امتنع من اداء شئ من الوظيفة*).<sup>21</sup>

Таким образом, у ал-Балазури понятия „джизья“ и „харадж“ употребляются в строго определенном смысле: „джизья“ — подушная по-

<sup>16</sup> Там же.

<sup>17</sup> Материалы по истории Азербайджана, вып. 3. Баладзори. Книга завоевания стран. Текст и перевод проф. П. К. Жузе, Баку, 1927, стр. 7, 10, 11.

<sup>18</sup> J. Golii. *Lexicon arabico-latinum* . . . LB, 1653, p. 15; G. W. Freytagi. *Lexicon arabico-latinum*, t. I. Halis Saxonum, 1830, p. 11; A. de Biberstein-Kazimirski. *Dictionnaire arabe-français*, t. I. Paris, 1860, p. 8; E. Lane. *Arabic-english lexicon*, B. I, p. 1. London, 1863, pp. 14—15.

<sup>19</sup> ал-Балазури, стр. 200.

<sup>20</sup> Там же, стр. 202.

<sup>21</sup> Там же, стр. 209.



дать, „харадж“ — поземельный налог. Термином *اتاوة* обозначается их совокупность.

Следует отметить, что джизья взималась не только как подушная подать, но и как подымная — с целой семьи, с хозяйства. Об этом свидетельствует одна из статей договора арабов с населением Тбилиси: „уплата джизьи в размере динара с каждого семейства“ (*الجزية على كل اهل بيت دينار*).<sup>22</sup>

Что касается термина „харадж“, то он употреблялся и в более широком смысле, чем поземельный налог, обозначая также общую сумму налоговых поступлений с какой-либо территории. Указывая и это значение слова „харадж“ и приравнивая к нему по значению слово *اتاوة*, Я. Голиус и Э. Лэн подтверждают нашу догадку и наблюдения о значении последнего.

К вопросу о налоговом обложении тесно примыкает вопрос о развитии института условной земельной собственности. Такой институт существовал в Иране еще в сасанидскую эпоху.<sup>23</sup> При арабах эта система достигла более полного развития. Подчинив своей власти огромную территорию, арабы первоначально не изменили формы землевладения, оставив земли под управлением местных владельцев, которые обязаны были собирать с подвластной им территории налоги в пользу арабов. Таким образом, прежнее абсолютное владение как бы принимало характер условного, что видно из рассмотренного примера о заключении арабами мира с патриkiem Хлата: „разрешил ему владеть им при условии уплаты подати“ (*قاطعه على اتاوة*).

Для обозначения понятий, связанных с условным землевладением, арабские авторы, в том числе и ал-Балазури, пользуются образованиями от корня *قطع*. Термин *اقطاع* в рассматриваемой нами главе сочинения ал-Балазури не встречается. Среди известных нам категорий земельной собственности существует категория мелких земельных наделов *قطيعة* (мн. *قطائع*), выдаваемых воинам при условии несения ими военной службы. Эти наделы, как указывает А. Ю. Якубовский, обрабатывались исполщиками.<sup>24</sup> Об этой категории упоминает и ал-Балазури. Желая укрепиться у границ Византии, арабы захватили город Каликалу. По просьбе Хабиба ибн Масламы наместник Османа над Сирией Муавия ибн Аби Суфьян послал Хабибу 2000 человек, которых тот „поселил в Каликале, наделил участками (букв. „наделами“) и сделал их гарнизоном в ней“ (*اسكنهم قاليقلا واقطعهم فيها القطائع وجعلهم مرابطة فيها*).<sup>25</sup> Из этого же источника нам известно, что арабы вынудили часть населения переселиться в Византию. Следовательно, покинутые им земли и имущество

<sup>22</sup> Там же, стр. 201.

<sup>23</sup> Н. В. Пигулевская. Города Ирана в раннем средневековье. М.—Л., 1956, стр. 211—218.

<sup>24</sup> А. Ю. Якубовский. Об исполных арендах в Ираке в VIII в. Сов. востоковедение, т. IV, 1947, стр. 179.

<sup>25</sup> ал-Балазури, стр. 197—198.

перешли в собственность арабских воинов. Граница между Арменией и Византией была одной из самых беспокойных, и едва ли арабские переселенцы в первый период завоеваний имели возможность вести здесь собственное хозяйство. Скорее всего в их пользу поступала часть налоговой ренты с этих قطيعة, часть хараджа.

Мы не ставим своей целью рассмотрение земельных отношений и налоговой политики в Аббасидский период, но считаем нужным продолжить наши наблюдения над употребляемыми ал-Балазури терминами. В остальной, „аббасидской“, части рассматриваемой нами главы говорится только о взимании арабами хараджа с подчиненных им кавказских территорий. Ни о джизье, ни о каком-либо другом налоге в тексте не упоминается. Анализ текста дает основания предполагать, что ал-Балазури употреблял слово „харадж“ и в более широком смысле, о котором уже шла речь. Так, ал-Балазури пишет, что наместник халифа ал-Мансура (754—775) над Арменией Йазид ибн Усайд ас-Сулами воевал с цанарами до тех пор, пока не принудил их платить харадж (وَدَوَّخَ الصَّنَارِيَّةَ حَتَّى آدَّوَا الخِرَاجَ). Еще одно свидетельство довольно четко характеризует положение местной армянской знати при арабах. При ал-Мансуре „армянские вельможи (بطارقة) оставались в своих городах, управляя каждый своей областью (ناحيته). Если в пограничную область (الثغر) прибывал какой-либо наместник, то они угождали ему, если видели, что он скромен, строг, силен и хорошо вооружен, то платили ему харадж и полностью повиновались ему, а если (не видели этого), то порочили его имя и с пренебрежением относились к его делу“.<sup>26</sup>

Джизья не была отменена при Аббасидах. Более того, феодализация вела к усилению налогового гнета. „Ухудшение выражалось в увеличении хараджных ставок и усилении натуральных повинностей, выполняемых крестьянами по требованию чиновников“.<sup>27</sup>

Однако в данном случае речь идет не о поземельном налоге, взимавшемся в зависимости от площади земли и урожайности сельскохозяйственных культур, а о части налоговой ренты, которую землевладельцы (крупные феодалы) должны были выплачивать арабам за предоставленное им право сохранять владения под своей властью.

Арабские наместники старались выжать из Закавказья все, что оно могло дать. Не довольствуясь сбором налогов, они переходили к захвату и эксплуатации природных ресурсов стран Закавказья. Назначенный халифом Хишамом (724—743) наместник Армении (по сообщению ат-Табари, назначение имело место в 114 г. х. = 732/733 г.).<sup>28</sup> Мухаммед ибн Мерван ибн ал-Хакам захватил озеро Ван (بحيرة الطرّيج) арабских источников), присвоил себе право добычи рыбы и продавал ее с боль-

<sup>26</sup> Там же, стр. 210.

<sup>27</sup> История Ирана с древнейших времен до конца XVIII века, Изд. ЛГУ, 1958, стр. 106.

<sup>28</sup> Annales quos scripsit . . . at-Tabari. Ed. M. Y. de Goeje. LB, 1885—1889, s. II, t. 3, p. 1562.

шой выгодой для себя.<sup>29</sup> Таким образом, в руках арабов оказались и знаменитые царские рыбные промыслы.<sup>30</sup> Источник, к сожалению, не сообщает нам никаких подробностей об условиях эксплуатации этого озера, о доходности торговли, о рабочей силе. Несколько более подробно рассказывает ал-Балазури о судьбе нефтяных и соляных промыслов Ширвана. По приказу халифа ал-Мансура наместник Йазид ибн Усайд собирал с этих промыслов налоги (جباهها) и заботился об охране промыслов.<sup>31</sup> Однако и в этом случае налоги не обозначены никаким термином.

Сведения ал-Балазури о налоговой политике Аббасидов скудны. В последнем сообщении говорится, что аббасидские наместники в правление халифа ал-Мутасима (833—842) „довольствовались небольшим хараджем“ (ويرضون في خراجيه بالميسور),<sup>32</sup> т. е. общая сумма налоговых поступлений (именно это значение имеет здесь слово „харадж“) была сравнительно невелика.

---

*T. M. Sipenkova*

#### SUR LA TERMINOLOGIE DES IMPÔTS DANS LE „FUTÛH AL-BULDÂN“ DE BELADZORI

Cet article traite de termini des impôts que l'historien arabe du IX siècle al-Beladzori avait employé dans un chapitre de son livre „Futûh al-buldân“ consacré à l'époque des Omayyades. Il s'agit du mot „itava“ dont le sens l'auteur essaye de préciser comme designant les impôts sommaires.

---

<sup>29</sup> ал-Балазури, стр. 210.

<sup>30</sup> Фавст Бузаид. История Армении. Пер. с древнеарм. Ереван, 1953, стр. 18.

<sup>31</sup> ал-Балазури, стр. 211.

<sup>32</sup> Там же.

**ПРЕДОСТАВЛЕНИЕ ФЕОДА СЕНЬЕРУ НА СОХРАНЕНИЕ  
ПО СВОДАМ ФЕОДАЛЬНОГО ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВА  
НА ЗАВОЕВАННОМ КРЕСТОНОСЦАМИ ВОСТОКЕ**

Обычай передачи феода сеньеру для сохранения получил широкое распространение в завоеванных крестоносцами странах. Об этом обычае и воспроизводивших его законах Иерусалимского королевства имеются сведения в „Королевской книге“,<sup>1</sup> отражающей феодальные отношения XII в., и в трактатах юристов XIII в. Филиппа Наваррского<sup>2</sup> и Жана д'Ибелина.<sup>3</sup>

„Королевская книга“ представляет собой свод феодальных законов, составленный из ассиз, принимавшихся Высшим судом, или феодальным сеймом, этого княжества. Трактаты названных юристов воспроизводили обычаи и законы Иерусалимского и Кипрского королевств XIII в.<sup>4</sup> В свое изложение эти юристы нередко приносили собственное истолкование обычаев и даже их теоретическое осмысление.<sup>5</sup> „Королевская

<sup>1</sup> Le livre au roi, chap. XXVI, Assises de Jérusalem, p. p. A. A. Beugnot, t. I, Paris, 1841, p. 624.

<sup>2</sup> Livre de Philippe de Navarre, chap. LXXXIV, Assises de Jérusalem, p. p. A. A. Beugnot, t. I, Paris, 1841, pp. 556—557. А. Бенью ошибочно связывал происхождение этого юриста с королевством Наваррой (p. 475, note a), поэтому его трактат получил неправильное название. В 1890 г. Г. Пари доказал, что этот юрист был выходцем из города Новары в северной Италии (G. Paris. Philippe de Navarre. Romania, t. XIX, N 73, 1890, pp. 99—102).

<sup>3</sup> Livre de Jean d'Ibelin, chap. CLXXX, Assises de Jérusalem, p. p. A. A. Beugnot, t. I, Paris, 1841, pp. 282—283; chap. CCXXXV, pp. 375—376; chap. CCXLV, pp. 392—393; chap. CCXLVI, p. 393.

<sup>4</sup> J. L. La Monte. Feudal Monarchy in the Latin Kingdom of Jerusalem. N. Y., 1932, p. 87 ff.; J. Richard. 1) Pairie d'Orient latin. . . Revue historique de droit français et étranger, 1950, p. 67ff.; 2) Le royaume latin de Jérusalem. Paris, 1953, p. 68 ff.; A. Waas. Geschichte der Kreuzzüge, II Band. Freiburg, 1956, S. 159.

<sup>5</sup> Жан д'Ибелин дает общую оценку и передаче феода сеньеру на сохранение. Он пишет о том, что, если кто-нибудь хочет уехать из страны и каким-либо образом оставить свой феодал, он должен передать (comander) этот феодал сеньеру, „потому что передача (comande) является наиболее надежным делом и менее подвержена опасности, чем отказ от феодала (l'estreer)“. Последнее поясняется тем, что в случае передачи феодала на срок вассал может вернуть его через год и один день (Livre de Jean d'Ibelin, chap. CLXXX, p. 282). Жан д'Ибелин рассматривает преимущества данного института в качестве юриста-практика той эпохи.

книга<sup>4</sup> и трактаты юристов дают возможность сравнения некоторых обычаев в XII и XIII вв.<sup>5</sup>

В среде горожан, духовенства и представителей иностранных республик латинской Палестины также существовал институт передачи имущества на определенный срок. Об этом свидетельствуют положения свода законов суда горожан, содержавшего изложение действовавшего в нем судопроизводства (*Livre de playdoier*).<sup>7</sup>

Источниками по рассматриваемому вопросу для Антиохийского и для Ахейского княжеств являются соответственно „Антиохийские ассизы“<sup>8</sup> и „Ассизы Романии“.<sup>9</sup> Это были своды зафиксированных в письменной форме обычаев и законов, принимавшихся в Высших судах этих княжеств, как это было и в Иерусалимском королевстве.<sup>10</sup>

Если в Иерусалимском королевстве фиксировались главным образом обычаи, принесенные завоевателями из западноевропейских княжеств или возникшие в новых условиях завоеванной страны, то уже на Кипре к местным обычаям и законам присоединялась иерусалимская юриди-

<sup>6</sup> J. L. La Monte. *Feudal Monarchy...*, pp. 281—282; J. Richard. *Pairie d'Orient latin...*, p. 68.

<sup>7</sup> *Livre de playdoier*, L. Assises du royaume de Jérusalem, t. I, p. 2, par V. Foucher, Paris, 1841, pp. 290—292. Об этом своде см.: там же, стр. V—VI.

<sup>8</sup> „Антиохийские ассизы“ сохранились только в переводе на кликийский диалект среднеармянского языка. Об имеющихся рукописях см.: К. Н. Юзбашян. Армянский перевод „Антиохийских ассиз“. Вестн. Матенадарана (*Բանբեր Մատենադարանի*), № 4, 1958, стр. 332; А. Галстян. „Антиохийские ассизы“ по переводу Смбата Спарапета, армянского историка XIII в. Палест. сборник, вып. 5 (68), 1960, стр. 106; Н. Kurdian. *Assizes d'Antioch. The Armenian Translation and Manuscripts*. Труды XXV Междунар. конгресса востоковедов, 9—16 августа 1960, т. I, М., 1962, стр. 472 и сл.

Перевод Смбата Спарапета опубликован Л. Алишаном в 1876 г. См.: *Անտիք Անտիքայ. Գրութի Բ, Գ*, Assises d'Antioche, Venise, 1876, pp. 11, 13, 15; там же см. французский перевод, главы II, III, стр. 10, 12, 14; русский перевод: Ассизы Антиохийские (Ассизы о сеньерах и вассалах), гл. II, III. Вестн. Матенадарана (*Բանբեր Մատենադարանի*), № 4, 1958, стр. 338—339. Рукопись, сохранившаяся в книге канонов и переписанная в 1621—1622 гг., была опубликована А. Кюрдяном, см.: *Յարութիւն Գիրտեան, նորագիւտ օրինակ մը «Անտիք Անտիքայ» օրինազրբին, Բազմալէզ, Վենետիկ, սեղև—սնդդ. 1956, էջ 15 և հետ*. Свою точку зрения на опубликованную им рукопись издатель изложил в статье *Անտիքի սահմանափակ հայերեն թարգմանութեան ժամանակը* [*Բանբեր Մատենադարանի* (Вестн. Матенадарана), № 6, 1962, стр. 263 и сл.]. Русский перевод этой версии выполнен К. Н. Юзбашяном (Антиохийские ассизы для вассалов. . . Слово второе. Вестн. Матенадарана, № 4, 1958, стр. 371—372).

<sup>9</sup> *Assises de Romanie*, p. p. G. Recoura, Paris, 1930, 55, p. 199; 60, pp. 202—203; 82, p. 216 ff. (французский перевод см. на тех же страницах, что и итальянский текст); *Liber consuetudinum imperii Romaniae* (далее: *Lib. cons.*), *Barbarorum leges antiquae*, t. III, Ven., 1785, LV, p. 509; LX, p. 510; LXXXII, p. 512 ff. Английский перевод см.: *Feudal Institutions as Revealed in the Assizes of Romania*, by P. W. Topping, Philadelphia, 1949.

<sup>10</sup> О Высшем суде Ахейского княжества см.: W. Miller. *The Latins in the Levant. A History of Frankish Greece*. London, 1908, p. 53 ff.; P. W. Topping. *Commentary...*, см.: *Feudal Institutions...*, p. 166 ff. О соответствующем учреждении Антиохийского княжества см.: Cl. Cahen. *La Syrie du nord à l'époque des croisades et la principauté franque d'Antioche*. Paris, 1940, p. 440 ff.

ческая традиция.<sup>11</sup> Иерусалимские короли неоднократно выступали в качестве регентов Антиохийского княжества. Рыцари из Сирии переселились не только на Кипр, но и в Латинскую империю.<sup>12</sup> В результате в Антиохийское и другие княжества могли проникать обычаи и законы Иерусалимского королевства.

Состав „Антиохийских ассиз“, как и „Ассиз Романии“, изучен очень мало.

К. Каен считает, что свод законов суда горожан Антиохийского княжества воспроизводит главным образом нормандские обычаи и законы, перешедшие в северную Сирию в результате завоевания.<sup>13</sup> Но в своде законов, действовавшем в феодальном сейме (Высшем суде) этого княжества, историки находят почти исключительно положения иерусалимского законодательства, совсем не замечая следов местных обычаев княжества.<sup>14</sup>

„Ассизы Романии“ фиксировали обычаи, принесенные на Пелопоннес завоевателями и возникшие в завоеванной стране. Вместе с тем в них проникали и некоторые нормы права латинских княжеств в Палестине и северной Сирии. В пределах рассматриваемой темы подвергаются изучению некоторые элементы состава этих сводов.

Вопрос о предоставлении феода сеньеру получил в научной литературе только самое общее освещение, при этом почти исключительно для Иерусалимского королевства. А. Беньо отмечал широкое распространение в сравнении с Западом данной нормы права в Иерусалимском королевстве. Институт передачи феода на сохранение он рассматривал как самодовлеющее явление, производившее громадное разрушительное воздействие на феодальные отношения латинских княжеств.<sup>15</sup> Как будет показано далее, передача феода сеньеру на срок не только оказывала разлагающее действие, но и была выражением и проявлением происшедшего в определенных пределах разложения отношений развитого феодализма в завоеванных странах. В изложении А. Беньо весьма слож-

<sup>11</sup> J. Richard. *Pairie d'Orient latin...*, p. 80 ff.

<sup>12</sup> Villehardouin. *La conquête de Constantinople*, LXX. *Historiens et chroniqueurs du moyen âge*. Edition établie et annotée par A. Pauphilet, Paris, 1952, p. 161. См.: I. Grămadă. *Cruciadele*. București, 1961, p. 226.

<sup>13</sup> Cl. Cahen. *La Syrie du nord...*, p. 549.

<sup>14</sup> Некоторые элементы, несходные с соответствующими положениями иерусалимского законодательства, в пределах рассматриваемой темы будут отмечены в данной статье.

В ранний период истории Антиохийского княжества безраздельное господство в нем принадлежало нормандским баронам (Cl. Cahen. *La Syrie du nord...*, p. 535 ff.). В XII в. династию нормандских князей сменяет пуатевинская. Вениамин из Туделы отмечал, что Антиохия находилась во власти пуатевинских рыцарей (Путешествие Р. Вениамина. Три еврейских путешественника XI и XII ст. СПб., 1881, еврейский текст на стр. 35 и русский перевод на стр. 34). В XIII в. возросло итальянское влияние (R. Grousset. *Histoire des croisades et du royaume franc de Jérusalem*, III, Paris, 1936, p. 424). Поэтому местные обычаи Антиохийского княжества могли быть весьма сложными по своему происхождению.

<sup>15</sup> *Assises de Jérusalem*, p. p. A. A. Beugnot, t. I, Paris, 1841, p. 393, note a.

ный по своему происхождению обычай оказался причиной тех общественных явлений упадка колоний, которые в действительности обуславливали его существование. Г. Пруцц писал о передаче феода на временное сохранение как о своеобразном продолжении западноевропейского права и своеобразной особенности заморских обычаев в завоеванной стране. Он отметил взаимосвязь данного института с нормами владения феодальным имуществом и обратил внимание на некоторые его особенности.<sup>16</sup> Поднятый А. Беньо вопрос об общем значении данного института для феодальных отношений в завоеванной стране отсутствует у этого историка.

Л. Кады сопоставил передачу феода на срок в Сицилийском королевстве и в феодальных колониях<sup>17</sup> и таким образом придал изучению одного из аспектов данной темы сравнительный характер. Рассматриваемая тема не получила дальнейшей разработки в трудах новейших историков.<sup>18</sup> В данной статье поставленный вопрос будет рассматриваться по сводам законов Иерусалимского и Кипрского королевств, Антиохийского и Ахейского княжеств и по трактатам юристов.

В XII—XIII вв. из стран Западной Европы в феодальные колонии восточного Средиземноморья отправлялись крестоносцы, паломники, ссылаемые на Восток еретики, бежавшие от наказания преступники и др., уходили в море к берегам Леванта торговые и военные суда. С Востока возвращались рыцари, участники крестовых походов, паломники, посетившие святые для христиан места, бароны, покинувшие завоеванную страну, совершавшие очередной рейс купцы и пр. Средства сообщения с Востоком находились в руках итальянских, провансальских и других республик. Из западного Средиземноморья в восточное (к берегам Кипра, Палестины и пр.) проходили за 3—4 недели.<sup>19</sup> Паломники, отправлявшиеся из Южной Италии вдоль греческих берегов, могли провести в пути до Яффы не один месяц.<sup>20</sup>

В XIII в. венецианские военные суда сопровождали с целью защиты от пиратов отправлявшиеся из Венеции корабли до пролива Отранто и возвращавшиеся — от этого пролива. Уже в первой трети XIII в. вене-

<sup>16</sup> H. Prutz. Kulturgeschichte der Kreuzzüge. Berlin, 1883, SS. 170—171.

<sup>17</sup> L. Cadier. Essai sur l'administration du royaume de Sicile sous Charles I et Charles II d'Anjou. Ecoles françaises d'Athènes et de Rome, LIV, Paris, 1891.

<sup>18</sup> См.: J. L. La Monte. Feudal Monarchy..., pp. XXIV—XXV. J. Richard. Le royaume latin de Jérusalem. Paris, 1953, p. 88. А. Ваас охарактеризовал условия возвращения крестоносцев на Запад во время незакончившегося похода или продолжавшейся войны (A. Waas. Geschichte der Kreuzzüge, I. Band. Freiburg, 1956, S. 361 ff.).

<sup>19</sup> Так, Ричард Львиное Сердце во время третьего крестового похода находился в пути от Сицилии до Кипра с 10 апреля по 6 мая 1191 г.

<sup>20</sup> „... post circulum tredecim ebdamodarum sicut die dominico Monopolim navim ascendimus... ad portum Joppen... apullimus“ (Relatio de peregrinatione Saewulfi ad Hierosolimam et terram sanctam annis dominae incarnationis 1102 et 1103. Recueil de voyages et de mémoires, t. IV, Paris, 1839, p. 836). См. русский перевод: Путешествие Зевульфа в святую землю 1102—1103. Православный палест. сборник, вып. 8—9, СПб., 1885, стр. 268.

цианское правительство обычно отправляло на Восток два каравана в год (*mudae*).<sup>21</sup> Однако, по-видимому, совсем не каждый год оба каравана приходили к берегам Сирии. В 1278 г. было принято постановление, по которому только один караван в течение года мог быть отправлен в Сирию, Армению, в Египет и к острову Кипр. Другой караван судов должен был идти в ином направлении.<sup>22</sup> В XV в. Венеция организовывала по 5—6 морских экспедиций в год с числом участвовавших галер от 2 до 20.<sup>23</sup>

Колониальный характер заморских княжеств и постоянно поддерживавшиеся связи с Западной Европой делали возможным и даже неизбежным временный отъезд на Запад поселившихся в завоеванных странах баронов.

В феодальных колониях, живших в условиях почти постоянных войн с враждебным окружением, прерывавшихся только кратковременными мирными промежутками, вассалы были обязаны служить своим сеньерам не 40 дней в течение года, как это было во многих княжествах Западной Европы,<sup>24</sup> а целый год (в Иерусалимском королевстве)<sup>25</sup> или 8 месяцев (в Ахейском княжестве).<sup>26</sup> Поэтому, если во многих западноевропейских княжествах вассал мог без труда отлучиться из своего замка на весьма продолжительное время, в завоеванных странах это было значительно труднее или совсем невозможно, и вассалы должны были добиваться согласия сеньера на отъезд. Помимо этого, источники свидетельствуют о том, что в более ранний период латинского господства были частыми отъезды из Палестины ввиду угрожавшей военной опасности. Проходила опасность, и эти люди возвращались, восстанавливая без каких бы то ни было ограничений свои иму-

<sup>21</sup> G. Luzzatto. *Navigazione di linea e navigazione libera nelle grandi città marinare del Medio Evo. Studi di storia economica veneziana*, Padova, 1954, p. 54.

<sup>22</sup> *Quod non possint nec debeant ire due caravane in anno. Commerce et expéditions militaires de la France et de Venise au moyen âge. Documents* p. p. M. Mas Latrie, Paris, 1879, p. 17. Не всегда отправлялись караваны в урочный срок и в XV в. См.: *Régestes des délibérations du sénat de Venise*, II. Paris, 1959, N 1090, p. 1403; N 1440, p. 1412; N 1457, p. 1412; N 1503, p. 1413.

<sup>23</sup> G. Luzzatto. *Navigazione di linea e navigazione libera . . .*, p. 53.

<sup>24</sup> E. Glasson. *Histoire du droit et des institutions de la France*, t. IV. Paris, 1891, p. 365 ff.; J. Declareuil. *Histoire générale du droit français des origines à 1789*. Paris, 1925, p. 243 ff. См. также: R. Schröder. *Eberhard Frh. von Künßberg. Lehrbuch der deutschen Rechtsgeschichte*. Berlin—Leipzig, 1932, S. 563. О порядке выполнения феодальной службы в Каталонии см.: A. Rovira i Virgili. *Història nacional de Catalunya*, vol. IV. Barcelona, 1926, pp. 196, 237; J. L. La Monte. *Feudal Monarchy . . .*, p. 141 ff.

<sup>25</sup> *Livre de Jean d'ibelin*, chap. CCXVII, p. 345 ff.; *La clef des assises de la Haute Cour, CCLXVIII, Assises de Jérusalem*, p. p. A. A. Beugnot, t. I, Paris, 1841, p. 598.

<sup>26</sup> *Assises de Romanie*, 70, pp. 209—210; 71, p. 210; *Lib. cons.*, LXX, LXXI, p. 511. Положение „Ассиз Романии“ о круглогодичной службе, возможно, отражает какую-то практику этого рода. Вместе с тем возможно, что оно воспроизводит соответствующую норму иерусалимского законодательства.



щественные и наследственные права.<sup>27</sup> В таких социально-политических условиях возник институт предоставления сеньеру феода на сохранение.

### Предоставление феода на срок в Иерусалимском и Кипрском королевствах

Этот обычай существовал и был зафиксирован уже в XII в. Высший вассал мог явиться к королю и предоставить ему свой феоде на год и один день.<sup>28</sup> До истечения этого срока он уже не мог вернуть себе феоде. Если в течение этого срока сеньер умирал, а наследники оставались его несовершеннолетние дети, старший из них не мог вернуть взятого на указанный срок феоде до своего совершеннолетия, когда он должен был получить права на все держания, принадлежавшие ему по наследству.<sup>29</sup>

В случае смерти вассала, предоставившего феоде, король не должен был возвращать феоде его наследникам до совершеннолетия старшего из них. Если детей не было, а феоде, которым владел барон, был им получен от жены, т. е. если феоде двигался через женщину, как это обозначается законодательством той эпохи, вдова получала право на возвращение этого феоде только по истечении условленных при его передаче года и дня. Если феоде двигался через мужчину, она также не могла иметь полагающейся ей вдовьей доли до истечения года и дня со времени предоставления феоде сеньеру. При этом предусматривалось, что вдова получала в качестве брачной части какую-то движимость (*ce elle y est douée chose motie*). При отсутствии предусмотренных таким образом случайностей сеньер должен был вернуть феоде в соответствии с обычаем.<sup>30</sup> Барон, предоставивший сеньеру феоде, по возвращении мог снова повторить это действие и отправляться куда захочет.<sup>31</sup>

Целый ряд особенностей обычая передачи феоде на срок продолжал действовать в Иерусалимском и затем в Кипрском королевствах в XIII в., и эти более устойчивые его составные части перешли в трактаты заморских юристов. Вассал, как и прежде, препоручал феоде сеньеру на год и день и не мог его вернуть до истечения этого срока, традиционного в феодальных обычаях и праве.<sup>32</sup>

Тем не менее трактаты юристов XIII в. зафиксировали и ряд отклонений от более древнего обычая.

В „Королевской книге“ речь шла о предоставлении феоде королю его высшим вассалом. Такая формулировка может быть объяснена

<sup>27</sup> Livre de playdoier, L, Assises du royaume de Jérusalem, p. V. Foucher, t. I, 2-e partie, p. 290.

<sup>28</sup> Le livre au roi, chap. XXVI, p. 624.

<sup>29</sup> Там же (передача феоде на сохранение соподчинялась с обычаями, регулирующими наследование феодального имущества).

<sup>30</sup> Там же.

<sup>31</sup> Там же.

<sup>32</sup> Livre de Philippe de Navarre, chap. LXXXIV, p. 557; Livre de Jean d'Ibelin, chap. CLXXX, pp. 282—283.

преобладанием мелкого и среднего рыцарства в ранний период истории Иерусалимского королевства.<sup>33</sup> Для феодалов-законодателей, принимавших законы в Высшем суде, общее понятие „сеньера“ — представителя высшей знати отступало на задний план; на первый план для них выступали король и его высшие вассалы, которые в своем большинстве были рыцарями.<sup>34</sup> В период действия ассизы Амори I о высшей вассальной зависимости<sup>35</sup> рассматриваемый обычай распространялся на все рыцарство королевства, так как по этой ассизе все рыцари королевства стали высшими вассалами короля. Однако по форме закона, воспроизводившего этот обычай, в качестве получателя феода на сохранение выступал король — высший сеньер королевства, что, по-видимому, не соответствовало практике передачи феонов, поскольку принимать их могли и другие сеньеры.

Юристы второй половины XIII в. Филипп Новарский и Жан д'Ибелин писали уже в полном соответствии с духом их трактатов о предоставлении вассалом феода ближайшему сеньеру независимо от его места в феодальной иерархии — сеньеру, который мог быть как рядовым рыцарем, так и самим королем,<sup>36</sup> и исключительная связь передачи феода на срок с королем у этих юристов совершенно устранена даже в формальном отношении.

Некоторые элементы рассматриваемого обычая совершенно изменились к середине XIII в. или даже приобрели прямо противоположное содержание. Так, в случае смерти сеньера, которому был предоставлен феоде, его наследник в XIII в. удерживал его до истечения года и дня.<sup>37</sup> Но если умирал рыцарь, препоручивший феоде сеньеру, наследник этого рыцаря имел право возратить себе феоде в любое время, в том числе до истечения традиционного в королевстве срока. Жан д'Ибелин объяснял в своей „Книге“ последнее положение тем, что в королевстве существовали обычай и ассиза, в соответствии с которыми условия

<sup>33</sup> I. Prawer. Les premiers temps de la féodalité dans le royaume latin de Jérusalem — une reconsidération. *Revue d'histoire du droit*, t. XXII, fasc. 1, 1954, pp. 408—409; *La noblesse et le régime féodal du royaume latin de Jérusalem. Le moyen âge*, t. LXV, N 1—2 (4 série — t. XIV), 1959, pp. 41 ff., 62 ff. Автор преувеличивает быстроту протекания процесса усиления высшей феодальной знати.

<sup>34</sup> *La noblesse*. . . , p. 61.

<sup>35</sup> *Livre de Jacques d'Belin*, chap. X, *Assises de Jérusalem*, pp. A. A. Beugnot, t. I, Paris, 1841, p. 457; *Livre de Philippe de Navarre*, chap. L—LI, pp. 525—527; chap. LIII, pp. 528—529; *Livre de Jean d'Belin*, chap. CXL, pp. 214—215; R. R icht. *Geschichte des Königreichs Jerusalem (1100—1291)*. Innsbruck, 1898, S. 360; G. Schlumberger. *Campagnes du roi Amauri I de Jérusalem*. Paris, 1906, p. 348, J. L. La Monte. *Feudal Monarchy*. . . , p. 22 ff.; J. Richard. *Le royaume latin*. . . , pp. 77—78 etc.

<sup>36</sup> „Se aucun recomande son fié à son seignor en court. . .“ (*Livre de Philippe de Navarre*, chap. LXXXIV, p. 556); *Livre de Jean d'Belin*, chap. CLXXX, p. 282. Юристы в XIII в. пользуются самыми общими выражениями, нередко заменяя конкретные обозначения передающего феоде вассала или высшего вассала соответствующими местоимениями.

<sup>37</sup> *Livre de Jean d'Belin*, chap. CLXXX, p. 283.

предоставления феода сохраняли свою силу только в течение жизни рыцаря, препоручившего феоd сеньеру.<sup>38</sup> Этот обычай, по всей очевидности, имеет более позднее происхождение, поскольку воспроизводивший обычаи XII в. свод законов („Королевская книга“) не только не заключал в себе подобного положения, но и прямо исключал существование такого обычая: если вдова для осуществления своих имущественных прав, возникавших со смертью мужа, должна была дожидаться истечения традиционных года и дня,<sup>39</sup> то условия предоставления феода не теряли своей силы со смертью рыцаря, передавшего феоd сеньеру на установленный срок.

По трактату Филиппа Новарского, рыцарь не мог удалиться с поля сражения или из другого опасного места и требовать при таких обстоятельствах, чтобы сеньер взял его феоd на сохранение.<sup>40</sup> Согласно „Книге“ Жана д'Ибелина, рыцарь лишался права требовать от сеньера принять феоd на срок, если он уже был призван последним для выполнения службы.<sup>41</sup> Целью этого запрета принимать феоd на сохранение несомненно являлось намерение устранить возможность невыполнения службы путем недопущения передачи феода и связанного с ней отъезда. В своде законов, отражающих обычаи XII в., нет упоминаний о подобном запрещении; оно, очевидно, было вызвано неоднократно повторявшимися уклонениями вассалов от службы, получившими отражение в феодальном законодательстве.<sup>42</sup>

В „Королевской книге“ ничего не говорится ни о прохождении дела с предоставлением феода через Высший суд, ни о каком бы то ни было вмешательстве в него этого последнего. Однако вассал, препоручивший феоd, должен был затем восстанавливаться во владении,<sup>43</sup> а вступление во владение феодальным имуществом обычно происходило в феодальном сейме. Это дает основание предполагать, что и передача феода сеньеру для сохранения совершалась в Высшем суде. Вместе с тем обычаи XII в. совсем не предусматривали случаев отказа сеньера принять феоd. В них, таким образом, не делалось различия между приемом феода сеньером на сохранение по индивидуальному соглашению с вассалом и по решению Высшего суда.

По трактату Филиппа Новарского, передача феода сеньеру происходит в сеньериальном суде. Тем не менее этот юрист предусматривает случай несогласия сеньера принять феоd: тогда вассал должен был троекратно обращаться к сеньеру с просьбой принять феоd на сохранение и, на-

<sup>38</sup> Там же.

<sup>39</sup> *Le livre au roi*, XXVI, p. 624.

<sup>40</sup> *Livre de Philippe de Navarre*, chap. LXXXIV, p. 557.

<sup>41</sup> *Livre de Jean d'IBelin*, chap. CLXXX, p. 283.

<sup>42</sup> *Le livre au roi*, chap. XXII, p. 621; chap. XXIII, p. 622; *Livre de Geoffroy le Tort*, V, *Assises de Jérusalem*, p. p. A. A. Beugnot, t. I, Paris, 1841, pp. 445—446; *Livre de Philippe de Navarre*, chap. LXXXIII, pp. 555—556.

<sup>43</sup> *Assises de Jérusalem*, t. I, p. 624, note c; XVI глава „Королевской книги“ (pp. 616—617) предусматривает случаи, по которым сеньер мог принимать решение самостоятельно. Передачи феода на сохранение в их числе нет.

конец, предложить его еще раз с соблюдением необходимых юридических формальностей. Если после этого вассал оставлял феода и уезжал, сеньер не мог его присвоить. Вместе с тем сеньер мог передать дело на рассмотрение сеньериального суда, который выносил положительное или отрицательное решение.<sup>44</sup> По всей очевидности, трактат Филиппа Наварского воспроизводил изменяющийся обычай в период его переходного состояния. Передача феода сеньеру происходила в сеньериальном суде, но сеньер мог отказаться принять феода. Даже в случае отказа сеньера вассал мог уехать без ущерба для своих владельческих прав, однако сеньер в известных случаях мог добиться в сеньериальном суде недопущения оставления феода и отъезда вассала.

В трактате Жана д'Ибелина решение сеньериального суда противопоставлено волеизъявлению сеньера. Сеньер или его бальи могут не принять феода на сохранение и передать дело на рассмотрение сеньериального суда, объясняя свои действия тем, что решение последнего является наиболее надежным основанием для приема предлагаемого имущества. Очевидно, сеньер, располагавший возможностью в той или иной степени распоряжаться феодальным имуществом вне сеньериального суда, считал свои действия достаточно надежными только в случае их подтверждения постановлением этого учреждения. Сеньериальный суд выносил окончательное решение о предлагаемом вассалом приеме феода на срок, которое могло быть как положительным, так и отрицательным.<sup>45</sup> Таким образом, усилившаяся феодальная знать зафиксировала в законодательном порядке возможность не принять феода от вассала (для сохранения) и, по всей очевидности, ввела новый вид приема феода в виде волеизъявления сеньера в противоположность решению суда его вассалов.<sup>46</sup>

### **Передача феода сеньеру на сохранение в Антиохийском княжестве**

Общие условия, вызвавшие обычай передавать феода сеньеру на сохранение в Антиохийском княжестве, были очень близки к тем, которые существовали в Иерусалимском и Кипрском королевствах.

<sup>44</sup> Livre de Philippe de Navarre, chap. LXXXIV, pp. 556—557.

<sup>45</sup> Livre de Jean d'ibelin, chap. CCXXXV, pp. 375—376.

<sup>46</sup> Жан д'Ибелин сблизил получение феода сеньером на сохранение со всяким возвращением ему феода. Этим юристом весьма подробно рассмотрены столкновения вассала с сеньером в случаях недоплаты последним денежной суммы рентного феода и недостаточной доходности феода. Вассал при этом, как изображает дело Жан д'Ибелин, добивался возвращения феода сеньеру, стараясь приобрести новый феода. Вассалу удается вернуть феода, и это возвращение юрист называет *comande*, т. е. тем самым термином, которым обозначалось и предоставление феода на срок. Разница между двумя указанными видами передачи феода сеньеру не может вызывать никаких сомнений: при предоставлении феода сеньеру на срок вассал восстанавливал свои владельческие права через год и день, тогда как после возвращения феода они целиком и полностью переходили к сеньеру (Livre de Jean d'ibelin, chap. CCXXXV, pp. 375—376).

Однако условия возникновения и действия данного обычая в этом княжестве усложнялись рядом обстоятельств.

Прежде всего нормандцы и в Нормандии, и в Англии, и в Южной Италии были гораздо более подвижными, чем, например, рыцари Нижней Лотарингии, Анжу или какого-либо другого западноевропейского княжества. Между основанными нормандцами в Западной Европе государствами сохранялись обоюдные связи и продолжались оживленные сношения, так что переселение рыцарей из одного нормандского государства в другое и возвращение обратно повторялись чаще в сравнении с другими княжествами.<sup>47</sup> На этом основании у южноитальянских нормандцев уже ко времени завоевания северной Сирии можно предполагать в той или иной форме наличие какой-то традиции временного сохранения феодального имущества. Элементы обычая могли получить дальнейшее самостоятельное развитие в Антиохийском княжестве. Однако самостоятельное развитие этого обычая в княжестве усложнялось влиянием параллельных обычаев и ассиз Иерусалимского королевства, которые могли проникать в северную Сирию не только в непродолжительные промежутки времени присутствия короля в княжестве, но и в ходе весьма разнообразных взаимоотношений между этими княжествами. Имеющиеся источники позволяют сделать только некоторые выводы по вопросу о развитии в Антиохийском княжестве местного обычая передачи сеньеру феода на сохранение и заимствованиях из обычаев и законодательства Иерусалимского или в XIII в. Кипрского королевства.

Свод феодального законодательства о вассалах и сеньерах Антиохийского княжества содержит положения о предоставлении феода сеньеру на сохранение (во второй главе ассиз Высшего суда).<sup>48</sup> Высший вассал (*лѣснѣ*)<sup>49</sup> являлся к сеньеру с предложением принять фео-

<sup>47</sup> F. Chalandon. Histoire de la domination normande en Italie et en Sicile, t. I. Paris, 1907, p. 50 ff.; C. H. Askins. England and Sicily in the Twelfth Century, I. The English Historical Review, vol. XXVI, N 103, 1911, p. 435 ff. См. продолжение той же статьи: III, vol. XXVI, N 104, 1911, 641 ff.

<sup>48</sup> *Այսպէս կարէ պարտնի առնուլ զլիճ ճարտուհի ամբողջըն. (Անտիոք Անտիոքայ. Գլուխ Բ, Assises d'Antioche, p. 11), см. также французский (chap. II, p. 10) и русский переводы [Ассизы Антиохийские (Ассизы о сеньерах и вассалах), стр. 338].*

<sup>49</sup> Различие простой и высшей вассальной зависимости представляет собой сложную проблему в медиевистике. Литература по этому вопросу указана в статье: J. Ferlug a. La ligesse dans l'empire byzantin. Contribution à l'étude de la féodalité à Byzance. Сборник радова византологического Института, кн. 7, Београд, 1961, стр. 97. Во французском и русском переводах рассматриваемого свода термины *զլիճ ճարտուհի, լիճն, ճարտի* в ряде случаев передаются неправильно: Л. Алишан говорит в своем переводе только о «высшем вассале» (l'homme lige), а А. Паповян — только о «вассале», т. е. вассале простой зависимости. В среднеармянском тексте этой главы термин «высший вассал» (в различных грамматических формах) повторяется семь раз (*զլիճ ճարտուհի, լիճն ճարտի* и др.), причем три раза в более краткой форме: *լիճն, լիճարյ* и *լիճրի*. Термин «вассал» (*ճարտի*) использован всего один раз, притом в начальной части главы. Его использование приходится как раз на ту ее часть, которая обеспечивает за вассалом большие права в предоставлении феода сеньеру. Поэтому возможно, что его употребление не является случайным.

на сохранение и заявлял ему об этом.<sup>50</sup> Сеньер мог сразу же согласиться взять его имущество, и тогда полученный им феодал должен был у него оставаться до возвращения этого вассала. Вассал (*ճորան*) сохранял право восстановиться во владении при своем возвращении в любое время,<sup>51</sup> и промежуток времени, на который феодал препоручался сеньеру, при этом не определялся, хотя передача феодала сеньеру совсем не переставала быть предоставлением его на известный срок. Сеньер не мог препятствовать вассалу в возвращении имущества или возражать этому.<sup>52</sup>

Эти обычаи Антиохийского княжества не имеют ничего общего с рассмотренными выше положениями „Королевской книги“ и трактатов юристов XIII в., по которым феодал предоставлялся сеньеру на год и день и не мог быть возвращен вассалом до истечения этого срока (за исключением случая смерти вассала по обычаям XIII в.). Изложенный выше обычай феодальной колонии в северной Сирии носил местный характер, был следствием развития феодальных отношений в этом районе и не дает оснований для мнения о влиянии со стороны обычаев и законов Иерусалимского королевства. Однако в дальнейшем изложении (по той же второй главе названного свода) этот обычай обнаруживал совсем другое содержание.

Сеньер мог отказаться принять имущество на сохранение.<sup>53</sup> Тогда высший вассал, желавший препоручить ему феодал, снова обращался к нему, на этот раз по содержащейся в своде законов формулировке в присутствии двух или большего числа высших вассалов<sup>54</sup> и заявлял при этом, что передает свое имущество сеньеру, в чем бы оно ни состояло и сколько бы ни стоило. После этого сеньер или его бальи (*պարոնն կան պայլն*) представлял дело на рассмотрение суда сеньерии (*դարպասն*) и излагал перед последним весь ход дела до его поступления в это учреждение.<sup>55</sup> Присутствовавшие при втором предъявлении этим вассалом требования сеньеру о приеме феодала его пэры или высшие вассалы сеньера (*լճերն*) подтверждали, что дело происходило

<sup>50</sup> „... և դաջ առջև պարոնին և սուէ...“ (*Անտիոք Անտիոքայ. Գրուխ Բ, Assises d'Antioche, p. 11*); см. также французский (chap. II, p. 10) и русский переводы [Ассизы Антиохийские (Ассизы о сеньерах и вассалах), стр. 338].

<sup>51</sup> Там же.

<sup>52</sup> „... որ խզի բնու չկարէ պարոնն արդիւել, և ոչ դիմախոսել“ (см. страницы армянского текста и переводов, указанные в прим. 50).

<sup>53</sup> „Ապա թէ չանէ պարոնն զեզ դիմախոսմբ՝ թէ չեմ յառնուր...“ (см. указанные выше страницы армянского текста и переводов). Пояснение, что сеньер давал отрицательный ответ „из сострадания“ к вассалу, по всей очевидности, свидетельствует о том, что законодатели, закрепившие этот обычай в письменной форме, подыскивали благожелательное объяснение действия сеньера и, следовательно, в какой-то мере были настроены в его пользу. В первой части рассматриваемой главы отсутствуют признаки подобного предрасположения.

<sup>54</sup> „... առջև երկու լիճ ճարտու կամ աւելի“ (см. указанные выше страницы армянского текста и переводов).

<sup>55</sup> Там же.

именно таким образом, и вслед затем суд выносил свое решение.<sup>56</sup> Согласно этому постановлению сеньер должен был принять феода на сохранение в течение года и дня, и высший вассал мог его возвратить по истечении этого срока в один год и один день.<sup>57</sup> Таким образом, в данном случае не только устанавливался промежуток времени, на который феода препоручался сеньеру (один год и один день), но и было определено время возвращения феода вассалом. Точное установление промежутка времени, на который передавался феода, было только известным ограничением приведенного выше положения того же свода, ограничением совершенной неопределенности срока сохранения феода, но связь права на возвращение феода с истечением года и дня была прямым отрицанием возможности вернуть феода в любое время.

Нет оснований считать, что первая часть рассматриваемой главы имела силу во взаимоотношениях вассала и сеньера, тогда как вторая — в случае возникновения между ними разногласий, разбиравшихся в сеньериальном суде. В условиях западноевропейского феодализма в сеньериальном суде действовали обычаи сеньерии, обязательные как для вассалов, так и для сеньера. Сеньериальный суд Антиохийского княжества также судил согласно обычному праву<sup>58</sup> и, следовательно, не представлял в этом отношении никакого исключения. Поэтому можно сделать вывод, что вторая глава свода законов Высшего суда Антиохийского княжества,<sup>59</sup> в которой рассматривается вопрос о предоставлении феода сеньеру на сохранение, распадается на две части: первую, более древнюю, уходящую корнями в местные обычаи XII в., и вторую, позднейшую, возможно, испытавшую известное влияние со стороны обычаев и законов колоний Палестины и Кипра. Об этих различных составных частях обычаев можно сказать, что они независимы друг от друга и что условия, содержащиеся в приведенной выше позднейшей части обычая, не распространяются на древнейшую его часть. Поэтому противопоставление между обращением к сеньеру лично и обращением в сейм княжества, как можно предполагать, имеет силу

<sup>56</sup> „... նա տեսնու գարգանն դատե՛ն անսիրո՞ւն“ (см. указанные выше страницы армянского текста и переводов).

<sup>57</sup> Assises d'Antioche, pp. 11, 13; см. также французский (ср. II, pp. 10, 12) и русский переводы [Ассизы Антиохийские (Ассизы о сеньерах и вассалах), стр. 338].

<sup>58</sup> „նա գարգանն դատե սովորական սահմանեալ իրաւամբքն“ (Անսիրո Անսիրեայ. Գրուխ Գ, Assises d'Antioche, p. 13; см. также французский (ср. III, p. 12) и русский переводы [Ассизы Антиохийские (Ассизы о сеньерах и вассалах), стр. 339].

<sup>59</sup> По вопросу о датировке свода законов „Антиохийских ассиз“ см.: L. Alishan. Introduction. Assises d'Antioche, p. XX; Mas. Latrie. Observations sur les Assises d'Antioche. Bibliothèque de l'école des Chartes, t. XXXVII, 1876, p. 541 ff.; J. Declareuil. Histoire générale du droit français . . . , p. 860; Cl. Cahen. La Syrie du nord . . . , p. 30. Перевод этого свода на киликкийский диалект среднеармянского языка датирован в статье А. Галстяна „«Антиохийские ассизы» по переводу Смбата Спарапета, армянского историка XIII в.“ [Палест. сборник, вып. 5 (68), стр. 106—114].

только для позднейшей части обычая и совсем не имеет ее для древнейшей.<sup>60</sup> В последней, по всей очевидности, предполагается обращение вассала к сеньеру в высшем феодальном учреждении.<sup>61</sup> Характерно, что принцип обращения к сеньеру в суде сеньерии, по существу дела, сохраняется и в позднейшей части обычая: когда высший вассал обращается к нему в присутствии двух или большего числа своих пэров, то это и есть не что иное, как заседание сеньериального суда, например, в соответствии с иерусалимским законодательством.<sup>62</sup>

В „Антиохийских ассизах“ предусматривался случай, когда высший вассал (*լիճ ճորրո*) оставлял сеньера без его позволения и уходил за пределы страны. Сеньер мог восстановить свои права на него и подавал жалобу в сеньериальный суд. Последний посылал к ушедшему трех высших вассалов, которые должны были его вызвать для судебного разбирательства. При этом могло оказаться, что вызываемого в суд вассала уже не было дома и что он удалился вместе со своей семьей. Тогда один из посланных, приложив руку к двери, предлагал ушедшему явиться в суд в 17-дневный срок.<sup>63</sup> Двое других при этом оставались свидетелями.<sup>64</sup> Если ушедший вассал являлся в указанный срок, суд разбирал дело на основе законов и обычаев княжества. Если он этого не делал, он терял свое имущество на год и день, но мог возратить его по прошествии этого срока.

<sup>60</sup> В начальной части второй главы такое противопоставление отсутствует, и его можно отметить только в другой ее части в виде выражений „*սոջև պարոնիսն*“ и „*սոջև երկու լիճ ճորրու կամ աւելի*“.

<sup>61</sup> Косвенным подтверждением этого является недопущение возражений сеньера при возвращении вассалом имущества, предоставленного на сохранение. В заключительной части главы это недопущение возражений подкрепляет постановление сеньериального суда, высшего феодального учреждения. Оба соответствующих выражения являются весьма близкими и по форме: „*և ոչ զիմախօսել*“ (р. 11), „*սոսնց ոչինչ զիմախօսուիլեն*“ (р. 13). По всей очевидности, и первое из них связано с сеньериальным судом и подтверждает какое-то его участие в деле.

В версии перевода „Антиохийских ассиз“, опубликованной А. Кюрдяном, отсутствуют упоминания о недопущении каких-либо возражений и противодействия со стороны сеньера. По данной редакции права вассалов защищались в менее категорических выражениях. По всей вероятности, положения рассматриваемого свода законов в данной версии приспособлялись к общественным отношениям, существовавшим в Киликийской Армении. В последней по традиции, исходившей из Великой Армении, власть монарха и князей в их отношениях с вассалами была сильнее (в сравнении, например, с латинскими колониями). Об этом в достаточной степени свидетельствует „Судебник“ (*Գրքսասնայիրք*) Смбата Спарапета, см.: Sempadscher Kodex aus dem 13. Jahrhundert, §§ 1 ff., Armenisches Rechtsbuch, I. Band, Strassburg, 1905, S. 15 ff. Смбат Спарапет. Судебник. Ереван, 1958, § 1 сл., стр. 7 сл.

<sup>62</sup> „Partout là où le seigneur et trois de ces houmes ou plus est, si sont court“ (La clef des assises de la Haute Cour, LX. Assises de Jérusalem, t. I, Paris, 1841, p. 584).

<sup>63</sup> *Անսիզ Անտիոքայ. Գրուի Գ*, Assises d'Antioche, p. 13; см. также французский (свар. III, р. 12) и русский переводы [Ассизы Антиохийские (Ассизы о сеньерах и вассалах), стр. 338—339].

<sup>64</sup> „*և երկուքն այլ զկայեն*“ (см. предшествующее примечание).



Если сеньер поручал зависевшему от него вассалу какое-то дело,<sup>65</sup> уклонение от обязанностей наказывалось лишением имущества на год и день. Так же наказывалось невыполнение службы, вызванное уходом на богомолье или по какому-то другому делу и продолжавшееся больше 17 дней.<sup>66</sup>

Третья глава свода законов Антиохийского княжества, действовавшая в его Высшем суде, дает возможность отметить некоторые особенности формирования обычая передачи феода сеньеру на год и день. Лишение имущества на год и день было одной из мер наказания по феодальному праву.<sup>67</sup> Самовольное оставление феода наказывалось передачей феодального имущества сеньеру на такой же срок, с сохранением права его возвращения через год и день.<sup>68</sup> Поэтому оказалось вполне возможным закрепление этого срока обычаем и при передаче феода сеньеру на законном основании.<sup>69</sup> Происходило всего навсего узаконение практики нарушений.

### Передача феода сеньеру на сохранение в Ахейском княжестве

В Ахейском княжестве в деле предоставления феода на сохранение сеньеру вопрос о необходимости решения Высшего суда княжества только ставился, но не получал определенного ответа.<sup>70</sup> Очевидно, могла иметь место разного рода практика: передача феода сеньеру и по решению феодального сейма, и на основе волеизъявления прини-

<sup>65</sup> В своде законов при этом употребляется слово с весьма общим значением: *ршнн, ршн*. Юристы XIII в. в подобных случаях обычно выражаются более конкретно и чаще всего говорят о феодальной службе. В следующем предложении рассматриваемой главы содержание конкретизируется и речь идет о службе сеньеру.

<sup>66</sup> *Անտիոք Անտիոքայ. Գրուխ Գ*, Assises d'Antioche, pp. 13, 15; см. также французский (chap. III, pp. 12, 14) и русский переводы [Ассизы Антиохийские (Ассизы о сеньерах и вассалах), стр. 339].

<sup>67</sup> Таким образом каралось уклонение от порученного сеньером дела (*ршн*): „*ճարտրի մի և օր մի կորսնէ*“ (*Անտիոք Անտիոքայ. Գրուխ Գ*, Assises d'Antioche, p. 13), см. также французский (chap. III, p. 14) и русский переводы [Ассизы Антиохийские (Ассизы о сеньерах и вассалах), стр. 339].

<sup>68</sup> Согласно обычному праву княжества, сеньер мог отобрать имущество ушедшего без позволения вассала на год и день (*տարի մի ու օր մի*). За уход при наличии обязанности выполнять феодальную службу полагалось то же самое наказание: „*տարի մի և օր մի կորսնէ զապրահանն*“ См.: *Անտիոք Անտիոքայ. Գրուխ Գ*, Assises d'Antioche, pp. 13, 15, см. также французский (chap. III, p. 14) и русский переводы [Ассизы Антиохийские (Ассизы о сеньерах и вассалах), стр. 339].

<sup>69</sup> При этом возможно было влияние со стороны обычаев и законов Иерусалимского королевства.

Год и день составляли обычный промежуток времени предоставления феода на срок по обычаям Иерусалимского королевства. Особенностью этих обычаев был также порядок возвращения феода через условленный по соглашению сторон год и день. Эти их составные элементы, содержащиеся как в „Королевской книге“, так и в трактатах юристов XIII в., по всей очевидности, влияли и на „Антиохийские ассизы“. К последнему своду законов во многих отношениях ближе трактаты юристов.

<sup>70</sup> Lib. cons., CXI, p. 516; Assises de Romanie, III, p. 232; Feudal Institutions..., III, p. 63.

мавшего феода сеньера. В своде законов завоеванной Мореи, по всей очевидности, оказался зафиксированным по данному вопросу неустойчивый, неопределившийся обычай, сложившийся при переходе от передачи феода на сохранение по решению сеньериального суда к приему его сеньером с его собственного согласия. Этот промежуточный обычай Ахейского княжества в историческом отношении стоит между передачей феода сеньеру на сохранение по постановлению высшего феодального учреждения в ранний период истории Иерусалимского королевства и Антиохийского княжества и вполне определенным допущением приема его сеньером по собственному желанию.

В обычаях Ахейского княжества были предусмотрены случаи, дававшие вассалу право на выезд из Мореи и на предоставление феодального имущества сеньеру на сохранение. Этими случаями были получение рыцарем наследства за границей, его намерение вступить в брак за пределами княжества или паломничество к святым для христиан местам в Иерусалим, в Рим или Кампостеллу (Галисия).

Срок, на который феодал передавался сеньеру, равнялся двум годам и двум дням, при невозвращении в течение которых рыцарь терял феодал.<sup>71</sup> Таким образом, продолжительность срока сохранения в Мореи была совсем другой, чем в Палестине (1 год и 1 день) или северной Сирии (неопределенное время и 1 год и 1 день). Эта разница свидетельствует о самостоятельном развитии данного обычая в завоеванном Пелопоннесе. По „Ассизам Романии“, если сеньер принимал феодал на два года и два дня, высший вассал для его возвращения должен был предложить сеньеру выполнение требуемой с феодал службы в течение этого времени. В случае невыполнения службы в течение указанного срока в два года и два дня вассал терял феодал, который тем не менее мог удержать его наследник, если он выполнял службу в годичный срок.<sup>72</sup>

Однако в Мореи феодал мог быть передан для сохранения не только на два года и два дня, но и на иной срок. Двухгодичный период с дополнительными двумя днями был обязателен только для рыцаря, выполнявшего службу за этот феодал лично. При отсутствии же обязанности личной службы передавший феодал на сохранение вассал мог оставаться за пределами княжества любое время при условии выполнения службы с этого феодал другим рыцарем. Не обязанный личной службой вассал, препоручивший феодал сеньеру, должен был возвратиться в княжество только в случае смерти сеньера в течение двух лет и двух дней с момента его смерти, чтобы принести омаж наследнику.<sup>73</sup> Вместе с тем феодал мог быть предоставлен на любой желательный срок и в случае обязанности рыцаря личной службой. Принять феодал рыцаря на любое время мог князь или другой сеньер. В таком случае рыцарь

<sup>71</sup> См. предыдущее примечание.

<sup>72</sup> Lib. cons. LV, p. 509; LX, p. 510; Assises de Romanie, 55, p. 199; 60, pp. 202—203; Feudal Institutions. . . , 55, p. 45; 60, p. 47.

<sup>73</sup> Lib. cons., LXXXII, p. 512; Assises de Romanie, 82, pp. 215—216; Feudal Institutions. . . , 82, p. 54.

был обязан возвратиться раньше срока только если умирал сеньер, для принесения омажа его наследнику<sup>74</sup> (как в уже рассмотренном случае).

Таким образом, независимость обычаев Ахейского княжества от соответствующих обычаев Иерусалимского королевства обнаруживается с достаточной ясностью как в обеспечении сдачи феода на сохранение на срок двух лет и двух дней, так и в предоставлении возможности препоручать его на любой желательный период времени.<sup>75</sup> Последние элементы обычаев Мореи перекликаются с соответствующими положениями, которые, согласно развитой в этой статье точке зрения, действовали в северной Сирии в более ранний период истории Антиохийского княжества.

---

Изучение положений сводов заморского законодательства и трактатов юристов о передаче феода сеньеру на сохранение при отъезде на Запад показывает, что они в своей основе отражали местные обычаи латинских феодальных княжеств. Общие составные элементы этих положений в различных княжествах сочетаются с их большим своеобразием и значительными расхождениями в них. Только в некоторых случаях можно обнаружить вероятные признаки посторонних влияний со стороны обычаев и законов других колоний на Востоке. Вместе с тем прослеживаются изменения в этих положениях в Иерусалимском королевстве и Антиохийском княжестве на протяжении их истории.

Эти изменения в рассматриваемых положениях отражали превращения, которые претерпели социально-политические отношения в колониях с конца XII в., состоявшие в усилении высшей феодальной знати за счет мелкого и среднего рыцарства. Наряду с этим рассматриваемые обычаи свидетельствуют о разложении феодальных отношений в колониях.

По своему общему характеру законы, регулировавшие передачу феода на временное сохранение с правом его последующего возвращения, приближались к нормам римского и мусульманского права.<sup>76</sup> В последних была высоко развита юридическая теория договоров. По феодальному праву возможности передачи феода или другого феодального имущества были крайне ограничены, потому что с феода полагалась служба и на передачу или иное отчуждение феода необходимо было согласие сеньериального суда или сеньера. Предоставление феода на срок было передачей этого имущества с сохранением возможности его последующего возвращения, хотя принять феодал мог только сеньер, тогда как по римскому праву всякая вещь могла быть передана любому

---

<sup>74</sup> Lib. cons., CI, p. 515; Assises de Romanie, 101, p. 226; Feudal Institutions. . . , 101, p. 60.

<sup>75</sup> В Ахейском княжестве действовала еще другая юридическая норма, придававшая законную форму отъезду рыцаря и обеспечивавшая сохранность его имущества. См.: Lib. cons., LV, p. 509; LX, p. 510; Assises de Romanie, 55, pp. 199; 60, pp. 202—203; Feudal Institutions. . . , 55, p. 45; 60, p. 47.

<sup>76</sup> Р. Шапль. Мусульманское право. М., 1959, стр. 95 и сл.

правоспособному человеку. Одно из ограничений, характерных для западноевропейского феодального права, таким образом сохранялось. Тем не менее в этой феодальной юриспруденции возникали элементы норм, сближавшие ее с правом римским и мусульманским. И то, и другое отражало развитые отношения купли-продажи, сделок и договоров разного рода, при этом мусульманское право содержало в себе определенные элементы римской юриспруденции.<sup>77</sup> Разложение феодальных отношений в колониях создавало явления отрицания традиционных обычаев и норм западноевропейского феодального права. Отмеченные явления распада феодализма в завоеванных странах сочетались с исторической бесперспективностью этих колоний и с отсутствием возможности развития в них более передовых общественных форм. Обычай, регулировавший передачу феода на сохранение, содействовал некоторому укреплению связей рыцарства колоний с другими странами, однако это его последствие было, по всей очевидности, весьма незначительным. Вместе с тем рассматривавшиеся положения в известном отношении ближе к нормам мусульманского права, предусматривавшего паломничества к святым местам (хаджж), чем к западноевропейской феодальной юриспруденции, и в определенной степени представляли собой новое явление для западноевропейского феодального права.

---

*G. Dmitriev*

#### THE RECOMMENDATION OF FIEF TO A LORD FOR PRESERVATION IN THE LATIN ORIENT

This article treats of customs and laws which regulated the transfer of a fief by a vassal departing from a principality into lord's charge. „Le livre au roi“ reflecting the customs of the twelfth century and the treatises of jurists (thirteenth century) give the possibility to notice changes in some constituent parts in history of the kingdom of Jerusalem. There was the connection of these changes with process of strengthening of high feudal nobility in the Latin East. The change of this custom and of the corresponding juridical clauses in the principality of Antioch is studied as they are revealed in the „Assizes of Antioch“. The differences between the laws regulating the recommendation of fief to a lord in legislature of Jerusalem, „Assizes of Antioch“ and „Assizes of Romania“ are stated, and, finally, the elements of degradation of the feudal customs and right are dealt with in all principalities involved. Provisions of Latin feudal right approached those of Roman and Moslem ones.

---

<sup>77</sup> G. L. Seidler. *Myśl polityczna średniowiecza*. Kraków, 1961, str. 41—42.

## **УСТАНОВЛЕНИЕ КРИТИЧЕСКОГО ТЕКСТА НАЧАЛЬНОЙ ЧАСТИ „КАРТЛИС ЦХОВРЕБА“**

Рукописи грузинского летописного сборника „Картлис цховреба“ („Жизнь Картли“) делятся на две группы: первую составляют 5 рукописей, сохранивших текст ранее работы редакционной комиссии царя Вахтанга VI на рубеже XVII—XVIII вв.; вторую — около 15 рукописей с текстом вахтанговской редакции.

В первую группу входят список царицы Анны, переписанный около третьей четверти XVI в. с рукописи 1479—1495 гг.<sup>1</sup> список, принадлежавший Э. Чалашвили, переписанный во второй половине XVI в.; список царицы Марии, переписанный между 1633 и 1646 гг.; копия несохранившегося так называемого „мцхетского“ списка, переписанная в 1697 г. в церкви Троицы (Самеба) в Кацарети (в Кахетии);<sup>2</sup> список Мачабели, переписанный в 1731 г. в Москве с несохранившейся рукописи, принадлежавшей царю Арчилу II, следовательно, не позднее середины XVII в.

Полный текст сохранился только в списке Марии. Остальные рукописи в начальной, дохристианской части дефектны.

Комиссия Вахтанга составила „Новую Картлис цховреба“, т. е. историю с начала XIV в. до рубежа XVII—XVIII вв. В текст цикла „Старой Картлис цховреба“ (до XIV в.) в соответствующих местах комиссия вставила отрывки из житий святых и грамот. Текст „Матиане Картлиса“ („Летописи Картли“), истории VII—XI вв., был дополнен отрывками из хроники Сумбата Давитис-дзе (XI в.), а из предположен-

<sup>1</sup> Обычно рукопись датируют по упоминаемым в ней лицам 1479—1495 гг., самый же текст считают восходящим к началу XIII в., к 1222—1223 г. [И. А. Джавахишвили. Древнегрузинская историческая литература (V—XVIII вв.). Тбилиси, 1945, стр. 306—307 (на груз. яз.)]. Однако С. Н. Какабадзе по палеографическим данным относит рукопись к третьей четверти XVI в., считая ее точной копией рукописи конца XV в., восходившей в свою очередь к началу XIII в.

<sup>2</sup> См.: А. Климиашвили. Новый список „Картлис цховреба“ (предварительное сообщение). Сообщ. АН ГрузССР, XXIV, № 3, 1960; других публикаций о рукописи еще нет. Переписана она, как сообщает сам переписчик, с „мцхетского“ списка, который упоминается в описи вещей храма Свети-Цховели, составленной 1546 г. (см.: А. Натроев. Мцхет и его собор Свети-Цховели. Историко-археологическое описание. Тифлис, 1900, Приложения, стр. XIX).

ных в довахтанговских списках двух жизнеописаний Тамары был скомпанован один. Отрывки из хроники Сумбата были внесены также в произведение Джуаншера, историю V—VII вв. Наконец, текст был разбит на главы по царствованиям и выправлен: выбиралось то или иное чтение из рукописей, комментировались отдельные труднопонимаемые места, главным образом имена собственные и географические термины. Окончательно текст, видимо, не был установлен, поэтому все дошедшие списки вахтанговской редакции, совпадая в основном (объем текста, вставки и т. д.), расходятся в частности (приписки, написание имен и т. д.).

Надо еще упомянуть древнеармянский перевод „Картлис цховреба“. Этот сокращенный перевод выполнен во второй половине XII в. и дошел в рукописи 1279—1311 гг.<sup>3</sup>

Для установления критического текста начальных частей „Картлис цховреба“ основное значение имеют довахтанговские списки, из которых текстурально изучены четыре. Пятый список, копия мцхетской рукописи 1697 г., с этой целью еще не привлекался.<sup>4</sup>

Список S исключительно близок к M, совпадая с ним почти полностью во всех деталях, включая многочисленные опiski и ошибки.

а) Списки M и S дают одинаковые искажения текста, отличаясь от других списков: <sup>5</sup> არდაშირი შობთ ვმ. არდაშირობით — „ардаширством“ (стр. 16, строка 18); ურძუკნი, და ურძუკნი, ღრკუნი ვმ. ღურძუკნი — „дурдзуки“ и ურძუკეთი, და ურძუკეთი ვმ. ღურძუკეთი — „Дурдзукети“ (стр. 26—28); ღანა ვმ. ღანინა — „Данина“ (стр. 27); ჭურჭელი — „сосуд“, „посуда“ ვმ. племенного наименования ჭართალი — „чартали“ (стр. 28); ათთა — „десяти“ ვმ. ღმერთთა — „богов“ (стр. 31); კასო ვმ. კაოს — „Каос“ (стр. 44); ამბაზუკ — „Амбазук“ ვმ. აბაზუკ — „Абазук“ (стр. 45); კამბეჩოანი ვმ. კამბეჩოანი — „Камбечоани“ (стр. 45); შირეთი ვმ. შირაკუნი — „Ширакуани“ (стр. 45); ღერკუ — „Дерку“ ვმ. ღეროკ — „Дерок“ (стр. 50) и т. д.

б) Только в списках M и S пропущено: არამელ ძიებად შენდა. და ვერა გპოვეთ უბე. — „а для (того, чтобы) найти тебя, и не нашли тебя“ (стр. 46, строка 6—7); добавлено: კასრო და ასფაგორ სპითა მისითა — „Касро и Аспагор с его войском“ (стр. 59, строка 16).

<sup>3</sup> См.: Древнеармянский перевод грузинских исторических хроник (Картлис цховреба). Грузинский оригинал и древнеармянский перевод с исследованием и вокабулярием издал И. В. Абуладзе. Тбилиси, 1953, стр. 020 (на груз. яз.); французский перевод см.: M. Brosset. Additions et éclaircissements à l'histoire de la Géorgie. SPB., 1851, pp. 1—61.

<sup>4</sup> Этот список изучает сотрудник Института рукописей АН ГрузССР А. Климишвили.

Списки „Картлис цховреба“ далее обозначены: список Анны — А, Марии — М, Чалашвили — С, Мачабели — m, 1697 г. — S, древнеармянский перевод — а, списки вахтанговской редакции XVIII в. — V, Румянцева (переписан до 1703 г.) — R, Палавандишвили (1719—1744 гг.) — P, Дадлиани (середины XVIII в.) — d, Теймураза (первой четверти XVIII в.) — T.

<sup>5</sup> Картлис цховреба (История Грузии), I. Подготовил к изданию по всем основным рукописям проф. С. Г. Каухчишвили. Тбилиси, 1955 (на груз. яз.).

Но вместе с тем есть между этими списками и определенные различия.

В S пропущено *კაცნი* — „люди“, а в списке М союз *და* — „и“ (стр. 47, строка 7); в *მ.* *ღრამა* — „драхма“ в М — *და მამა* — „и брат“; в S непонятное *ღრამა* (стр. 49, строка 18); в М: *შიგა ქართლს* — „в Шига (Внутреннем) Картли“; в S: *შიგა ქალაქს* — „во внутреннем городе“ (стр. 51, строка 12) и т. д.

Следовательно, рукописи М и S восходят к одному протографу и М является копией мцхетского списка.<sup>6</sup> Почти полное совпадение чтений М с чтениями S показывает, что описки этих списков были характерны для их протографа.

К списку М очень близок, как доказал С. Г. Каухчишвили, список *მ.* Каухчишвили при этом приходит к выводу, что эти два списка восходят к одному подлиннику.<sup>7</sup>

Итак, три списка — М, *მ* и S — восходят к одному подлиннику, к несохранившемуся мцхетскому списку:



Эти три рукописи можно объединить в одну группу и условно называть мцхетской группой рукописей „Картлис цховреба“.

Сравнение древнеармянского перевода „Картлис цховреба“ с грузинскими списками показывает, что этот перевод текстуально близок к М и вообще к мцхетской группе рукописей. Вместе с тем ряд чтений М, отвергнутых еще комиссией Вахтанга и с тех пор считавшихся ошибочными (ошибочными они признаны и в критическом издании 1955 г.), подтверждается древнеармянским переводом XII в. Следовательно, отвергать их не следует.

а) Границы владений родоначальника армян Хаоса в списках V определены так: *ზოლო ჰოს... დაიპყრა ქუეყანა ჩრდილოთ, ვითა დამიწერია: სამკრით მთით ორეთისითგან, აღმოსავლით ვიდრე ზღუდმდე გურგანისა და დასავლით ვიდრე ზღუდმდე პონტოსს* — „Хаос же ... занял страну северную, как (я) написал: на юг от горы Оретской, на восток вплоть до моря Гурганского и на запад вплоть до моря Понтского“ (стр. 6, строка 4—5).

<sup>6</sup> Это высказал в виде предположения еще Е. С. Такайшвили (Описание рукописей „Общества распространения грамотности среди грузинского населения“, II, Тифлис, 1906—1912, стр. 59).

<sup>7</sup> Список *მ* переписан со списка, принадлежавшего царю Арчилу II. См.: С. Г. Каухчишвили. Картлис цховреба и список Анны. В кн.: Картлис цховреба (История Грузии). Список царицы Анны. Тбилиси, 1942, стр. XXX—XXXVIII.

<sup>8</sup> Большая близость всех сохранившихся списков этой группы друг к другу, как нам кажется, исключает возможность существования промежуточного списка между мцхетским, с одной стороны, и списками М и Арчила — с другой.

В М: ხოლო ჰაოს ... დაიპყრა ქუეყანა ჩრდილოთ, ვითა დამიწერია, მუნიოვან ვიდრე ზღუა ორეთისი, აღმოსავლით ვიდრე ზღუადმდე გურგენისა, დასავალი (!) ზღუამდინ ჰონ-ტოსა — „Хаос ... занял страну на севере, как (я) написал, оттуда [т. е. от владений его братьев, действительно расположенных севернее владений Хаоса и перечисленных перед этим (стр. 4—6). Поэтому в повторении этой границы нет необходимости] вплоть до моря Оретского, на восток вплоть до моря Гургенского, на запад вплоть до моря Понтского“.

Таким образом, в М определены все границы владений Хаоса. В вахтанговской же редакции, чтение которой принято в издании 1955 г., не указана северная граница, главное же выходит, что Хаос занял северную часть владений своего отца, что и фактически неверно: его братья, этнархи и эпонимы народов, племен и областей Кавказа, располагались в бассейне Куры и в Кавказских горах, т. е. севернее армян.

Кроме того, в М упомянуто Оретское море, что в редакции V исправлено — Оретская гора (стр. 4, строка 6).<sup>9</sup> Между тем чтение М поддерживает а, в котором, однако, название дано ошибочно: *ჰოიწი* — *ჰერტესძაჟი* — „Херетское море“.<sup>10</sup>

б) Пределы владений Бардоса во всех рукописях и в издании 1955 г. определены так: *მცკუარს სამკართ, ბერდუჯის მდინარითგან ვიდრე სდა შეკრბეზიან მცკუარი და რაკსი* — „южнее Куры, от Бердуджской реки вплоть (до места), где соединяются Кура и Аракс“ (стр. 5). Список М и а уточняют: ვიდრე ზღუადმდე, სდა შეკრბეზიან მცკუარი და რაკსი — „вплоть до места, где соединяются [Кура] и Аракс“; *მჩინჯღ ვბიწი, ირ მთანსენ ჩ ნაზ ნრახი და ჩორ ქეთ მჩარბრახი* — „до моря, в которое впадают Эрасх и река Кура соединенные“.<sup>11</sup>

в) При определении владений Мовакана и Хероса дважды во всех списках сказано: *მცირის ალახნის შესართავითგან* — „от устья Малой Алазани“ (стр. 5). Оба раза в М дано: *თავითგან* — „от начала, истока“, и чтение это поддерживает а: *წყლიწი სკადანსი* — „начало, исток Алазани“.<sup>12</sup>

г) Во всех списках дурдзуки, на которых опирался царь Саурмаг, названы *დეულნი* — „родичами (Саурмага) по материнской линии“ (стр. 27). И только в М вместо *დეულნი* сказано *დეებულნი* — „знатные“, что и повторено в а: *ნახარარა* — „нахарары“.<sup>13</sup>

д) Имя Адерки только в М большей частью дано в форме *ადრეკი* — Адреки; в а: *ადრეჩი* — Адрик;<sup>14</sup> имя второго царя в 13-м царствовании

<sup>9</sup> Название это встречается в „Картлис цховреба“ дважды и больше нигде не засвидетельствовано.

<sup>10</sup> Описка из-за смешения о и һ в грузинском письме нусха-хуцури. Таким образом непонятное Орети было превращено в Херети, грузинское название Кавказской Албании. Описок, объясняемых этим письмом, много в а и М, что свидетельствует, что эти списки выполнены с оригинала, написанного нусха-хуцури. См.: Древнеармянский перевод грузинских исторических хроник (Картлис цховреба), стр. 6.

<sup>11</sup> Там же, стр. 7.

<sup>12</sup> Там же.

<sup>13</sup> Там же, стр. 38.

<sup>14</sup> Там же, стр. 43—48.



во всех списках в форме *Արմազդ* — Армазел, а в М и S *Ամազդ, Ամազդ* — Амазаер, Амзаһер, в а: *Աղմաղէր, Աղղէր* — Азмайер, Амзиер,<sup>15</sup> что подтверждается хроникой „Мокцевай Картлисай“: *Ամազդ* — Амазаер и т. д.

Такие совпадения не могут быть случайными и указывают на то, что древнеармянский перевод выполнен с грузинского текста, редакционно близкого к мцхетскому списку. Это имеет весьма важное значение для изучения текста „Картлис цховреба“. В самом деле, после работы И. А. Джавахишвили<sup>16</sup> считалось, что самый ранний грузинский текст „Картлис цховреба“, восходящий к началу XIII в. (к 1222—1223 гг.), сохранился в списке А. Однако устанавливаемая нами редакционная близость древнеармянского перевода к мцхетской группе рукописей показывает, что редакция этой группы в начальных частях сборника „Картлис цховреба“, т. е. до произведения историка Давида Строителя включительно, восходит по крайней мере к середине XII в. и, следовательно, является наиболее ранней дошедшей грузинской редакцией. Очевидно, эти части мцхетского списка, послужившего протографом для всей группы рукописей, были переписаны не позднее середины XII в. Затем уже в этот список вносились последующие части, более поздние произведения сборника „Картлис цховреба“.

Списки А и С сохранили в деталях несколько отличающийся от мцхетской группы рукописей текст „Картлис цховреба“, причем эти две рукописи при некоторых различиях в целом близки друг к другу.<sup>17</sup>

Важно отметить, что сходство списков А и С, по-видимому, распространяется и на состав сборника „Картлис цховреба“. Во всяком случае только список С сохранил произведение второго историка Тамары,<sup>18</sup> в то время как мцхетская группа имеет произведение первого историка.<sup>19</sup> Кроме того, из довахтанговских списков только А и С сохранили следы порядковой нумерации царей Картли (см. далее).

Вероятно, в списках А и С наблюдается та же картина пополнения сборника „Картлис цховреба“, что и в мцхетской группе: в первоначальный состав сборника, представленный списком А, постепенно вносились более поздние произведения, составившие в целом так называемый „Старый цикл“ произведений „Картлис цховреба“. Эта картина отражена уже в С.

<sup>15</sup> Там же, стр. 49—52.

<sup>16</sup> И. А. Джавахишвили. Древнегрузинская историческая литература (V—XVIII вв.), стр. 307.

<sup>17</sup> Речь идет о довахтанговской части списка С. Близость списков А и С доказал С. Г. Каухчишвили (Картлис цховреба и список Анны, стр. LXXXI—LXXXII). О сходстве и различии списков А и С в части историка времени Георгия Лаши (начало XIII в.) см.: И. А. Джавахишвили. Древнегрузинская историческая литература (V—XVIII вв.), стр. 390—391.

<sup>18</sup> Список А сохранил текст до внесения в сборник „Картлис цховреба“ жизнеописания Тамары. Об этом произведении см.: И. А. Джавахишвили. Древнегрузинская историческая литература (V—XVIII вв.), стр. 393 сл.

<sup>19</sup> Вахтанговские списки „Картлис цховреба“ содержат смешанный текст, состоящий из взаимно дополняющих отрывков обоих произведений.

Следовательно, в XII—XIII вв. уже существовало по крайней мере два редакционных варианта сборника „Картлис цховреба“, один из которых представлен мцхетской группой рукописей, а другой — списками А и С.

Все сказанное относится к произведениям сборника „Картлис цховреба“, за исключением „Жития святой Нины“, которое в древнеармянском переводе представлено особой версией. „Житие Нины“ является отдельным произведением, которое было внесено в уже существовавший сборник „Картлис цховреба“.<sup>20</sup> Редакция „Жития“, сохранившаяся в „Картлис цховреба“, является переработкой редакции „Мокцевай Картлисай“ („Обращение Картли“), причем повествование было изложено не в виде рассказа самой Нины, как в „Мокцевай Картлисай“, а в виде авторского повествования в третьем лице. Древнеармянский перевод „Картлис цховреба“ сохранил промежуточную редакцию „Жития“: часть произведения изложена в первом лице, в виде рассказа Нины, но последовательность повествования отличается от редакции „Мокцевай Картлисай“ и ближе к грузинскому оригиналу „Картлис цховреба“.

Таким образом, в XII в. „Житие святой Нины“ в сборнике „Картлис цховреба“ было представлено в двух редакциях: первая, более ранняя, сохранилась в древнеармянском переводе „Картлис цховреба“, а вторая, более поздняя — в грузинских списках довахтанговского времени.

Как отмечено выше, комиссия Вахтанга внесла исправления в текст „Картлис цховреба“. К определению и оценке этой стороны работы комиссии, отнюдь не умаляя объема и значения проделанного комиссией труда, следует подходить весьма осторожно. Здесь надо иметь в виду, что комиссия исходила из уровня научных знаний и представлений своего времени, поэтому не со всеми исправлениями комиссии можно согласиться.

Учет и объяснение всех исправлений текста комиссией Вахтанга затрудняется тем, что начальная часть „Картлис цховреба“ из довахтанговских списков полностью сохранилась только в М. Но, как показал С. Г. Каухчишвили,<sup>21</sup> текст вахтанговской комиссии в одних случаях совпадает с А, а в других — с М, т. е. комиссия не исправляла текст, а лишь выбирала из имевшихся в ее руках списков<sup>22</sup> наиболее правильные и приемлемые, с ее точки зрения, чтения. Поэтому надо

<sup>20</sup> К. С. Кекелидзе. История грузинской литературы, I. Тбилиси, 1923, стр. 241 (последнее издание: Тбилиси, 1960, стр. 240—241; на груз. яз.); С. Н. Какабадзе. Исторические разыскания. Тбилиси, 1924, стр. 155 (на груз. яз.).

<sup>21</sup> См.: Картлис цховреба. Список царицы Анны, стр. LXXII—LXXXI.

<sup>22</sup> Например, имеются многочисленные приписки Вахтанга VI в списке М, что указывает на то, что эта рукопись находилась в руках комиссии (Е. С. Такайшвили. Описание. . . , II, стр. 34—38).

всегда иметь в виду, что расхождения в чтениях списков V и M в тех случаях, когда нет возможности проверить текст другими довахтанговскими списками, не обязательно считать исправлениями комиссии: <sup>23</sup> они могут быть результатом такого отбора из несохранившихся списков. Но если то или иное чтение, отвергнутое комиссией, подтверждается другой довахтанговской редакцией (например, древнеармянским переводом), следует учесть это и объяснить данный, кажущийся непонятным текст. Выше приведены примеры, когда чтения списка M, признанные ошибочными комиссией Вахтанга, подтверждались древнеармянским переводом XII в.

Основная задача текстологического изучения начальных частей „Картлис цховреба“ — возможно точное установление текста довахтанговской редакции сборника главным образом по довахтанговским спискам, однако с учетом сказанного об исправлениях, внесенных в текст комиссией Вахтанга. <sup>24</sup>

Остановлюсь на нескольких моментах не оправданных или не нужных, с нашей точки зрения, исправлений и дополнений, внесенных в текст „Картлис цховреба“ комиссией Вахтанга и разделяемых исследователями и теперь. <sup>25</sup>

а) В списке M и а, а также в списках R, P, d говорится об одном походе Александра Македонского в Картли. <sup>26</sup> Все другие списки V повествуют о двух его походах, давая также характеристику язычников, живших на среднем течении Куры (стр. 17). Этот отрывок внесен комиссией Вахтанга из хроники „Мокцвей Картлисай“.

б) В M и S: ღა მიმართა უოვლითა სპითა — „И направился (Бартом) со всем войском (против Мирвана)“. В вахтанговской редакции уточнено: ღა მიმართა უოვლითა სპითა. ღა მუწით მიწვან მოეგება უოვლითა სპითა — „И направился (Бартом) со всем войском. А оттуда Мирван встретил (его) со всем войском“ (стр. 32).

в) В M, а также в T: ღაჟღა მის წილ ძე მისი აწშკ. იყო... — „Сел вместо него сын его Аршак. Был (он)“ и т. д. В других списках вахтанговской редакции добавлено: ესე აწშკ მეფე იყო — „Этот царь Аршак был“ (стр. 33).

Комиссия Вахтанга разделила текст „Картлис цховреба“ на главы и в соответствии с этим дала порядковую нумерацию царствований. Более ранние рукописи такой нумерации не имеют, хотя следы ее заметны в списках A и C. Однако и в этих списках восстанавливается не общая, сплошная нумерация царствований, как в вахтанговских списках, а отдельно дохристианских царей от христианских.

<sup>23</sup> Например, К. Г. Григолиа безоговорочно принимает все эти исправления [Очерки по источниковедению истории Грузии, I. Новая история Грузии. Тбилиси, 1954, стр. 247—253 (на груз. яз.)]. См. критический текст издания 1955 г.

<sup>24</sup> Оценку работы комиссии Вахтанга см.: Е. С. Такайшвили. Описание... II, стр. 102—114.

<sup>25</sup> Во всех перечисленных случаях в критическом издании 1955 г. приняты исправления комиссии Вахтанга.

<sup>26</sup> В списках R и P вторичная редакция внесена на полях рукописей позднее.

В списке А перед повествованиями о некоторых царях дохристианского времени киноварью вписаны числа — 11, 13 и от 16 до 23, что соответствует порядковым номерам этих царствований. О царях христианского времени в списке А есть такие же указания о четырех (9-м, 12-м, 13-м и 14-м), а в списке С — о девяти (с 11-го по 16-й, о 18-м, 19-м и 21-м) царях, причем во втором случае в обеих рукописях отсчет ведется уже от первого христианского царя Мириана. Из этого С. Г. Каухчишвили делает вывод, что деление на главы по царствованиям существовало уже в XV—XVI вв., чем и оправдывает такую разбивку на главы в критическом издании.<sup>27</sup> Однако отсчет христианских царей отдельно от дохристианских ведется в этих двух списках, видимо, не случайно. Так, в хронике „Мокцеваи Картлисай“ порядковые номера имеют отдельно дохристианские цари, а затем уже ведется отсчет царей от первого христианского царя Мириана (правда, только в одной, Челишской, рукописи из двух списков хроники).<sup>28</sup>

Разбивка же на главы, внесенная комиссией Вахтанга и повторенная в издании 1955 г., принципиально отличается от этого: здесь дана единая, сплошная нумерация начиная от первого картлийского царя Парнаваза, причем внесена не только нумерация, как в названных случаях списков А и С, а всюду добавлены заглавия с указанием имен царя, его отца и родового имени. Поэтому нет оснований в этом вопросе следовать за комиссией Вахтанга.<sup>29</sup>

Из сказанного следует, что критический текст начальных частей „Картлис цховреба“ следует установить на основании рукописей мцхетской группы с привлечением списков А и С. Однако для выделения редакционно различных списков различного рода следует давать раздельно по мцхетским спискам, с одной стороны, и по спискам А и С, с другой. Для проверки текста необходимо привлечь также древнеармянский перевод „Картлис цховреба“, который с целью текстуального изучения грузинского подлинника не привлекался.

Таким образом станет возможным представить текст „Картлис цховреба“ в том виде, как он сохранился в довахтанговских списках, т. е. текст, восходящий по крайней мере к середине XII в. (мцхетская группа рукописей) и к началу XIII в. (списки А и С).

Дальнейшей задачей является уже восстановление, где возможно, фрагментов более ранних (ранее XII—XIII вв.) слоев летописного сборника „Картлис цховреба“.

<sup>27</sup> С. Г. Каухчишвили. 1) Объем и состав Картлис цховреба. В кн.: Картлис цховреба (История Грузии), I, стр. 026—027; 2) Картлис цховреба и список Анны, стр. XXXVI—XXXVII.

<sup>28</sup> Памятники древнегрузинской агиографической литературы, I, Тбилиси, 1963, стр. 82 сл.; см. также: СМОМПК, вып. 28, разд. I, Тифлис, 1900, стр. 10 сл.

<sup>29</sup> Против этого возражает также К. Г. Григолиа (Очерки по источниковедению истории Грузии, I, стр. 214—215).

## DU TEXTE CRITIQUE DE „KARTHLIS TSKHOVREBA“

Les manuscrits du code des annales géorgiennes „Karthlis tskhovréba“ („Vie de Karthli“), appartenants à l'époque avant du XVIII<sup>e</sup> siècle, contiennent le texte en deux rédactions. Trois manuscrits (de 1697<sup>e</sup> année, de la reine Marie et de Matchabéli) conviennent du manuscrit de la cathédrale de Mtskhéta et avaient conservés le texte remontant au XII<sup>e</sup> siècle. A cette groupe appartient aussi la traduction arménienne de „Karthlis tskhovréba“ (XII<sup>e</sup> siècle). Le texte conservé dans la deuxième rédaction remonte au début du XIII<sup>e</sup> siècle (les manuscrits de la reine Anne et de Tchalachvili).

Le texte critique doit être reconstruite suivant les trois premiers manuscrits et la traduction arménienne, donnant en même temps les variantes par les deux autres.

---

## ИНСТИТУТ АТАБЕКОВ

В истории Ближнего Востока период со второй половины XI по первую четверть XIII столетия является одним из наиболее интересных и недостаточно изученных. В эти неполные два века произошли изменения в области политической и социальной, экономической и этнической, языковой, этнографической и военной. Перемены связаны с теми огузскими племенами, которые под предводительством султанов из династии великих Сельджукидов объединились для завоевательного движения из Средней Азии на запад.<sup>1</sup> Победив в 1140 г. у местечка Данданакан, около Мерва, сильное войско Газневидов, сельджуки начали почти беспрепятственно проникать в страны западнее Хорасана. Не менее значительными оказались дальнейшие события, ибо после 1140 г. начался важнейший период в истории сельджуков, связанный по преимуществу с Передней Азией и отчасти с Западной Европой. С другой стороны, страны Ближнего Востока оказались на несколько столетий втянутыми в русло многогранной деятельности и политики новых завоевателей и претерпели определенные изменения.

Находясь на сравнительно низкой ступени общественного развития, сельджуки немало восприняли у подчиненных народов в различных областях жизни. Одновременно шел обратный процесс: завоеватели сумели оказать влияние и внести изменения в различные сферы жизни местного населения. В частности, они возродили на новой почве одно из своих учреждений, которое получило широкое распространение и признание, заняв прочное место в ближневосточной феодальной структуре. Речь идет об институте атабеков, одном из важнейших явлений и главных приобретений феодального строя XI—XII вв., которое оказало большое влияние на социально-политическую жизнь как отдельных государств, так и всего ближневосточного общества.

---

<sup>1</sup> Завоевания были совершены огузскими племенами под руководством династии великих Сельджукидов. Последние происходили из рода Сельджука, племени кынык. По имени этого родоначальника завоеватели стали известны как сельджуки, термин приобрел собирательный характер и получил благодаря этому большое политическое звучание. Вот почему, когда говорится о сельджуках, сельджукском периоде, завоевании или господстве, надо иметь в виду, что речь идет и в источниках, и в исследованиях о тех огузских племенах, которые в XI—XII вв. принимали активное участие в событиях эпохи.

Термин „атабек“ — тюркского происхождения, впервые засвидетельствован в форме „ата“ или „аты“ в орхонских эпиграфических памятниках первой половины VIII в. В тот период он означал опекуна, воспитателя, титулованного дядьку, политического руководителя орхонских принцев; должность ата занимал знатный тюрк.<sup>2</sup> Ата был грамотным, владел литературным языком; можно указать на Йоллыг-Тегина, который в первой половине VIII в. являлся ата Кюль-Тегина и Бильге-Каана.<sup>3</sup> Судя по известному материалу, можно говорить о том, что в ту эпоху, в отличие от сельджукской, ата был гражданским, а не военным лицом.

После VIII в. термин на несколько столетий исчез из жизни тюркоязычных племен, генетически связанных с авторами орхонских памятников; во всяком случае пока нет сведений, продолжала ли существовать и развиваться категория ата раннефеодального общества тюрков.

Во второй половине XI в. термин вновь становится известен в форме „атабек“. Правда, в то же время и несколько позднее форма „ата“ зафиксирована в ряде памятников письменности, имеющих тесную связь с тюркоязычными. Махмуд Кашгарский приводит термин „эта“ в своем „Словаре тюркского языка“, но лишь в значении отец (родитель).<sup>4</sup> Такой вывод следует из тех значений, которые он придает ата, а также из примеров фразеологии. Махмуду Кашгарскому известен термин „кангсык ата“, но он не вкладывает в него иного значения, кроме как отчим.<sup>5</sup> В „Кудатгу Билик“, „Подарке истин“, в сочинении Рабгузи „История пророков“, „эта“ имеет лишь одно значение — отец (родитель).<sup>6</sup> Таким образом, ко времени сельджуков было утеряно прежнее значение термина „ата“ как социальной категории; возможно, исключением является огузский эпос, в котором говорится об Аруз-кодже как „воспитателе Казан-бека“.<sup>7</sup>

Первое достоверное упоминание о термине „атабек“ в сельджукскую эпоху зафиксировано для второй половины XI в. и связано с именем Низам ал-Мулька, одного из крупнейших государственных деятелей эпохи, который оказал немалое влияние на события 1063—1092 гг., когда являлся везиром великих Сельджукидов Алп-Арслана (1063—1072) и Мелик-шаха (1072—1092): он носил официальное зва-

<sup>2</sup> Н. Н. Козьмин. Классовое лицо „атысы“ Йоллыг-Тегина, автора орхонских памятников. Сб. „Сергею Федоровичу Ольденбургу к пятидесятилетию научно-общественной деятельности. 1882—1932“, Л., 1934, стр. 265, 269; см. также: Cl. Cahen. *Atabeg. Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle édition, t. I, Leyde—Paris, 1960.*

<sup>3</sup> Н. Н. Козьмин. Классовое лицо „атысы“ . . . , стр. 266.

<sup>4</sup> Mahmud Kaşgari. *Divanü Lûgat-it-Türk tercümesi. Çeviren: Besim Atalay.* Ankara, 1939—1941. I. Cilt, ss. 32, 136, 262, 288, 445, 508; II. Cilt, ss. 87, 210, 212, 272, 291; III. Cilt, ss. 78, 82, 120, 196, 311.

<sup>5</sup> Mahmud Kaşgari, II. Cilt, s. 383.

<sup>6</sup> С. Е. Малов. Памятники древнетюркской письменности. Тексты и исследование. М.—Л., 1951, стр. 361.

<sup>7</sup> Книга моего деда Коркута. Огузский героический эпос. Перевод академика В. В. Бартольда. М.—Л., 1962, стр. 30.

ние атабека этих султанов.<sup>8</sup> В некоторых эпиграфических памятниках Сирии 1082/83 г. после имен халифа ал-Муктади (1074—1094), Мелик-шаха и брата последнего — сирийского Сельджукида Тутуша (1078—1095) — содержится надпись: „Везир, шейх ал-аджалл, Низам ал-Мульк, атабек“.<sup>9</sup> Будучи везиром Алп-Арслана, Низам ал-Мульк не отошел в стороне от процесса формирования наследника престола Мелик-шаха, первого „культурного“ сельджукского султана. Он же скорее всего подсказал идею возрождения должности ата и создания на его основе института атабеков, что явилось воплощением на качественно новой базе старого тюркского учреждения. Инициатива Низам ал-Мулька несомненна, если вспомнить, что именно он считается составителем „Сиасет-намэ“ — книги о правлении, которая стала настольным руководством для многих поколений сельджукских султанов.

Таким образом, сельджукский везир открывает длинный ряд атабеков, известных в истории периода. Применительно к нему термин можно интерпретировать как воспитатель, блюститель государственного порядка. С другой стороны, насколько известно, Низам ал-Мульк — выдающийся представитель персоязычной иранской бюрократии в сельджукском государственном аппарате — составлял исключение среди атабеков, ибо впоследствии на эту должность не назначали везирей или нетюрок. Поэтому правомочен вывод, что первое время после своего возрождения термин означал, как и в эпоху орхонских надписей, не военное, а гражданское лицо, способное воспитать опекаемого принца. Не является ли подобное также свидетельством того, что идея ата-воспитателя все время подспудно жила в тюркоязычной среде после VIII в., не находя практического применения; и только с созданием сельджукской государственности вновь возникла необходимость в этой должности. Так появился атабек в прежнем качестве ата; но вскоре под влиянием условий развитого феодального общества содержание термина изменилось; претерпело метаморфозу начертание самого слова. Ата трансформировался в атабека как по форме, так и по содержанию. Возникнув в качестве реминисценции и сравнительно отвлеченного понятия, термин быстро обрел качественно новое, хотя первоначально и несколько расплывчатое значение.

После кончины в 1092 г. Мелик-шаха и Низам ал-Мулька должность атабека получила широкое распространение среди сельджукских и других мусульманских, а также христианских династий. Это не могло явиться данью моде или стремлением подражать сюзерену; развитие ближневосточного феодального общества привело к созданию и распространению института атабеков. Ряд династий атабеков оказал

<sup>8</sup> Б. Н. Заходер. Послесловие. См.: Сиасет-намэ. Книга о правлении вазира XI столетия Низам ал-Мулька. Перевод, введение в изучение памятника и примечания профессора Б. Н. Заходера. М.—Л., 1949, стр. 242.

<sup>9</sup> M. F. Köprülü. Ata İslam ansiklopedisi. I. Cilt. İstanbul, 1942.



существенное влияние на историю тюрков и ислама.<sup>10</sup> Некоторые из них сыграли также роль в истории феодального общества Ближнего Востока XII в.

Со времени Мелик-шаха каждый сельджукский принц, в том числе кронпринц, получил атабека, с которым не расставался всю жизнь. На протяжении почти всей сельджукской эпохи эта должность, будучи одной из важнейших, оставалась постоянным атрибутом государственного устройства.<sup>11</sup> Наряду с другими силами атабеки сыграли значительную роль в расчленении государства великих Сельджукидов.<sup>12</sup> Это положение также верно в отношении султанатов, созданных боковыми ветвями дома Сельджука. Подобное имело место в то время, как атабеки (по идее) должны были способствовать диаметрально противоположному процессу, особенно после возникновения на развалинах сельджукской державы менее крупных государств. Уже атабек великого Сельджукида Бёркийярука (1094—1104) делил власть со своим сюзереном.<sup>13</sup> Впоследствии такое положение не вызывало удивления и для истории Иракского государства Сельджукидов являлось нормой: династия Ильдегизидов (1136—1225), которые были атабеками кронпринцев и султанов этого государства, оказала большое влияние не только на историю султаната, но также Закавказья и других районов Ближнего Востока.

Первоначально в термине „атабек“ было заложено понятие непосредственного воспитателя члена династии. Таким лицом являлся Низам ал-Мульк; но уже его преемники в этой должности могли претендовать на более скромное положение, и термин стал означать лишь ответственного за воспитание. Ментора из тех, кому поручали теперь пост атабека, не могло получиться. На должность без исключения назначали высокопоставленных, но незнатного происхождения тюркоязычных эмиров из ближайшего окружения султана, которые разве только в области военного искусства и верховой езды могли послужить образцом для подопечных. В огузском эпосе в роли „воспитателя“ выступает знатный военачальник.<sup>14</sup>

Назначение на пост атабека скреплялось специальным указом султана; он получал особые отличительные знаки — регалии своей должности: печать и перстень; у него имелись личные хаджибы.<sup>15</sup> Стало

<sup>10</sup> A. Z. V. T o g a n. Umumi Türk tarihine giriş. I. Cilt. En eski devirlerden 16. asra kadar. İstanbul, 1946, s. 192.

<sup>11</sup> O. T u r a n. Türkiye Selçuklularî hakkında resmi vesikalar. Ankara, 1958, ss. 16—17.

<sup>12</sup> А. М а с с э. Ислам. Очерк истории. М., 1961, стр. 176.

<sup>13</sup> Irak ve Horasan Selçuklularî tarihi. İmad ad-din 'al-Katib al-İsfahani'nin al-Bondari tarafından ihtisar edilen „Zubdat al-Nusra ve Nuhbat al-Husra“ adlı kitabının tercümesi. M. Th. Houtsma tarafından 1889 da Leiden'de neşredilen metinden Türkçeye çeviren: Kivameddin Burslan. İstanbul, 1943, s. 85.

<sup>14</sup> Книга моего деда Коркута, стр. 30.

<sup>15</sup> История князей Орбельян. Извлечение из сочинения Стефана Сюнийского, армянского писателя XIII в. Перевод с армянского Х. Иоаннесова. М., 1883, стр. 17;

правилом, когда атабек кронпринца или самого султана одновременно являлся владельцем наиболее важной в экономическом и военно-стратегическом отношениях области государства.<sup>16</sup> Постепенно атабеки вошли в силу и оказывали важное влияние на дела государства. В этом плане их возможно сравнить с майордомами франкских королей из династии Меровингов. Глава дворцового управления — майордом — со временем, при так называемых „ленивых“ королях, получил самостоятельность в государственных делах, а затем занял место бывших своих сюзеренов, создав собственную династию. Наиболее значительными и влиятельными династиями атабеков являлись Ильдегизиды Азербайджана (1136—1225), Салгуриды Фарса (1148—1287), Хазараспиды Луристана (1148—1339). Не случайно, что все они возникли ближе к середине XII в.: это был период падения могущества младших ветвей дома Сельджука, которые вместе с эпигонами великих Сельджукидов утратили к сороковым годам XII в. величие и силу. Появились „ленивые“ султаны, а при них — как результат упадка власти венценосцев — энергичные и могущественные атабеки.

Возникновение института атабеков связано также с господством удельной системы, характерной для сельджукского периода: фактически все государства, созданные завоевателями, являлись федеральными образованиями. Получая удел, принц одновременно приобретал эмира-военачальника из тюрок, который должен был следить за его воспитанием, „возмужанием“. Такому „ментору“ присваивали звание атабека; ввиду того что подопечный обычно был малолетним, „воспитатель“ являлся также фактическим правителем удела.<sup>17</sup>

Таким образом термин „ата“ возродился в новом качестве вместе с выходом сельджуков на широкую политическую сцену Ближнего Востока. Соотносительно с атабеком сельджукской эпохи ата не имел ни тех званий и должностей, ни тех владений и влияния, ни того могущества и силы, что были приобретены новым „воспитателем“. Ата трудно было представить себя родоначальником династии или узурпатором, обладателем короны сюзерена, всемогущим временщиком или хранителем государственных устоев; во всяком случае такие свидетельства неизвестны. Атабеки же составили ряд династий и чувствовали себя

AN abridged translation of the „History of Tabaristan“ compiled about A. H. 613 by Muhammad ibn al-Hasan ibn Isfandiyyar. Transl. by E. G. Browne. Leyden—London, 1905, p. 254; Chronique de Michel le Syrien. Texte syriaque. Editée par J.-B. Chabot. Paris, 1910, p. 612; O. Turan. Türkiye Selçukluları, s. 16.

Личный хаджиб — важная придворная должность, обладатель которой был близок к сюзерену.

<sup>16</sup> Sadruddin Ebu'l-Hasan Ali ibn Nasir ibn Ali el-Hüseyni. Ahbar üd-Devlet is-Selçukiyye. Tercüme eden: Necati Lügal. Ankara, 1943, s. 89; Chronique de Michel le Syrien, p. 656.

<sup>17</sup> Н. В. Пигулевская, А. Ю. Якубовский, И. П. Петрушевский, Л. В. Строева, А. М. Беленицкий. История Ирана с древнейших времен до конца XVIII века. Л., 1958, стр. 152—153; O. Turan. Türkiye Selçukluları, s. 16.

султанами больше, чем подопечные венценосцы или кронпринцы. Качественно новым явилось и то, что хотя термин был известен еще в VIII в., но как институт ата-атабеки оформились лишь во второй половине XI в. Знаменательно, что, в отличие от эпохи орхонских тюрок, среди атабеков сельджукского периода неизвестно ни одного, кто бы принадлежал к правящей династии, т. е. к дому Сельджука. На должность приглашали представителей других тюркских родов, причем, как правило, лиц незнатного происхождения — из числа бывших султанских гулямов, выдвинувшихся благодаря личным способностям и заслугам.<sup>18</sup> Эти вольноотпущенники были обязаны престолу многими приобретенными при дворе благами; они не столбовые, а своего рода личные дворяне, которые обычно не имели прочно установившихся связей с феодалами государства, являя собою прослойку, преданную сюзерену. Правда, так обстояло только на первых порах; с изменением политической ситуации, экономического положения вчерашний гулям норовил стать ровней сюзерену.

Достойна внимания другая закономерность: гражданская администрация сельджукских султанов была, как правило, персоязычной; атабеком назначали только тюркоязычного. Одним из объяснений подобной традиции, которой неукоснительно следовали, может быть следующее: если на должности везира, казначея, судьи, законоведа требовались знавшие персидский и арабский языки грамотные кадры, то атабеком, в отличие от эпохи орхонских тюрок, мог стать и не вполне грамотный. От него требовалось в первую очередь быть родственником по языку, чтобы, наблюдая за воспитанием принца, привить ему „дух“ предков, вложить в него то, что под силу только тюрку по рождению.

Относительно значения термина „атабек“ существуют различные мнения. Возможно, это связано с тем, что его рассматривают с разных точек зрения, в определенных временных рамках или локальных условиях. Источники содержат не вполне идентичные определения термина, но суть сводится к нескольким общим положениям, которые наглядно и емко демонстрируют роль и место атабека в системе феодальной иерархии ближневосточного общества XI—XII вв. В некоторых он именуется воспитателем или атабеком султана, владельцем города (в последнем случае, возможно, в понятие вложено значение „наместник“).<sup>19</sup> Эмир Имад-ад-дин Зенги (1122—1146) назван „атабеком“ великого султана Санджара (1118—1157), хотя „воспитателем“ никогда не был.<sup>20</sup> Другие считают, что атабеком называли наместника, и приводят в качестве примера Чауш-бека, который являлся „атабеком Ма-

<sup>18</sup> Tabakat-i-Nasiri. A General History of Muhammadan Dynasties of Asia, A. H. 194—658. By the Maulana Minhaj-ud-din Abu-Umar-i-Uzman. Transl. by H. G. Raverly. London, 1881, p. 168.

<sup>19</sup> История и восхваление венценосцев. Перевод с грузинского, предисловие и примечания К. С. Кекелидзе. Тбилиси, 1954, стр. 87; Chronique de Michel le Syrien, pp. 596, 605, 611; Irak ve Horasan Selçukluları, ss. 148, 151, 154.

<sup>20</sup> Chronique de Michel le Syrien, pp. 611—612.

суда (будущего иракского султана) в Мосуле“; говорят о существовании должности атабека брата султана.<sup>21</sup> Третьи полагают атабека опекуном;<sup>22</sup> еще одна группа источников упоминает его в качестве „главной опоры государства“ — такой титул носил эмир Ак-Сонкор.<sup>23</sup> В христианском государстве термин „атабек“ стал почетным титулом, который присваивали владельческим феодалам; вместе с тем термин означал здесь наместника, военачальника.<sup>24</sup>

Исследователи считают атабека опекуном султана или принца,<sup>25</sup> наместником центральной власти,<sup>26</sup> отцом-князем,<sup>27</sup> регентом.<sup>28</sup>

Многочисленные значения термина „атабек“ свидетельствуют о широком диапазоне, в котором он варьировал в различные периоды. В то же время кажущийся разноречивым не отрицает какого-либо из значений, прилагаемых к атабеку. Современники не путали его с другими чинами придворной иерархии и не воспринимали каждый по-своему. Наоборот, конкретность термина в каждом отдельном случае породила его общее значение. Но исследователи, переосмыслив сведения источников, не всегда сознают, что термин „атабек“ может иметь несколько значений. Каждый из них отобрал среди множества вариаций одну, привязал во времени, иногда и территориально, и считает истинным; естественно, любой из них по-своему прав, если рассматривает атабека не как термин, имеющий общее значение, но в качестве конкретного должностного лица. Правда, при этом тускнеет общий абрис атабека как явления, присущего сельджукской эпохе.

Термин „атабек“ в общем значении синтезировал целый букет понятий. Именно синтезировал, а не просто вобрал в себя как составные части. Его образ — не мозаичная картина, но сплав, многогранный и включающий такие понятия, как ответственный за воспитание, куратор, военачальник, воспитатель военных навыков, наместник. Таков портрет атабека как категории

<sup>21</sup> Irak ve Horasan Selçuklularî, ss. 120, 126.

<sup>22</sup> An abridged translation of the „History of Tabaristan“, pp. 246, 254.

<sup>23</sup> Histoire des Seldjoucides. Extrait du „Tarikhi Gusideh“, ou „Histoire“ choisie d'Hamd-Allah Mustaufi. Trad. par M. Defrémery. Journal Asiatique, t. XII, 1848, 355.

<sup>24</sup> История и восхваление венценосцев, стр. 87; История князей Орбельян, стр. 17, 21.

<sup>25</sup> В. В. Бартольд. Очерк истории туркменского народа. Сочинения, т. II, ч. I, М., 1963, стр. 580; М. Ф. Кӧпрӱлӱ. Ata; Cl. Cahen. 1) L'évolution de l'iqta du IX-e au XIII-e siècles. Annales, t. 8, N 1, 1953, p. 42; 2) La première pénétration turque en Asie Mineure (seconde moitié de XI-e siècle). Byzantion, t. XVIII, 1948, p. 54; C. Brockelmann. History of the Islamic Peoples. New York, 1947, pp. 173, 180.

<sup>26</sup> И. Ю. Крачковский. Усама ибн Мункыз и его воспоминания. См.: Усама ибн Мункыз. Книга назидания. Перевод М. А. Салье. М., 1958, стр. 25.

<sup>27</sup> O. Codrington. A Manual of Musulman Numismatics. London, 1904, p. 77.

<sup>28</sup> P. Sykes. A History of Persia. Third edition, vol. II. London, 1930, p. 54.

феодалного общества XI—XII вв. В пределах его возможностей было вырастить опекаемого как воина; но грамотного царедворца должен был и мог воспитать кто-то другой, под наблюдением атабека. В силу своей многогранности он отвечал требованиям, к нему предъявляемым, соответствовал им и выполнял возложенные на него сложные и ответственные функции; не случайно, что с исчезновением условий, его возродивших, институт атабеков постепенно сошел со сцены. Иными словами, институт атабеков являлся одним из характерных учреждений сельджукской эпохи, одной из важнейших ее эмблем, только ей присущих и с нею отождествляемых.

Таким образом, со временем термин „атабек“ получил более широкую интерпретацию, чем при своем возрождении, что было связано с ростом значения и важностью этой должности. Подобное могло явиться следствием как ослабления сельджукских династий, так и дальнейшей феодализации ближневосточного общества. К примеру, атабек великого Сельджукида Бёркийарука — эмир Айаз — был главнокомандующим султанской армии.<sup>29</sup> При Мухаммаде (1105—1118) атабек Шир-Гир руководил армией, отправленной против исмаилитов Аламута.<sup>30</sup> Для времени иракских султанов Масуда и его преемника Мелик-шаха (1152—1153) известно, что эмир Хас-бек ибн Беленджер являлся одновременно „воспитателем“, блюстителем государственного порядка и имел атабекство над войском.<sup>31</sup> (Последнее могло означать как инспектора армии, так и [военачальника]). В случае с Хас-беком привлекает внимание то обстоятельство, что здесь мы имеем подтверждение тезиса о полисемантической термину: одно лицо отправляет три должности, каждая из которых входит в компетенцию атабека. С другой стороны, приведенные свидетельства показывают, как быстро атабек эволюционировал от первоначального — раннефеодалного — орхонского варианта, потому что эпоха развитого феодализма требовала не повторения, но качественно нового продолжения жизни ата.

Со временем атабеком стали называть за заслуги перед троном; должность превратилась в почетный титул, и диапазон ее приложения еще более расширился; об этом, возможно, свидетельствуют известия об одновременном существовании в государстве нескольких атабеков, из которых только один был связан с процессом воспитания, т. е. с прежним значением термина. Так было, в частности, в Иракском султанате: из трех тюркских эмиров-атабеков только Шамс-ад-дин Ильдегиз имел подопечного принца.<sup>32</sup>

Со второй половины XII в. источники упоминают великого атабека (атабек-и азам).<sup>33</sup> Этот же период отмечен другим явлением: за-

<sup>29</sup> Irak ve Horasan Selçukluları, s. 91.

<sup>30</sup> Histoire des Seldjucides, p. 276.

<sup>31</sup> Sadruddin, s. 89; Chronique de Michel le Syrien, p. 656.

<sup>32</sup> Râhat-üs-Sudûr ve Ayet-üs-Sürur. Yazan Muhammed ibn Ali ibn Süleyman er-Râvendî. I ve II. Cilt. Türkçe'ye çeviren: Ahmed Ateş. Ankara, 1957—1960, s. 263.

<sup>33</sup> История князей Орбелян, стр. 19; Irak ve Horasan Selçukluları, s. 264.

рождается категория атабеков второго порядка; появляется атабек атабека, или его наследника.<sup>34</sup> Как правило, атабеком второго порядка также являлись бывшие гулямы, но известны в этой должности и родственники опекаемых. Процесс зарождения новой категории связан преимущественно с именами атабеков Ильдегизидов — Абу-Бекра (1191—1210) и Узбека (1210—1225) — и является одним из этапов эволюции института. При них стала известна плеяда временщиков, усвоивших титул атабека.<sup>35</sup> Но атабеки второго порядка не сумели оказать влияния на историю своего времени; важный след, оставленный ими в эволюции института, сводится к следующему: начав, как и их предшественники, с положения дворцовых гулямов, они достигли положения „воспитателей“, стали атабеками атабеков. Когда в 1195/96 г. Абу-Бекр назначил своего брата Узбека правителем Хамадана, при нем появился в роли атабека эмир Джамал-ад-дин Ай-Эбе. Характерно, что одному из атабеков этой категории — Нур-аддину Гокче — приписаны слова: „Власть ушла из дома Сельджука; если власть уйдет и от Ильдегизидов, в этом не будет ничего необычного. Раз я силен в военном отношении, то для меня нет ничего недоступного. Возможно, что тенгри (аллах) приготовил для меня венец“.<sup>36</sup> Так, „ленивых“ атабеков первого порядка сменили энергичные атабеки второго порядка. В связи с тем, что уже известно о последней категории, спрашивается резюме: не выступает ли здесь, правда еще в зародыше, новая форма того же феодального института атабеков?

Атабеки достигли такого положения, при котором изменения в статусе должности происходили по их желанию, конечно с учетом велений времени и нужд общества, на службу которому они были призваны. Отклонения же от „оптимального“ режима заканчивались для строптивых атабеков неудачей. Когда в 1160 г. Шамс-ад-дин Ильдегиз возвел на трон Иракского государства Арслан-шаха, отчимом и атабеком которого он являлся, то в благодарность новый сюзерен отдал династии „воспитателей“ основные посты: сам атабек стал главнокомандующим, его сыновья — братья султана по матери — Джахан-Пехлеван и Кызыл-Арслан получили соответственно должности эмир-и хаджиба (первое лицо в дворцовой администрации) и эмир-и силаха (доверенное лицо государя).<sup>37</sup> Известно, что Шамс-ад-дин ставил свою подпись рядом с султанской.<sup>38</sup> Таким образом, Ильдегизиды оказались у кормила правления одного из сельджуковских султанатов, глава которого был надежно изолирован от внешнего мира и мог сноситься с ним лишь при посредничестве своих

<sup>34</sup> Sadruddin, s. 121; Râhat-üs-Sudûr, s. 314, 358.

<sup>35</sup> Рашид-ад-дин. Сборник летописей. Перевод с персидского О. И. Смирновой. Том I, книга 2, М. — Л., 1952, стр. 141, 159, 193—194; Râhat-üs-Sudûr, ss. 314, 358, 361, 369—370.

<sup>36</sup> Râhat-üs-Sudûr, ss. 369—370.

<sup>37</sup> Всеобщая история Вардана Великого. Перевод Н. О. Эмина. М., 1861, стр. 151—152; Râhat-üs-Sudûr, ss. 279, 282—283; Sadruddin, s. 101.

<sup>38</sup> Sadruddin, ss. 108—109.

„родственников“. Выступая от имени султана, атабек осуществлял руководство как внутренней, так и внешней политикой, по своему усмотрению производил реорганизацию аппарата управления. Иными словами, присвоение атабеком функций сюзерена касалось всех сторон жизни государства; с 1160 г. начался новый этап в истории института атабеков: они получили возможность управлять государством своих „воспитанников“.<sup>39</sup> Остальные феодалы особенно не возражали против такого распределения обязанностей между Ильдегизидами, ибо последние, будучи представителями своего класса, служили ему.

Но когда Кызыл-Арслан, став атабеком Тогрула II, примерил венец султана, то поплатился за этот шаг жизнью.<sup>40</sup> Узурпатор был убит потому, что сорвал ту эфемерную завесу, которая прикрывала фактическое всевластие Ильдегизидов, и попытался нарушить принцип наследования престола в роду „законных“ его хозяев — Сельджукидов. Эмиры государства могли простить ему своеволие лишь до определенных пределов; преступив черту дозволенного, атабек нарушил молчаливое согласие своего класса на право вершить и распоряжаться судьбой султана, но не самого трона.

Возрожденный при сельджуках как одна из важнейших придворных должностей, атабек, в отличие от других чинов дворцового штата, вскоре покинул стены дворца, чтобы принять активное участие во всех сферах государственной жизни. Возможно, что в этом состояла ошибка султанов, если только следует им инкриминировать позволение атабеку перешагнуть дворцовый порог. Именно они — атабеки — стали полномочными представителями сюзеренов, и последним приходилось довольствоваться лишь громким титулом, а затем превратились в наиболее опасных врагов династии, членов которой должны были (по идее) курировать и „воспитывать“.

Таким образом, призванный, чтобы служить династии и государству, институт атабеков вскоре стал развиваться не столько на пользу, сколько в ущерб султанам. Результаты не замедлили сказаться: если в течение второй половины XI—начала XII в. атабеки являлись верными слугами престола и были зависимы от венценосца, то с середины XII в. процесс эволюции института вышел из-под контроля его создателей. Атабеки превратились в грозную силу и стремились освободиться от любых признаков зависимости; появились династии атабеков с постоянным доменом и подопечными султанами и принцами. Поэтому история

<sup>39</sup> Всеобщая история Вардана, стр. 151; Irak ve Horasan Selçukluları, ss. 257, 264, 266; Sadruddin, ss. 104, 108; Histoire des Seldjucides, pp. 364, 368; Recueil des historiens orientaux. Paris, 1872, t. I, p. 589; C. J. F. Dowsett. The „Albanian Chronicle“ of Mxitar Goş. Bulletin of the School of Oriental and African Studies, vol. XXI, N 3, 1958, pp. 487—489.

<sup>40</sup> Histoire des Seldjucides, t. XIII, 1849, p. 20; Sadruddin, ss. 126—127; Tabakat-i-Nasiri, pp. 165, 254; Irak ve Horasan Selçukluları, s. 269; Selçuki devleti tarihi. Aksarayî Kerimeddin Mahmud'un „Musamerat-ül-Ahbar ve Müsayeret-ül-Ahyar“ adlı farsça tarihinin tercümesi. Türkçeye çeviren: M. N. Gencosman. Ankara, 1943, s. 123; Histoire de la Géorgie depuis l'Antiquité jusqu'au XIX-e siècle. Trad. par M.-F. Brosset. 1-er partie. St.-Pb., 1849, p. 435.

атабеков составляет этап в развитии государственности, причем не только сельджукского, но почти всего ближневосточного феодального общества. Отсутствие прочной экономической базы, усиление центробежных сил, измельчание султанов, рост экономической самостоятельности владетельных феодалов, изменение политической ситуации на Ближнем Востоке, неустойчивость внутригосударственной жизни, неудачи в борьбе с политическими противниками — все это послужило питательной средой для дальнейшего развития и быстрой эволюции института атабеков. В поисках опоры и защиты против потрясений и неустойчивости султаны должны были срочно поручить кому-то вопросы, связанные с безопасностью династии. Наиболее близкими к трону оказались „воспитатели“. В этом одна из причин, объясняющих, почему атабеки сумели достичь высокого положения, сконцентрировать в своих руках большие возможности и влиять на ход политической жизни как внутри, так и за пределами государства, порученного их попечению.

Если ата как система развивался в условиях раннефеодального общества орхонских тюрков и неизвестно, оказал ли влияние на соседей, то с институтом атабеков обстоит иначе. Насколько своевременным и необходимым было его возрождение, свидетельствует не только широкое распространение института в мусульманских владениях Ближнего Востока, где он удачно „вписался“ и органически вошел в феодальную структуру, но также проникновение идеи атабекства в христианские государства. Так случилось, в частности, при царице Тамаре (1184—1213) в Грузии, где атабек был включен в придворную номенклатуру, а затем перешагнул дворцовый порог и принял активное участие в различных политических и военных событиях. По „табели о рангах“ его приравнивали к эмиру эмиров, мусульманскому титулу, принятому в обиходе грузинского феодального общества. Звание атабека почитали здесь за „султанскую должность, (которая) подразумевает отца и воспитателя царей и султанов“; его жаловали военачальникам и владетельным феодалам; в конце XII в. в Грузии появилась должность „атабека (т. е. наместника) Армении и Иверии“.<sup>41</sup> Исходя из контекста источников, можно заключить, что и в Грузинском царстве атабек имел какое-то отношение к процессу воспитания членов династии Багратидов. Существует мнение, которое верно отражает реалии того времени, что термин „атабек“ заимствован грузинскими царями из соседнего Азербайджана.<sup>42</sup> Это тем более вероятно, что во второй половине XII в. существовали дружеские, добрососедские и родственные взаимоотношения между Грузией и Ширваном, той частью Азербайджана, которая граничила с этим христианским государством.<sup>43</sup>

<sup>41</sup> В. Дондуа. Базили. Историк царицы Тамары. Сб. „Памятники эпохи Руставели“, Л., 1938, стр. 74; История и восхваление венценосцев, стр. 87; История князей Орбелян, стр. 17, 21; Histoire de la Géorgie, p. 456, 475.

<sup>42</sup> Cf. Саһен. Atabeg.

<sup>43</sup> В. В. Бартольд. Краткий обзор истории Азербайджана. Сочинения, т. II, ч. 1, М., 1963, стр. 779; А. А. Али-заде. От ответственного редактора. См.: В. Ф. Минорский. История Ширвана и Дербенда X—XI веков. М., 1963, стр. 8—



С именем Ильдегизидов связан ряд важнейших этапов в эволюции института атабеков; в частности, третий представитель династии Кызыл-Арслан (1186—1191), добившись решающего влияния и самостоятельности в управлении Иракским султанатом подопечных Сельджукидов, предпринял действия, знаменовавшие новое в развитии института. Уже при Шамс-ад-дине Ильдегизиде функции сюзерена были узурпированы и султан являлся ширмой, прикрываясь которой атабек управлял государством. Но Кызыл-Арслан пошел дальше: не довольствуясь неофициальным положением фактического государя, он низложил в 1191 г. Тогрула II и провозгласил султаном себя. Халиф ан-Насир как религиозный глава мусульманского мира поддержал его, то же сделали соседние государи, приславшие традиционные поздравления и подарки.<sup>44</sup> Таким образом, узурпация прерогатив, начало которой положил первый представитель династии Ильдегизидов, завершилась качественным скачком: атабек провозгласил себя сюзереном. Эволюция института привела к попытке трансформировать династию атабеков в султанскую.

О росте влияния и значения атабеков в ближневосточных делах свидетельствуют многие события XII в. В этом плане очень интересны их взаимоотношения с халифами Аббасидами. После выхода сельджуков на ближневосточную политическую сцену одной из немаловажных в их внешнеполитических сношениях стала линия „султан—халиф“, что имело далеко идущие последствия. Отголоски этих взаимоотношений, в которых ведущая роль принадлежала султанам, можно отметить в Средней Азии и Северной Африке, на Аравийском полуострове. После распада в 1157 г. государства великих Сельджукидов их место в системе „султан—халиф“ сумели занять правители Иракского султаната; халифы, помимо своей воли, были вынуждены согласиться на столь неравноценную замену. А возможности и права подобного альянса являлись выгодными, в первую очередь для султанов: они вместе с халифом давали инвестицию наиболее значительным, владельческим феодалам, осуществляли коллективные санкции против строптивых, единым фронтом выступали против иноземных пришельцев с запада. С другой стороны, своим участием в системе „султан—халиф“ повелитель правоверных освящал религиозным авторитетом деятельность сельджуков и их предводителей, что имело большое значение в глазах верующих. Зная все это, нетрудно оценить, что значил союз светского и религиозного глав ближневосточного мусульманского мира, какие возможности он предоставлял его участнику.

С 1160 г., после установления в Иракском султанате господства Ильдегизидов, произошла очередная и последняя замена одного из членов в формуле „султан—халиф“, которая приняла теперь вид „атабек—халиф“; естественно, что узурпация ключевых позиций султана не могла

12; К. И. Чайкин. Из грузинско-иранских связей. Сб. „Руставели“, Тбилиси, 1938, стр. 22; Ф. Д. Жордания. Хроника абхазских царей. Тбилиси (1903), стр. 10; В. Ф. Минорский. История Ширвана, стр. 180—186; V. Minor sky. A History of Sharvan and Darband in the 10-th—11-th centuries. Cambridge, 1958, pp. 136, 140.

<sup>44</sup> Râhat-üs-Sudûr, s. 327.

не коснуться области его взаимоотношений с халифом. И с этого года светского партнера имама правоверных представлял вчерашний гулям Шамс-ад-дин Ильдегиз. Альянс с повелителем верующих являлся одним из каналов, по которым всемогущие атабеки оказывали влияние на ближневосточные дела, причем, прикрываясь именем не только султана, но также — что было не менее важно — халифа, оказалось возможным еще более расширить сферу приложения своим способностям. Иными словами, атабеки Ильдегизиды превратились в светских руководителей той части мусульманского мира, где признавали Аббасидов и Сельджукидов.

Наиболее активно и действенно использовал возможности этого союза Ильдегизид Джухан-Пехлеван, который старался нейтрализовать халифа и навязать ему свою волю. К подобному заключению приводят как его деятельность, так и приписанные этому атабеку слова: „Халифу наиболее приличествует заниматься хутбой и религиозными делами; он должен поручить султану (атабеку, — *Р. Г.*) светские дела и вопросы управления государством“.<sup>45</sup> Судя по всему, что известно, халифы были принуждены считаться с Ильдегизидами, понимая, что действительная власть в Иракском султанате, как и за его пределами, принадлежит атабекам. Не случайно, когда Кызыл-Арслан открыто узурпировал власть сюзерена, халиф ан-Насир не произнес проклятия на род Ильдегизидов, но признал его султаном.<sup>46</sup> Поэтому закономерно, когда в сочинении, посвященном Аббасидам и Сельджукидам, имеется специальная глава об атабеке Шамс-ад-дине Ильдегизе. Автор, возможно, хотел этим подчеркнуть не только значение Ильдегизидов, но и показать, что они являлись ровней и султанам, и халифам.<sup>47</sup>

То, что ныне известно относительно института атабеков, позволяет еще раз повторить наш тезис о полисемантической и синтетичном характере, а также об общем значении термина „атабек“. Вместе с тем имеется возможность говорить о нескольких категориях „воспитателей“.

Первая — атабек (ответственный за воспитание) кронпринца.

Вторая — атабек (ответственный за воспитание) члена правящей династии.

Третья — атабек султана; в отличие от первых двух — это качественно новая фаза в эволюции института. Если предыдущие означали „воспитателя“, то третья категория предстает в образе эмира, никак не связанного с воспитательным процессом. Атабека султана можно назвать переходной категорией на пути превращения должности атабека в титул, не связанный с конкретной службой. Этим трем категориям присуще общее, объединяющее их „по происхождению“: они появились при дворе; наиболее яркий пример — история династии атабеков Ильдегизидов (1136—1225).

<sup>45</sup> Râhat-üs-Sudûr, s. 309.

<sup>46</sup> Râhat-üs-Sudûr, s. 327.

<sup>47</sup> Anadolu Selçukluları devleti tarihi. III. Cilt. Histoire des Seldjokides d'Asie Mineure, par une Anonyme. Farsçadan tercüme eden: F. N. Uzluç. Ankara, 1952, s. 19 et suiv.

Четвертая — эмиры, военачальники, которые получали звание атабека в качестве титула, а не должности — за заслуги перед династией и государством. Они никогда не имели „воспитанников“; в этом случае термин означает не придворный чин, а звание, полученное за личные заслуги. К четвертой категории можно отнести владетельных атабеков Дамаска — Буридов (1104—1155); Зенгидов — атабеков Мосула (1122—1262), Сирии (1146—1184), Синджара (1170—1221), Джазиры (1180—1251); Бектегинидов — атабеков ряда ближневосточных областей с центром в Иrbиле (1144—1233). Эти династии являют собою пример атабеков определенной территории.

Пятая — бывшие гулямы, ответственные за воспитание детей атабеков. Их можно назвать атабеками второго порядка: атабек атабека или его наследника.

Шестая — бывшие гулямы, ставшие наместниками атабеков 1-го порядка. Эти две категории атабеков 2-го порядка хорошо известны только из истории династии атабеков Ильдегизидов (конец XII—начало XIII в.).

Все шесть категорий можно найти в истории Иракского султаната Сельджукидов и среди тесно связанных с ними атабеков Ильдегизидов и выделить в наиболее „чистом“ виде.<sup>48</sup>

Ильдегизиды в течение нескольких десятилетий передавали в своем роду должность и титул атабека, которые пережили ряд метаморфоз. Иракские султаны при них довольствовались громким званием государей и почетом. В этом своеобразном дуэте Сельджукидов и Ильдегизидов наиболее полно проявились взаимоотношения султанов и атабеков, механизм института, силы, на которые опирался „воспитатель“. Не менее замечательно, что среди известных династий атабеков только Ильдегизиды достигли высокого положения в государстве своих „воспитанников“ и сумели оказать длительное влияние на историю. В этом отношении судьба Ильдегизидов как атабеков уникальна; не случайно, что именно в тесной связи с ними и Иракским султанатом находится многоплановая эволюция института атабеков. Деятельность наиболее устойчивой плеяды „воспитателей“ — Шамс-ад-дина Ильдегиза, Джахан-Пехлевана, Кызы-Арслана, Абу-Бекра и Узбека — позволяет проследить появление, расцвет и упадок династии атабеков, история которой, разделенная на узловые периоды, показывает этапы развития института, его качественные изменения. Ильдегизиды были первой и, насколько известно, единственной династией атабеков, наследовавших один другому не столько ради обладания территорией, сколько для сохранения в своем роду „права“ управлять государством своих „воспитанников“. Это была плеяда наследственных временщиков-майордомов. Интересно отметить, что если Шамс-ад-дин Ильдегиз был назначен атабеком, то его преемники передавали должность в своем роду без какой-либо санкции или указа султана. С другой стороны, если Шамс-ад-дин

<sup>48</sup> Râhat-üs-Sudûr, ss. 231, 263; Sadrud-din, ss. 68—69; Irak ve Horasan Selçukluları, ss. 120, 126, 148, 151, 154, 171, 174.

был назначен атабеком наследника, то его преемники с момента прихода к власти являлись атабеками султанов.

Институт атабеков, вызванный к жизни сельджуками, пережил как политическое явление тех, кто возродил его, способствовал росту его значения и влияния на обширной территории. В связи с этим интересно заметить, что если последний султан Сельджукид исчез из истории в 1307 г. (им был номинальный глава эфемерного малоазиатского Иконийского султаната Гийас-ад-дин Масуд III), то еще много лет спустя продолжали существовать некоторые династии атабеков. Среди них наиболее разительна судьба Хазараспидов: главная ветвь в Луристане просуществовала с середины XII в. до первой половины XV в.; младшая ветвь этих атабеков — в Малом Луристане — продержалась еще столетия и была пресечена Сефевидами в начале XVI в.

Таким образом, эволюция института атабеков знает несколько этапов. Эти метаморфозы удается проследить на конкретном материале; в целом выводы не могут вызвать возражений. Гораздо труднее поставить точку в вопросе о сущности термина, конкретизировать его каким-то одним, всеобъемлющим словом, которое могло бы служить определением общего значения столь сложного понятия, каким предстает атабек. Скорее всего это невозможно в силу сложности и полисемантической образа, постепенно обраставшего по мере его эволюции новыми функциями; собственно возрождение должности уже отмечено полисемантизмом. Отсюда проистекают те трудности, которые допускают определить атабека лишь как многоцелевой образ; основное значение для определенного этапа эволюции известно, но в то же время имеется возможность интерпретировать его в довольно широком диапазоне и установить общее значение термина. Одно четко и ясно предстает нашему взору: наряду с везиром атабек являлся наиболее доверенным лицом в государстве, ибо ему было поручено „формирование“ крон-принца, ему вручено было будущее династии.

Таким образом, эволюция ата орхонских тюрок раннефеодального периода привела во второй половине XI в. — при сельджуках — к появлению института атабеков, который получил большое развитие. В течение следующего, XII столетия он прочно вошел в иерархическую систему развитого феодального общества Ближнего Востока. В том же веке атабек первого порядка превращается в полисемантический образ многоцелевого назначения, о котором можно сказать, что, возрожденный в качестве социальной категории, он вскоре стал социально-политическим понятием — в пору своего наивысшего расцвета, с чем связано его оформление в виде одного из государственных институтов. Вырождение этих атабеков к концу XII в. послужило толчком к новым изменениям в институте: появился атабек второго порядка; это скорее категория политического характера. То есть институт атабеков развивался вместе с эволюцией общества, которое он призван был обслуживать; приспособлялся к изменявшимся условиям, усваивая то, что могло помочь ему в выполнении возложенной на него миссии.

Ф. Энгельс говорит относительно государства, что оно развивалось, „частью преобразуя органы родового строя, частью вытесняя их путем внедрения новых органов и, в конце концов, полностью заменив их настоящими органами государственной власти“.<sup>49</sup> Эволюция ата-атабека происходила примерно по той же схеме, пока институт атабеков не превратился в одно из важнейших государственных учреждений сельджукского периода, вобравшего в себя кое-что от родового строя, частью преобразовав воспринятое или вытеснив за счет новых приобретений под влиянием новых условий существования и внешнего воздействия.

Если исходить из формулировки Ф. Энгельса, предложенной для характеристики развития государства, то институт атабеков предстает как учреждение, прошедшее три этапа: зарождение института — период „социальный“ (вторая половина XI в.; территория государства великих Сельджукидов); его возвышение, влияние на политические дела за пределами XIII в.; территория сельджукских султанатов, эмиратов, наместничеств Грузии); увядание и падение института, появление атабеков второго порядка — период „политический“ (конец XII—первая четверть XIII в.; территория Азербайджана — локальное явление). В связи с этим находится метаморфоза термина „атабек“, возрожденного в качестве должности и затем трансформировавшегося в должность-титул, а на конечном этапе — в почетный титул, не связанный с конкретной должностью или службой.

Институт атабеков являлся учреждением, характерным для Ближнего Востока сельджукского периода; ни до этого времени, ни после него он не фигурировал в иерархической структуре феодального общества.

---

*Rauf A. Guseynov*

## L'INSTITUTION SOCIALE DES ATABEKS

Du temps de les sultans Seldjoukides est régénéré l'institution sociale des atabeks (ata des Turks Orkhons) qui pendant la seconde partie du XI-e et au XII-e siècle est repandu largement au Proche-Orient. Plusieurs catégories des atabeks ont été connu:

Responsables de l'éducation de l'héritier de la couronne.

Responsables de l'éducation du prince.

Les atabeks du sultans.

Les émirs qui ont eu le titre honorable de l'atabek pour leurs mérites.

L'atabek de l'atabek.

Le représentant de l'atabek.

L'institution sociale des atabeks avait exercée une influence considerable sur la vie sociale et politique des Etats musulmans et chrétiens.

---

<sup>49</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, т. 21, стр. 109.

## **К УТОЧНЕНИЮ ПОНЯТИЯ ПАССИВНО-ОБЪЕКТНОГО СПРЯЖЕНИЯ В СЕВЕРНОМ НАРЕЧИИ КУРДСКОГО ЯЗЫКА (КУРМАНДЖИ)<sup>1</sup>**

Пассивно-объектный строй глагола обнаруживается в предложении с переходным глаголом в прошедших временах (т. е. модально-временных формах, образованных от прошедшей основы). В таком предложении подлежащее стоит в косвенном падеже, прямое дополнение — в прямом падеже, а глагол согласован не с подлежащим, а с дополнением: *min tu dît + î* 'я тебя увидел', *te ez dît + im* 'ты меня увидел', *te em dît + in* 'ты нас увидел'. Напротив, в предложении с тем же глаголом в настоящих временах (т. е. модально-временных формах, образованных от настоящей основы) подлежащее стоит в прямом падеже, дополнение — в косвенном, а глагол согласован с подлежащим: *ez te dibîn + im* 'я тебя вижу', *tu min dibîn + î* 'ты меня видишь', *tu me dibîn + î* 'ты нас видишь'.

В предложении с непереходным глаголом во всех временах подлежащее выражено прямым падежом, а глагол согласован в лице и числе с подлежащим: *ez dik'ev + im* 'я падаю', *ez k'et + im* 'я упал'.

Таким образом, для непереходного глагола характерна постоянная падежная принадлежность подлежащего (всегда прямой падеж), тогда как переходный глагол характеризуется переменной падежной принадлежностью подлежащего (прямой падеж при форме настоящего времени, косвенный падеж при форме прошедшего времени). При этом формы подлежащего и прямого дополнения сопряжены: если подлежащее стоит в прямом падеже, дополнение выражено косвенным падежом; если подлежащее выражено косвенным падежом, то дополне-

<sup>1</sup> Доложено 9 декабря 1964 г. на открытом расширенном заседании Ученого совета Института языкознания АН СССР. См. последние работы, специально посвященные этому вопросу: И. И. Цукерман. Очерки курдской грамматики. Объектное и субъектное спряжение переходного глагола. Иранские языки, II, 1950, стр. 81—98; К. К. Курдоев. Объектное и субъектное спряжение переходного глагола в курдском языке. XXV Междунар. конгресс востоковедов, Доклады делегации СССР, 1960; Ч. Х. Бакаев. К вопросу о субъектном и объектном спряжении переходного глагола в курдском языке. Вopr. языкознания, 1960, 4, стр. 103—106; Л. А. Пирейко. 1) Эргативная конструкция в курдском и талышском языках. Краткие сообщ. Института народов Азии, XXX, 1961, стр. 86—94; 2) О нарушениях эргативной конструкции в курдском языке. „Иранский сборник“, М., 1963, стр. 150—158; 3) Эргативная конструкция в северо-западных иранских языках. Автореф. дисс., М., 1964 (о курманджи — стр. 11 сл.).

ние стоит в прямом падеже. Глагол же согласован с тем членом предложения, который выражен формой прямого падежа имени, будь то подлежащее или прямое дополнение.

В курманджи нет способа выразить мысль 'я тебя увидел' иначе, как поставив подлежащее в косвенном падеже, дополнение — в прямом падеже и согласовав глагол с дополнением (но не с подлежащим): *min tu dît + î*. Точно так же нельзя выразить мысль 'я тебя вижу' иначе, как поставив подлежащее в прямом падеже, дополнение — в косвенном падеже и согласовав глагол с подлежащим: *ez te dibîn + im*.

Следовательно, термин „пассивный“ носит в данном случае условный характер, так как пассивно-объектная конструкция не имеет пассивного значения. „Пассивный“ говорит только об особом способе обозначения подлежащего и дополнения, о том, что субъект действия выражен именем в косвенном падеже, а объект действия — именем в прямом падеже, что напоминает предложение с глаголом в страдательном залоге во многих языках. Что касается курманджи, то в этом наречии развивается аналитическая форма страдательного залога с вспомогательным глаголом *hatin* (лексически 'приходить'): *ez hatme kuştinê* 'я погиб', 'я убит'. В просторечии и в фольклоре эта форма образует только двучленное предложение (с подлежащим и сказуемым) и служит, таким образом, только средством интранзитивации переходного значения. Но в этой форме также заложена возможность использования ее для выражения значения страдательного залога, с интерпретацией подлежащего как объекта косвенного воздействия. В литературной речи возможно: *ew bi destî E'slan-begê hate kuştinê* 'он при посредстве Аслан-бека погиб' > 'он убит Аслан-беком'.

Это еще один довод в пользу того, что термин „пассивный“ в отношении конструкции *min tu dîtî* носит условный характер. Недостаточно, однако, обозначить эту конструкцию пассивной (имея в виду косвенный падеж подлежащего и прямой падеж дополнения), важно еще, чтобы термин содержал намек на то, что окончания глагола отражают лицо и число имени в функции дополнения. Этому и служит обозначение „объектный“. С другой стороны, целесообразно ограничиться термином „объектный“, так как останется необозначенным другой признак — косвенный падеж подлежащего и прямой падеж дополнения. Так возникает сложное обозначение — „пассивно-объектный строй“, или „пассивно-объектная конструкция“.

Имеются и другие соображения в пользу такого сложного наименования. В особую группу выделяются глаголы, которые хотя и вызывают косвенный падеж подлежащего, но с прямым дополнением не употребляются, не предполагают прямого дополнения, т. е. являются безобъектными. Таковы, например, глаголы *karibûn* 'мочь', *nihêrîn* 'смотреть', *banz dan* 'прыгать' и др. Они обладают свойством переменной падежной принадлежности подлежащего, но, естественно, не могут обладать объектным спряжением. Например, глагол (*lê*) *nihêrîn* сочетается с косвенным (но не прямым) дополнением, и поэтому возможно

min (li) wan nihêrî 'я на них смотрел', но не \*min ew nihêrî +п. Такой глагол по признаку переменной падежной принадлежности подлежащего входит в одну группу с глаголом kuştin 'убивать', т. е. является формально переходным, но он вместе с тем выпадает из этой группы потому, что он безобъектен и, следовательно, его формы ориентированы на подлежащее, являются субъектными, а не объектными.

В безобъектном (субъектном) спряжении глагол формально отражает третье лицо единственного числа (как бы необозначенного прямого дополнения), но по существу эта форма, ориентируясь на субъект, относится ко всем трем лицам, обозначает их обобщенно: min (lê) nihêrî, te (lê) nihêrî, ewî (lê) nihêrî 'я посмотрел', 'ты посмотрел', 'он посмотрел'.

Ряд подобных явлений и в особенности наличие форм переходных глаголов в прошедших временах, явно ориентированных на подлежащее, дали нам повод в свое время сформулировать тезис о наблюдаемой в курманджи общей тенденции к переориентации форм спряжения переходных глаголов в прошедших временах с дополнения на подлежащее;<sup>2</sup> ср. ewana hexal pe'tin (мн. ч.), goştê wê xarin (мн. ч.) 'они зажарили лань, поели ее мяса'. Ср. точно то же значение в объектном построении, столь же или, может быть, в большей мере нормативном: wana hexal pe't (ед. ч.), goştê wê xar (ед. ч.).

Это также довод в пользу обозначения пассивно-объектной конструкции по двум ее признакам. Но важен в конце концов не термин, а сам факт противоречивости пассивно-объектной конструкции.

В говоре курдов Армении „нарушения“ пассивно-объектного строя касаются главным образом форм глагола, тогда как падежные формы подлежащего и дополнения нормально строго выдержаны. Во всяком случае предложения с прямым падежом подлежащего и тем более с косвенным падежом дополнения при переходном глаголе в прошедших временах расцениваются как ошибочные.<sup>3</sup> В других говорах, по-видимому, имеют место и случаи деформации подлежащего и дополнения. Однако и в говоре курдов Армении контаминированное местоимение ewana 'они' (альтернативно: пр. пад. ew, косв. пад. wana) выступает как постоянная форма подлежащего при всех временных формах переходных и переходных глаголов, свободно сочетаясь с формой множественного числа глагола независимо от числа имени-дополнения. Ср. вышеприведенное wana (косв. пад.) hexal pe't и альтернативно: ewana hexal pe'tin; ср. также ew (пр. пад.) çûne mal 'они пошли домой' и альтернативно: ewana çûne mal.

В результате даже в говоре курдов Армении, где сохраняются классические формы пассивно-объектной конструкции (min tu dîtî), рядом

<sup>2</sup> И. И. Цукерман. Очерки курдской грамматики, стр. 97.

<sup>3</sup> Эти вопросы подробно рассмотрены в рукописи Шко Гасана „Явления деформации пассивно-объектного строя в курманджи“, которая находится в Институте языкознания (Ленинград).



с объектными формами спряжения на некоторых участках нормально-уживаются формы субъектные (hersê bira Memê hiştin û çûne mala mîr Sêvdîn 'три брата оставили Маме и отправились в дом мир-Севдина') и рядом с переменной формой подлежащего при переходном глаголе — форма постоянная (ewana xezal pe'tin 'они зажарили лань', ewana xezalê dipêjin 'они жаривают лань'). Следовательно, и в пределах говора курдов Армении на основе анализа нормально функционирующей речи можно сделать вывод относительно противоречивости и неустойчивости пассивно-объектного строя, обуславливающих его склонность к распаду.

---

*I. I. Tsukerman*

### SPECIFYING THE CONCEPTION OF THE PASSIVE-OBJECTIVE CONSTRUCTION IN THE NORTHERN DIALECT OF THE KURDISH LANGUAGE

The term simultaneously denotes two features typical of the sentence which contains a transitive verb in one of the past tenses: 1) the oblique case of the subject (plus the direct case of the object) and 2) the finite form of the verb agrees with the object and not with the subject: min tu dît+î 'I saw you'.

Other terms (such as passive or ergative construction, objective conjugation) are not so suitable since they refer to only one of the features of the construction, while the other feature remains undefined.

---

## ЛИЦЕВАЯ АРАБСКАЯ РУКОПИСЬ ПЕРЕВОДА ГРЕЧЕСКОГО ХРОНОГРАФА XVII в.

Интересной иллюстрацией одной из страниц истории культурной жизни Сирии середины XVII в., имеющей отношение и к истории нашей страны, является одна арабско-христианская рукопись из собрания Института народов Азии АН СССР, где она значится под шифром С 358. Произведение, заключенное в этой рукописи, и сама рукопись как памятник культуры являются прекрасным примером соприкосновения и взаимовлияния культуры Запада и Востока.

Рукопись содержит арабский перевод с греческого языка малоизученной новогреческой хроники, автором которой является архиепием Матфей Кипрский, более известный как Матфей Кигала (или Цигала), умерший в 1642 г. (?)<sup>1</sup>

Оригинальное произведение под названием *Νέα σύνοψις διαφόρων ιστοριῶν*, изданное в Венеции в 1637 г., представляет собой всеобщую историю типа хронографа и состоит из двух частей. Первая из них охватывает период от сотворения мира до Константина Великого, вторая — историю византийских императоров, от Константина Великого и до времени захвата Константинополя турками в 1453 г., и далее краткую историю османских султанов до Мурада IV включительно, правившего с 1623 по 1640 г. В конце произведения изложена духовная история Византии, доведенная до 1636 г.

Матфей Кигала составил свой труд по плану греческой хроники, приписываемой Дорофею Монеувасийскому,<sup>2</sup> из которой он частично заимствовал фактический материал. Но в первую часть своей книги Матфей Кигала внес много дополнений, преимущественно мифологического содержания, привлек данные из других греческих хроник, а при изложении истории Византии с 1391 по 1578 г. включил в свой труд

---

<sup>1</sup> См.: E. L e g r a n d. *Bibliographie hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés par des grecs au 17-e siècle*, t. I. Paris, 1894, pp. 355—356; D. R u s s o. *Studii istorice greco-române*, I. Bucureşti, 1939, pp. 87—91.

<sup>2</sup> И. Н. Л е б е д е в а. Хроника Псевдо-Дорофея Монеувасийского и ее русский перевод. ТОДРА, XXI, 1965, стр. 68—74.

почти без изменения раздел „История политическая“ из известного издания Мартина Крузия „Турко-Греция“.<sup>3</sup>

Как и хроника Псевдо-Дорофея, выдержавшая с 1631 по 1818 г. около двух десятков изданий и переведенная при Алексее Михайловиче на русский язык,<sup>4</sup> а в 1667 г. и на арабский патриархом Макарием Антиохийским, хронограф Матфея Кигалы получил в XVII в. известность и оказал влияние на русскую историографию.

В 1637 г. хронограф был издан в Венеции, вероятно очень небольшим тиражом, так как известно всего лишь несколько его экземпляров, из которых один находится в Государственной библиотеке СССР имени В. И. Ленина.

В конце XVII в. хронограф Матфея Кигалы был полностью переведен на русский язык „справщиком“ Московского печатного двора монахом Евфимием. По неизвестным причинам русский перевод не был напечатан, но получил распространение в значительном количестве списков. Несколько экземпляров хранится в настоящее время в Библиотеке Армении.<sup>5</sup>

В 1648 г. по инициативе патриарха Макария Антиохийского в Алеппо был осуществлен перевод на арабский язык второй, наиболее интересной части хронографа Матфея Кигалы,<sup>6</sup> а именно истории византийских императоров от Константина Великого до падения Константинополя и османских султанов до Мурада IV. Заключительная часть — духовная история Византии — не была почему-то переведена, отчего арабская версия не имеет концовки и текст производит впечатление незаконченного. С греческого оригинала были переведены также четыре хронологические таблицы с перечнем византийских императоров и османских султанов, епископов и патриархов Константинополя до Исаии Агариота и константинопольских патриархов при Османах, кончая Неофитом, вступившим на патриарший престол в 1636 г.

Переводчиками сочинения, которое в арабской версии получило название „ад-Дурр ал-манзӯм фй та'рих мулӯк ар-рум“ („Нанизанный жемчуг по истории византийских императоров“), были два сотрудника литературного кружка, возглавляемого патриархом Макарием, роль которого в период литературного подъема Сирии в XVII в. уже была освещена акад. И. Ю. Крачковским.

<sup>3</sup> *Turcograeciae libri octo a Martino Crusio ... utraque lingua edita*, Basileae, 1584.

<sup>4</sup> Известен еще перевод этого произведения на румынский язык: D. Russo. *Studii istorice...*, pp. 91—93.

<sup>5</sup> И. Н. Лебедева. Греческий оригинал русского переводного хронографа. Сборник сообщений и материалов Библиотеки Академии наук СССР по книговедению, Л., 1964, стр. 305—307.

<sup>6</sup> Сравнение арабского текста хронографа с русским переводом в рукописи Библиотеки Академии наук, в свою очередь сверенном И. Н. Лебедевой с греческим текстом по венецианскому изданию 1637 г., свидетельствует о том, что это полный, а не компилированный перевод.

Имя одного из переводчиков, Павла Алеппского, хорошо известно в связи с двумя его путешествиями в Россию вместе с патриархом Макарием и описанием первого путешествия их в 1652—1659 гг.<sup>7</sup>

Другим переводчиком был Иосиф ал-Му́сауир, также оставивший яркий след в культурной жизни Сирии этой эпохи. Однако о его жизни мы располагаем очень немногими сведениями, основанными главным образом на его же приписках в нескольких скопированных им арабско-христианских рукописях.

Известно, что Иосиф ал-Му́сауир греческого происхождения; полное его имя — Йўсуф ибн Антўнийус ибн Сувайдāн (Свидāн) ал-Халабий.<sup>8</sup> Нисба указывает на его связь с Алеппо, крупным культурным центром Сирии. В одной нашей рукописи, переписанной им в 1647 г., Иосиф ал-Му́сауир называет себя учеником патриарха Евфимия II (1634—1647 гг.), известного своим исправлением богослужебных книг. После смерти последнего он начал сотрудничать с патриархом Макарием, который неоднократно упоминает его имя в своих трудах, называя его при этом своими „духовным учеником“.

По просьбе патриарха Макария в просветительских целях Иосиф ал-Му́сауир переводил с греческого самостоятельно или же в содружестве с Павлом Алеппским;<sup>9</sup> возможно, с последним его еще связывала и личная дружба. Примером их совместной работы явился перевод второй части хронографа Матфея Кигалы, хотя главная роль в переводе, видимо, принадлежала первому, поскольку греческий язык он знал хорошо.<sup>10</sup>

Иосиф ал-Му́сауир был также выдающимся каллиграфом, а еще более он прославился как художник-миниатюрист, за что и получил свое прозвище — ал-Му́сауир (Художник).

Все эти стороны творчества Иосифа ал-Му́сауира как раз и отражены в рукописи „ад-Дурр ал-манзўм фй та'рих мулўк ар-рўм“. Эта рукопись, содержащая 203 листа большого формата, переписана им каллиграфическим почерком насх и украшена большим количеством цветных миниатюр, что является основным достоинством нашего списка и выделяет его среди других известных нам рукописей этого сочинения.<sup>11</sup>

---

<sup>7</sup> Подробные библиографические сведения о них см.: И. Ю. Крачковский, *Избранные сочинения*, IV, М.—Л., 1957, стр. 686—705 и др.

<sup>8</sup> См. колофон рукописи-автографа Иосифа: J. Naspallah. *Catalogue des manuscrits du Liban*, I. Harissa, 1958, p. 104.

<sup>9</sup> О рукописях переводов Иосифа см.: G. Graf. *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, III. Citta del Vaticano, 1949, S. 113.

<sup>10</sup> Сличение отдельных отрывков арабского и русского текстов показало полную языковую и стилистическую их адекватность, что позволяет сделать вывод также о хорошем качестве переводов.

<sup>11</sup> Подробное описание рукописи см.: V. Rosen. *Notices sommaires des manuscrits arabes du Musée Asiatique. Première livraison*, St.-P., 1881, pp. 135—141, № 190. Имеется еще одна рукопись этого сочинения в автографе Иосифа ал-Му́сауира, возможно, что она является первым экземпляром перевода, см.: *Bibliothèque de manuscrits Paul Sbath. Catalogue*, I, Cairo, 1928, p. 111, № 999. Другие списки

# تَمَلَّكْ لَوْنْدِيُوسِ الْمَاكَلِي



وبعد هذا تملك لاونديوس العظيم الماكالي وسوج من اناطوليوس الطربوك وديج ماکالي  
 ايجزله لاجل انه دمج اصبارا وايد اخرونوس لاجل هما كانا ارفوقوس واثا سنة  
 الاونديوس ملكه حارت زلزله عظيمه قويه في مدينه انطاكيه وهدمت المدينه  
 كلها في السنة الرابعه وملكه تبع بالرسا القديس سمعان العامودي الملقب الذي هو  
 اول من اعلى هذه السنين اعني القوقس على العبد وما اتجره القديس باوروس  
 اسعد نومس انه شاهد هذا القديس سمعان وهو في حياة الخلد وكان يعقد  
 كل وقت ملك ثمانيه وعشر سنه وبعد وفاته كتب لاجل عله جميع اموره من ضمن  
 سنة ابي يوسر يباحه الترتيف الكاين في القوقس الاول من شهر ايلول وبعض تجارته التي  
 لاتحصا المشهوره عند جماعة المسيحيين وسائر بلادهم واسمها راسمه في ايرارنا  
 العالم ليس في مدك بطاكيه والسام ومصر والقسططنيه فقط لكن في بلاد روميه  
 والفراسا مع بلاد الانكلين وبلاد اسبانياه وعند بلاد العجم والمديون وبلاد الهند  
 وبلاد الحبشه والقطيه مجملتها وسائر الاقاليم ولحجة اصل القبايله عند زيارتهم

Миниатюра с изображением императора Льва II.

Миниатюры, заключенные в рукописи, позволяют характеризовать Иосифа ал-Мусаувира как первоклассного художника, хотя следует оговорить, что они относятся к позднему периоду его жизни и заметно уступают по мастерству исполнения более ранней его работе, счастливо представленной в другой рукописи ИНА АН СССР.

Рукопись содержит 94 миниатюры хорошей сохранности, на которых художник изобразил всех византийских императоров, от Константина Великого и османских султанов кончая Мурадом IV. В галерее недостает лишь портрета Никифора Фоки; возможно, художник следовал в данном случае традиции греческих иллюстрированных хроник, в которых сознательно не изображался этот император как узурпатор. В рукописи нет еще портрета Иоанна Цимисхия, что, однако, объясняется утерей одного листа, на котором имелаась эта миниатюра; этот лист был восстановлен впоследствии без миниатюры каким-то владельцем или читателем рукописи.

Императоры изображены в полроста, чаще анфас (профильные портреты явно не удавались художнику), в пышных парадных одеяниях с державой или скипетром, иногда с мечом и крестом, реже с раскрытым свитком или книгой; среди миниатюр имеется несколько групповых портретов. При некотором однообразии общей формы миниатюр все портреты тем не менее индивидуализированы художником. Доступными средствами художник постарался отразить во внешнем облике те или иные черты характера властителей, исходя при этом скорее всего из характеристик, содержащихся в тексте произведения.

Интересным примером может служить портрет Юлиана Отступника. Он изображен в три четверти роста с державой в одной руке и обнаженным мечом в другой. Его рыжебородое лицо мрачно, из-за плеча к уху склонился и нашептывает темный дьявол с крыльями летучей мыши. Лицо Юлиана на миниатюре, к сожалению, сознательно кем-то немного испорчено, позднее оно было обведено по контуру; кажется позднейшей подрисовкой другая фигурка дьявола на державе.

Единый поздневизантийский стиль (с заметным западным влиянием), богатая палитра красок, в которой преобладают яркие сочные тона, пышность одеяний, подчеркнутая золотом, фактура ткани и блеск драгоценностей, переданные умелым сочетанием красок, характерны только для миниатюр с портретами византийских императоров. Примерно в этой же манере выполнены портреты первых султанов до Мурада III.

---

перечислены: G. Graf. Geschichte. . . , S. 107; еще одна рукопись находится в Багдаде, см.: كور كيس عواد، المخطوطات التاريخية في خزائن كتب المتحف العراقي بمبغداد، ١٩٥٧ (مستل من مجلة سومر، المجلد ١٣، ١٩٥٧)، ص. ٥٥

В этой связи небезынтересно отметить, что одна из этих рукописей перевода была начата перепиской в Коломне в 1654 г. переписчиком, который находился в свите патриарха Макария во время его первого путешествия в Россию; переписка, однако, была закончена в Сирии в 1679 г. уже другим лицом (Bibliothèque de manuscrits Paul S bath, III, pp. 102—103, N 1305; И. Ю. Крачковский, Избранные сочинения, VI, М.—Л., 1960, стр. 543—544.

Следующие за ним портреты султанов выполнены уже в стиле поздних турецких миниатюр с применением другой, более сдержанной гаммы красок. Султаны изображены большей частью в полный рост. Фигуры их с короткими ногами и руками, как правило, тучны, а лица женственны и очень выразительны. Последний султан, Мурад IV, современник художника, изображен вместе со своим вазиром Хосров Пашой; за спиной у последнего — колчан со стрелами.

Фон на всех миниатюрах бело-голубой, обычно плоский, лишь в некоторых случаях цветными шашками создана видимость перспективы. Все миниатюры обведены рамками. Справа и слева от головы в миниатюру вписаны крупными буквами по-гречески имена императоров и султанов (изредка надписи помещены на полях рукописи).

Кроме миниатюр, рукопись украшена еще изящным 'унвāном в красках с преобладанием голубого цвета в сочетании с золотом. В 'унвāн белым вписана формула, с которой обычно начинаются арабско-христианские рукописи.

Рукопись, однако, не имеет колофона и вообще каких-либо заключительных слов. Переписчик также не привел на титульном листе заглавия сочинения, и оно вписано позднее уже другой рукой. Похоже, что оформление списка по какой-то неизвестной нам причине не было завершено.

Время ее переписки и имя каллиграфа и художника устанавливаются только косвенным путем. Содержание приписок Павла Алеппского на полях рукописи говорит о том, что она была переписана и украшена миниатюрами после первого путешествия патриарха Макария в Россию, закончившегося в 1659 г., но не позднее 1667 г., когда Иосифа ал-Мусаувира уже не было в живых.<sup>12</sup> Возможно, эта рукопись была последней работой художника.

Не менее интересна и важна для нас судьба этой рукописи. Многочисленные приписки Павла Алеппского на полях указывают, что он был первым ее владельцем. Возможно, Иосиф ал-Мусаувира выполнил эту рукопись специально для Павла, может быть, на память о себе, может быть, для поднесения кому-то при втором посещении патриарха Макария России в 1664 г.

Дальнейшая судьба рукописи, так же как и ее владельца, оказалась связанной с историей культурной жизни Грузии середины XVII в. Есть основания предполагать, что рукопись была с Павлом Алеппским в Грузии при возвращении его на родину из России. Это и дает ключ к разгадке обстоятельств, при которых рукопись оказалась в руках Вахтанга VI, царя Грузии. Факт пребывания списка в его руках засвидетельствован приписками на миниатюрах, содержащими перевод на грузинский язык греческих надписей. Принадлежность этих записей царю Вахтангу VI установлена Р. Р. Орбели на основании тщательного палеографического

<sup>12</sup> См. послесловие Макария к своему переводу на арабский язык первой части хроники Псевдо-Дорофея, выполненному в России в 1667 г., где имя Иосифа ал-Мусаувира сопровождается словом „мархум“ — „покойный“.

анализа и сравнения их с автографом Вахтанга VI — дневником путешествия его в Россию.

Можно предположить, что рукопись осталась в Грузии после Павла, умершего там в 1669 г. и погребенного в одном из ее монастырей. В монастыре около 1737 г. и мог Вахтанг VI ознакомиться с нею и сделать в ней свои записи.

Неизвестно, какими путями вернулась эта рукопись на свою родину — в Сирию. Из приписок на ней видно, что в 1762 г. ее владельцем был какой-то араб-христианин (имя его зачерчено). В 1777 и 1784 гг. рукопись принадлежала двум братьям — Илйасу Бутрусу и Антонию Бутрусу ас-Самхāни, также сирийцам. В Сирии в самом конце XVIII или начале XIX в. рукопись была приобретена известным коллекционером, французским консулом в Алеппо и Триполи Ж. Л. Руссо (1780—1831). Коллекция восточных рукописей Ж. Л. Руссо, в которой находилась и наша рукопись, была куплена двумя частями в 1819 и 1825 гг. русским правительством и передана на хранение в Азиатский музей, ныне Институт народов Азии АН СССР, где она нашла свое последнее пристанище.

---

*A. I. Mikhaýlova*

#### AN ILLUMINATED ARABIC MANUSCRIPT OF THE XVII'S CENTURY GREEK CHRONOGRAPH'S TRANSLATION

The manuscript C 358 from the Collection of Arabic manuscripts of the Institute of the Peoples of Asia contains the Arabic version of the Greek Chronicle of Matthaеus Kigala from Cyprus. The version was compiled in Aleppo (1648) by Paule of Aleppo and Yusuf al-Musauwir. The manuscript contains 94 colored miniatures and Arabic notes of Paule of Aleppo and Georgian ones of Vakhtang VI.

---



## **ПУТЕШЕСТВИЕ В. В. ПОЛОЗОВА ПО СТРАНАМ БЛИЖНЕГО И СРЕДНЕГО ВОСТОКА В 70-е ГОДЫ XVII в.**

(ИСТОЧНИКОВЕДЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ЧЕЛОБИТНЫХ В. В. ПОЛОЗОВА)

Для изучения связей России со странами Востока, помимо официальных документов (статейные списки посольств, договоры, дипломатическая переписка и др.), памятников летописного характера (летописи, хронографы), важны источниковедческие исследования и издание „хождений“.

Подобного рода описания путешествий возникли на Руси едва ли не с момента образования Древнерусского государства, что было естественным проявлением интереса русских людей к соседним странам Ближнего Востока, с которыми завязывались оживленные связи.

Эти источники имеют особое значение, поскольку они своеобразны по происхождению. Дело в том, что официальная документация исходила от официальных лиц (послов и т. д.). Конечно, подобного рода документы имеют огромное значение для изучения истории дипломатических отношений России с иностранными государствами, ее внешней политики и т. д. Но преимущество ряда хождений связано прежде всего с неофициальным положением их авторов, составителей, попавших за рубеж часто даже не по своей воле, побывавших во многих странах и землях иногда первыми, непосредственно наблюдавших жизнь других народов. Это относится к хождениям, составленным людьми, побывавшими в странах Ближнего и Среднего Востока.

Правда, многие из сохранившихся хождений весьма кратки по содержанию и заполнены описанием, иногда перечнем различных достопримечательностей и реликвий „святых мест“. Но в них содержатся часто хотя и скудные, но очень интересные сведения по географии, истории, этнографии. „Эти путешествия дали немалый географический информационный материал, и в сочетании с другими источниками, пополнявшими сведения о странах Ближнего Востока, в России допетровского периода накопилась серьезная для своего времени сумма основательных знаний“.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Б. М. Д а н ц и г. Из истории изучения Ближнего Востока. В кн.: Очерки по истории русского востоковедения, сб. I. М., 1953, стр. 230.

Однако большинство хождений было издано по небольшому числу списков, неточно и до сих пор слабо изучено, особенно с источниковедческой точки зрения.

От XVII в. до нас дошло всего четыре русских хождения к „святым местам“ (Сирия, Ливан, Палестина, Египет): хождение казанского купца В. Я. Гагары (1634—1637), дьякона Троице-Сергиева монастыря Ионы Маленького, два путешествия настоятеля Богоявленского собора того же монастыря Арсения Суханова (1649 и 1654 гг.) и путешествие В. В. Полозова, описанное в его челобитной царю Федору Алексеевичу. Он был после В. Я. Гагары вторым „светским“ человеком, посетившим эти места. Однако до настоящего времени представляющее большой интерес хождение не привлекало должного внимания историков. Это можно отчасти объяснить тем, что оно было известно всего в двух довольно неполных списках.

Впервые текст челобитной В. В. Полозова был опубликован в 1865 г. М. Ф. Шугуровым<sup>2</sup> по списку первой половины XVIII в., принадлежавшему профессору Новороссийского университета В. И. Григоровичу.<sup>3</sup> Второй раз челобитная увидела свет в 1890 г. П. Сырку издал ее по тому же списку в приложении к „Описанию Турецкой империи, составленному русским, бывшим в плену у турок во второй половине XVII в.“,<sup>4</sup> с разночтениями в примечаниях по списку конца XVII в. (наиболее древнему из известных ныне) из собрания В. Ундольского.<sup>5</sup> Эта публикация приведена в качестве примера челобитной русского человека, вернувшегося из турецкого плена, для сравнения с „Описанием Турецкой империи“.

В этих двух публикациях отсутствует предисловие, нет анализа этого интересного памятника XVII в. В первом случае было сделано всего лишь несколько примечаний к тексту, во втором — помещен указатель географических названий ко всему тому, в который были включены и названия, встречающиеся в челобитной.

В качестве источника получения знаний в России XVII в. о соседних странах челобитная В. В. Полозова была упомянута Д. М. Лебедевым,<sup>6</sup> назвавшим ее почему-то „воспоминаниями“. Исследуя историю изучения Ближнего Востока в России, Б. М. Данциг упоминает после Дорохина, оставившего „Описание Турецкой империи“, и В. В. Полозова: „Другим пленником, вырвавшимся из турецкой неволи, являлся Василий Полозов, кратко описавший свой путь по Турецкой земле в челобитной на имя царя Федора Алексеевича“.<sup>7</sup>

<sup>2</sup> Русский архив, М., 1865, стр. 977—983.

<sup>3</sup> Этот список был подарен библиотеке Новороссийского университета (см.: А. Е. Викторов. Собрание рукописей В. И. Григоровича. М., 1879, стр. 33—55).

<sup>4</sup> Православный палестинский сборник (далее: ППС), вып. 30 (т. X, вып. 3), СПб., 1890, стр. 45—50.

<sup>5</sup> Отдел рукописей Государственной библиотеки СССР им. В. И. Ленина (далее: ГБЛ), ф. 310 (Унд.), л. 635.

<sup>6</sup> Д. М. Лебедев. География в России XVII в. М.—Л., 1949, стр. 177.

<sup>7</sup> Б. М. Данциг. Из истории изучения Ближнего Востока, стр. 229.

В настоящее время нами вводятся в научный оборот еще два малоизвестных списка челобитной (первой) В. В. Полозова, которые позволяют рассматривать это произведение как хождение к „святым местам“ Ближнего Востока. Это, во-первых, список собрания Общества истории и древностей российских (ОИДР);<sup>8</sup> он помещен в рукописном сборнике, составленном из отдельных тетрадей, написанных разными почерками XVIII в., в 4° на 103 листах, переплет картонный, корешок кожаный. На лл. 99—103 помещено „челобитье Федору Алексеевичу костромитина Василия Полозова“. Список этот датируется довольно точно: в конце челобитной имеется помета, написанная теми же почерком и чернилами: „своею рукою 1731 году“.

Второй список первой челобитной помещен в „Новом летописце“ с прибавлениями.<sup>9</sup> Список 40-х годов XVIII в. (филигрань на л. 420 — буквы „ФАГ“, соответствует № 876 — 1745—1746 гг. по сборнику филиграней БАН; л. 421 — „РФ“ и „МП“ в картуше — соответствует № 563, 564 у Тромонина — 1744 г.).<sup>10</sup> Рукопись писана полууставом, одним почерком и чернилами, в 4°, переплет — доски, обтянутые кожей, корешок оборван. На переплетном листе полувыцветшая надпись: „Казанского пономаря Петра Ивановича“. На л. 431 написано: „Сия книга, глаголемая летописец, принадлежит к числу книг села Исакова Крестовоздвиженской церкви дьякону Алексию Максиму Михайловскому 1834 года месяца февраля 24-го числа“. На л. 432 об. — отдельные фразы из молитв и различные изречения скорописью XVIII в. По нижнему полю лл. 39—90 запись: „Сия книга, глаголемая Летописец, города Юрьевца Поволского посадского человека Дмитрия Иванова сына Плещеева, что живет на нижнем посаде, а в приходе Покрова пресвятыя богородицы. А оная книга писана в лето от сотворения мира 7255, от рожества же по плоти бога слова 1747, молитвами святыя животначальные троицы отца и сына и святаго духа. Аминь. А подписал яз, Дмитрей, своею рукою 1747 году генваря 25 дня“. Тем же почерком пронумерованы листы и проставлены листы в оглавлении. Текст челобитной помещен после рассказа о „сведении“ митрополита Дионисия с митрополи и о „возведении“ Иова (л. 408). После челобитной помещены повесть о заговоре А. Соковнина и И. Цыклера (л. 424), рассказ о победе Евгения Савойского над турками при Зените в 1697 г. (л. 427), повесть о стрелецкой казни 9 сентября 1698 г. (л. 429 об.).

Кроме того, нами обнаружена вторая челобитная В. В. Полозова 1690 г., дающая новые дополнительные сведения о судьбе ее автора.

Текст второй челобитной В. В. Полозова, в отличие от первой, дошедшей в четырех списках, имеется в подлиннике, находится в фонде Разрядного приказа,<sup>11</sup> край листа челобитной оборван, писана скорописью

<sup>8</sup> ГБЛ, ф. 205, д. 196, лл. 99—103. Далее этот список условно назван ОИДР.

<sup>9</sup> БАН, тек. пост., д. 104, челобитная на лл. 411—424; список далее называется Академическим (А.).

<sup>10</sup> Описание рукописного отдела БАН, т. 3, вып. 1, М.—Л., 1959, стр. 366—367.

<sup>11</sup> ЦГАДА, ф. 210, Приказной стол, д. 1219, л. 26—26 об.

конца XVII в., датируется концом 1689 г.—началом 1690 г. (по помете на обороте челобитной). Челобитная помещена среди документов о покупке „канцелярских принадлежностей“ в Розыскной приказ, других челобитных о жаловании приказным сторожам, погорельцам и т. д.

Четыре списка первой челобитной В. В. Полозова представляют собой по существу 3 редакции: краткую, представленную списком Ундольского (Унд.), наиболее древним — XVII в.;<sup>12</sup> пространную, помещенную в „Новом летописце“ с прибавлениями (А.) — 40-е годы XVIII в.; сокращенную в списках ОИДР — 1731 г. и Григоровича (Гр.) — 40-е годы XVIII в.

Анализируя тексты списков, можно прийти к выводу, что пространная редакция наиболее близка к протографу. Краткая редакция, хотя она и является более древней, гораздо менее подробна. Переписчиком была пропущена значительная часть текста путешествия. Эти пропуски отразились на содержании челобитной; многие отрывки, казавшиеся непонятными в краткой редакции, разъясняются пространной. Промежуточной между этими редакциями является сокращенная. Список ОИДР наиболее близок к пространной редакции, однако и здесь имеются большие пропуски в тексте, хотя в некоторых деталях он дополняет и уточняет пространную редакцию.

Ниже публикуется Челобитная по списку А., наиболее интересному и близкому к протографу. Можно предположить, что переписчик, вернее „редактор“ списка А., — духовное лицо, исходя из употребления им некоторых церковнославянских выражений: „овен“ вместо баран, „брегу“ вместо берегу, „древо“ вместо дерево и т. д. Анализ текста проводится в сравнении со списком ОИДР, Унд., Гр., архивными документами и др. Челобитная содержит следующие сведения: служба до пленения, служба у турецкого султана, каторга, спасение от рабства. Затем говорится о пути до Иерусалима, приводится описание „святых мест“ Иерусалима и окрестностей, путешествия в Египет и „армянские турки“, описание святых мест и, наконец, возвращения на родину.

Подобное же в общем содержание свойственно многим хождениям к святым местам. Для хождения обычно характерно объяснение причин, побудивших автора совершить столь далекое путешествие. Здесь это также имеется (см. текст, стр. 220).

В списке А., единственном из всех, отсутствует обычная форма челобитной. Она принимает характер развернутой повести — хождения — благодаря краткому вступлению переписчика и „благополучному“ концу. Однако в самом тексте частично сохраняется форма челобитной, в частности обычное обращение к государю: „я, холоп твой...“. Список А. дает точную дату подачи первой челобитной Полозова, а вместе с тем и возвращения его на родину — 1676 г., 26 ноября; автор назван здесь сыном боярским. Списки же ОИДР, Унд., Гр., сохранившие обычное

<sup>12</sup> ГБЛ, ф. 310, д. 635, лл. 22—26. Сборник писан скорописью конца XVII в., 8°, на 51 листах, в новом картонном переплете, корешок кожаный. Листы в пятнах, ветхие.

для челобитной обращение к государю, дают дополнительно данные о месте рождения Полозова: „Царю государю... бьет челом холоп твой костромитин Васка Васильев сын Полозов“<sup>13</sup> (ОИДР). Кострома действительно была местом жительства Полозовых.<sup>14</sup> Взят в плен Полозов был под Яблоновым<sup>15</sup> в очень юном возрасте („в малых летех“). Служил он вместе со своим отцом в полку боярина и воеводы князя Бориса Александровича Репнина. Эти данные дают возможность определить год пленения Полозова. Б. А. Репнин был в Яблонове весной—осенью 1651 г.<sup>16</sup>

Это был год неудачного сражения Богдана Хмельницкого под Берестечком в июне 1651 г. и невыгодного договора в Белой Церкви, после чего усилились набеги крымских татар, изменивших недавнему своему союзнику Хмельницкому, на пограничные русские города. Очевидно, в один из таких набегов на передовой форпост засечной черты Яблонов<sup>17</sup> и был взят в плен в числе прочих и В. В. Полозов. Все списки дают одинаковый срок пребывания в плену у крымских татар—полтора года, после чего он был подарен турецкому султану, у которого „ходил в шатрах“ 12 лет. Только в списке А. объясняется, почему султан вдруг заинтересовался его вероисповеданием: Полозова выдали товарищи. Все списки примерно одинаково рассказывают о последовавшем гневе султана, о грозившей Полозову смертной казни и о спасении его визирем, имя которого в списках передано по-разному: в Унд.—Амехта, в ОИДР—Ахмета, в А.—Аям Магометов сын.<sup>18</sup>

По его ходатайству Полозов был отдан на каторгу, где он был, по Унд. и ОИДР,—9 лет, по А.—9 лет и 2 месяца. Будучи на каторге, он молился о спасении от рабства и „обрекся идти ко гробу господню“. В А. дается более подробный по сравнению с остальными списками

<sup>13</sup> ГБЛ, ф. 205, д. 197, л. 99.

<sup>14</sup> См.: ЦГАДА, ф. 210, Московский стол, д. 313, стлб. 1660—1661 гг., лл. 237—238 (Распросные речи костромитина И. Полозова, бежавшего из полка боярина В. Б. Шереметьева); д. 639, стлб. 1682—1683 гг., лл. 291—310 (Дело о наезде Ф. Полозова на вотчину князя Козловского—Кострома) и т. д.

<sup>15</sup> Яблоново, Яблонный город—местечко под Полтавой бывш. Лубенского уезда, на р. Оржище, в 1665 г. значится в числе разоренных в середине XVII в., один из передовых форпостов Белгородской засечной черты.

<sup>16</sup> См.: ЦГАДА, ф. 210, Московский стол, д. 211, л. 54—Роспись бумаги, чернил и т. д., отпущенных с Б. А. Репниным в Приказную избу в 1650 г.—в Белгород и в 1651 г.—в Яблонов; там же, л. 37—Роспись с книг и чертежей, с каковых книг и с чертежей прислал к государю, к Москве с Яблонова боярин и воевода князь Борис Александрович Репнин в нынешнем в 160 (1651) году сентября в 15-й день, там же, Смотренные списки, д. 8, 1651 г.—Приезд в Яблонов служилых людей полка Б. А. Репнина; см. также: Дворцовые разряды, т. 3, СПб., 1852, стлб. 210, 252, 275, 286, 318, 320—Б. А. Репнин значится на службе в 1650 г. в Белгороде, в 1651 г.—в Яблонове, зимой 1651 г.—в Москве, в 1652 г. присутствует в Москве на приеме литовских посланников, в 1653 г.—посол в Литву и т. д.

<sup>17</sup> См.: Воссоединение Украины с Россией. Документы и материалы, т. III, М., 1953, стр. 124 (док. № 54), стр. 82 (док. № 35), стр. 93 (док. № 44).

<sup>18</sup> Вероятно, Ахмед Кюпрюлю (1656—1676)—великий визир турецкого султана Мухаммеда IV (1649—1687); см.: ППС, вып. 30, стр. 65.

перечень всех „небесных сил“, которым молился и которые „помогли“ ему избавиться от рабства.

Далее Полозов описывает свой путь до Иерусалима. Путь этот может быть с большей или меньшей точностью установлен только на основании сличения всех списков. Однако нужно сказать, что последовательность описания городов на этом пути во всех списках нарушена. Это можно объяснить, во-первых, тем, что автор челобитной описывал это спустя несколько лет после начала путешествия, во-вторых, как увидим ниже, Полозов обошел так много земель, что многое он мог забыть и перепутать, в-третьих, такую путаницу можно объяснить также и ошибками переписчика или „редактора“.

Обычно путь русских паломников от Константинополя шел морем до Яффы или до Александрии, некоторые (например, В. Я. Гагара) шли через Кавказ, Иран и восточные провинции Турецкой империи. Путь В. В. Полозова был своеобразен. Это был третий путь к Иерусалиму, которым до Полозова ходил лишь в 1465—1466 гг. гость Василий. „Хождение гостя Василия“ замечательно уже по одному тому, что он избрал такой путь до „святой земли“, по которому не ходил ни один из наших паломников ни до него ни после.<sup>19</sup> Так писал известный знаток русских хождений архимандрит Леонид уже после опубликования челобитной Полозова по списку Гр. (1865). Исследователи не обратили внимания на описание его пути. Да это было бы и не так легко сделать, имея (даже после публикации 1890 г.) два неполных списка.

Однако пути Полозова и гостя Василия совпадают лишь до Туркхала. (Возможно, и до Албистана, так как у Полозова нет описания пути от Туркхала до Аданы). Что же касается городов Сирии и Палестины, то Полозов побывал в городах, отмеченных у многих русских паломников. Путь свой он проделал, вероятно, пешком. Изменения в способе передвижения он отметил бы, как отметил, что до Египта ехал „через пешчаное море на верблюдох“. Рассмотрим более подробно маршрут его путешествия.

Путь Полозова, вероятно, начался от Скутари (Скурт — предместья Стамбула). В А. этот путь начинается с Бруссы (Прус), Скурт назван им третьим по счету; в ОИДР и Гр. — с Боли (Пиния), в Унд. — с Гравониниса (?). От Бруссы он повернул на восток и шел почти параллельно Черному морю. Вот как восстанавливается его путь по всем спискам:<sup>20</sup> Скурт (А.) — Скутари; Прус (А.) — Брусса; Кукуя (А.) — (?); Колана (А.) — очевидно, небольшой город, который гость Василий называет Колонкоу<sup>21</sup> (может быть, это Чокыроглу); Пиния (ОИДР, Гр.) — Оволной (Унд.) — Боли;<sup>22</sup> Чугарь (А.) — Чигур (ОИДР, Унд.) — Чизор (Гр.) — Чанкыры; Куркала (ОИДР, Гр.) — Куркан (Унд.) — Туркхал. Далее путь можно предположительно восста-

<sup>19</sup> ППС, вып. 6 (т. II, вып. 3), СПб., 1884, стр. II.

<sup>20</sup> Современные названия даются вразрядку.

<sup>21</sup> ППС, вып. 6, стр. 5.

<sup>22</sup> ППС, вып. 30, стр. 127.

новить по маршруту гостя Василия, так как, чтобы попасть в Адану после Туркхала, необходимо было свернуть на юг (Токат, Сивасия, Ялбистан). Затем гость Василий пошел через Айнтаб к Халебу, а Полозов свернул на юго-запад к Адане. Однако, возможно, что и гость Василий шел так же: описание отрезка пути от Айнтаба до Халеба у него отсутствует. Далее: Оданая (А.)—Одан (ОИДР)—Одолной (Унд.)—А дан а; Онтекия (А.)—Антиохия; Опиния (ОИДР, Гр.)—Халеб; далее, возможно, Джессир-эш-Шогур [Чугарь (?)—см. выше]; Хамай (А., ОИДР)—Хама (Унд.)—Хам (Гр.)—Хама; Ламыс (А.)—Опия (Унд.)—Хомс; Ахар (ОИДР)—Аккар; Скутефь (А.)—Кулиф (ОИДР)—Скупифан (Гр.)—Кутейфа; Сапиф (ОИДР)—Сариф (Унд.)—Сарепта (Сарафанд); Шамахия (А.)—Шам (ОИДР, Унд.)—Дамаск; Сафат (А., Гр.)—Асафат (ОИДР)—Сафед; Яковлев мост (ОИДР, А., Унд., Гр.)—Джессир аль—Якуб;<sup>23</sup> Назарет (А., Гр.)—Мазарет (ОИДР, Унд.)—Назарет; Балыс (А.)—Оболк (ОИДР, Унд.)—Ополк (Гр.)—Набулус; Иерусалим. Полозов прошел весь этот путь почти через всю Малую Азию беспрепятственно благодаря тому, что был переодет в турецкое платье и говорил по-турецки. „По платью и по языку нигде меня, холопа твоего, не задерживали и не спрашивали“ (Унд., ОИДР). Это, очевидно, намек на то, что в Турции православным паломникам как представителям веры, соперничающей на Ближнем Востоке с мусульманской, чинились всякие препятствия на их пути, во всяком случае встречали не очень благожелательно. Именно поэтому большинство русских паломников выбирало морской путь не только для быстроты передвижения, но и из-за большей безопасности.

Описание пути Полозовым—это не голый перечень названий городов. Хождение дает сведения о некоторых сторонах быта при дворе султана: мальчики в услужении, их шпионаж друг за другом, доносы и т. д., о тяжелом положении гребцов на каторгах, которые приковывались цепями к бревнам. В челобитной отразились многие наблюдения ее внимательного автора-паломника. Так, он отмечает, что под Антиохией течет „великая река“ Асы (А.); что время, необходимое для путешествия от Дамаска до Иерусалима, — 7 дней (А.). Иногда Полозов дает сведения о национальном составе жителей городов, в которых он побывал: в Сафед, например, „живут турки и арапы и армяя“, сообщает имена правителей городов: „А при мне, Васке, тот град (Сафед, — Э. Ч.) держал паша, именем Салих“; „А в Дамаскине граде при мне был паша именем Коскусин, а по нашему Кривой“; „И пришел я, Васка, во Иерусалим и пристал жить на дворе Иерусалимского паши, имя ему Муса“ (в ОИДР—Мосей). Интересно описание трех дорог, идущих от Назарета: в Иерусалим, Египет и Мекку (А., ОИДР, Унд., Гр.).

<sup>23</sup> Это имя дано мосту на Иордане от строителя его Ароба Якуба; путешественники, которые везде встречают библейские предания, воображали, что в этом месте перешел через Иордан Иаков сын Исаака, когда бежал от гнева Исава (К. М. Базили. Сирия и Палестина под турецким правительством, ч. I. СПб., 1875).

Это пример большой любознательности русского путешественника. Источниками его сведений были не только собственные наблюдения, но и расспросы разных людей. (Так, он сообщает, что ходу от Фаворской горы до Мекки 40 дней). Можно отметить добросовестность автора Челобитной. Он старается собрать более точные, как ему казалось, сведения. Так, например, он указывает на место, где похоронен царь Соломон — у дома, в котором, по преданию, судил царь Давид, ссылаясь на слова греков и армян („А турки и арапы про царя Соломона не называют“). В Иерусалиме Полозов отмечает состав христианского населения: греки, армяне, французы, копты, сербы. Интересно описание дома Давида: турки превратили его в хорошо укрепленный военный объект с войском янычар, оснащенным пушками (см. стр. 222); христианам входить туда не разрешалось. Далее Полозов отмечает продажность янычар: „А как бог принесет русского человека и он даст человеку по золотому, и его пустят смотреть“ (ОИДР), что, судя по описанию, он сам и сделал.

Часто реалистические сведения в описании Полозова перемежаются с записями о „святых местах“, рассказами о „чудесах“, например легенда о „святом огне“, спустившемся с небес, о „пупе земли“ и т. д. По этим описаниям во всех списках (наиболее подробным в А.) чувствуется, что Полозов не особенно хорошо знал Библию и в значительной степени описывал то, что ему указывали и объясняли живущие там греки и армяне. Это является косвенным подтверждением достоверности сведений, которые Полозов сообщает о себе в начале челобитной, в частности о том, что взят в плен он был очень юным. Его „хождение“ было в известной степени вынужденным. Он шел к „святым местам“ не потому, что так сильно верил и хотел воочию увидеть места деяний святых, о которых много читал, как это было с другими паломниками, а потому, что дал слово (если спасется) пойти к „гробу господню“ (см. текст стр. 220).

От Иерусалима путь Полозова шел через село Скудельниче (А.) в Вифоием (А., ОИДР, Гр., Унд.) и дальше в Египет „через пешчаное море на верблюдах“. Это необычный для русских паломников путь в Египет через Синайский полуостров, обычно плыли морем. Однако, описывая „святые места“ на пути к Египту, Полозов часто прерывает свой рассказ, вновь возвращаясь к святыням Иерусалима. Это происходит оттого, что у него, конечно, не было опыта в описании подобных хождений, видел он очень много интересного; что вспоминалось вдруг, то он, не задумываясь, вставлял в текст.

В Египте Полозов жил полтора года (А., Гр.) и побывал в Каире, Александрии, Мемфисе.<sup>21</sup> За скупыми фразами его челобитной чувствуется, что своеобразие архитектурных памятников Египта поразило его. Иначе он не стал бы упоминать о том, что не имеет отношения

<sup>21</sup> Полозов „видел темницу, где заточен был Иосиф Прекрасный“ (см. текст), по преданию находящуюся в Мемфисе. См.: ППС, вып. 28 (т. X, вып. 1), СПб., 1891, стр. 18.



к христианским святым. Полозов отмечает, что видел пирамиды — „фараоновы полаты“, в Александрии „...Александровы полаты видел, велми мудры. И у турского салтана нет таких полат, а стоят на горе высоко“ (А.). Интересны сведения Полозова о колодце недалеко от Каира, откуда „таскают воду на пороховое дело“. Очевидно, в то время в Египте было развито производство пороха. Полозов сообщает также, что в Каире всего 2 колодца и что расстояние от Каира до Нила 2 поприща. Такого рода сведения были очень важны для русских путешественников.

Из Египта Полозов продолжил свое путешествие через Синайский полуостров снова к Иерусалиму и дальше, очевидно через Халеб, который по ошибке оказался у него на Черном море (А.), в сторону „армянских турок“. Эта часть путешествия наиболее сложная и запутанная. Много сложностей вносит непоследовательная манера описания по прихотливому ходу воспоминаний. Полозов часто возвращается в описании к тем местам, о которых, казалось бы, давно уже говорил. Полозов в этой части путешествия упоминает большое количество городов, расположенных на огромной территории (особенно в А., где наиболее интересно описана 2-я часть путешествия). Возможно, Полозов действительно побывал во всех упомянутых им городах, но, может быть, значительную часть из них он описывает не как очевидец, а по расспросам окружающих людей, тем более что любознательный путешественник применял этот метод довольно часто. Кроме того, могли иметь место и вставки переписчика, вернее „редактора“ челобитной, по существу переделавшего ее в повесть — хождение, вероятно, знакомого с различными дорожниками, ходившими в многочисленных списках в XVII—XVIII вв. Однако в любом из этих случаев описание в одном произведении такой большой территории соседних с Россией государств с частым указанием расстояний между городами показывает значительное развитие географических знаний, рост интереса русских людей к соседним странам Ближнего Востока.

Из Халеба Полозов попал в район озера Ван и горы Арарат; он пишет, что был близ горы, где находился Ноев ковчег (А.). Здесь он сообщает сведения о том, кому принадлежат города Иван (Ван), Иереван (Ереван), Изрум (Эрзрум), Нарбекир (Диарбекир)<sup>25</sup> (Ван и Ереван — иранскому шаху, Эрзрум и Диарбекир — турецкому султану).

Нет сомнений, что в этих местах Полозов был сам: „И в турках армянских знаю пашей обоих“ (А., Унд., ОИДР). Далее Полозов выходит к Черному морю и объезжает его, очевидно, кругом, но последовательность путешествия в описании явно нарушена. Возможно, эту часть своего путешествия он начал от Гони на Запад, по южному берегу Черного моря. Полозов дает расстояния между городами: от

<sup>25</sup> В списке ОИДР переписчик принял названия этих городов за имена святых и из четырех городов сделал трех святых: Ревания, Ивания, Ирмия.

Гони до Ризы — 200 поприщ,<sup>26</sup> от Ризы до Трапезунда — 200 поприщ, от Синопа до Царьграда — 500 поприщ. Далее упоминаются Соленин (Салоники), Келея (Килия), Измаил. Затем Полозов, очевидно, шел через владения крымского хана — через Блакакаву, Каф (Феодосию), Керчь, Азов, в „Черкасскую землю“ (Сев. Кавказ). Полозов приводит данные о расстоянии между многими из упоминаемых им городов. Из „Черкасской земли“ Полозов отправился, судя по описанию, в Грузию. Об этом говорит его упоминание, что грузинский царь Баграт Александрович велел его „от себя выпроводить к Курскому граду“ (к Карсу). Полозов говорит о Грузии, что „грузинских земли три, а не одна“ (в Грузии в это время было 3 самостоятельных княжества — Имеретия, Картия и Кахетия). Далее Полозов пришел снова в Изрюм (Эрзрум) и по реке Нават (А.) — Шах (ОИДР) — Тигр — в Ниневию и Мисур (А.) — Минзул (ОИДР) — Мисаул (Унд.) — Мосул. Затем он побывал в Вавилоне, в Ыспогане (А.) — Исфахане, где познакомился с двумя русскими — подьячим Никифором Ларионовым и переводчиком Константином (в ОИДР — Стенькой) Христофоровым, которые помогли Полозову добраться до Терека, оттуда он перебрался в Астрахань.

Во второй части своего путешествия Полозов дает интересные сведения не только о расстояниях между городами, но и о местах, в которых побывал. Он отмечает, в частности, популярность монастыря Иоанна Предтечи в Армении, в который приезжают греки и армяне „или кои веруют распятому на всяк год тысяч по десяти“ (А.), говорит о запусении монастыря Саввы Пустынника, в котором раньше было 14 тыс. „чернецов“ (А.). Интересно его замечание о Салониках: „И сей град у турецкого (султана, — Э. Ч.) лучшей“. Возможно, это его собственное мнение, так как он видел много городов Турецкой империи, к тому же здесь же есть упоминание о какой-то переписи, вероятно проводившейся в то время, по которой в Салониках „жидов сорок тысяч“. А может быть, все это он описывает со слов своих попутчиков по долгим скитаниям.

Упоминание Полозовым терского воеводы Андрея Ивановича Колычева и астраханского Василия Осиповича Щербатого помогает проверить дату прибытия его в Россию (в А. — 26 ноября 1675 г.). Андрей Иванович Колычев был воеводой на Тереке с 3 марта 1675 г.<sup>27</sup> и, вероятно, до осени 1676 г. В Астрахани Константин<sup>28</sup> Осипович Щербатый был воеводой с сентября 1676 г. по август 1677 г.<sup>29</sup> Таким образом, в Москве Полозов действительно мог быть в ноябре 1676 г.

<sup>26</sup> Поприще = верста; „мерная“ верста в XVII в. = 1000 сажен, путевая = 500 сажен (1 сажень = 2 м). Очевидно, Полозов имел в виду путевую версту, следовательно, 1 поприще = 1000 м.

<sup>27</sup> Дворцовые разряды, т. 3, СПб., 1852, стлб. 1263; А. П. Барсуков. Списки городовых воевод и лиц воеводского управления. СПб., 1902, стр. 233.

<sup>28</sup> Полозов перепутал имя.

<sup>29</sup> А. П. Барсуков. Списки... стр. 11.

Прибыв в Москву, Полозов, очевидно, тут же подал челобитную царю Федору Алексеевичу. Списки ОИДР, Унд. и Гр. (в сокращенном виде) имеют обычную концовку челобитной: „Милосердый государь и великий князь Федор Алексеевич всея Великия, и Малыя, и Белья России самодержец, пожалуй меня, холопа своего, за службу отца моего и мою, холопа твоего, и за полонное терпение, вели, государь, мне быть при своей светлости в чину, в каком ты, государь, изволишь. Великий государь, смилуйся“. В А. эта формула отсутствует, редактор довольно искусственно приделал „благополучный“ конец, который, как ему казалось, более соответствовал этому хождению — челобитной. Весь рассказ повести написан от первого лица, фраза же о пожаловании Полозова на воеводство в города Арзамас и Ахтырку — от третьего, к тому же это явный вымысел редактора. В Арзамасе с ноября 1676 г. по февраль 1677 г. воеводой был Мирон Иванович Золотарев.<sup>30</sup>

Русские книжники, с интересом встречавшие новые описания путешествий по странам Востока, современники Полозова и его потомки проявляли известный интерес к его челобитной. Это не удивительно: в XVII в. такое хождение в форме челобитной, где давалось описание огромного географического пространства, страданий в плену у турок за христианскую веру, читалось как приключенческий роман, имеющий и воспитательное, и познавательное значение.

Челобитная разошлась среди читающей публики к XVII — первой половине XVIII столетия в ряде списков. В этой связи фактом исключительного характера является переработка челобитной В. В. Полозова в своеобразное хождение, включенное в состав известнейшего памятника русского летописания XVII в. „Нового летописца“ (в списке 40-х годов XVIII в.).

На дальнейшую судьбу В. В. Полозова проливает свет неизвестная до сих пор вторая его челобитная. Она подтверждает достоверность сведений первой челобитной и, что особенно важно, подлинность самого хождения. В то время как списки первой челобитной Полозова расходились по рукам, сама челобитная, поданная, очевидно, в Разрядный приказ, была похоронена среди огромного количества приказных бумаг, что явилось одним из многочисленных примеров знаменитой московской волокиты. Во всяком случае служебного назначения он, кажется, не получил и жизнь его не была обеспечена. Во второй челобитной Полозов еще раз говорит о своей службе и путешествии, указывая время, прошедшее в плену и тяжелых скитаниях, — 29 лет (Полозов ошибся на 4 года, так как попал он в плен в 1651 г., вышел на Русь в 1676 г.), подчеркивает, что вышел из плена без выкупа („без окупу“). „И ныне, холоп ваш, живу на Москве, скитаюсь з женишкою и детишки промеж двор, помираю голодной смертью“. На этот раз его челобитная была рассмотрена и Полозову было выдано жалованье — 5 рублей (о чем имеется помета на обороте челобитной).

<sup>30</sup> Там же, стр. 10. По Ахтырке за это время сведения отсутствуют.

Описание путешествия В. В. Полозова представляет большой интерес прежде всего как источник по истории накопления и развития географических знаний в России XVII в., а по охвату географического пространства стоит на первом месте среди хождений XVII в. и ему предшествовавших. В хождении Ионы Маленького мы встречаемся с описанием ограниченной территории „святых мест“, детальным описанием храмов, вплоть до количества в них кадил, с многочисленными выдержками из Евангелия. В хождении В. Я. Гагары отсутствуют выдержки из святого писания, описание „святых мест“ у него перемежается с различными сведениями о том, где что растет и производится, какие товары пользуются спросом на рынке и т. д. в тех же „святых местах“. В отличие от последнего Полозов дает сведения не только об ограниченной географической области, т. е. „святых местах“, но и о многих других землях Ближнего Востока, Кавказа и Крыма со множеством интереснейших деталей, которые значительно дополняют данные других хождений. Правда, широта охвата географических пунктов у Полозова идет за счет глубины описания. Но здесь необходимо помнить, что он не ставил себе целью подробно описать свое путешествие; это всего лишь челобитная, которая должна была за его страдания принести ему место на государственной службе.

Обе челобитные В. В. Полозова публикуются в соответствии с правилами издания исторических документов XVII в. Слова, читаемые предположительно, в местах, где текст порван, стерт или трудно читаем, берутся в квадратные скобки. Описки в тексте А. исправляются по другим спискам.

— — —

**№ 1. 1676 г. ноября 26 — Челобитная В. В. Полозова  
в составе „Нового Летописца“**

Лета 1676 ноября в 26 день, в первое лето царства государя царя л. 411 и великаго князя Федора Алексиевича Великия, и Малыя, и Белья России самодержда, в первое лето царства его. Вышел ис полону сын боярской Василей Полозов и бил<sup>1</sup> челом ему, великому государю. А в челобитной его пишет.

Бьет челом холоп твой, Васка Всильев сын Полозов. В прошлых, государь, годех отец мой Василей || Филатов сын Полозов служил отцу л. 411 об. твоему государеву, блаженные памяти государю, и был на ваших государьских службах з боярином и воеводою с князем Борисом Александровичем Репниным с товарищи на Яблонном. А я был же на Яблонном со отцем своим в малых летех. На той вашей государьской службе полонили меня крымские татары. И в Крыму я был у крымского Хана полтора года. Да ис Крыму меня отдали в подарках в Царьград, турецкому салтану. И как я, будучи в Царьграде, поднялся на ноги, и турецкой салтан взял меня перед себя и велел мне ходить перед собою

<sup>1</sup> В тексте ошибочно били.

в шатрах. И ходил я, холоп твой, перед турским салтаном в шатрах 12 лет. А ходило нашей братьи<sup>1</sup> перед ним, салтаном, в шатрах л. 412 12 человек || . А которые ходили со мною, Васкою, в шатрах, и те мои товарищи проведали про меня, Васку, что я живу по христианский, а не по бусорманский. Верую в крещение и в помазание отца и сына и святого духа. И они, товарищи, известили про меня турецкому салтану своему. И он, турецкой салтан, по их извету, уздав, что живу я, Васка, у него, салтана, а в их бусорманскую веру не бусорманюсь, верую в православную христианскую веру господу нашему Иисусу Христу распятому. И он, турецкой салтан, рняс тому делу, хотел меня казнить смертною казнию. И упросил меня, Васку, от той казни у турецкого салтана везирь ево, именем Аям Магметов сын.<sup>2</sup> И вместо смертной казни отдан был я на каторгу, а на катарге был<sup>3</sup> я привязан л. 412 об. к каторжному || бревну ногами и руками; и греб я день и ночь на каторге 9 лет и два месяца.

И молился я, Васка, господу богу и пречистой его матери, пресвятей богородице и святителю Христову Николаю Чудотворцу и всем московским чудотворцем, чтобы меня господь бог помиловал у вынес бы господь из бусорманския земли, с каторги. И обещался я, Васка, итти во Иерусалим град господу богу помолится и ко гробу господню приложится. И помощью всещедрого бога, и молитвами пречистыя его богоматере, и святителя христова Николая Чудотворца, и всех московских чудотворцов у турецких людей каторгу на море разбило. И турецкие люди и московские неволники, полоненики все притонули. А меня, Васку, с неволником же прибило ко берегу на том же каторжном бревне, л. 413 х которому я, холоп твой, был привязан. || И я, Васка, от моря пришел в турецкий град Прус и добыл себе платья турецкого,<sup>3</sup> потому, что я турецкому языку всему сполна изучился. И, добыв платья, пошел я, Васка, во Иерусалим через турецкие города. На первой город на Кукую да Онадана, с Оданая на Скурт да на Колана, да на Онтекию, а по-нашему Антиохия. Великая река же под Антиохиею — Асы. А отуды пошел на Чугарь, с Чюгаря пошел на Хамаю, с Хамаю на Ламыс, где лежит турецкой их пророк Бабамир.<sup>4</sup> А отуды пошел на Скутефи. Скутефь на Шамахию, а по-нашему Дамаск град. А в Дамаске жил 3 месяца и 2 недели. А от Дамаска до Иерусалима ходу 7 дней. А отуду пошел на Яковлев мост, что делал Ияков, Иосифа Прекраснаго отец на Иердани реце. Вверху и жилище || Ияковлево тут же. А в котором граде жил Ияков, и тому граду имя Сафат. И в том граде Сафате родилися 12 сынов Иякову, а Прекрасному Иосифу братья. А ныне в том граде живут турки и арапы и армяня. А где жил Иаков и тут христианом невходимо. А при мне, Васке, тот град держал паша именем Салих. И был я, Васка, где опочивают Ияковлевы дети, Иосифа Прекраснаго братья; и поделаны над ними мечетни арапские, — арапы

<sup>2</sup> ОИДР — Ахмет.

<sup>3</sup> В тексте ошибочно русского, исправлено по ОИДР.

<sup>4</sup> Может быть, Баба эмир (?).

их сказывают своими святыми. А в Дамаскине граде при мне был паша именем Коскусин, а по нашему — Кривой. А от Сафата града пошел я, Васка, под Назарет град. А где был Назарет и то место пусто, града несть. И тут же стоит гора Фаворская || . А Назарет град стоит лишь место пусто л. 414 под тою горою Фаворскою. А на грацком месте греческих дворов стоят с пять или шесть. А от горы лежат три дороги: дорога во Египет, вторая во Иерусалим, третья к проклятому Махмету, а лежит тот проклятой во граде Медыне. А к проклятому Махмету идучи от Назарета один град Твериф. А ходу от Фаворские горы до прохлятого Махмета сорок четыре дня. А ездят к нему, проклятому на всяк год по девяти тысяч турок и арап и кизылбашь. А сказывают они, что к своему проклятому пророку ходят молится. А от Фаворския горы во Иерусалим итти на Балыс град. А во граде Набалысе пристал я, Васка, к греческому священнику, и он по платью меня || не узнал, а Балыс нашим языком — Самария, — что я московских людей человек, тот поп не узнал меня. И указал мне кладезь, где господь прииде и с Самарянынею на том кладезе беседовал и изрек ей: даждь ми воды пити. И тот кладезь освящают греки по двюю на год. А турки над тем кладезем наругаются: мечут в него кал и щепы. И тот греческой священник водил меня на гору и на той горе указывал мне камень. На том камени беседовал господь со ученики своими. И на камени место бело знати и до сего дни, а камень красен и велик зело. л. 414 об.

И оттуду пошел я, Васка, во Иерусалим град. А ходу от Набасыла до Иерусалима один день. И пришел я, Васка, во Иерусалим и пристал жить на дворе иерусалимского паши, имя ему Муса.<sup>5</sup> А сказался ему, что цареградской || турчанин. И они меня по платью и по языку не узнали, что я христианин, называли меня турчанином. И живучи я у него ходил во Иерусалим в церковь молится богу, чтобы турки и арапы не ведали. А турки и арапы в церковь Воскресения Христова ходят беспрестанно, что они церковные ключи держат. А ко гробу господню в тайне же ходил. А от гроба господня ходил я, Васка, смотреть пула земнаго, а пуп земный три сажени. Да в той же церкви Воскресения Христова, близ пула земнаго, есть щель под землю, как человеку пролести.<sup>6</sup> Да в той же церкви зделана темница сажен человеку. А в нее, в землю три ступени и камень лежит, аки ступа. И за тот камень привязан был господь наш Иисус Христос, тут же на нем и ризу раздраша воины. И оттуду ходил на гору Голгофу || и видел ту щель, где ука- л. 415 нула кровь господня на главу Адамлю. А величиною та щель на полпяди. А водил меня, Васку, по тем местом арменин, а я ему сказался втайне, что христианин. А ходил я по тем местом всем в великоденскую субботу. И с тое горы опять сошел ко гробу господню.

И в тое великую суботу, за два часа до вечера, видел я, Васка, как сошел огонь с небеси на гроб господень, на камень, который ка-

<sup>5</sup> ОИДР — Мосей.

<sup>6</sup> ОИДР — боком пролести.

мень привален был ко гробу господню. И сошел огонь разными цветы, а у гроба господня в то число стояли патриархи греческой, арменской, фрянчюской. И греческой патриарх возмет в обе руки свечи и засвечает свечи на камени, и, зажегши их, поводит тем огнем по браде своей и по главѣ. || И тот огонь у патриарха на голове власов и брады не опалит. И потом засвечают власти и священницы и весь народ христианский. И греки и как засветят свещи на паникадилах в деревянном масле, и в паникадилах, засвещают свещи армяня и фрянцужу, и коптяне, и сербяне. И в то число, как сошел огонь с небеси на камень, а греческой патриарх на том камени засвечал свечи в обе руки, и как водил тем огнем по браде своей и по главе; и тот огонь власов главы и брады не палит. И виде то велие чудо диак их и грамотея подивися тому господню чудеси, и скиня с себя четму, и учал крестить лице свое крестообразно, и нача хвалити господа нашего Иисуса Христа распятого, рече: „велик бог христианский распяты“. А турскую || и бусорманскую веру нача проклинати. И в то число турки греческаго патриарха почали называть еретиком, а того своего диака и грамотею турчаня схватили за руки и за ноги, и понесли его к приказу своему, и посадили в приказе своем, и учили того своего диака и грамотею прибывать к вере своей бусорманской. Он же проклинает бусорманскую веру и турскую, а православную христианскую веру господа бога распятого нача хвалити. А имя тому диаку и грамотею Хадимахмуг. И они, турки, того своего диака и грамотею повели на лобное место, где шествие господне было на осяти. И тут ево сожгли для того, чтобы на ту казнь смотря иные их бусорманы в православную христианскую веру || не веровали. И с того числа турок и арапов не стали пускать в церковь Воскресения Христова ходить.

Да я же, Васка, ходил к древу, где привязан был овен на жертву Авраамлю вместо Исаака, сына его. И то древо стоит лето и зиму зелено. А ломают то древо, приходя, странники для благославения, а того древа не убывает. А оттуду ходил к дому Давыдову, и ко гробу его ради спасения по вся дни, где он почивал и гроб его целовал трижды. А держат тот гроб Давыдов арапы, а христианом тут невходимо, потому что прежде того бывала тут церковь, а ныне тут поделаны мечетни. А гроб Давыдов за стеною Иерусалимскою с перестрел, как из лука стрелить. А круг дому Давыдова град каменной да четыре башни || каменные. А стоит во Иерусалиме, в угле от церкви Воскресения Христова, как из лука трижды стрелить. Круг двора его ров, а врата на дворе один вход и выход. А ис тех врат через ров мост на цепях железных, а у врат лежат пушки, а стерегут врата его и пушки янычане. А христианом на двор его невходимо, не пускают. Будет кий христианин тем стражем даст червонной золотой, и они того на двор царя Давыда пустят смотреть. А хором на дворе одна полата и та замкнута двема замками, а в ней 72<sup>7</sup> окна.

<sup>7</sup> Вероятно, ошибка, в ОИДР — 2.

А оттуду ходил я, Васка, в Вифлием мимо села Скудельнича и юдоли плачевной. А от того села Скудельнича на монастырь святого пророка Илии, где опочивал Илия пророк на камени. А поднял его с того камени || аггел господень и знамение на камени знати и до сего а. 418 дни, а тот камень на вифлиемской дороге. А указал мне тот камень игумен ильинского монастыря, а тот игумен грек, а я ему сказался, что христианин православной. А на том камени опочивают христиане, коим лучится шествие во Вифлием. И я, Васка, спал на том камени дважды. А в Вифлием град от Иерусалима семь поприщъ, и был я в Вифлиеме. А в Вифлиеме граде монастырь Рождество Христово высок велми.

А в том монастыри церковь каменная, а в той церкви 40 столпов каменных. А в Вифлиеме толко три церкви: в первой служат греки, во второй армени, а в третьей француженя. И в вертепе я был, где родился господь бог, и место его целовал трижды. А вертеп в землю семь ступеней. || А замыкают вертеп аки погреб, а ключи того вертепа а. 418 об. держит черной диакон. А из Вифлиема пошел дорогою я, Васка, ко Аврааму, и Исааку, и Якову, где они почивают, а то место от Иерусалима 25 поприщъ. А гробов их не знати и замкнуты тремя замками. А зделана мечетня. Толко в тое мечетню смотрят в окно. Да тут же, на горе, стоит дуб велик, зелен зиму и лето. А толщиною три сажени и высок зело, именуем Амавритски. А ломают тот дуб турки и арапы для здравия. И к тому дубу приходил господь троиецо. И оттуду пошел я, Васка, во Иерусалим, в Епсиманию, где было успение пресвятыя богородицы, и гроб ея целовал трижды. А ходу в землю, ко гробу ея трицать ступеней. || А построена тут церковь, а строила царица а. 419 Елена. А у тое церкви толко едино оконце. А та церковь близ горы Елеонския. И от гроба пречистые богородицы, отслушав обедню, все христиане ходят к Силуамли купели и на той купели умываются и пьют воду. А та Силуамля купель под Галилейскою горою, под гору вход. А сказал мне вифлиемской священник про Евпсимию и про гроб богородицы и про Силуамлю купель: по всякий год аггел господень мутит воду. А от Силуамли купели пошел я, Васка, на Иердан реку. И был во Иерусалиме, где была святая святых, ея же строил царь Соломон и после его Зоровавель Иисус Оседеков. А ныне построена против того мечетня, как была построена святая святых. А в той мечетне стоит камень на воздухе || нимич держим, а вышиною, как достать рукою. А по конец а. 419 об. того камня аки человекья глава, а круг того камня дватцать сажени, а среди того камня стопы жребцевы. На него же въехал господь на жеребяти. А лежал тот камень на земли и взялся на воздух от поганных турок, что они на том камени всякую скверну творили. Да зделана решетка железная в той же мечетне; а сказывают, что делал ту решетку сам царь Давид своими руками. Да возле тое мечетни стоит полата, в коей царь Давид судил. А греки говорят и арменя: поде той полаты лежит царь Соломон Премудры, а турки и арапы про царя Соломона не сказывают.



И оттуду пошел к Моисею пророку. И от Моисея пророка пошел  
 л. 420 я, Васка, || во Египет через пешчаное море на верблюдех. А во Египте  
 жил полтора года и фараоновы полаты видел, и во Иосифовых полатах  
 ходил по вся дини. И в Старом Египте был, где родился Моисей пророк.  
 И зыбочка каменная и доньсь его цела. А где он родился и тут  
 церковь Козмы и Дамиана. Да возле той же церкви ныне зделана  
 мечетня арапская. И видел темницу, где заточен был Иосиф Прекрасный,  
 а глубина той темнице сто ступеней. А ныне в той темнице зделан кладезь.  
 И ис того кладезя таскают воду на пороховое дело. !А во Египте  
 толко два кладезя. А река под Египтом Нил от Египта два поприща.  
 И из Египта был во Александрии. А круг Александрии день ходу  
 л. 420 об. летней на Александровы полаты видел велми мудры. || И у турскова  
 салтана нет таких полат, а стоят на горе высоко. А в ту гору бьет  
 река Нил, а гора каменная. А из Олександрии пошел к Содому и Гомору.  
 А Содом и Гомор горит, немочно доитти до него, блиско не пустит  
 смрад. И тут же блиско Ноев ковчег стоит на горе высокой и на ту  
 гору взотти немочно ни коими мерами.

А от Содому и Гомору пошел я, Васка, в турки<sup>8</sup> арменския. И в тур-  
 ках<sup>8</sup> арменских знаю пашей обоих. И жил в турках<sup>8</sup> арменских девять  
 месяцев, где заточен был Иоанн Златауст. И оттуду пошел к Иоанну  
 Предтечи, где опочивает. А опочивает меж четырьмя грады — дву тур-  
 ских да дву кизылбашских. Имена градом: Иван, Иереван,<sup>9</sup> Изрум,  
 л. 421 Нарбекир. Изрум, Нарбекир || — турского салтана; Иван, Иереван —  
 шаха кизылбашского. А построен Иоанна Предтечи монастырь, а дер-  
 жат тот монастырь арменя, а молится приезжают в тот монастырь  
 Иоанну Предтечи греки и армени или кои веруют распятому на всяк  
 год тысяч по десяти. А турки называют Иоанна Иван Чегин. И у Савы  
 Пустынника я, Васка, был. Прежь сего, обитель, сказывают, была  
 велика зело, было братии 14 тысяч черицов.<sup>10</sup> А ходу до тое обители  
 от Иерусалима до полудня.

И оттуду я, Васка, перекинулся на Крымскую сторону. А с Крым-  
 ской на Черкасы. И в Халева<sup>9</sup> стоит на Черном мори. Обехал дважды Трапезонта града  
 вокруг и три поля и (гареа).<sup>10</sup> И оттуду пошел под град Сиоп опять на том же мори Черном.  
 л. 421 об. А от Сиопа до Царя || града пятьсот поприщ. Да на той же турской  
 стране град Риза от Трапезонта града двести поприщ. А от Риз две-  
 сти — град стоит Гоня, а от Гони града пошла Крымская страна  
 к Азову граду. А от Азова града турской один Керчь двести поприщ,<sup>11</sup>  
 Каф. А от Кафа до Балыклавия триста поприщ, а от Балыклави двести  
 поприщ до Дуная. А на Дунае град Келея, а от Дуная и Келеи града  
 шестьдесят поприщ до Измаила. А от Измаила до Царяграда шестьсот

<sup>8</sup> В тексте ошибочно куксы, исправлено по ОИДР.

<sup>9</sup> В тексте ошибочно Иеремав, см. ниже.

<sup>10</sup> Так в тексте.

<sup>11</sup> Далее, очевидно, пропущено до.

поприщъ. Да еще турского салтана болшей город Соленин за Царемградом. А в том граде Соленине по переписи жидов сорок тысячъ. И сей град у турского лутчей. А от Азова он четыреста поприщъ, а стоит на Дунае. А от Дуная пошел я, Васка, на Черкасской бок || тою л. 422 Крымскую землю.

С Черкасские на Базимскую со Базимские на Шатскую с Шатские на Мгрицкую, где живет Дедин Мгритской. Тут опочивает Георгий Храбрый чудотворец. А опочивает во граде Рахлее. Тут он и змия убил. А тот град Рахлей стоит близ моря Асийского, на озере. И тут меня, Васку, задержали два года, как учился их языку. И они меня стерегли крепко и я их изплошил и ушел у них в Грузинскую землю к Баграту царю Александровичу. А у Баграта царя очей нет, нищ. И велел он меня от себя выпроводить к Курскому граду. А я, Васка, сказался ему, Баграту, что христианин, был в полону. А Грузинских три земли, а не одна. А ис Курска пришел в Изрюм, на реку Алунь. А с реки Алуна на великую реку || Нават. А Наватом ехал мимо города Михуки, а по нашему Невеня — стоит пуст, а близ него стоит турецкий город Мисур, а внем опочивает Иона пророк. А зделана на нем мечетня арапская, и стерегут его арапы, а христианоу тут невходимо. И видел я, Васка, камень лежит на берегу реки Навата, в воде половина — три сажени. На тот камень Иону пророка кит рыба выкинула. А лежит тот камень под Невениею. И гроб Ионы пророка я, Васка, целовал. И оттуда пошел в Новой Вавилон. А до Старого Вавилона недопустит зминн смрад за тритцать поприщъ. л. 422 об.

А в Новом Вавилоне я, Васка, пристал к кизылбашскому купчине,<sup>12</sup> ко арапу, а сказался ему, что белого царя Московского человек, || иду л. 423 и с полону, ис турок. И он меня из Вавилона послал в Ыспогань. И возвестил тот купчина о мне кизылбашскому шаху. И кизылбашской шах призывал меня к себе и велел мне бусорманитца в свою бусорманскую веру, а давал мне, Васке, многую казну. И я у него казны не взял, а бусормантца не стал, а православную христианскую веру не порудил, а иные моя братья, неволники же, в их бусорманскую веру бусорманилися и на многую казну прелстилися.

И в Испогани нашол я, Васка, грузинского царевича Давыда Микулаевича, и жил я, Васка, у него двенатцать дни. И он, царевич Давыд Микулаевич, указал мне в Ыспогани двух человек московских гонцов Константина<sup>13</sup> || Христофорова да Никифора Ларионова и дал мне, Васке, он, царевич, на дорогу семнатцать рублей денег московских. л. 423 об. А слышал я про его, царевича, что кизылбашской шах ево, царевича, неволил бусорманитца в свою бусорманскую веру и давал ему<sup>14</sup> многую казну да четыре града, что есть лутчих. И он ему, шаху, отказал; давай де ты мне хотя всю свою шахову область, а бусорманится не хошу, а христианские веры не поружу. А про то весно переводчику Констан-

<sup>12</sup> ОИДР — именем Канрабал.

<sup>13</sup> ОИДР — Стеньку.

<sup>14</sup> В тексте ошибочно мне.

тину Христофорову да подъячому Никифору Ларионову. А как нашел я, Васка, тех московских гонцов, переводчика и подъячего и стал им быть челом, чтобы они меня не покинули, вывели на святую Русь  
 л. 424 из бусурманские веры. ||

И подъячий Никифор принял меня, Васку, и вывел на Терек на своих подводах. А ехал я, Васка, с ним и жил целой год. А издержал он, Никифор, за меня в харч и в одежду, и в подводу двадцать пять рублей денег. А с Терек воевода<sup>15</sup> Андрей Иванович Колычев отпустил меня, Васку, в Астрахань. А из Астрахани околничей и воевода князь Василей Осипович Щербатой отпустил меня, Васку, к Москве. А на Москве бил челом я, Васка, великому государю о полонной своей нужде. И великий государь царь пожаловал, велел отпустить на воеводство на пять лет в Арзамас город и Ахатырь ему же поддал. Сей повести конец zde.

*БАН, тек. пост., д. 104, лл. 411—424.*

**№ 2, 1690 г. до 17 января — Челобитная В. В. Полозова  
 в Разрядный приказ с просьбой о выдаче „поденного корма“**

л. 26 Великим государем царем и великим князем Иоанну Алексеевичу [и]<sup>16</sup> Петру Алексеевичу всеа Великия, и Малыя, и Белья Росии самодержцем бьет челом холоп ваш Васка Полозов.

В прошлых, государи, годех был я, холоп ваш, на вашей, великих государей, службе, под городом Яблонным в полку боярина и воеводы князя Бориса Александровича Репнина. И на бою крымские люди отца моего срубили, а меня, холопа вашего, в полон взяли. И был я, холоп ваш, в Крыму и в турках в полону двадцать дефять лет. И всякую муку от бусурманских людей терпел. Да я ж, холоп ваш, был на катарге девять лет и два месяца и всякое бесчинство, и ругательство, и холод, и голод от них, бусурманских людей, терпел же. И волею, государь, боже[ю] и вашим государским счастьем яс, холоп ваш, вышел в Рускую землю без окупу. И шел через многие государства. И ныне, холоп ваш, живу на Москве, скитаюсь з женишкою и детишки промеж двор, помираю голодною смертию. Милосердые великие государи цари и великие князи Иоанн Алексеевич, Петр Алексеевич всеа Великия, и Ма[лыя], и Белья Росии самодержцы, пожалуйте меня, холопа своего, своим государским жалованием за мою многую службишку, и полоннее терпение, и ради моеи скудости и нищеты. Велите, государи, мне учинить поденной корм, чтоб мне, холопу вашему з женишкою и робятишки голодною смертию не помереть, а яс рад за вас, великих государей, вечно бога молить. Великие государи, смилуйтесь.

*На обороте:*

1690 генваря 17 день великие государи пожаловали, велели ему дать своего, великих государей, жалованья в приказ денег пять рублей

<sup>15</sup> В тексте ошибочно воеводам.

<sup>16</sup> Край рукописи оборван.

из Розыского приказа; учинить о том указ боярину Тихону Никитичю Стрешневу с товарищи.

*Другим почерком и чернилами:*

Учинить по сему, великих государей указу.

*Другой почерк:*

Великих государей жалованья пять рублей Василей Полозов взял. А в его место росписался Иван Ленин по его велению.

*ЦГАДА, ф. 210, Приказной стол, д. 1219, 1690 г., л. 26—26 об.*

---

*E. G. Tschumatchenko*

#### V. V. POLOZOV'S TRAVEL IN THE NEAR AND MIDDLE EAST IN THE 70-s OF THE XVII CENTURY

V. V. Polosov's travel in the near and middle East. 1670-th years contains new informations for a study of Russia's connections with Oriental contries. The preface of the publication gives the description of manuscripts and a literary analysis of the form of „chelobitnaya“, which reflects geographical and political knowledge of East.

---

*От редакции.* После того как статья была сверстана, ее автор, Э. Г. Чумаченко, продолжая свои поиски, нашла еще четыре списка „Челобитной“, обширные добавления и разночтения по которым не могли быть внесены в корректуру.

---

---

*Л. В. Строева*

## **ПОЕЗДКА В ЙЕМЕН, КУВЕЙТ И ИОРДАНИЮ**

В октябре—ноябре 1964 г. мне довелось принять участие в организованной Союзом обществ дружбы и культурной связи с заграницей туристской поездке на правах делегации в ряд стран Арабского Востока.

Наша группа состояла из 12 человек, специалистов разного профиля, работающих в Москве, Ленинграде, Ташкенте, Душанбе и Баку.

19 октября мы вылетели из Москвы и, сделав недолгие остановки в Каире (ОАР) и Асмаре (Эфиопия), приземлились в Таизе — одном из городов Йемена.

Йемен — самая молодая республика среди арабских стран, вступившая в 1962 г. на путь прогрессивного развития.

Наше знакомство со страной началось с Таиза. Великолепная панорама открывается с высокого минарета, который вместе с мечетью XIV в. является самым старым зданием в городе. Первая экскурсия по городу, первые впечатления от его жителей. В глаза бросилось то, что все мужское население вооружено. Почти каждый йемец носит портупею, патронташ, кинжал в больших изогнутых ножнах, часто и ружье. Нарядный тюрбан украшает голову. Но это не вооруженные силы страны, а дань традиции. Женщины носят черную шелковую одежду, лица их закрыты.

В Йемене на каждом шагу можно видеть новое, которое борется со старыми феодальными пережитками. Это — на сегодняшний день самое характерное в облике страны.

Важным моментом является зарождение национальной промышленности. Сейчас в стране насчитывается около 5000 рабочих: строителей, портовиков и др. Мы посетили профсоюз рабочих Таиза, на встречу с советскими людьми пришло около 150 рабочих. Профсоюзы помогают трудящимся, борются с неграмотностью, налаживают спортивную работу. На этой встрече с большим интересом была выслушана лекция искусствоведа И. Н. Воейковой об архитектуре Москвы. Особое оживление вызвали диапозитивы, изображающие зимнюю Москву: в Йемене не знают снега.

В стране уже развернута сеть бесплатных государственных школ, в которых учатся (раздельно) не только мальчики, но и девочки. Мы

побывали в школе, расположенной в здании бывшей американской гостиницы. Здесь учится 450 ребят. Обучение ведется по программам ОАР, учителя в основном египтяне. Срок обучения 12 лет (в начальной школе 6 лет, в средней — 3 года, в подготовительной — 3 года, имеется в виду подготовка к университету). Вместе с математикой, физикой, химией, арабским и европейскими языками изучается и Коран. Приходим на урок рисования. В очень ярких и выразительных рисунках ребята передают то, что их волнует.

Во многих городах и селениях республики созданы бесплатные больницы. Раньше в стране было 3 больницы, теперь — около 30. В больнице Таиза работают советские врачи, которые пользуются большой любовью и уважением населения. Новым является и то, что к врачам стали обращаться женщины, которых, по законам ислама, не должен видеть посторонний мужчина (любопытно отметить: около женского корпуса в больнице Таиза стоял часовой с винтовкой).

Йеменцы с ненавистью вспоминают черное время владычества имама Ахмеда (1948 г.—19 сентября 1962 г.). В одной из его бывших резиденций устроен музей. Здесь сохранены его личные вещи: трон, кораны, четки, модель американского самолета, прибор для измерения кровяного давления, ковры, подушки и т. д. Тягостное впечатление оставили фотографии, на которых изображены жертвы реакции. Но это вчерашний день Йемена, которому нет возврата.

В прошлом под строгим запретом имама были музыка, песни, танцы, а сейчас в стране 14 больших кинотеатров, издается ряд газет и журналов.

Новая жизнь, пожалуй, особенно сильно ощущалась в городе Ходейде, в который мы прилетели из Таиза. С помощью Советского Союза в Ходейде построен новый порт, который является для Йемена „окном“ в Красное море. Через него идут весь экспорт и импорт страны. Его причалы оборудованы по последнему слову техники, которой вполне овладели рабочие-йеменцы. Порт теперь может принимать большие морские суда. У причала стояли рядом египетский „Нил“, советский „Шахтерец“ и многие другие суда.

С помощью советских инженеров в Ходейде строится городок для специалистов, рабочие-строители ласково называют его „арабские Черемушки“. Свыше 50 одно- и двухэтажных домов уже построено. Арабский народ высоко ценит дружескую помощь Советского Союза.

Несмотря на зимнее время в Ходейде удушливая влажная жара, температура около 35°. Вода в Красном море еще теплее.

Опять аэропорт, 45-минутный перелет, и мы в столице Йемена — Сане. Нас объявили гостями правительства и поместили в „доме гостеприимства“. В тот же вечер на встречу с советскими туристами приехал министр культуры и национального руководства Ахмед Хусейн ал-Мервани. Он говорил о том, что йеменцы высоко ценят ту огромную помощь, которую оказывает наша Родина Йеменской Республике. Ал-Мервани поделился планами культурного развития страны, распра-

шивал нас о жизни и образовании в СССР. Долго продолжалась дружеская беседа.

Утром отправляемся осматривать город. Только на центральной площади, где находятся правительственные учреждения, видим дома европейского типа, новый большой кинотеатр, машины современных марок, многочисленных велосипедистов.

Немного отошли от центра и как будто попали в XIV в. Архитектурный облик Саны поразил и очаровал своим контрастом. Полутемные кривые улочки и невиданной формы дома: узкие, в 2—3 окна по фасаду, в 5—6 этажей. Они построены из каменных тесаных блоков, обожженного и необожженного кирпича. Окна обрамлены грубой побелкой и резко бросаются в глаза. Город окружен каменными стенами со сторожевыми башнями, возведенными в XIII в.

Приходим на базар, яркий, шумный, людный. Здесь горы фруктов и овощей, мастерские ремесленников, где изготавливаются чалмы, тубетейки, кинжалы, которыми славятся умельцы Саны, и мелкие лавочки, в которых продаются товары, привезенные из США, Японии, Индии.

Сперва на нас обратило внимание и пошло за нами несколько человек, потом их стало 20, 30, 50. Уже трудно двигаться в этой веселой дружелюбной толпе. Мужчины охотно дают себя фотографировать. Женщин стараешься снять украдкой. Восторг вызвал художник Б. В. Преображенский, который, выбрав в толпе красивого молодого парня, стал его рисовать. Отличный портрет, сделанный за 15 минут, был показан всем и горячо одобрен.

Снова аэропорт, в третий раз прилетаем в Таиз.

Наутро мы отправляемся в город Ибб, лежащий в долине реки того же названия. Эта поездка дала возможность познакомиться с сельским хозяйством Йемена, которое является основой всей экономики страны. С исключительной тщательностью обработаны поля и террасы, что свидетельствует об огромном трудолюбии йеменского народа. Здесь выращивают дурру, кунжут, кукурузу, зерновые, бобовые. Важнейшей товарной культурой является кофе.

В последний вечер нашего пребывания в Таизе жена местного поэта Абду Усмана госпожа Амад пожелала познакомиться с советскими женщинами и пригласила их к себе. Нас встретила молодая, красивая, по-европейски одетая женщина. Она расспрашивала о жизни в СССР, рассказывала о жизни женщин-йеменок.

Из Таиза мы перелетаем в Асмару и через Аден и Бахрейн в Кувейт — столицу эмирата того же названия.

Эмират Кувейт — одна из самых малых арабских стран. Уже на пути от аэропорта к городу все вызывает наше удивление. Мы едем по отличному асфальтированному шоссе, ярко и нарядно освещенному золотистыми электролампами. Впереди море огней. Это Кувейт — столица государства. Город застроен 8—12-этажными домами в ультра-современном стиле, часто невероятно причудливой формы и раскраски. Один дом имеет вид бочонка, другой напоминает корабль с высоким

капитанским мостиком, третий словно покрыт прозрачным кружевом, скрывающим его многочисленные этажи. Создается впечатление, что мы попали в XXI в. Это впечатление усиливается при виде огромного числа машин новейших иностранных марок, массы электрического света, пестрых движущихся реклам, роскошных магазинов, заваленных импортными товарами, и обилия телевизоров с огромными экранами, стоящих прямо на улицах около кофеен.

Что это за страна? Откуда взялись все это богатство и новейшая техника?

Совсем недавно малочисленное население эмирата, расположенного в пустынной песчаной низменности, было занято скотоводством, рыбной ловлей и добычей жемчуга. „Нашу прошлую жизнь теперь можно увидеть только в музее“, — говорят кувейтцы. Позднее мы посетили Этнографический музей Кувейта и убедились в правильности этих слов. Здесь представлены деревянные парусные суда и самое примитивное снаряжение ловца жемчуга, макет глинобитных кварталов с одноэтажными домами, скрытыми за высокими заборами, бедное убранство жилых комнат и примитивная кухонная утварь; разносчик воды, который несет ее в бурдюке или катит в сундуке, поставленном на колеса. Ничего этого уже нет в Кувейте.

Облик города изменился быстро и резко после того, как в стране началась интенсивная добыча нефти.

Мы посетили просторный светлый детский сад на 420 детей, в котором мальчики и девочки воспитываются вместе. Они учатся грамоте, счету, рисованию, смотрят учебные кинофильмы, занимаются спортом. Здесь же получают бесплатное питание. Ребятишки бойко читали первую суру Корана и показали нам свою самодеятельность.

Нас принимала директриса этого детского сада, красивая молодая египтянка Фурейса Мухтар. Она рассказала об успехах начального и среднего образования. Школьное обучение (раздельное) делится на начальное (от 6 до 10 лет), среднее (от 10 до 14 лет) и высшее (от 14 до 18 лет), после этого ученики считаются подготовленными к поступлению в университет. Недавно правительство пыталось организовать свою высшую школу, однако в Кувейте не нашлось достаточного числа подготовленной молодежи. Здесь же мы посмотрели интересный кинофильм, рассказывающий об обучении и воспитании слепых детей. Их настолько хорошо готовят, что они овладевают рядом профессий, казалось бы недоступных для незрячих.

Есть в Кувейте и школа профессионального обучения на 1600 учеников (от 16 лет и выше), в которой мужская молодежь получает специальности кузнецов, электромонтеров и т. п.

Нам показали построенный в 1962 г. госпиталь ас-Саббах, оборудованный по последнему слову медицинской техники и рассчитанный на 795 коек. В нем работает 75 врачей и 376 медсестер (среди них есть и кувейтки). Любопытная деталь: замужние медсестры живут со своими семьями; незамужние помещаются на территории госпитального городка



и не имеют права покидать ее без особого разрешения. Все оборудование госпиталя, палаты, обслуживание, питание больных очень хороши. Этот бесплатный госпиталь только для кувейтцев.

Владельцы многоэтажных домов, торговых фирм и контор, хорошо оплачиваемые служащие государственных учреждений составляют небольшую часть кувейтцев. Огромное большинство населения — это трудовой народ, который еле сводит концы с концами. В стране страшная дороговизна. Она объясняется тем, что в Кувейте все привозное: продукты питания, включая овощи и фрукты, промышленные товары, техническое оборудование и даже специалисты.

Многочисленные учителя, врачи, инженеры, архитекторы, привлеченные высокой заработной платой, охотно контракуются на работу в Кувейт. Они приезжают из ОАР, Иордании и других стран Арабского Востока. Однако стоимость жилья и общая дороговизна жизни настолько велики, что все эти специалисты оставляют свои семьи на родине. Выслать им часть зарплаты выгоднее, чем тратить ее на месте.

Жители Кувейта гордятся тем, что в их городе находится самый большой в мире завод по опреснению морской воды. С интересом его осматриваем. Ежедневная продукция завода 27 млн литров пресной воды. Предприятие механизировано, его обслуживает около 600 человек.

За внешним богатством и новейшей техникой мы довольно быстро разглядели безрадостную жизнь трудового народа. В особенно тяжелом положении находятся некувейтцы, выходцы из других восточных государств.

За пределами парадного Кувейта, в безводной пустыне, мы увидели глинобитные хибарки, ужасающую нищету их обитателей, худых, грязных ребятишек. Здесь принуждены жить те, у кого нет возможности снимать помещение в городе. В этой деревне живут бедуины, работающие ночными полицейскими в Кувейте. На работу и обратно их доставляют на автомашинах.

Где-то на нашем пути мелькнула фигурка совершенно голого мальчишки с транзистором в руках. Все это своеобразное переплетение нищеты и современной техники.

Мы посетили город нефтяников Ахмади, где работает около 5000 рабочих. Нас принимал представитель „Кувейт ойл К<sup>о</sup>“, заведующий рекламой ее достижений. Нам показали небольшой музей, посвященный истории развития нефти в Ахмеди, и цветной короткометражный кинофильм о добыче нефти в Кувейте.

Мы видели тот район города, где расположены удобные одноэтажные коттеджи, много цветов, садов. Приходим в рабочий клуб. Он отлично оборудован, имеет читальный зал, бильярдную, столовую, плавательный бассейн. Но в глаза бросилась табличка: „Вход только по членским билетам“. На наш вопрос: „Какое же количество рабочих имеет доступ в клуб?“ — представитель компании уклончиво ответил: „Рабочие приходят сюда вместе с семьями“. Как мы потом узнали, едва ли одна пятая всех рабочих Ахмади может посещать этот приви-

легированный клуб. В каких условиях живут рядовые рабочие-нефтяники, советским туристам не показали.

Затем нас повезли в морской порт Мена-эль-Ахмеди, из которого „черное золото“ Кувейта вывозят за границу. Со всех близлежащих промыслов нефть по мощным нефтепроводам поступает в порт и перекачивается непосредственно в танкеры.

Общий подъем национально-освободительного движения на Арабском Востоке помог одержать победу и в Кувейте. В 1961 г. английские империалисты были вынуждены вывести свои войска из страны. Кувейт был провозглашен независимым государством.

Снова перелет, и мы приземляемся в королевстве Иордания.

Основа экономики страны — сельское хозяйство и скотоводство; промышленное производство только зарождается. Причинами отсталости Иордании являются длительное господство империалистов и пережитки феодальных отношений.

Иордания ведет миролюбивую внешнюю политику.

Первый город, с которым мы знакомимся, Иерусалим. Государственная граница, проходящая по территории города, делит его на две неравные части: большая входит в Израиль, меньшая — в Иорданию. В старом городе (иорданской части) находятся всемирно известные святыни иудейской, мусульманской и христианской религий. Они-то и привлекают в Иерусалим ежегодно 100—120 тысяч туристов и паломников. Значительная часть населения Иерусалима занята их обслуживанием.

В новом городе расположены комфортабельные гостиницы, аэроагентства, многоэтажные дома. Большой спрос имеют изделия местных ремесленников, сувениры-реликвии, которые изготавливают специально для туристов (кресты, распятия, четки, бусы, шкатулки).

Совсем другой архитектурный облик имеет старый город. Он обнесен высокой зубчатой стеной, возведенной в XVI в. Он остался таким же, каким был и тысячу лет назад. Это — город-музей.

Мы входим в него через монументальные Дамасские ворота и сразу попадаем в обстановку делового, веселого, пестрого восточного базара. Здесь многолюдно, шумно, громко хвалят свои товары продавцы, отчаянно торгуются покупатели. А чуть в стороне от торговых улиц пустынные проходы, закоулки, тупички теряются между невысокими каменными домами. Перед глазами появляется то римская арка, то мемориальная доска эпохи крестоносцев.

Наше знакомство с достопримечательностями Иерусалима началось с холма, где когда-то была крепость римского императора Антония. Отсюда открывается великолепная панорама города, в центре которой сияет на солнце огромный золотой купол мечети Куббат-ас-Сахра. Иерусалим вызывает в памяти полотно Поленова. Он кажется написанным в акварельно-пастельных тонах: нежно-голубое небо, белые дома, зеленые кипарисы, словно пропыленные оливки.

По преданиям, на этом холме Понтий Пилат вынес смертный приговор Христу. Отсюда, взяв на плечи крест, Христос пошел к месту

казни на гору Голгофу. Весь этот крестный путь протяженностью около 4 км проходят теперь туристы. Нужно спуститься с крепостного холма, пересечь старый город и по поднимающимся вверх ступеням узкой улицы Via Dolorosa (улица Скорби) выйти к храму Гроба господня. Где мемориальной доской, где небольшой диарамой, установленными в XX в., отмечаются останки, которые делал Христос на своем крестном пути.

Гид, который сопровождал нас, вел свой рассказ так, словно „страсти Христа“ происходили на прошлой неделе, и если бы мы приехали на три дня раньше, то были бы свидетелями его последних дней.

По пути заходим в православную церковь Александра Невского. Нас встретила монахиня (арабка), хорошо говорящая по-русски, которая четко, со знанием материала давала объяснения.

Подходим к храму Гроба господня, из-за которого было столько войн и пролито столько крови. Снаружи храм укреплен металлическими лесами и зажат соседними зданиями. Входим внутрь. Электрического освещения нет, очень темно, горят лишь лампы и свечи. Здесь много часовен, построек, пристроек. План храма сложный и путаный. Это — славившийся одновременно архитектурный комплекс, который многократно разрушался и реконструировался. Над тем местом, где, по преданию, был распят и умер на кресте Христос, сейчас стоят два алтаря: католический и православный. Спускаемся куда-то вниз, в большую пещеру из белого известняка, который является основной материковой породой Иерусалима. Здесь византийская императрица Елена якобы нашла крест, на котором был распят Христос, и в 325 г. построила на этом месте базилику. История храма отражает историю самого Иерусалима. В 614 г. храм был разрушен при взятии города сасанидским царем Хосровом Парвизом, но через 15 лет вновь восстановлен. В 631 г. Иерусалим взяли арабы. Разрушение храма в 1109 г. фатимидским халифом Хахимом вызвало горе всего христианского мира. В XII в. завладевшие Иерусалимом крестоносцы его отстроили. С тех пор здание многократно горело и снова восстанавливалось.

Внутри храма находится маленькая часовня, состоящая из двух камер. Во второй из них — „гроб господень“ — гробница, покрытая желто-розовой мраморной плитой.

Мы поднимаемся на „гору олив“, один из самых высоких холмов Иерусалима, откуда видны не только город и его окрестности, но даже отливающее стальным блеском Мертвое море. „Масличная гора“ называется также горой Вознесения. Здесь находится небольшая восьмигранная базилика, построенная в XII в. Внутри нее, в полу, на белом известняке, при некоторой фантазии можно рассмотреть след гигантской (не менее 50 см) человеческой ступни.

Из мусульманских святынь самой почитаемой является Куббат-ас-Сахра, называемая также мечетью халифа Омара (634—644 гг.). На большой искусственной площадке возвышается великолепная, нарядная мечеть, хорошо просматриваемая со всех сторон. Хотя строительство

ее приписывается халифу Омару, она построена позднее, в 685—691 гг., омейядским халифом Абд-ал-Меликом ибн Мерваном.

Мечеть, восьмигранная в плане, облицована в нижней части белосерым мрамором, в верхней — нарядной мозаикой голубого, синего, белого цветов. Здание увенчано низким барабаном и большим золоченым куполом с полумесяцем, поднимающимся над ним. А неподалеку стоит современный высокий подъемный кран, с помощью которого ведутся реставрационные работы. Правительство Иордании отпускает специальные средства на поддержание „святынь“. Посещающие их туристы и паломники оставляют значительные суммы, которые пополняют государственный бюджет.

Входим в мечеть. Сквозь цветные витражи струится мягкий свет. В центре мечети находится огромный утес белого известняка. Здесь, по преданию, Авраам был готов принести в жертву богу своего единственного сына Исаака. Позднее на этом месте находился храм Соломона. Это — святыни иудейской религии. Утес окружен невысокими деревянными решетками. Несколько отступя от них два ряда мраморных колонн. Внутренняя сторона купола украшена великолепной мозаикой травянисто-зеленого и золотистого цветов. Отличные красные ковры сплошь застилают пол.

Мы осмотрели множество церквей, монастырей, базилик. В большинстве своем это постройки XIX—XX вв., возведенные на фундаментах старых зданий или на местах, связанных с религиозными преданиями всех религий.

Исключительные памятники материальной культуры сосредоточены в Палестинском археологическом музее. Он основан в 1927 г. и открыт в 1938 г. Экспозиция музея развернута в двух больших светлых галереях: в южной галерее представлены палеолит, мезолит и неолит, датируемые 200 000—1200 гг. до н. э. В северной галерее — культуры, относящиеся к 1200 г. до н. э.—1700 г. н. э. Некоторые экспонаты музея „ожили“ в памяти, когда позднее мы посетили те места, где они были найдены. Это подкрашенная голова статуи из необожженной глины со вставленными из ракушек глазами, датируемая 6000 г. до н. э., из Иерихона и великолепный резной алебастр из дворца халифа Хишама (VIII в. н. э.). Гордостью музея является уникальная коллекция рукописей Мертвого моря и предметов материальной культуры, найденных вместе с ними.

Весь мир знает, что в 1947 г. бедуин-пастух случайно нашел в пещере Кирбет-Кумрана древнюю рукопись. С тех пор систематические поиски и раскопки дали огромное количество ценнейших рукописей (в музее их около 600), написанных на древнееврейском, арамейском, набатейском и греческом языках и датируемых концом III в. до н. э.—68 г. н. э. Эта коллекция экспонирована в отдельном небольшом зале музея. Его директор Юсеф Саад любезно дает пояснения. Здесь представлены предметы повседневной жизни общины ессеев: базальтовая ручная мельница, маленькая чернильница, фрагмент але-

бастрового столика с написанным на нем текстом, целая серия сосудов — от большого цилиндрической формы, подобного тому, в котором хранилась первая найденная рукопись, до маленьких стаканов и ламп, клад серебряных монет, большая каменная ваза. Из рукописей выставлены фрагменты книг Ветхого завета (III в. до н. э.), письмо Бар-Кохбы, вождя народного восстания 132—135 гг. н. э., контракт на папирусе и др.

Но, помимо древностей и истории, хотелось бы представить себе современную жизнь этого города.

В одном из лучших отелей нового города была организована встреча советских туристов с местной интеллигенцией. Мы развернули фото-выставку, которая широко отражает жизнь нашей Родины. Собралось более 50 юристов, врачей, политических деятелей. Мэр Иерусалима тепло приветствовал нас. Быстро завязались дружеские беседы. По окончании приема советских людей буквально „расхватали“. Мне довелось стать гостьей известного врача и его жены — художницы. С сожалением говорила она о том, что занятие живописью не обеспечивает художнику „хлеба насущного“. Мы вспомнили ее слова позднее, когда в Аммане посетили клуб художников. Он расположен в небольшом одноэтажном доме, в котором художники собираются, а также экспонируют свои работы. Клуб существует 2 года и объединяет, включая филиалы во многих городах страны, 40 человек (мужчин и женщин).

По существу, все эти художники являются самоучками. Художественных школ в Иордании нет, далеко не в каждой средней школе преподается рисование. Молодые мастера или едут за границу (в Египет, Ирак, Рим, Нью-Йорк), или стараются использовать краткое пребывание на их родине заезжих европейских художников. Произведения, которые мы видели, около 30—35 полотен, часто слабы профессионально, но их авторы искренне хотят отразить жизнь своей родины и ее народа. Кроме 2—3 картин абстрактного характера, все другие написаны в реалистической манере. Немногим из иорданских художников удается выставлять свои работы на родине или за рубежом. Большинство художников работает в различных фирмах в качестве оформителей или занимается прикладным искусством. Свои керамические или мозаичные работы они продают „от себя“. Материальное положение художественной интеллигенции очень трудное.

Мимо нашей гостиницы проходят школьницы, одетые в бело-зеленые клетчатые платья. В Иордании существуют бесплатные государственные школы. Но как бы ни было трудно, родители стараются учить своих детей в платных школах, так как в них обучают французскому и английскому языкам. Знание европейских языков в этом городе, где так много туристов, облегчает возможность найти постоянную работу или временный заработок.

Рано утром на легковых машинах выезжаем в Амман. По пути осматриваем Иерихон, дворец халифа Хишама и купаемся в Мертвом море.

Иерихон расположен в низине, лежащей на 250 м ниже уровня моря. Климат здесь субтропический: буйно растут огромные пальмы, зреют апельсины и бананы. Современный город Иерихон известен своим сахарным заводом, вырабатывающим продукцию из сахарного тростника (его доходы идут на содержание храма Гроба господня).

Поблизости расположен старейший из городов мира — древний Иерихон, он был раскопан в XX в. немецкими и английскими экспедициями. Иерихон обитает с IX тысячелетия до н. э. Из глубины раскопа в 12—15 м и много выше уровня земли поднимаются грандиозная сторожевая башня из нетесаных камней и часть городской стены. Эта башня датируется VII тысячелетием до н. э. Она старше египетских пирамид на 4 тысячи лет. По крутой лестнице спускаемся в небольшой дворик и помещение для стражи. Раскопаны еще зал и несколько комнат.

Далее — дворец халифа Хишама, раскопанный в 1936 г. В памяти встает статуя омейядского халифа Хишама (724—742 гг.), которую мы видели в Палестинском археологическом музее. У халифа энергичное лицо с бритым подбородком и пышными усами, голову венчает большой тюрбан; халиф одет в расширяющийся книзу кафтан, шаровары, туфли с загнутыми носками (высота статуи около 1 м). Этот халиф решил построить себе зимнюю резиденцию (его официальной столицей был Дамаск). Хотя строительство не было закончено и недостроенный дворец, разрушенный землетрясением в 747 г., был заброшен, он и сейчас грандиозен и великолепен. Дворцовый комплекс включает вход, внутренний двор, ряд комнат, колоссальный зал для приемов, баню и остатки водо-паропровода. В отличной сохранности мозаичный пол небольшой бани, на нем изображены гранатовое дерево и лев, задирющий лань. По всей территории дворца разбросаны мраморные колонны, украшения из резного камня и другие архитектурные детали.

Уже полдень, жарко, мечтаем освежиться в Мертвом море. Оно лежит на 392 м ниже уровня моря. Это самое низкое место на земном шаре. Из-за огромной концентрации соли в нем нет ничего живого. Его берега пустынные. Здесь не бывает волн. Входим в воду, но не можем в нее погрузиться — вода выталкивает. Долго в ней быть нельзя — разъедает кожу. На вкус вода отвратительная, горько-соленая.

Эксплуатацией вод Мертвого моря занимается „Поташ компани“, в которой вместе с рядом арабских государств участвует и Иордания. Добываются поташ, фосфаты, магний, йод, бром.

Мы прибываем в столицу Иордании — Амман. Это большой многолюдный город с огромным уличным движением, магазинами, полными иностранных товаров.

Мы посетили одно предприятие, основанное национальным капиталом. В его цехах изготавливается самая разнообразная продукция: стиральный порошок, краски многих колеров и сортов, зубная паста, бритвенный крем и другая парфюмерия, печенье и бисквиты и даже собираются

транзисторы из импортных деталей. Все оборудование цехов и лабораторий заграничное. Во всех цехах занято лишь 200 рабочих.

Приходим в бисквитный цех. В нем работает на конвейере 90 девушек-подростков. Белые фартуки делают их похожими на школьниц. Узнав, что мы из Советского Союза, многие из них вскакивали и сердечно приветствовали нас. Наши подарки вызвали у юных работниц живейшую радость.

Наше путешествие подошло к концу.

Последний переезд Амман—Дамаск; последний перелет Дамаск—Москва.

Мы посетили три страны Арабского Востока. В каждой из них трудовой народ знает, что в лице Советского Союза он имеет искреннего и бескорыстного друга. Миротлюбивая политика нашей страны вызывает горячий отклик у простых арабов.

---

## ПАМЯТИ ПАУЛЯ-ЭРНСТА КАЛЕ

(1875—1964)

24 IX 1964 в Бонне скончался крупнейший семитолог нашего времени Пауль-Эрнст Кале (Paul-Ernst Kahle), профессор восточной филологии и библеистики в университетах Мюнстера и Бонна. Несмотря на преклонный возраст, ученый до последних дней вел творческую научную и преподавательскую деятельность. Он был членом более десяти всемирно известных академий и научных обществ Европы, Африки и Америки, в их числе можно назвать Британскую академию, Немецкую академию наук (ГДР), Библейское общество (The Society for the Old Testament Studies) в Лондоне, Société Asiatique в Париже и ряд других организаций.

Кале родился в Хохенштейне в 1875 г., а в 1894 г. поступил в университет Дандига. По обычной для Германии системе подготовки он продолжал свои занятия в тех университетах страны, где читали курсы избранные им для руководства профессора. В числе его учителей были профессор библейской литературы и историк религии В. В. Баудиссин (W. W. Baudissin), у которого Кале занимался в Марбурге и затем в Берлине; знаменитый специалист по истории еврейского языка, ветхозаветной и апокрифической литературы Эмиль Кауч (Emil Kautsch) в Галле; широко известный библеист, ученик Ю. Вельгаузена, профессор Рудольф Киттель (R. Kittel). Кале был хорошо подготовлен в области арабистики и тюркологии, что сделало его ориенталистом весьма широкого профиля.

За семьдесят лет научной деятельности Кале оставил свыше сотни крупных трудов, не считая множества библиографических статей и обзоров. Монографии и статьи, написанные им, образовали новую ступень в развитии семитологической науки.

Он был блестящим гебраистом, арабистом, сириологом, замечательным знатоком самаританской письменности и литературы и семитской эпиграфики. Отличное знание античной филологии, греческого языка и латыни придавало особую глубину его текстологическим исследованиям Библии.



Кроме того, Кале был выдающимся тюркологом. Его исследование средневекового историко-географического сочинения *Khitāyname*<sup>1</sup> Али Акбара существенно раздвинуло представления об истории этого источника и его значении для истории Центральной Азии.

По инициативе Кале и с его непосредственным участием было осуществлено критическое издание важного арабского географического сочинения „Хроника Ибн Ийяса“.<sup>2</sup> Высокую оценку этого труда дал И. Ю. Крачковский.

Кале получил теологическую подготовку и в начале деятельности выполнял обязанности пастора протестантской миссии в Каире. Непосредственное знакомство с жизнью арабского общества, по-видимому, оказало прямое влияние на интересы ученого. Его внимание привлекало не только прошлое, но и настоящее арабов. Живой интерес к народной культуре египетского населения проявился у Кале, в частности, в изучении такой своеобразной отрасли народного творчества, как теневой театр.<sup>3</sup> Знакомство с языком, фольклором и письменной литературой, с материальной культурой арабов, почерпнутое из самой жизни, обогатило научный кругозор ученого и сообщило его исследованиям особую ценность. Заслуги его в арабистике высоко ценил его младший современник И. Ю. Крачковский, особенно выделявший работы Кале о театре теней и по истории навигации у ближневосточных народов и связи ее с европейскими географическими открытиями.<sup>4</sup>

Так же хорошо Кале знал географию и культурный быт Палестины. Он изучил эту страну, проведя в ней значительное время в качестве сотрудника немецкого Института археологии в Иерусалиме. В поездках по стране его общество часто разделял Густав Дальман, крупнейший лингвист и этнограф, специалист по арамейскому языку и знаток этнографии арабского населения Палестины.

В научном наследии Кале особенно важное место занимают исследования библейской текстологии и истории древнееврейского языка в его письменной традиции. Критическое издание масоретской версии Библии, опубликованное Р. Киттелем в 1906 г., переиздавалось в 30-х и 50-х годах с дополнениями и исправлениями его ученика (известно как издание Kittel—Kahle, 1937, 1952). Труды Кале явились прочной базой для изучения истории создания и развития масоретской практики и теории записи и чтения Библии в странах Ближнего Востока в VI—X вв. н. э.

Помимо многочисленных работ, освещающих отдельные этапы взаимоотношения систем передачи гласных, диакритических знаков и знаков

<sup>1</sup> Eine islamische Quelle über China um 1500 (Das *Khitāyname* des Ali Ekber). *Acta Orientalia*, XIII, 1933.

<sup>2</sup> Die Chronik des Ibn Ijās, in Gemeinschaft mit Moritz Sobernheim hrsg. von Paul Kahle und Mohammed Mostafa. Leipzig, 1931—1932 (Bibliotheca Islamica, V).

<sup>3</sup> См.: Paul Kahle's Schriften. Islamica. Studien zur Geschichte und Kultur des Nahen und Fernen Ostens Paul Kahle zum 60. Geburtstag. Leiden, 1935, SS. 227—228.

<sup>4</sup> И. Ю. Крачковский, Избранные сочинения, т. IV, М.—Л., 1957, стр. 524—525, 573—574, 586.

распределения текста, применявшихся в Палестине и Вавилонии в эпоху создания масоретской версии, капитальным вкладом в историю вопроса стали две сводные монографии с большим числом иллюстративных таблиц: „Masoreten des Ostens“ (1913) и „Masoreten des Westens“ (1927, 1930). Основную задачу, поставленную в этом исследовании, раскрывает общий подзаголовок: *Texte und Untersuchungen zur vormasoretischen Grammatik der Hebräischen*. Эти исследования широко известны и являются обязательным пособием для семитологов самых различных специальностей. Подробный анализ их значения для науки мог бы стать темой самостоятельной научной работы. Исследования источников, извлеченных из Каирской генизы в виде списков Библии с вавилонской вокализацией, таргумов с особой вокализацией палестинского происхождения и ранних литургических произведений, позволили Кале сделать вывод, что грамматическая система в том виде, как она представлена у масоретов, в значительной части является делом искусственным и не была известна предшествующим поколениям иудеев. Закрепленные официальной традицией результаты масоретской деятельности в итоге исследований Кале не выглядят уже как последняя ступень развития языка соответствующей эпохи, но в некоторых отношениях отражают скорее ослабление процесса, еще не завершившего свое естественное развитие. Лишь на основе работы, проделанной Кале, появилась определенная возможность классифицировать все известные рукописи Библии по степени их отношения к той или иной масоретской традиции. Ученый ставил себе задачу постепенно издать и исследовать все сохранившиеся остатки памятников, отклоняющихся от норм господствующей тивериадской системы. Выполнение этой задачи оказалось выше возможностей, предоставленных ему жизнью, но она осуществляется в трудах его учеников. Он испытал высокое удовлетворение видеть достойное продолжение начатого им труда.<sup>5</sup>

В тот же круг интересов входят исследования самаританского языка и литературы, которым была посвящена первая значительная научная работа Кале — диссертация на степень доктора филологии.<sup>6</sup> В дальнейшем он неоднократно обращается к самаританским источникам, изучая тексты Пятикнижия, таргумов, литургических гимнов. Занимала внимание исследователя самаританская община сама по себе в том виде, как ему удалось ознакомиться с ней в Палестине.<sup>7</sup>

Многие труды Кале касаются проблем сближения и взаимовлияния арабской и еврейской культур. Одна из ранних его работ представляет антологию средневековых переводов Библии на арабский язык в записи квадратным шрифтом.<sup>8</sup> Этот небольшой сборник до сих пор служит

<sup>5</sup> A. Murtonen. *Materials for a non-Masoretic Hebrew Grammar*, tt. I—III. Helsinki, 1960—1964.

<sup>6</sup> *Textkritische und lexikalische Bemerkungen zum samaritanischen Pentateuchtar gum*. Leipzig, 1898.

<sup>7</sup> *Die Samaritaner im Jahre 1909*. Palästina Jahrbuch, XXIV, 1930.

<sup>8</sup> *Die arabischen Bibelübersetzungen*. Leipzig, 1904.

пособием для изучающих предмет. В том же плане изучения взаимовлияния различных культур уже много позднее им были изданы фрагменты арабского перевода комментариев Галена к „Тимее“ Платона.<sup>9</sup>

Приход к власти Гитлера вынудил Кале, как и многих других передовых ученых Германии, перенести деятельность в Англию. Его многолетнее преподавание в университете Оксфорда прервалось незадолго до смерти в связи с возвращением на родину. Попутно с учебными занятиями Кале продолжал свои исследования, широко используя первоклассное собрание еврейских и еврейско-арабских рукописей и документов, хранящихся в Бодлейанской библиотеке, в университете Кэмбриджа и в Британском музее. Результаты его систематических занятий источниками Каирской генизы были изложены в доступной форме в курсе научно-популярных лекций (Schweich Lectures при Британской академии наук), прочитанных в 1941 г. и опубликованных впервые в 1947 г. Открытие ессейской библиотеки на побережье Мертвого моря и сопоставление вновь найденных текстов с давно уже привлекавшими внимание ученых материалами генизы Старой синагоги в Каире побудили крупнейшего знатока этих источников переиздать свою книгу, им посвященную, сильно расширив и обогатив ее обзором и анализом дополнительного круга документов.<sup>10</sup> Большое внимание уделено здесь коллекциям А. С. Фирковича в собрании Государственной Публичной библиотеки им. М. Е. Салтыкова-Щедрина в Ленинграде. Кале был одним из немногих ученых Запада, кто свободно разбирался в их материалах и глубоко сознавал их значение для науки.

Имя Кале связано с раскрытием содержания и выяснением времени и обстоятельств, при которых возникли еврейские рукописи, найденные в пещерах на берегу Мертвого моря. Монография и статьи Кале входят в число первых крупных работ, посвященных открытию.<sup>11</sup> Естественно, что списки библейских книг, обнаруженные в пещере, в первую очередь привлекли его внимание. На новом материале Кале вновь убедительно показал всю сложность процесса образования единой традиции в передаче библейского текста и отсутствие единого канона в древние времена как для еврейского оригинала, так и для греческих переводов. Его работа подтверждает снова, что создание канонического текста — процесс искусственный, использованный в нуждах закрепления определенной, стремящейся к господству идеологии как в иудейских, так и в христианских кругах. Большой опыт исследователя палеографии квадратного шрифта и его вариантов сообщил большую осторожность его выводам и оказал сдерживающее влияние на попытки других ученых слишком категорично определять время возникновения и записи памятников. Его собственная датировка (III в. н. э.), по-видимому, подлежит пересмотру в связи с произведенным позднее полным археологическим

<sup>9</sup> В приложении к латинскому тексту в издании Otto Schroeder (Leipzig u. Berlin, 1934).

<sup>10</sup> The Cairo Geniza. 2-nd ed., Oxford, 1959.

<sup>11</sup> Die hebräischen Handschriften aus der Höhle. Stuttgart, 1951.

исследованием места поселения и пещер вокруг него и находками многих новых текстов. По мере того как свежие материалы поступали в научное пользование, специалистам не раз приходилось отказываться от выдвинутых прежде гипотез. В самой монографии ее вторая часть (Addenda, стр. 53—81) во многом дополняет и уточняет сведения, изложенные в основной части. Однако глубокое знание истории еврейской письменности и древнейших переводов Библии на другие языки, тонкая наблюдательность в отношении источников делают книгу Кале одним из важнейших пособий для овладения методологией раскрытия этих сложных проблем.

О том, что Кале не замыкался в сфере кабинетной деятельности, щедро делился своими знаниями с широким кругом слушателей, говорит сама история создания книги о кумранских рукописях. Она возникла в результате специальных лекций, прочитанных ученым публично в самом начале 1951 г. в цикле традиционных чтений Института иудаистики при Мюнстерском университете — „Franz Delitsch Vorlesungen“. Успех этих лекций вызвал их повторение в университетах Гамбурга, Киля и Бонна в Западной Германии и в Университете им. Гумбольдта (Берлин) в ГДР.

Кале в научной деятельности был связан со всеми выдающимися семитологами своего времени. В их число входили также представители русской науки. Этому способствовало личное знакомство с научной деятельностью советских специалистов, которое Кале приобрел в 1926 г. во время научной командировки в Советский Союз. За месяц, проведенный тогда в Ленинграде, Кале успел собрать сведения о нужных ему списках Библии, масоры и других памятников средневековой экзегетики. Помимо исключительной собственной работоспособности, ему содействовала активная помощь сотрудников Библиотеки и коллег по профессии.<sup>12</sup> Он сохранил в дальнейшем дружеский контакт с советскими семитологами П. К. Коковцовым, И. Ю. Крачковским, Н. В. Пигулевской, ученые интересы и методы работы которых во многом совпадали с его собственными.

---

<sup>12</sup> Masoreten des Westens, I, стр. X—XI.

## БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ЗАМЕТКИ И СООБЩЕНИЯ

**А. Guillaumont.** *Les „Kephalaia gnostica“ d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'origenisme chez les grecs et les syriens.* Patristica Sorbonensia, 5, Paris, 1963.

В серии исследований по патристике, издаваемых Сорбонной под редакцией профессора Марру, опубликованы ценные труды по истории идеологии, к числу таковых принадлежит и рецензируемая книга. Ее автор, профессор Антуан Гильомон, известен как сириолог, его издания сирийских памятников высоко ценятся. Исследование по истории оригенизма в связи с „Гностическими главами“ Евагрия Понтийского замечательно глубиной анализа и превосходной эрудицией его автора.

С первых страниц А. Гильомон указывает на то исключительное значение, которое имели труды Евагрия в развитии христологии, аскезы и мистики на Западе и на Востоке, у сирийцев и греков.

Греческий текст замечательного труда Евагрия „Гностические главы“ не сохранился, на него имеются ссылки в трудах последующих писателей, привлекавших его в своих полемических нападках на взгляды Оригена.

Первая часть книги посвящена оригенистическим спорам у греков (pp. 47—172), в первой главе которой рассматривается роль Евагрия в них как современника. А. Гильомон указывает на связь Евагрия с каппадокийцами, как ученика Григория Назианзина, на его пребывание с 383 г. в Нитрийской и соседней пустынях, где он сблизился с монахами-оригенистами, „длинными братьями“ (p. 57). Сведения об этом имеются в „Истории Лавзиака“ Палладия. В 393 г. началось преследование оригенистов, о чем имеются сведения современников — Иеронима, Руфина и других, что дает возможность уяснить положение Евагрия (pp. 65—80). В конце IV в. „Гностические главы“ оказались в самом центре внимания антиоригенистических споров, сущность которых автор вскрывает, последовательно анализируя отдельные положения космологии и эсхатологии оригенистов и Евагрия (pp. 102—123).

В VI в. возникла новая волна борьбы с оригенизмом, которым были охвачены монахи Палестины (pp. 128—129). В связи с оживлением идей Оригена в 543 г. Юстинианом был издан эдикт, осуждающий их. Интерес представляет выявленное А. Гильомоном осуждение оригенизма 5-м Вселенским собором 553 г., когда, по его справедливому замечанию, все были заняты спором „о трех главах“ и о правоте Федора Моп-

суестского (pp. 133—136). Автор также подробно рассматривает вопрос об экскоммуникации Оригена, Евагрия и Дидима и дает подробный анализ 10 положений анафематствований эдикта Юстиниана 543 г., в которых изложены взгляды Оригена (pp. 140—142), и 15 положений анафематствований 553 г., которые являются в сущности своей отрицанием положений, которые были изложены Евагрием в его „Гностических главах“ и направлены против них (pp. 143—147, 169). Особое внимание он уделяет христологическим проблемам и их особенностям в системе Евагрия (pp. 151—159). Осуждение не могло не сказаться на последующей судьбе трудов Евагрия: хотя ими и пользовались, но его имя было снято, а некоторые из его книг имели хождение как сочинения святого Нила (pp. 166—168).

Вторая часть книги профессора Гильомона озаглавлена „Евагрий и антиоригенистская полемика у сирийцев“.

В связи с двумя традициями — монофизитской и несторианской — соответственно рассматривается и их отношение к оригенизму. Как монофизитство, так и оригенизм уходили своими корнями в александрийскую философскую школу; и те, и другие боролись с Федором Мопсуестским. Официально монофизиты были враждебны оригенизму. Очень убедительно Гильомон показал позицию монофизитов на примере борьбы со взглядами Максима исповедника (662 г.), в частности трактата Симеона из Киннешрина, который он выделил, сравнивая текст соответствующих мест хроники Михаила Сирийца и анонима 1234 г. (pp. 176—182).

Несториане, исходя из принципов толкований „вселенского экзегета“ Федора Мопсуестского, противопоставляли их аллегорическим толкованиям Оригена (pp. 183—186). Знаменитый Хенана Адиабенский, являясь профессором Нисивийской академии и сторонником Халкедонского собора, предложил другой комментарий писаний, что привело к потрясениям привычной жизни школы (pp. 186—188). Подробный анализ дан полемике Бабая Великого (628 г.) против Хенаны, которого он обвинял в оригенизме и которому противопоставил точку зрения, господствовавшую „у персов“. Заслуживает внимания мнение проф. Гильомона, что опубликованные трактаты Хенаны не дают оснований обвинять его в оригенизме и что в пылу полемики Бабай приписал ему положения, которые он не высказывал. Автор указывает также на авторитет Евагрия у сирийцев в вопросах мистики.

Большой интерес представляет глава о двух сирийских версиях „Гностических глав“, обозначаемых условно  $S_1$  и  $S_2$ . Наиболее широко была распространена версия  $S_1$ , ее следует отнести к 30-м годам IV в. по ряду признаков и свидетельств (pp. 202, 205). Наиболее вероятно, что переводчиком ее был Филоксен Маббургский, тем более что у него встречается целый ряд отдельных цитат из версии  $S_1$ ; этим она засвидетельствована (pp. 209—213).

Для второй версии  $S_2$  имеются указания Иозефа Хазайи (к VIII в.), который цитирует из нее фрагменты, и Бабая, которому она была известна в начале VI в. (p. 215). Иосиф Хазайа отмечает в  $S_2$  „хулы“,

„ложь“ и „клевету“, как он называет сохранившиеся в тексте оригенизы. На основании сопоставления данных о переводчике этой версии автор высказал очень правдоподобное предположение, что им был знаменитый врач и знаток греческого языка Сергей Решайнский (pp. 224—225). Очень интересны наблюдения проф. Гильомона над текстами  $S_1$  и  $S_2$ ; первая версия предшествовала по времени второй, причем она была известна переводчику  $S_2$ , который сохранял перевод  $S_1$ , где это было возможно, располагая в то же время и греческим подлинником, который он перевел в большем объеме и с большей точностью (pp. 227—229). Исследователь пришел к выводу, что в  $S_1$  сняты оригенистические формулировки и во всяком случае они значительно ослаблены по своему смыслу (p. 232); он приводит тому многочисленные примеры по вопросам христологии, эсхатологии, космологии и др. Несмотря на это, и в  $S_1$ , не говоря о  $S_2$ , ясно сохранились оригенистические воззрения Евагрия.

Останавливаясь на комментарии „Гностических глав“ Евагрия, составленном Бабием Великим, архимандритом монастыря Излы, прежде всего следует отметить его крайнюю враждебность идеям Оригена, что сказалось в полной мере в его полемике против Хенаны Адиабенского. В комментарии Бабай утверждал, что  $S_2$  является подделкой труда Евагрия, в который внесены оригенизмы, тогда как  $S_1$  является подлинным текстом; он делает все, чтобы „очистить Евагрия“ от „ереси Оригена“, он дает в сущности его „апологию“. Бабай не только поддерживает  $S_1$ , но идет далее, защищает Евагрия от нападок других лиц и стремится в ортодоксальном смысле объяснить его неотчетливые формулировки, которые могли дать повод толковать их как оригенистические. По мнению Гильомона, именно Бабай восстановил у сирийцев репутацию Евагрия, „объяснил безупречность его взглядов, определил его выдающееся место как автора аскетических и мистических трактатов, сделал его „столпом правой веры“.

Сирийские монофизиты также уделили внимание Евагрию. Дионисий Бар Салиби (†1171 г.) не сомневался в ортодоксии Евагрия со своей точки зрения и видел в его тексте осуждение Халкедонского собора (p. 292). Дионисий в некоторых отношениях следует комментарию Бабая, святость взглядов Евагрия для него несомненна. Эту точку зрения в XIII в. поддержал и Барэбрей.

Особое положение занял Стефан Бар Судаили, учение которого имело черты оригенизма; Филоксен Маббогский уверял, что его взгляды „абсурдны“ и „нечестивы“. Писаний с его именем не сохранилось, но „Книга Иератея“ должна быть приписана ему (pp. 310—315). Филоксен упрекает его в том, что он был сам себе учителем, т. е. был оригинален (p. 316). Между тем проф. Гильомон указывает на значительное влияние взглядов Евагрия на Стефана, в частности в его эсхатологии. Книга Иеротея заключает оригенистические учения, и имя святого лишь способствовало ее распространению, хотя за ней установилась репутация трудной и доступной немногим книги (pp. 330—332).

В кратком заключении автором повторены основные выводы, к которым он пришел в своем исследовании (pp. 333—336).

Книга профессора Гильмона представляет выдающийся интерес по самой своей теме, посвященной важным идеологическим направлениям, какими были воззрения, возникшие на основе слияния греческих и восточных учений гнозиса, философской системы Оригена и его школы, в том числе Евагрия. Превосходное знание греческого и сирийского языков, философии и истории позволило автору книги дать интересное исследование, значение которого для истории идеологии первых веков новой эры на Ближнем Востоке чрезвычайно велико. Тонкий анализ автора приводит его к глубоким и бесспорным выводам, позволяющим по-новому оценить значение сирийской литературы для общей истории средневековой философии.

*Н. Пигулевская.*

### ВОСТОКОВЕДЕНИЕ В „ВЕЧНОМ ГОРОДЕ“

В Риме востоковеду есть чем восторгаться, о чем размышлять. Две недели (14—28 марта 1966 г.) в „вечном городе“ — ничтожный срок, для того чтобы ознакомиться с научной жизнью его востоковедов, но эти несколько дней дали возможность оценить значительность этой отрасли знания в столице Италии, ее многогранное развитие, удельный вес, вековые традиции.

Широким международным признанием пользуется Итальянский институт Среднего и Дальнего Востока (Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente), возглавляемый блестящим специалистом, энтузиастом, посвятившим свою жизнь науке, проф. Джузеппе Туччи (Tucchi), Археолог, которому наука обязана множеством открытий и находок, он является лучшим знатоком культуры Индии и Тибета, буддизма. Ежегодно несколько месяцев Туччи с целой группой зрелых и молодых ученых, его учеников, сотрудников и продолжателей, проводит на раскопках в Индии, в Тибете. Институтом Туччи руководит в полном смысле слова, он в курсе всех работ, он их направляет и вдохновляет. Большая организационная работа по музею и библиотеке, как и широкая издательская деятельность Института, осуществляется благодаря преданности этому делу проф. Антонио Гаргано, выдающегося знатока языков Индии — от санскрита до хинди. Живая благожелательность этого молодого заместителя директора, его поразительная энергия позволяют Институту издавать целую серию трудов, известных всему востоковедному миру, — это Serie Orientale, Roma. Вышедшие 32 тома посвящены различным проблемам истории, филологии и истории культуры, среди которых видное место занимают труды проф. Туччи по Тибету. Серия под общим названием „Oriente Poliano“ посвящена вопросам, связанным с одним из замечательнейших „первооткрывателей“ Востока Марко Поло. На всех континентах востоковеды читают журнал Итальянского института „East and West“.



Сделать сообщение в этом центре науки было не только интересно, но и лестно. Докладу моему „Арабы у границ Византии и Ирана“, вызвавшему одобрение, предшествовало вступительное слово проф. Франческо Габриэли, охарактеризовавшего труды и общее направление работ советского ученого.

Центром востоковедного образования в Риме является его Университет, занимающий целый отдельный город — *città*. Восточный факультет, помимо общей библиотеки, имеет кабинеты по специальности, с большим количеством книг, где студенты имеют возможность заниматься. Особенно интересно было посетить кабинет арабистики и сириологии, в нем находится перешедшая по наследству в Университет библиотека двух замечательных специалистов по Ближнему Востоку — отца и сына Игнацио и Микельанджело Гвиди. В настоящее время эту кафедру занимает ученик последнего, проф. Габриэли, арабист, историк литературы, ученый, труды которого нашли всеобщее признание. Кафедры арабистики и индийской филологии Университета Рима считаются одними из сильнейших в Европе.

В течение ряда лет представители Национального комитета историков Советского Союза дружески встречались с выдающимся ученым проф. Мишеле Маккарроне, возглавляющим Комитет исторических наук, проявившим интерес к проблемам, которые нами дискутировались на Венском конгрессе историков 1965 г. В Риме, несмотря на крайнюю занятость и множество организационных дел, проф. Маккарроне нашел возможным уделить нам время и любезно оказал содействие в ознакомлении с памятниками архитектуры и искусства в Риме и его окрестностях. В беседах нами были намечены возможности более тесного сотрудничества в области исторической науки, в частности по истории Ближнего Востока в раннем средневековье.

Востоковеду нельзя обойти Pontifice Istituto Orientale, который является как научно-исследовательским, так и центром совершенствования в восточных языках, литературе и истории. Директором Института проф. Гилем нам было предложено сделать сообщение, и тема „Сирийская средневековая школа“ вызвала интерес. Доклад, на который собрались профессора, научные сотрудники и аспиранты, вызвал живое одобрение и обмен мнений в последовавшей с профессорами Института беседе. В их числе были византинист проф. Поль Губер (Goubert), автор двухтомной монографии „Byzance avant l'Islam“, с которым наши научные дороги скрестились; проф. Ольшр, специалист по вопросам истории славяно-византийских отношений, молодой сириолог Мак Лиод (McLeod). В названном Институте прекрасное собрание научных книг по востоковедению и изданий на восточных, а также на греческом и всех славянских языках. Проф. Гил справедливо гордится ею, и он показывал в числе других раздел русских книг и газет.

В Риме в книгохранилище Ватикана находятся замечательные собрания восточных рукописей. Особый интерес для сириолога имеет

коллекция, описанная Ассемани и имеющая мировую известность. Заведующий Ватиканской библиотекой проф. Реас (Reas) предоставил полную возможность работать в рукописном отделении, дал распоряжение выдать все интересовавшие нас рукописи и приходить в любые часы дня, когда обычные читатели не допускаются. Проф. Реас в состоявшейся у него в кабинете беседе сказал, что ему хорошо известны работы советского сириолога, тонкий метод и тщательность которого вызывают его особое уважение.

Рукописные сокровища библиотеки находятся в образцовом порядке, превосходный справочный отдел значительно облегчает поиски исследователя.

Научный востоковедный центр имеется в Неаполе, при университете — Istituto Universitario Orientale Napoli, а также Восточный институт в Палермо, но нам не удалось там побывать.

Посещение Рима представило для нас живой интерес еще в одном отношении. Там сохранились следы культуры ранней Византии, такие архитектурные памятники, как St. Maria Antiqua римского форума, как живопись катакомб Каллиста, как материалы коллекции икон Ватиканского музея. „Вечный город“ с его памятниками двухтысячелетней давности оставляет неизгладимое, трепетное впечатление, и над всем господствует величественное, гениальное творение Микеланджело, незабываемой гармонии и красоты, „вечное“, как и город Рим.

*Н. Пигулевская.*

---

## СО Д Е Р Ж А Н И Е

	Стр.
Академик Василий Васильевич Струве . . . . .	3
О. Д. Берлев. Древнеегипетская денежная единица . . . . .	5
А. И. Еланская. Специфика придаточных предложений, вводимых йәе, в коптском языке . . . . .	28
И. С. Кацнельсон. Кандака и пережитки материнства в Куше . . . . .	35
М. Н. Боголюбов. Арамейская строительная надпись из Асуана . . . . .	41
А. Г. Лундин. Новый фрагмент сабейской надписи периода мукаррибов . . . . .	47
А. М. Газов-Гинзберг. Секрет пращи Давида . . . . .	54
<u>А. Я. Борисов.</u> Собрание самаританских рукописей А. Фирковича . . . . .	60
И. Н. Винников. Самаритянское Пятикнижие и устная палестинская традиция . . . . .	74
И. Ш. Шифман. Царские и полисные земли в эллинистическо-римской Сирии . . . . .	91
М. М. Елизарова. Проблема календаря терапевтов . . . . .	107
И. Н. Лебедева. Неизвестные фрагменты греческого Евангелия в собрании Библиотеки АН СССР . . . . .	117
Н. В. Пигулевская. Сирийская средневековая школа . . . . .	130
И. П. Петрушевский. К истории христианства в Средней Азии . . . . .	141
Т. М. Сипенкова. О налоговой терминологии ал-Балазури . . . . .	148
Г. Дмитриев. Предоставление феода сеньеру на сохранение по сводам феодального законодательства на завоеванном крестоносцами Востоке . . . . .	155
С. С. Какабадзе. Установление критического текста начальной части „Картлис цховреба“ . . . . .	172
Р. А. Гусейнов. Институт атабеков . . . . .	181
И. И. Цукерман. К уточнению понятия пассивно-объектного спряжения в северном наречии курдского языка (курманджи) . . . . .	197
А. И. Михайлова. Лицевая арабская рукопись перевода греческого хронографа XVII в. . . . .	201
Э. Г. Чумаченко. Путешествие В. В. Полозова по странам Ближнего и Среднего Востока в 70-е годы XVII в. (Источниковедческий анализ челобитных В. В. Полозова) . . . . .	208
Л. В. Строева. Поездка в Йемен, Кувейт и Иорданию . . . . .	228
К. Б. Старкова. Памяти Пауля-Эрнста Кале (1875—1964) . . . . .	239
Библиографические заметки и сообщения . . . . .	244
Н. В. Пигулевская. Востоковедение в „Вечном городе“ . . . . .	247



## CONTENTS

	Page
Academician W. W. Struve . . . . .	3
O. D. Berlev. The ancient Egyptian unit of value . . . . .	5
A. I. Elanskaya. The peculiarities of <i>roē</i> -clauses in Coptic . . . . .	28
I. S. Katsnelson. Candace and the survivals of the maternity in Kush . . . . .	35
M. N. Bogolyubov. An Aramaic building inscription from Assuan . . . . .	41
A. G. Lundin. A new fragment of the Sabaeen inscription of the Mukarrib period . . . . .	47
A. M. Gazov-Ginzberg. The mystery of David's sling . . . . .	54
<u>A. J. Borisov.</u> A. Firkovitch's collection of Samaritan manuscripts . . . . .	60
I. N. Vinnikov. The Samaritan Pentateuch and the oval Palestinian tradition . . . . .	74
I. Sh. Shifman. The royal and polis lands in Hellenistic-Roman Syria . . . . .	91
M. M. Elizarova. The problem of the Therapeuts calendar . . . . .	107
I. N. Lebedeva. Unknown fragments of the Greek Gospel in the Collection of the Library of the Academy of Sciences of the USSR . . . . .	117
N. V. Pigulevskaya. Syriac mediaeval school . . . . .	130
I. P. Petrushevsky. Notes on the history of Christianity in Central Asia . . . . .	141
T. M. Sipenkova. The taxes terminology of al-Balazuri . . . . .	148
G. Dmitriev. The temporary remittance of the fief to the suzerain according to the feudal legislative Codes in the Orient conquered by the Crusaders . . . . .	155
S. S. Kakabadze. The establishment of the critical text of the opening part of the „Kartlis tskhovreba“ . . . . .	172
R. A. Guseynov. The Atabeks . . . . .	181
I. I. Tsukerman. On the ascertaining of the notion of the passive-object conjugation in Kurmanji . . . . .	197
A. I. Mikhaylova. An illuminated Arabic manuscript of the XVII's century Greek chronograph's translation . . . . .	201
E. G. Tchumatchenko. V. V. Polozov's travel in the Near and Middle East in the 70-s of the XVII century . . . . .	208
L. V. Stroyeva. Visit to Yemen, Quwayt and Jordan . . . . .	228
K. B. Starkova. In memoriam Paul-Ernst Kahle (1875—1964) . . . . .	239
Bibliographical notes and informations . . . . .	244
N. V. Pigulevskaya. Oriental studies at the „Eternal city“ . . . . .	247



ПАЛЕСТИНСКИЙ СБОРНИК,  
ВЫП. 15 (78)

*Утверждено к печати  
Российским палестинским обществом  
Академии наук СССР*

Редактор издательства *Р. К. Пазле*  
Технический редактор *А. В. Смирнова*  
Корректоры *Е. В. Вивчар, Э. В. Коваленко* и  
*Ф. Я. Петрова*

Сдано в набор 30/III 1966 г. Подписано к печати  
11/VII 1966 г. РИСО АН СССР № 210—122 В. Формат  
бумаги  $70 \times 108^{3/16}$ . Бум. л.  $7/8$ . Печ. л.  $15^{3/4}$  =  
= 22,05 усл. печ. л. Уч.-изд. л. 18,17. Изд. № 2862.  
Тип. зак. № 837. М-52649. Тираж 1100.

Бумага типографская № 1

*Цена 1 р. 14 к.*

Ленинградское отделение издательства „Наука“  
Ленинград, В-164, Менделеевская лин., д. 1

---

1-я тил. издательства „Наука“  
Ленинград, В-34, 9 линия, д. 12

1 р. 14 коп.