

АКАДЕМИЯ НАУК СССР

ПАЛЕСТИНСКИЙ  
СБОРНИК

ВЫПУСК  
25 ( 88 )

КУЛЬТУРА  
БЛИЖНЕГО ВОСТОКА  
ДРЕВНЕГО  
И РАННЕСРЕДНЕВЕКОВОГО  
ВРЕМЕНИ

АКАДЕМИЯ НАУК СССР  
РОССИЙСКОЕ ПАЛЕСТИНСКОЕ ОБЩЕСТВО

# ПАЛЕСТИНСКИЙ СБОРНИК

В Ы П У С К  
25 ( 88 )

КУЛЬТУРА  
БЛИЖНЕГО ВОСТОКА  
ДРЕВНЕГО  
И РАННЕСРЕДНЕВЕКОВОГО  
ВРЕМЕНИ

ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»  
ЛЕНИНГРАДСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ  
ЛЕНИНГРАД • 1974

Редакционная коллегия:

Б. Б. ПИОТРОВСКИЙ (главный редактор),  
М. Н. БОГОЛЮБОВ, И. М. ДЬЯКОНОВ, М. А. КОРОСТОВЦЕВ,  
Ю. А. ПЕТРОСЯН

## 90-ЛЕТИЕ РОССИЙСКОГО ПАЛЕСТИНСКОГО ОБЩЕСТВА <sup>1</sup>

Интерес к Палестине и Ближнему Востоку в целом, к их многочисленным памятникам материальной и духовной культуры и их истории, с давних времен не ослабевал в нашей стране. Но если до Великой Октябрьской социалистической революции этот интерес в основном был обусловлен православной религией и христианством в целом, то после Октября и особенно после появления в результате второй мировой войны ряда суверенных государств на Ближнем Востоке и в Африке, ставших на путь независимого национального развития, интерес советских людей к Ближнему Востоку стал определяться их глубокими симпатиями к национально-освободительной борьбе народов этих стран и явился следствием тех дружественных отношений, которые сложились у Советского Союза со странами арабского Востока, Эфиопией, Турцией в послевоенный период.

Интерес к Палестине, Иерусалиму, Ближнему Востоку и к их религиозным памятникам древности на Руси возник очень давно. Еще в эпоху Киевского государства при великом князе Владимире Святославовиче «калики переходящие» странствовали «во град Иерусалим» и по этому поводу составили свою известную песнь, которая запечатлела древнейшие исторические факты путешествий паломников в Иерусалим, Палестину и на Ближний Восток. Наши летописи также сохранили сведения о дмитровском игумене Варлааме, посетившем Палестину в 1062 г.

В житии Феодосия Печерского (около 1022 г.) упоминается встреча Феодосия в Курске со странниками, возвращающимися из Иерусалима. В начале XII в. крупным путешественником на Ближний Восток и в Палестину был игумен Даниил, оставивший нам описание этих странствий. Большинство путешественников двигались через Византию — Царьград (Константинополь), а также через Грузию и Малую Азию.

Ни междоусобицы русских князей, ни нашествия печенегов, половцев и даже монголов, а затем падение Византии в 1453 г. не остановили потока русских паломников в Иерусалим, Палестину и Ближний Восток.

Значительный приток русских паломников в пределы Палестины и Ближнего Востока еще в 40-х годах XIX в. поставил вопрос об организации при православном Иерусалимском патриархе русской духовной миссии, которая должна была заботиться о русских паломниках в Палестине — их жилье, быте и пр. Миссии было также предписано воздействовать на греческое духовенство в Палестине, проводившее отличную от русской

<sup>1</sup> Доклад, прочитанный на заседании, посвященном 90-летию Российского палестинского общества, 22 мая 1972 г. в Москве, в Институте востоковедения АН СССР. Наряду с членами общества на собрании присутствовали представители научных институтов АН СССР и высших учебных заведений столицы. Кроме доклада председателя Российского палестинского общества С. Л. Тихвинского, на этом же заседании были заслушаны доклады М. А. Коростовцева, К. Б. Старковой и Л. И. Надирадзе, которые и публикуются в настоящем сборнике.



православной церкви политику в отношении коренного арабского населения империи.

Первую миссию в Палестине возглавил крупнейший исследователь Палестины и Ближнего Востока епископ Порфирий (Успенский), обогативший науку большими открытиями восточных (ранее неизвестных) рукописей. Начавшаяся Крымская война (1853—1856 гг.) и отрицательное отношение к русской миссии Иерусалимского греческого патриарха заставили русское правительство отозвать миссию из Палестины.

В 1858 г. опять встал вопрос о возобновлении деятельности в Палестине русской духовной миссии. Русское правительство организовало эту миссию и отослало ее в 1859 г. в Иерусалим. Второй русской миссии предписывалось урегулировать спорные вопросы между православными арабами и греками, организовать для русского и другого православного населения странноприимные дома, школы и больницы, оказывать материальную помощь нуждающимся паломникам. Одновременно со второй русской миссией в Палестине по инициативе правительства России был организован Палестинский комитет (1858 г.), просуществовавший до 1864 г. Еще с 1858 г. в России начался сбор денежных средств среди населения на устройство в Палестине больниц, школ, странноприимных домов, гостиниц и пр. С 1858 по 1864 г. на счет Палестинского комитета из России поступило свыше 1 млн руб.

Палестинский комитет закрепил за Россией в Палестине земельные участки в Яффе и построил два странноприимных дома на 800 человек, госпиталь на 40 коек, дом для русской миссии и другие постройки. Им же были приобретены два земельных участка в Иерусалиме, дома в Хайфе, Назарете и Айн-Кариме и др.

В 1864 г. Палестинский комитет был передан в ведение русского министерства иностранных дел. Тогда же в Иерусалим был назначен русский консул, который стал официальным представителем Русского палестинского комитета.

По упразднении Русского палестинского комитета было создано Русское палестинское общество, начавшее действовать в 1882 г.

В 80-х годах прошлого века и в течение первых десятилетий XX в. Русское палестинское общество вело большую работу в области научного исследования истории, археологии, экономики и географии Палестины, Сирии, Финикии, Синайского полуострова, Аравии, Египта и других территорий, примыкающих к Палестине.

До Октябрьской революции Российское палестинское общество издало 93 научных труда и литературных сочинения в 160 томах и выпусках. Основными изданиями общества были «Палестинские сборники», которые регулярно выходили с 1881 г. (первые сообщения начали печататься еще в 1877 г.). Кроме сборников и сообщений, Российское палестинское общество выпускало и отдельные научные издания, которые распространялись в России и за границей.

С деятельностью общества было тесно связано развитие русской арабистики. Автор капитального труда по истории Палестины профессор Н. А. Медников<sup>2</sup> в течение многих лет был близок к обществу, а в 1893 г. избран его постоянным членом.

Академик Игнатий Юлианович Крачковский, один из крупнейших арабистов XX в., в течение многих лет был президентом общества. Изучив архивные материалы общества, он поднял проблему арабско-русских культурных и литературных связей и сам вложил немало труда в ее исследование. Маститый ученый основал и новое направление в арабистике — изу-

<sup>2</sup> Н. А. Медников. Палестина от завоевания ее арабами до крестовых походов, т. I—IV. СПб., 1897—1903. Опубликована в XVII томе «Палестинского сборника».

чение современных арабских литератур, актуальность которого доказывать не приходится.

В работе общества принимал деятельное участие и другой корифей нашей науки — крупнейший семитолог и гебраист академик П. К. Ковцов. В Палестинском обществе он явился основным инициатором «научных совещаний», часто проходивших под его председательством.<sup>3</sup>

С деятельностью общества был связан труд академика Н. Я. Марра, описавшего грузинские рукописи Синайского монастыря; византиниста академика Ф. И. Успенского; общество организовало в 1891 г. археологическую экспедицию в Сирию и Палестину академика Н. П. Кондакова, давшую богатые результаты. Археологические работы Российского палестинского общества начались в Иерусалиме еще в 1883 г.; с 1886 г. общество издавало свои «сообщения», с 1904 г. преобразованные в четырехмесячник. Нельзя также не сказать и о том, что сближению русского народа с народами Ближнего Востока способствовало создание подворий, гостиниц и пунктов врачебной помощи в Палестине и сопредельных с ней странах, где останавливались русские путешественники, в том числе ученые.

История научной деятельности Российского палестинского общества достаточно полно освещена в трудах академиков И. Ю. Крачковского, В. В. Бартольда, А. Е. Крымского, в статьях М. А. Старокадомского, С. П. Потоцкого, Д. В. Семенова и др., поэтому мы подробно не останавливаемся на этом вопросе.

В своей работе Палестинское общество было тесно связано с Российской Академией наук, Лазаревским институтом востоковедения и факультетом восточных языков Петербургского университета.

Наряду с большой научно-исследовательской и популяризаторской работой, проделанной Российским палестинским обществом, велик его вклад в дело культурного сближения между народами России и арабских стран. К началу 1914 г. Российское палестинское общество имело в Палестине 101 школу, в том числе и две учительские семинарии: одна, мужская, была в городе Назарете, другая, женская, — в селе Бейт-Джале, около Иерусалима; учащихся было более 10 тысяч.

Через эти школы и семинарии в Сирии, например, началось знакомство арабских читателей с русской литературой. Многие из выпускников этих учебных заведений становились переводчиками книг Л. Толстого (Фаузай Хурий, Салим Куб'айн), Пушкина (Халиль Бейдас), Горького (Салим Куб'айн), Лермонтова, Достоевского, Гоголя, Чехова (Михаил Искандер).

Академик И. Ю. Крачковский оставил красочное описание школ, основанных Российским палестинским обществом, деятельность которых он имел возможность наблюдать во время своих научных командировок, с преподавателями которых, арабами, он дружески общался: «Часто встречался я, однако, с педагогами, настолько свободно владевшими (русским) языком, что приходилось удивляться, как они могли в такой степени его усвоить, никогда не покидая родины. Если не все они с легкостью говорили, то все хорошо знали и выписывали журнал „Нива“, у каждого можно было увидеть в комнате томики Тургенева или Чехова, даже только что начавшие появляться зеленые сборники „Знание“, а иногда и такую литературу, которая в самой России считалась запрещенной».

Велико было значение этих маленьких, часто бедно обставленных школ. Через учительские семинарии Палестинского общества проникали и сюда вынесенные из России великие заветы Пирогова и Ушинского с их высокими идеалами. По своим педагогическим установкам русские школы в Палестине и Сирии часто оказывались выше богато оборудованных учреждений разных западноевропейских или американских миссий.

<sup>3</sup> И. Ю. Крачковский. Избр. произведения, т. V. М.—Л., 1958, с. 426.

Знание русского языка редко находило себе практическое применение в дальнейшей деятельности питомцев, но прикосновение к русской культуре, русской литературе оставляло неизгладимый след на всю жизнь. Сила книги обнаружилась здесь во всей своей мощи. И недаром так много современных писателей старшего поколения, не только переводчиков с русского, но и творцов, сказавших свое слово для всего арабского мира, вышло из школ Палестинского общества.<sup>4</sup> Таковым, например, был известный арабский писатель Михаил Нуайме, продолжавший свое образование в Полтавской семинарии. В июне 1966 г. Михаил Нуайме приезжал в Тбилиси на Всесоюзную конференцию по семитским языкам.

К первому выпуску Назаретской учительской семинарии принадлежал и египтянин Куб'айн, в совершенстве владевший русским языком и женатый на русской, журналист и писатель. В самом начале XX в. он издал в Каире книгу, посвященную учению Льва Толстого, а затем и переводы на арабский язык некоторых произведений великого русского писателя. Этот же Салим Куб'айн был первым переводчиком ряда произведений Максима Горького на арабский язык. В предисловии переводчик подчеркивает роль Горького как глашатая русской революции и его значение для арабского Востока. В становлении и развитии арабско-русских культурных и литературных связей питомцы школ Палестинского общества сыграли ведущую роль.

В отличие от католических и протестантских миссионерских школ школы, содержавшиеся за счет Российского палестинского общества, прививали арабским школьникам чувства патриотизма, гордость за свою принадлежность к арабской нации и укрепляли в них стремления к достижению независимости.

Профессор К. В. Оде-Васильева, обучавшаяся в женской двухклассной школе Российского палестинского общества в Назарете, а затем в учительской семинарии близ Иерусалима, в своих воспоминаниях писала: «Характерный штрих рисует разницу в целях деятельности европейских миссионерских обществ и Палестинского общества. Первые. . . старались арабов-мусульман обращать в христианство и резко высказывались против ислама. А вот в школах Палестинского общества не только никогда не делали этого, но старались знакомить нас, арабов-христиан, со славным прошлым нашего народа, даже с возникновением ислама, знакомили с историей родной литературы».<sup>5</sup>

По свидетельству посетившего Сирийскую Арабскую Республику в 1968—1969 гг. преподавателя Института восточных языков при МГУ Бориса Николаевича Ромачева, в районе Маслулы и в других районах Сирии до сих пор среди населения сохранилась добрая память о школах Российского палестинского общества, действовавших в свое время в этих местностях. Население продолжает давать детям русифицированные и русские имена: Люсия, Надия, Вера, Тамара, Владимир, Иван, Леонид и другие. Необходимо также помнить, что средства, на которые Российское палестинское общество проводило свою культурно-просветительную работу, главным образом складывались из широких добровольных поступлений. По свидетельству академика Академии наук Украинской ССР А. Е. Крымского, главным источником средств Российского палестинского общества «был кружечный сбор с русского народа по всем деревням Российской империи в вербную субботу и в вербное воскресенье».<sup>6</sup>

После Февральской революции Российское палестинское общество перешло в ведение Академии наук. После Великой Октябрьской революции

<sup>4</sup> Там же, т. I. М.—Л., 1953, с. 55.

<sup>5</sup> Палестинский сборник, вып. 13 (76), 1965, с. 175.

<sup>6</sup> А. Е. Крымский. История новой арабской литературы XIX—начала XX века. М., 1971, с. 308.

деятельность Российского палестинского общества стала свободной от какой-либо религиозной окраски. Однако во время английского господства над Палестиной просветительная деятельность общества прекратилась, предметом его деятельности стало научное изучение стран Ближнего Востока.

В настоящее время Российское палестинское общество, одно из научных обществ при Академии наук СССР, ведет большую научную работу по Палестине, Ближнему Востоку и прилегающим к ним районам, содействуя укреплению дружественных связей народов Ближнего Востока с СССР. Результаты научных исследований общество публикует в печатном органе — в «Палестинском сборнике», выпуск которого возобновился с 1954 г.

В своей научной работе Российское палестинское общество тесно связано с Академией наук СССР, с ее институтами и филиалами — Институтом востоковедения АН СССР и Ленинградским отделением Института востоковедения АН СССР, с восточным факультетом Ленинградского государственного университета, Институтом восточных языков при Московском государственном университете и др.

К 1972 г. обществом выпущено 23 «Палестинских сборника» новой серии (а со времени его основания — 86). Сборники широко расходятся в нашей стране и за рубежом.

Долгое время председателем нашего общества был выдающийся ученый-арабист, ученый с мировым именем, академик Игнатий Юлианович Крачковский. С 1954 до 1970 г. президентом общества был член-корреспондент АН СССР Сергей Павлович Толстов. Активное участие в работе общества принимал академик Василий Васильевич Струве.

С января 1970 г. до своей безвременной кончины в 1971 г. Российское палестинское общество возглавлял выдающийся советский востоковед, историк широкого профиля, академик Александр Андреевич Губер.

Заместителем председателя общества и ответственным редактором «Палестинского сборника» долгие годы (с 1954 г.) была известная советская исследовательница Ближнего Востока, сириолог и византинист, член-корреспондент АН СССР Нина Викторовна Пигулевская. Статьи и рецензии Н. В. Пигулевской, ее учеников и ближайших сотрудников, выходившие на страницах «Палестинского сборника», были важным вкладом в советское востоковедение. После смерти Нины Викторовны обязанности редактора сборника исполнял член-корреспондент АН СССР Михаил Николаевич Боголюбов.

Знакомясь с историей Российского палестинского общества, я обнаружил среди литературы и архивных материалов немало свидетельств неустанного стремления членов общества к улучшению его деятельности и к совершенствованию форм и методов работы. Поскольку стремление к совершенству является отличительной чертой любой подлинно научной организации в наше время, позволяю себе привести некоторые из любопытных, на мой взгляд, предложений, высказывавшихся в разное время на этот счет членами общества.

В 1900 г., как сообщает академик В. В. Бартольд, при Российском палестинском обществе были организованы «собеседования по научным вопросам, касающимся Палестины, Сирии и сопредельных с ними стран», — одна из немногих попыток образования в России специализированного общества ученых-ориенталистов, однако в 1902 г. эти собеседования прекратились.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> В. Бартольд. История изучения Востока в Европе и России. Изд. 2-е. Л., 1925, с. 289.

В 1901 г. академик (в то время еще профессор) П. К. Коковцов представил в Палестинское общество докладную записку, в которой привел следующие, не утратившие интереса и в наши дни соображения в пользу необходимости усиленного археологического изучения Палестины и прилегающих к ней областей: «Среди стран с более или менее известным историческим прошлым, привлекающих к себе особенное внимание археологической науки, первое место, естественно, занимает наряду со странами древнегреческой культуры так называемый классический Восток, в общепринятом значении этого термина, то есть Египет, Передняя Азия с Сирией и Палестиною, страны по течению Тигра и Евфрата и прилегающие части древнего Ирана. Исследованием этих древнейших очагов человеческой культуры особенно усердно и настойчиво занимается до самого последнего времени современная наука. Поразительные результаты, добытые совокупными усилиями именно в этой области, всем слишком хорошо известны, так как они составляют предмет особенной гордости современного человечества наряду с величайшими открытиями и изобретениями. Известны всему образованному миру и имена тех лиц, которым мы обязаны громадным прогрессом наших знаний по истории древнего Востока, не менее, однако же, известен всем, следившим за движением археологической науки, тот бросающийся в глаза и донельзя обидный для русского самолюбия факт, что среди этих имен почти не замечается представителей русской науки. . . Спрашивается теперь, можно ли, однако, помириться с таким положением дела, не отвечающим, конечно, ни мировому политическому положению России, ни современному прогрессу русской науки во всех областях знания».<sup>8</sup>

В 1915 г., через 12 с лишним лет после подачи указанной записки П. К. Коковцовым, в Петрограде на совещании, в котором участвовали видные востоковеды, античники и византилисты академики В. В. Бартольд, П. К. Коковцов, П. В. Кондаков, В. В. Латышев, Н. Я. Марр, П. В. Никитин, Ф. И. Успенский, Б. А. Тураев и другие, обсуждавшие вопрос о русских научных интересах в Палестине, и была единодушно принята рекомендация о создании Русского историко-археологического института в Иерусалиме. Однако первая мировая война помешала реализации этого ценного начинания.

В 1926 г. в № 8—9 органа научной ассоциации востоковедения Союза ССР «Новый Восток» В. Семенов напомнил о том, что «рядом выдающихся русских ученых-археологов было внесено в 1915 году предложение об учреждении в Иерусалиме, по окончании войны, Русского археологического института, подобно имевшемуся в Константинополе, и выразил уверенность в том, что советским правительством будут приняты энергичные меры к сохранению имущества Российского палестинского общества в Палестине и Сирии и по надлежащему использованию в интересах научной работы и экономических отношений с Ближним Востоком».

В наши дни, когда на Ближнем Востоке возник ряд прогрессивных арабских государств, с которыми Советский Союз имеет дружественные отношения, а также широкие торговые, экономические, научно-технические и культурные связи, созданы весьма благоприятные условия для реализации многих проектов, о которых могли лишь мечтать русские востоковеды до революции и в первое послеоктябрьское десятилетие.

Любая инициатива, проявленная членами общества в направлении организации плодотворных совместных научных исследований с научными организациями стран арабского Востока, будет несомненно встречена

---

<sup>8</sup> Е. П. К о в а л е в с к и й. Русские научные интересы в Палестине и прилегающих областях. Совещание по вопросу о русских научных интересах в Палестине. Пгр., 1915, с. 2—4.

с пониманием и получит должную поддержку. Опыт совместных советско-египетских и советско-иракских археологических работ, весьма ценный и положительный, может явиться полезным в деле организации аналогичных совместных научных археологических, этнографических и филологических исследований по линии нашего общества.

В настоящее время перед Российским палестинским обществом стоят весьма ответственные задачи:

продолжая и приумножая славные гуманистические традиции отечественной египтологии, ассириологии, гебраистики, изучения древних цивилизаций Передней Азии, византиноведения, арабистики, иранистики, тюркологии, кавказоведения и других отраслей востоковедения, содействовать защите и охране памятников мировой культуры, установлению мира и добрососедства между народами;

неустанно подвергать научной критике концепции, проповедующие под видом научных работ национальную исключительность и превосходство одних народов и культур над другими;

укреплять научные и культурные связи с общественностью Ближнего Востока, развивать научные связи с зарубежными учеными в первую очередь Северной Африки, Ближнего и Среднего Востока;

внимательно следить за новыми работами, выходящими за рубежом, своевременно информировать о появлении наиболее существенных из них советскую научную общественность, равно как и об археологических работах, ведущихся в последние годы в странах Ближнего Востока и Северной Африки;

продолжать выпуски «Палестинского сборника», отражая в них успехи в деле изучения в Советском Союзе истории стран Ближнего Востока и Северной Африки;

принимать активное участие в распространении передовых научных знаний среди трудящихся масс нашей страны и среди общественности стран зарубежного Востока.

---

ПУТЕШЕСТВИЕ И. Ю. КРАЧКОВСКОГО  
НА БЛИЖНИЙ ВОСТОК  
(1908—1910 гг.)<sup>1</sup>

Арабист Игнатий Юлианович Крачковский, будущий академик, через два года после окончания университета в Петербурге был отправлен для усовершенствования в Сирию. 22 июня 1908 г. он выехал из Петербурга в Одессу, 25-го — из Одессы в Константинополь; при входе в Босфор около Буюк-Дере пароход простоял 5 час. из-за тумана; потом открылись живописные, гористые берега Босфора со средневековыми замками на европейском и азиатском берегах.

В Константинополе в сопровождении гида он осмотрел Галатскую башню, мечеть Кахрие Джами с византийскими мозаиками, янычарский музей, где хранятся доспехи; в одной из окрестностей, Селихтар, где бывали гулянья турок, слушал народную музыку, ел местное кислое молоко и видел прогуливающихся турок и турчанок.

Константинополь произвел на Крачковского сильное впечатление. Затем И. Ю. сходил на берег в Митилене, Смирне, осматривал городки и полуразрушенные крепости. На пароходе оказалось несколько арабов, негр из Неджда, левантинцы, немцы. На 11-й день морского пути, 5 июля, Крачковский прибыл в Бейрут. Путевые наблюдения заносились им под непосредственным впечатлением кратко в дневник. Разнообразные заметки касаются городов и селений, природы, климатических явлений, населения и его основных занятий (земледелие, торговля, промышленность); он писал о средствах сообщения, календаре и валюте, бытовых условиях, обрядах, о своих экскурсиях.

Бейрут не произвел на Крачковского приятного впечатления: «Слишком сильна в нем европейская цивилизация. . . ; костюмы от европейских отличаются только феской. Наряду с этим улицы имеют самый ужасный вид: без всяких названий, без номеров домов, так что отыскать кого-нибудь при непривычке — сущее наказание. Прибавить к этому жестокою известковую пыль, и картина будет полная. . . без извозчика при здешней пыли, превращающейся в грязь после поливания, и при незнакомстве с городом никак нельзя обойтись» (письмо Ю. Ю. Снитко 8—9 VII 1908). «У здешних извозчиков (кажется, только частных) гудки, как у автомобилей; вообще курьезно видеть, начиная с Константинополя. . . исключительно пароконные экипажи» (Дневник, 9 II 1908).

10 июля И. Ю. перебрался в горы, остановился в запущенном монастыре Мар Ильяс около сел. Шувейр, вставал и ложился рано. О режиме он писал в августе сестре: «К пище здешней помаленьку привык. . . На

<sup>1</sup> Доложено на заседании Географического общества под председательством А. И. Андреева 15 марта 1957 г.

первых порах казалось довольно чудно почти полное отсутствие мяса и масса всяческой зелени. Утром — часов в 7 — здесь полагается завтрак, состоящий у меня из молока со здешним хлебом — лепешками. . . Около часу завтрак, обыкновенно из блюд двух, одним из коих является неизменно рис, вторым — какая-нибудь зелень: или вареная фасоль, которую я тоже очень уважаю, или фаршированные рисом баданджани (баклажаны), или так же изготовленная „куса“ (фаршированный кабачок), коей терпеть не могу, или салат из огурцов с помидорами. Такой же состав обеда — часов в 8 вечера. Иногда появляется мясо в виде неизменной „куббе“ (жареные шарики из мяса) двух сортов: или просто тертого сырого мяса с какой-нибудь приправой, или его же прожаренного наподобие наших котлет, только полых внутри. Бывает мясо и другого вида: вареное, обмазанное сухарями и маслом, а затем прожаренное. В виде десерта и за завтраком, и за обедом, конечно, фрукты: обыкновенно арбуз; на этих днях (около 6 августа) поспел виноград, бывают груши и яблоки (и те, и другие хуже наших). Очень вкусная штука — тутовые ягоды, которых тоже не мало. С удовольствием попиваю здешнее вино — „лебид“, здешней водки — „арака“, которая при смешении с водой принимает молочный цвет, — не перевариваю.

Изготавливают все здесь страшно грязно, и спасает меня только полное отсутствие брезгливости. . . Вся европейская амуниция в виде ножей, вилки и тарелок появилась, конечно, только ради меня. О мытье последних в горячей воде здесь представления не имеют; равным образом не принято их вытирать; . . . споласкивают в воде и потом ставят доньшком вверх „сушиться“ . . .

Пропорционален этому и характер изготовления кушаний: жуешь иной раз фаршированный баданджан и вдруг вытаскиваешь изо рта грязную тряпку, которой кухарка для крепости его связала. Достаточно посмотреть на монастырскую кухарку, чтобы получить представление о качестве той тряпки, которую она решила пожертвовать для баданджана!

Расположен монастырь на вершине горы и со всех сторон окружен горами, постепенно опускающимися к западу — в сторону моря и Бейрута и поднимающимися к востоку, где видна высшая точка — гора Саннин, с вершиной, покрытой вечным снегом» (письмо Ю. Ю. Снитко 6 VIII 1908).

Из Мар Илйаса Крачковский совершал постоянно пешие прогулки: в Шувейр (полчаса ходьбы), в Бикфейю за письмами (часа 1½ в один конец), такое же расстояние до Втегрин, к источникам, в деревушку Абу Мизан, в горы. «На этих днях в компании нескольких бтегринцев думаю подняться на Саннин; хотим проделать сие пешком, так что потребуются дня два. . . шоссейные дороги здесь отличны, а к горным пешеходным тропинкам нужно привыкнуть, чего я, кажется, достиг. Только при знакомстве с последними я нашел объяснение тому количеству хромых среди местного населения, которое меня поразило в первый же день после приезда».

Около источника 'Айн ас-Сарфад П. Ю. обдумывал научные темы. Красота источника привлекала и местных жителей: тут праздновались, например, крестины «одного новоявленного шувейрита» (Дневник, 27 VII 1908).

В районе Шувейра было много христиан, а в североливанской области Кура, где Крачковский провел лето 1909 г., — сплошь православное население. «Народ здесь в общем приветливый: придешь куда-нибудь — моментально появляется какой-то прохладительный фруктовый напиток (обыкновенно очень вкусный), а через некоторый промежуток за ним следует кофе». Обряды в дневнике не описаны, отмечено, что крестины, свадьба, похороны мало отличались от наших. По поводу похорон сказано только: «Сел в лужу жестоко: после шербета ляпнул „д'айман“ (т. е. 'всегда!')



вместо „Аллаху йархам“ (‘да помилует Аллах!’), сказав, таким образом, скверный каламбур» (Дневник, 11 VII 1908).

Две зимы — 1908/09 и 1909/10 гг. — Крачковский прожил в основном в Бейруте, в доме швеи, вдовы ‘Абд ал-Джелил. «Дом ее. . . недалеко от Университета, а так как ни названий улиц, ни номеров здесь не имеется, то желающим попасть ко мне приходится объяснять по-гоголевски: „около Ясуьей. . . в улице каретника Нули Шагйна напротив дома Йусуфа Табита (=местный богач)“. Комната у меня приличная, в два окна: одно — в палисадник, другое — на улицу. Обстановка самая примитивная: стол, кровать (какой-то странный по здешним обычаям трон с пологом)<sup>2</sup> и стулья. Плачу я за это удовольствие с утренним завтраком, со стиркой, с освещением 40 франков. Пропитание приходится брать в одном ресторане, откуда мне около полудня приносит один араб завтрак и обед; завтрак бывает горяч, а обед я разогреваю на спиртовке, купленной здесь за 4½ пиастра (=36 коп.) [по тогдашнему курсу]. Еда пока что довольно приличная. . . Семья хозяйки состоит из нее самой — свирепого вида арабки лет за 50, четырех дочек в возрасте от 30 до 16 лет (Ситт Назли, Марьям, Варда и Фериди) и сына — молодого человека моих лет — владельца маленького магазинчика на рынке. На днях сей тип отстрелил себе два пальца на охоте, и теперь мне волей-неволей приходится помогать доктору при перевязках, ибо девицы вместо помощи орут в пять голосов на весь Бейрут. Занятие не особенно веселое; утешаю себя мыслью о том, что для практики в языке полезно ознакомиться со всеми сторонами жизни» (письмо 14 IX 1908).

Дополнением к описанию квартиры в Бейруте служат строки, посвященные домашней стирке и баням.

«Моют здесь белье дома, для какой-то цели приглашается некая арабка — Фатима, пользующаяся своим пребыванием в христианском доме, чтобы не исполнять положенного поста в рамадан. Я ей доказываю, что вот ужó на том свете черти припекут. Моет довольно скверно, и особенно неприятен был на первых порах здешний обычай не гладить белье. . . плата идет в счет квартиры. При всем том здешняя стирка — перл создания по сравнению с ливанской: можешь себе представить, что там имеют обыкновение мыть в холодной воде!

С банями тоже обстоит дело не лучше; они, конечно, существуют, так как и наши бани ведут свое начало с востока, но с нашими идти в сравнение не могут не только по удобствам, но даже по элементарной чистоте. Отдельных ванн не имеется, и поэтому к вечеру грязища страшная. О пятнице, когда мусульмане, пользуясь праздником, усиленно моются, и говорить нечего. Все бы это еще не беда, но горе в том, что нет определенных дней для мужчин и женщин. Так как мусульманкам делать нечего, то они полжизни проводят в бане, устраивая из нее свой клуб, и экспроприируют сие учреждение дней на 5 в неделю. Сплошь да рядом поэтому приходится гулять понапрасну и, узрев повешенное перед входом полотенце (иных признаков присутствия внутри «дам» не имеется), возвращаться не солоно хлебавши. . .» (письмо 28 II 1909).

В иную обстановку Крачковский попал 28 июня 1909 г. в приморском городке Мина около Триполи, она описана в письме: «. . . перебрался в пустующий за легким отсутствием хозяев дом, какой и предоставлен в мое распоряжение со всеми гостиницами, фонтаном, садиком и пр. Единственное живое существо здесь — старуха-прислуга, охраняющая дом. Она очень быстро усвоила по отношению ко мне начальнический тон и ругательски ругает, если я поздно возвращаюсь домой. . . Комната во втором этаже,

<sup>2</sup> Так называемая мустикьера (для защиты от москитов и комаров) из кисей, края которой подтыкают под матрац.

по счастливой случайности не на солнечной стороне, так что можно заниматься „с прохладной“, а то в Бейруте, даже сидя на месте, приходилось постоянно менять рубахи. . . Под окном моим в палисаднике растет олеандр величиной с хороший дуб. (Может быть, и есть на свете те развесистые кюквы, про которые говорят иностранцы). Теперь он как раз в полном цвету, и, глядя на него, мне как-то не верится в существование наших комнатных олеандров — карликов» (письмо 28 VI 1909).

Четвертый пункт, где Крачковский прожил второе ливанское лето — Амиюн, — сильно отличался и с бытовой стороны, и по окружению от трех предшествующих: «Свои мысли о странствовании по северной Сирии и горам Носейритов пришлось оставить, так как по нынешним временам ездить там без каваса<sup>3</sup> или солдат совсем невозможно. . . Таким образом, этим летом я ограничусь северным Ливаном, который интересно будет сравнить с южным, изученным уже в прошлом. Моей постоянной квартирой я избрал село Амиюн (часах в 5 к югу от Триполи), а отсюда уже буду совершать более или менее продолжительные экскурсии. . . Здесь я. . . снял в пустующем доме верхний этаж из двух мебелированных по-восточному комнат, с громадной террасой и с чудным видом во все стороны. . . Самое место, пожалуй, даже лучше прошлогоднего: Амиюн расположен на невысоком хребте одного из Ливанских отрогов, по обе стороны которого раскинуты долины с богатой зеленью, так редкою на Ливане. Одна из этих долин расстилается и теперь перед окном, у которого я сижу; на ней разбросаны густо деревушки; долина кончается рядом холмов, опоясывающих Средиземное море. Немного левее виднеется комично круглая шапка горы Турбуль, у подножия которой расположен Триполи. Долина между холмами и Турбулем широкой полосой спускается к берегу, и по вечерам там можно рассмотреть море, которое я особенно начинаю любить за то, что по нему можно уехать в Россию. . . Воздух, конечно, чудесный, и жаров особых нет. Очень хорошо и то, что в Амиюне совсем нет дачников из Египта и городов». «Места в общем значительно суше тех, где я странствовал в прошлом году, но народ столь же симпатичен. . . С едой по обычаю устраиваться труднее, потому что здесь, как и на южном Ливане, совсем не в обычае брать нахлебников. . .; согласился давать мне полный пансион один из здешних учителей тоже за очень умеренную плату — 20 франков (ок. 8 рублей) в месяц. . . постоянным спасением являются чудесный виноград, довольно разнообразные фрукты и молоко».

«Пребывание здесь очень полезно не только для здоровья физического, но и для кармана. . . : за помещение я плачу в месяц 1 меджиди (ок. 1 р. 60 к.), за полный пансион — французскую лиру (=20 франков=ок. 8 руб.)» (письма 15 и 18 VII 1909).

Из Амиюна Крачковский тоже совершал ближние прогулки и дальние экскурсии: в местечки Кусба, Дума, в заповедник ливанских кедров, в недалеко находившийся монастырь Хама-Тура, на гору к Каср Накус, «кажется до сих пор неизвестному никому», в Мар-Ханна, Бшарре, в Бельмент.

Первая экскурсия этого лета продолжалась около недели. В Думу «езды около 5 часов, часть дороги прилична, но другая совсем убийственна — сплошная лестница в гору, и как по ней лошади поднимаются — прямо непостижимо.

Виды по обычаю очень интересные, подъем и спуск через горный хребет; местность не очень пустынная, а внизу на реке у деревни Кфер Хульда зелень даже роскошная» (Дневник, 24 и 27 VII 1909).

Одинаково трудными оказались подъем и спуск в монастырь Хама-Тура: «Много я по горам лазил, можно сказать, но такой слоновой дороги

<sup>3</sup> Қаввас — стражник при русском консульстве или посольстве.

еще не видывал! Монастырь собственно не далек: всего час спуск к реке, да час подъем на противоположную гору, но зато при спуске буквально нужно садиться на землю, а при подъеме ползти на всех четырех. . . , ругая ветер в ущелье, который чуть не отрывает от скалы, и прислушиваясь к реке, которая очень поэтично шумит внизу. . . При всей привычке я на другой день не мог разогнуть ног.

Чудные виды искупают всё, а сам монастырь прямо-таки высечен в скале и представляет просто шедевр архитектуры. Мерзость запустения в нем страшная: все монахи исчерпываются одним глухим настоятелем. Грязь убийственная, и, посмотрев на матрацы для посетителей, затканые мирно черными пауками, мы предпочли, несмотря на усталость, вернуться тем же путем домой. По дороге один из учителей говорил ядовитые слова на ту тему, что хорошо, вот, тому, кто одинок, а человеку семейному перед такой прогулкой завещание надо писать!» (письмо 31 VII 1909; Дневник, 22 и 24 VII 1909).

Экскурсия в Бельмент была совершена пешком. Крачковский пробыл там два дня. «Местность опять-таки очень интересная; вид на море с очень широким горизонтом, вдали Триполи с одной стороны, Энфе — с другой» (Дневник, 6 VIII 1909).

Подробнее Бельмент описан в письме: «Если бы пароход. . . из Сирии в Россию шел не прямо на Смирну, а как бывает обыкновенно — на Триполи, то, не доезжая до последнего, приблизительно в часовом расстоянии Вы увидали бы возвышающуюся над морем гору с покрытым лесом скатом, почти на самой вершине которого красуется нечто вроде замка, очень изящного и чистенького (издали). В старину здесь и был замок; самое название без труда показывает, что первыми, оценившими красоты местоположения, были не арабы (Бельменд=италианское *Bella Monte*) и в давние времена здесь была резиденция одного из влиятельных князей крестоносцев (чуть ли не Ричарда Львиное Сердце). Место, действительно, заслуживает своего названия, а я за три недели так соскучился по морю, что, увидав его вблизи, пришел совсем в дикий восторг. . . Благодаря очень высокому месту море поражает широтой своего горизонта, так как здесь оно видно чуть не до Кипра; справа на далеком мыске белеесть Триполи, производящий отсюда такое же впечатление, как. . . вид Бейрута с дамасской железной дороги. . . . Являясь своего рода центром, бельмендский монастырь производит не такое убогое впечатление, как другие учреждения этого рода в Сирии. . . . Забрался я в него по обычаю ради рукописей» (письмо 6 VIII 1909).

7 августа Крачковский со спутниками выехал верхом к кедрам ливанским, через Кусбу, Тирзу, Хадес, Бдиман и Хасрун «с массой зелени. У кедров были в 12 часов, просидели часа три и двинулись обратно через Бшарре, напоминающую Хасрун, в Эхден» (Дневник, 7 VIII 1909).

В заповедную рощу кедров вместе с провизией был привезен спелый арбуз. Его положили на солнцезеке, а когда он хорошо нагрелся, бросили в горный ручей; от ледяной воды арбуз раскололся без участия ножа.

Поездку в заповедник, который находился «приблизительно в дневном расстоянии от Амиюна, недалеко от одной из главных вершин Ливана», Крачковский считал особенно интересной: «Дорога почти все время идет вверх; чем выше — тем больше горных речек, больше воды, а значит, и больше зелени, которой вообще Ливан не избалован. Но благодаря высокому месту здесь зелень не столько южная, сколько средней полосы. Масса серебристого тополя, и, может быть, поэтому одна деревня со своими чистенькими мазанками, через которую мы проезжали при лунном свете, очень напомнила мне Малороссию. Конечно, для полного сходства надо было бы убраться горы.

У самих кедров, несмотря на безоблачное небо, в тени холоднее, чем в Питере (высота более 2000 фут), а на соседней горе лежит вечный снег. Слазили и на эту гору; с нее вид на всю Сирию, почти вплоть до долины истоков Иордана» (письмо 14 VIII 1909).

После поездки к кедрам Крачковский «только однажды выбрался сравнительно дальше в некий монастырь. . . , расположенный к югу области на „Ореховой реке“ (Нахр ал-Джауз) и именуемый Кефтун. Путешествие проделал пешком без удовольствия. . . Сама река не пересыхает и летом, что представляет в Сирии довольно редкое явление; воды в ней, конечно, как кот заплакал, но ее серьезность необычайная: и шумит, и бежит, как будто и впрямь дело делает. Зелени, как и всегда при малейшем намеке на воду, — масса; особенно хороши сугубо мной любимые кипарисы и серебристые тополи» (письмо 1 IX 1909).

Окрестности к югу и северу от Бейрута Крачковский исходил по воскресеньям в осенне-зимние месяцы.

16 января 1909 г. «против всякого ожидания открыл чудный вид и так и просидел перед ним до полудня, сожалея только об одном, что я не поэт, чтобы передать должным образом сию картину. . . : море подходит к берегу овалом, и перед ним расстилается песчаная равнина, плоская-плоская, так что так и кажется, что ее сейчас зальет. Направо овал кончается невысоким мысом, где начинается загородная часть Бейрута с очень приветливо выглядывающими издали белыми домиками. Налево, тоже в конце овала, — песчаная скала, около которой волны особенно сердито рокочут, а за ней вдаль синее прибрежная подернутая туманом полоса Ливана, где чуть заметны разбросанные селения. За ней же постепенно громоздятся горы, заканчивающиеся белым, чистым-чистым хребтом, чудно выглядящим на солнце: А прямо во всю ширь море, темно-синее море. Под ногами с глухим рокотом разбиваются волны: начинается прилив, и они забегают все дальше и дальше. Едва успеет одна отбежать, с нею сталкивается с шумом плывущая из моря, и первая, подняв к небу столб брызг и пены, опять вместе со второй мчится на долину.

А у скалы — там уже не рокот, а издали доносящийся грохот: те волны точно сердятся, что им нельзя разбежаться по долине и понежиться на песке.

Вдали же на море видны наклонные крылья парусных барок, и кажутся они плывущими по волнам белыми перышками.

А главное, кругом ни единой живой души: сиди, сколько хочешь, никто не остановится глазеть на чудного франджа.<sup>4</sup>

В доказательство, что у нас цветут розы, посылаю один лепесток. Жаль только, что ко времени приезда в Петербург он утратит свой аромат» (письмо 16 I 1909).

Итог летним маршрутам по Ливану Крачковский подвел в письме 14 августа 1909 г.: «Всю эту область Ливана я обследовал в трех главных направлениях: на юг (вплоть до местечка Дума), запад (монастырь Бельменд и море) и восток (м. Бшарре, кедры и гора Дагр ал-Кадиб — высшая точка Ливана здесь). Все сие проделал частью пешком, частью верхом; несмотря на всю мою нелюбовь к этому спорту, пришлось пожертвовать собой и с большой солидностью упражняться в гарцевании по здешним дорогам. Аллаху помогающе, все обошлось без поломки голов или других менее существенных членов».

За месячное пребывание в Египте (22 III—21 IV 1909) Крачковский успел подробно осмотреть страусовый питомник, зоологический сад, музей египетских древностей, памятники средневековья в Каире, зна-

<sup>4</sup> Так арабы называют европейцев (от франков).

менитые мечети, мавзолеи, цитадель и древнеегипетские памятники в Александрии, у Гизе, в древнем Мемфисе, Гелиополисе, совершить несколько прогулок по окрестным полям и паркам. Вторая поездка в Египет в конце 1909—начале 1910 г. была посвящена по преимуществу научным занятиям. Обе они дали возможность познакомиться с египетскими арабами и выяснить особенности их типа, их языка по сравнению с сирийским диалектом. В Сирии и Ливане для наблюдений времени было больше, поэтому они шире, но в дневнике не систематизированы, а вкраплены рядом со сведениями о торговле и промышленности, политике и т. п. Один из примеров — сообщение о головных уборах в Сирии в 1908 г.: «Из патриотизма хотели бойкотировать австрийские товары, но сие дело едва ли выгорит. Не обошлось и без курьезов: в числе продуктов, изготавливаемых в Австрию, оказались, между прочим, и фески — отличительный признак представителя османской нации! Подумала, подумала публика — решила их было заменить „кабáками“ — старинным головным убором вроде клобука, но очень уж большим анахронизмом показалось. На том дело остановилось, и фески по-прежнему приходят из бойкотируемой Австрии. Здесь лишний раз сказалась полная неспособность сирийцев обойтись без Европы: насколько развита у них торговля, настолько же поражает полное отсутствие обрабатывающей промышленности. Достаточно, например, сказать, что нет посудных фабрик, нет ножевых, до последнего времени не было мебельных и т. д. Базары занимают целые кварталы: некоторые магазины равняются нашему Пассажу и ведут торговлю чуть не со всем миром. Хотя на базарах и сохраняется деление по цехам, но внутри смешение полнейшее: наряду с магазинчиком офранцузенного воспитанника иезуитского коллежа — лавчонка сапожника грека, у которого никто, кроме матроса, не покупает. . . Напротив них степенно тянет кальян в своем галантерейном магазине мусульманин из 1001 ночи и т. д. . . . Одна фирма — Орозди-Бак — чуть ли не самая главная. Несказанно был поражен, увидав на одной из улиц целый ряд русских вывесок: Штейнгоф, Березанский и пр. Оказалось. . . польские евреи, выселившиеся из России лет 10 тому назад. Много, конечно, имеется французов, итальянцев и пр. Одним словом, торговлей только и живут, о ней одной разговоры только и слышны» (письмо 11 X 1908).

И в Ливане среди арабов Крачковский встречал то поляка, то серба, а в Бейрутском университете слушал лекции вместе со славянином Шимичем.

Как торгово-промышленный город описывал Крачковский и Александрию: «Александрия в противоположность Каиру нудный город; Восток и следов ни малейших, умственной жизни никакой: торговля, биржа и кафешантаны. Даже газетами питаются каирскими» (письмо 15 I 1910).

Сельское население в Сирии, писал Крачковский, культивирует «почти исключительно тут — в целях шелководства, которое здесь развито в громадных размерах». Население в начале XX в. предпочитало «каменные работы благодаря массе дарового материала и отхожие промыслы, вплоть до эмиграции в Америку. Земледелие в большом количестве по условиям почвы невозможно; садоводство и огородничество процветает; с первым связано виноделие, находящее сбыт продуктов даже в Европе» (письмо 6 VIII 1908). В приморском городке Мина развито рыболовство (письмо 28 VI 1909).

В феврале 1908 г. Крачковский познакомился с садами в Мине (у Триполи); в марте 1910 г. — со знаменитыми садами цитрусовых у Яффы. «Русский сад» (иерусалимской духовной миссии) — «громадный, апельсины теперь в полном цвету, и понятно, что мне оттуда совсем уходить не хотелось, так как такое количество зелени в Сирии редко когда попадает» (письмо 24 III 1910).

Экскурсии для осмотра Иерусалима и его окрестностей пешком и частью верхом на ослике Крачковский совершал в конце марта и апреле 1910 г. 29 апреля он осматривал монастырь Онуфрия, Силоамскую купель, Гефсиманию, Вифлеем, монастырь св. Саввы на бесплодных скалах у вади ан-Нар, был у источника 'Айн Карим и др. «Расстояния здесь удивительно маленькие: из Иерусалима до Иерихона — четыре часа, оттуда к Мертвому морю — полтора, к Иордану — час и обратно — час» (Дневник, 30 III 1910). Маршрут в Иерихон кратко описан на 10 открытках с видами пройденного пути: «Вчера (=30 марта 1910 г.). . . проделал совершенно неожиданно для себя большую экскурсию в Иерихон и к Мертвому морю». Первая открытка «представляет ручеек, из которого, по преданию, пили апостоль». Вторая изображает «кафе ровно на полпути к Иерихону. . . Легенда связывает его с притчей о добром самарянине. Через час пути по левую руку открывается ущелье», где находится монастырь св. Илии, который виден с дороги. «Потом по правую руку открывается чудный вид на Иорданскую долину. . . Через четыре часа привозят в Иерихон и демонстрируют настоящий ручей, по преданию превращенный из соленого в пресный пророком Елисеем. . . После маленькой передышки в Иерихоне везут к Мертвому морю, которое отстоит часах в полтора. Вид оно имеет не вполне похожий на настоящий (со спокойной поверхностью на открытке!), так как далеко не спокойно, а бушует, как и всякое другое, но вкус имеет гораздо более горько-соленный, чем все мною „пробованные“. Оттуда через час доставляют к Иордану. . . Оттуда опять возвращаются в Иерихон, где приходится ночевать. Самый городок. . . имеет жалкий вид и состоит из нескольких десятков бедуинских домишек и двух-трех отелей для „кукистов“.<sup>5</sup> Вид его снят с террасы русского подворья, на котором я останавливался и ел курицу. На другой день тем же путем возвращаются в Иерусалим. По дороге в общем чудные виды. . . Иногда по пути попадаются, конечно, и однообразные пейзажи».

Крачковский видел в Палестине христианские пасхальные обряды при громадном стечении народа, «ходил смотреть мусульманскую процессию по случаю праздника Неби Муса»,<sup>6</sup> а в Назарет ему пришлось отправиться из Иерусалима с большим караваном паломников под эскортом, «так как пускаться сухим путем в Назарет не вполне безопасно» (письмо 17 IV 1910).

Пятидневный переход из Иерусалима в Назарет совершался верхом. С ночлега караван снимался затемно, чтобы избежать переходов в жаркие дневные часы; на небе сияла чудно видимая комета Галлея.<sup>7</sup>

Из Назарета Крачковский поехал со спутниками<sup>8</sup> в Тивериаду, оттуда — в Капернаум и Магдалу, на Генисаретское озеро и по железной дороге в Хайфу. «Здесь пробыли два дня и были бы совсем благодущны, если б не ужасные комары, от которых у меня все лицо покрылось кровавыми подтеками (буквально), и две ночи провели без сна. В Хайфе сделали визит к главе мусульманской секты бабидов, и старичок настолько расчувствовался, что дал нам специального провожатого в его сады в Акке. . . Я прямо-таки не мог верить, что вижу все это наяву: реки текут по выложенному мрамором руслу, фонтаны со световыми эффектами, о цветах уж и не говорю — одно волшебство! Характернее всего, что все содержится лишь из любви к красоте, так как доходу не приносит никакого» (письмо 14 V 1910).

<sup>5</sup> Группы туристов под руководством агентства Кук.

<sup>6</sup> Наби Муса — пророк Моисей (Дневник, 8 и 9 IV 1910).

<sup>7</sup> См.: В. А. Крачковская. И. Ю. Крачковский на Ливане и в Палестине (1908—1910 гг.). Палест. сборник, вып. 1 (63), 1954, с. 118—119.

<sup>8</sup> Учительница Назарете К. Оде и писатель А. М. Федоров.

По дневникам и письмам получается довольно полное представление о климате Сирии и Ливана. В первое лето жара вызывала головную боль, но через полтора месяца путешественник сообщал, что прилично переносит жару; заметил, что в Сирии, как и в Стамбуле, среди мужчин распространены зонтики: «. . . днем даже и простой мужик выходит не иначе, как с ним. Зовутся они красивым словом — шемсийе — буквально „солнечник“» (Дневник, 20 VIII 1908).

Приближение осени на Ливане знаменовалось страшными туманами и сыростью, от которой ломило ноги и руки (Дневник, 20 IX 1908). В Бейруте жара спала в конце сентября, по ночам выпадали дожди (письмо 28 IX 1908). Зимний сезон в горах у Амиюна начался грозой и ливнями; до 12 сентября гроза была два раза, что обещало раннюю зиму (письмо 1 IX 1909). Дожди разводили ужасную грязь на улицах Бейрута. Крачковский жаловался на холод 8 ноября: «. . . жестоко мерзну. . . Недели две лил дождь с такими грозами, что даже я от неожиданности привскакивал, просыпаясь ночью от грома. . . Теперь погода более ясная, но холодно. . . , конечно, не по нашим понятиям, так как температура +7—10, но если в комнате так же тепло, как на дворе, да при том дует со всех сторон, то. . . приходится зябнуть» (письмо 8 XI 1908). «Настоящее письмо пишу в пальто, в комнате стоит жаровня с углями, а ноги водружены на скамейку и закутаны самодельными коврами, каковые пожертвованы сердобольными швеями, никак не могущими понять, отчего я — Мыскоби<sup>9</sup> из страны холода — и мерзну больше их. Говоришь им десять раз, что у нас топят комнаты, но ум их никак не может сего постигнуть» (письмо 22 XI 1908).

В конце ноября, в сезон ветров, стали запаздывать пароходы. Срывало крыши. Нельзя было совершать воскресные прогулки. Погода была неустойчивая: «По-прежнему дивлюсь здешней зиме, которая ничем не отличается от лета, кроме резких перемен. Позавчера, например, около полудня продолжалась такая гроза с ливнем, что. . . все улицы превратились в настоящие реки, прекратилось всякое сообщение, размыло несколько домов (так!), разнесло массу пожитков и даже унесло в море двух арабов, одного вместе с его столиком менялы и вместе с деньгами. Прошли, однако, каких-нибудь два часа — и ни о чем происшедшем нельзя было догадаться, кроме разве более чистого вида улиц да куч песка на площадях. Вчера же опять безоблачное небо, летнее солнце, жарисься в одном пиджаке, а в палисаднике расцветают розы, которые только и цветут здесь на рождество, в декабре и январе. О снеге, конечно, нет и помину; говорят, и никогда не бывает. Знают его только по горам, на которых теперь серебристая белизна спускается все ниже к морю. Горожане никак не могут мне поверить, когда я говорю, что у нас по снегу не только ходят, но и ездят. Курьезная страна. . . и не может примириться с ней русское сердце!» (письмо 19 XII 1908).

Наступал новый, 1909 год. «Ночь была чудная, темная, как на юге, и такая теплая». Крачковский «писал с открытым окном, в которое доносился аромат цветущих роз и созревших апельсинов» (письмо 3 I 1909).

В конце февраля начало подпекасть; к середине марта дул сирокко; в конце апреля в Иерусалиме было +64°, а в Бейруте — лето (Дневник, 18 и 20 V 1909).

За время пребывания Крачковского в Сирии в Бейруте дважды вспыхивала чума; один случай произошел как раз тогда, когда Крачковский в конце ноября 1909 г. собирался вторично в Египет. Пароходы задерживались из-за карантина. Пассажиров не спускали на берег (письмо 7 XII 1909).

<sup>9</sup> Мыскоби, т. е. москвич, нарицательное, вместо «русский».

Крачковскому с первых же шагов в новой стране пришлось осваиваться с разнообразными монетами в Сирии, а потом и в Египте. На первых порах справиться при расчетах было трудно, но потом он выручал с легкостью русских, с которыми столкнулся на конгрессе историков в Египте. Пожалуй, еще сложнее, чем денежные расчеты, были календарь и счет времени. 28 сентября 1908 г. Крачковский дал следующие разъяснения: «Преобладает новый стиль (конечно, с местными названиями месяцев), так называемый „гарби“ (западный); им руководствуются все иностранцы и арабы марониты и католики. У православных в ходу старый стиль — „шерки“ (восточный); у мусульман опять свой — по лунным годам от хиджры. В результате во всех официальных бумагах, газетах и прочем выставляют три даты: таким образом, сегодня (т. е. 28 сентября) 14 и 27 эйлюля 1908 года = 2 рамадану 1326 года. Вообще же путаница получается изрядная, вроде как и с деньгами, где курсируют золотые монеты всех европейских держав и очень мало турецких». «Посылаю листик того [календаря], по которому я теперь живу. . . сверху направо мусульманский стиль (21 Зул-хиджже 1326 года), налево — старый стиль (31 Кануна первого = декабря 1908 г.), внизу направо — новый стиль арабский (13 Кануна второго 1909 г.), налево то же по-европейски (13 января). Можно только удивляться, как легко с этой абракадаброй справляется здешняя публика, так же, впрочем, как с их возмутительно путанными деньгами. То же самое ведь и с часами: арабский счет от восхода солнца и европейский — с полуночи» (письмо 3 I 1909).

Весной 1909 г. Крачковский провел 3 дня в Дамаске. В конце пребывания на Ближнем Востоке Крачковский съездил вторично в Дамаск (20—29 мая 1910 г.), побывал в Алеппо, Хама и Хомсе и вернулся в последний раз в Бейрут через Триполи. Бейрут он покинул окончательно 2 июля 1910 г., а 16 июля возвратился в Петербург.

За два года пребывания на Ближнем Востоке Крачковский особенно хорошо ознакомился с Сирией и Ливаном. В его письмах и дневнике отмечено более 130 названий городов, селений, гор, источников и рек, которые он посетил, а все разъезды по Сирии, Палестине и Египту составляют около 2500 километров, не считая переезда Петербург—Бейрут и обратно.

Пребывание на Востоке оставило яркие воспоминания у Крачковского, он крепко полюбил арабов и твердо верил в их будущее.

---



## ДРЕВНИЙ ЕГИПЕТ И КОСМОГОНИЯ ДРЕВНИХ ИУДЕЕВ

Проблема взаимоотношений и связей Египта с древней Иудеей и Израилем давно интересовала ученых, ей посвящена целая литература. Здесь нет необходимости ни излагать историю этого вопроса, ни освещать его историографию.

Но перед рассмотрением сюжета надо сказать несколько слов об исторически установленных и ничем не опровергнутых фактах из истории древней Палестины. Палестина и прилегающие к ней Финикия и Сирия развивались исторически неравномерно, но все же в целом позже, чем основные очаги мировой культуры — Египет и государства Двуречья, между которыми и были расположены Палестина, Финикия и Сирия. Население этих стран издревле находилось под мощным влиянием древнейших цивилизаций, возникших и развившихся на берегах Тигра, Евфрата и Нила. Археологические находки и тексты доказывают это совершенно бесспорно. Нет необходимости аргументировать это ссылками на источники и литературу. Египетское влияние в Палестине до появления там иудейских и израильских племен было очень ощутимо, а из писем правителя Иерусалима Абдхиби (тель-амарнский архив и другие данные) точно известно, что во времена Эхнатона (1367—1350 гг. до н. э.) племена Иуды и Израиля еще не обосновались в Палестине.

Поскольку Палестина подчинялась Египту, «представителями египетской власти в стране являлись боги и солдаты. По древневосточному представлению, подданные обязывались чтить богов царя, и завоеватели первым делом вводили в покоренных странах культ своих божеств».<sup>1</sup> Словом, политическое и религиозное влияние Египта в Сирии, Финикии и, в частности, в Палестине засвидетельствовано многими несомненными данными; оно породило религиозный египетско-ханаанейский синкретизм. Осевшие в Палестине кочевые иудейские и израильские племена проникли в страну до последней четверти XIII в. до н. э., ибо Мернепта, сын Рамсеса II, в своей знаменитой «стеле Израиля» повествует о том, как он разгромил ряд стран в этом районе. Мернепта правил с 1224 по 1214 г. до н. э. Следовательно, племена Иудей и Израиля осели в Палестине между годами правлений Эхнатона и Мернепта. Поселившись в Палестине, ассимилировав и поработив местное население, они подверглись влиянию его материальной и духовной культуры. Влияние же Египта не только не уменьшилось, а усилилось, и хорошо известно, что Рамсес III в Финикии и Сирии основывал храмы богу Амону—Ра.<sup>2</sup>

Конечно, египетское учение об этом божестве не осталось неизвестным на подвластных Египту территориях. В известном рассказе Ун-Амуна

<sup>1</sup> Б. А. Тураев. История Древнего Востока, т. I, 1935, с. 279.

<sup>2</sup> Там же, с. 279—280.

библосский правитель Чекер-Баал заявляет о том, что Амон создал Египет раньше других стран и что культура распространилась в Библ именно из Египта. Несомненно, что и в Палестине египетские взгляды на Амона были хорошо известны. Библия — это творчество иудеев и израильтян, в силу всеобщего закона неравномерного исторического развития выступивших на сцену истории позже ханаанеев, народов Двуречья и египтян. Переход иудеев и израильтян от доклассовой структуры к классовой структуре общества был предопределен тем, что они осели в Палестине среди классового ханаанейского общества, этим же была предопределена их культурная преемственность. Перейдя к классовой структуре, иудеи и израильтяне оказались в тех же исторических условиях, что и ханаане до них: они продолжали оставаться под сильным политическим и культурным влиянием древнейших очагов мировой культуры — Египта и Двуречья.

Объективная и научная констатация культурной преемственности, нисколько не отрицая ни самобытности, ни способностей народов к самостоятельному творчеству, освещает процесс истории культуры, объясняет многое, казавшееся ранее исторической загадкой. С тех пор как в 1873 г. английский ассириолог Д. Смит нашел в библиотеке Ассурбанипала вавилонское сказание о потопе, поразившее мир своей близостью к Библии, с тех пор как маститый ассириолог Фридрих Делич в начале этого века опубликовал свой знаменитый доклад «Babel und Bibel» (СПб., 1912), ученые всего мира поняли значение слов этого ученого: «Несомненно, что результаты вавилоно-ассирийских раскопок создадут новую эпоху как в понимании, так и в исследовании Ветхого Завета и что сознание тесной связи между Вавилоном и Библией будет увеличиваться» (с. 4). Эти вещи слова были сказаны более семидесяти лет назад и начали целое направление в науке о древнем Востоке. Египетские же влияния на Библию были как-то оттеснены на задний план от взоров исследователей.

В 1932 г. английский ассириолог Сейс опубликовал заметку, в которой очень тонко подметил общие черты между библейской и одним из вариантов египетской космогонии.<sup>3</sup> Моя задача — углубить и подкрепить доводы Сейса, для чего необходимо здесь изложить его наблюдения и выводы. Как отмечает Сейс, капитальная монография маститого немецкого египтолога К. Зете о египетском боге Амоне<sup>4</sup> побудила его написать эту заметку, тем более что К. Зете в последних параграфах своего исследования указывает на сходство египетского Амона с иудейским Яхве и очень обоснованно говорит, что авторы Библии не скопировали Яхве с египетского его оригинала, а что они Амону воспользовались как образцом для создания образа библейского Яхве.<sup>5</sup> Эта мысль К. Зете очень плодотворна, и я вернусь к ней далее.

К. Зете в своем труде установил, и это его большая заслуга, что одним из основных аспектов бога Амона было его восприятие египтянами как вездесущего воздуха и ветра, животворящего природного начала, а отсюда развился представление о нем как о духе. Таким образом, верховный египетский бог Амон, «царь всех богов», как его называли египтяне, стал тем, что греки называли πνεῦμα, а Библия — ruah. Это тождественные понятия о верховном божестве. Примерно половина монографии К. Зете, даже больше, посвящена религиозной системе, сложившейся в египетском городе Ермополе. Согласно этой системе, изначально существовало нечто, что было символизировано четырьмя парами извечных божеств: Нун и Наунет — олицетворявшие первоначальный океан; Ху и Хаухет — олице-

<sup>3</sup> A. H. S a y c e. The Egyptian background of Genesis, I. Studies Presented to Griffith. London, 1932, p. 419—423.

<sup>4</sup> K. S e t h e. Amun und die Acht Urgötter von Hermopolis. Berlin, 1929.

<sup>5</sup> Ibid., S. 121.

творение бесконечности; Каку и Каукет — символы мрака; наконец, Амон и Амаунет — воздух и ветер. Эти четыре пары были мифологическими образами того, что было до появления мира. Они вместе создали свет, и из них появилась суша, вначале именно тот кусок суши, на котором был основан Ермополь.

Сейс, систематизировав и суммировав приведенные К. Зете египетские тексты и исходя из разъяснений к ним немецкого ученого, в таблице, состоящей из четырех пунктов, отобразил сущность ермопольской космогонии.

#### Космогония Ермополя

1. Водная бездна, водный хаос.<sup>1</sup>
2. Витающий над ней дух.
3. Сотворение света.
4. Появление из бездны «первозданной суши».

Затем Сейс обращается к Библии и, анализируя ее данные о процессе сотворения мира богом Яхве, составляет аналогичную таблицу.

#### Космогония Библии

1. Водная бездна, водный хаос.
2. Дух бога, витающий над бездной.
3. Сотворение света.
4. Появление суши из бездны.

Сейс вполне резонно отмечает, что такое тождество обеих моделей, ибо это словесные модели космогонии у обоих народов, не может быть случайным.

Далее тот же автор подчеркивает, что в результате религиозной реформы фараона Аменхотепа IV (Эхнатона) в конце XVIII династии в области религии в Египте на время правления этого царя насильно был установлен монотеистический культ солнечного бога Атона, а культы других богов оттеснены или преданы забвению. Гимн этому богу является, как известно, одним из лучших произведений египетской литературы, а 104-й псалом Библии представляет собой эхо этого гимна.

В изложенном состоят главные наблюдения и выводы английского ученого. Их можно и необходимо подкрепить не менее интересными фактами.

Поразительное тождество моделей обеих космогоний бесспорно. Однако не следует ограничиваться только ермопольской космогонией. Не меньшее, если не большее значение имеет для освещения интересующей нас проблемы метод сотворения мира в библейской и египетской космогонии (здесь термин «египетская космогония» берется в широком смысле и не есть синоним «ермопольская»). Орудием божества в процессе мироздания является божественное слово, слово творца. Это представление встречается уже в Текстах Пирамид. Б. А. Тураев подчеркивает это обстоятельство.<sup>6</sup> В папирусе Бремнер-Ринд читаем: «Восуществовали все существования после того, как я воссуществовал, и многие существа вышли из уст моих» (26, 22).<sup>7</sup> Этот текст относится к IV веку до н. э., а Тексты Пирамид — к середине III тысячелетия. Таким образом, представление о творческой силе божьего слова — традиционное и устойчивое явление в египетской религии. В развернутом виде мы его находим в знаменитом «памятнике мемфисской теологии». Несколько слов об истории этого текста. В конце VIII в. до н. э. фараон XXV эфиопской династии Шабака (716—696 гг. до н. э.)

<sup>6</sup> Б. А. Тураев. Бог Тот. Лейпциг, 1898, с. 19, прим. 4.

<sup>7</sup> М. М а т ъ е. Древнеегипетские мифы. М.—Л., 1956, с. 83.

повелед переписать с очень древнего папируса, «изъеденного червями», содержащий в нем текст на черную гранитную плиту. Но с плитой случилась беда: много позже она была использована как мельничный жернов, и часть текста окончательно разрушилась; уже в таком виде текст попал в 1805 г. в Британский музей. Трудными корифеев египтологии, как Брэдстед, Эрман, Масперо, Зете и Юнкер, трудный текст был переведен и прокомментирован, и хотя отдельные места еще вызывают разногласия, общий смысл его не подлежит сомнению. Текст содержит древнюю мемфисскую теогонию и космогонию, в которой демиургом является бог Пта, бог древней столицы Египта — Мемфиса. Папирус, с которого текст был переписан на камень, по языку и письму датируется III тысячелетием до н. э.

Текст очень любопытен и рассказывает о технике процесса сотворения мира богом Пта: оказывается, демиург задумывает в сердце своем (египтяне считали сердце седалищем мысли) акт творения, а потом устами и языком громко произносит, «изрекает слова» (*wḏ mdw*), и слово претворяет мысль и самое слово в реальность, в бытие. Здесь необходимо подчеркнуть, что эта концепция мироздания возводит один из принципов магии — творческую силу слова — на уровень богословской системы. Далее текст объявляет о том, что боги и все, что существует, были созданы богом Пта именно таким образом.

Сравним этот метод творения с некоторыми местами библейской космогонии: «И сказал бог: да будет свет, и стал свет» (Бытие I, 3); «И сказал бог: да будет твердь посреди воды, и да отделяет она воду от воды» (Бытие I, 6).

Дальнейший процесс творения происходит таким же образом: появлению на земле растений предшествуют слова «и сказал бог» (Бытие I, 11), появлению светил на небе — те же слова (Бытие I, 14). Весьма интересно, что о светилах сказано: «Светило большее для управления днем, и светило меньшее — для управления ночью» (Бытие I, 16). Здесь та же мысль, которую мы находим в египетской «Книге Коровы»: бог солнца Ра повелевает богу луны Тоту заменять его на небе ночью. Потом библейский бог повелевает существовать пресмыкающимся, рыбам и птицам (Бытие I, 20—22), а затем следует повеление бога, чтобы существовали звери земные (Бытие I, 24—25). Из приведенных данных можно сделать лишь один вывод: египетские демиурги и Пта в основном создают мир своими словами, библейский демиург Яхве действует точно таким же образом. Для непредвзятого наблюдателя бесспорно, что это не случайное сходство.

В древней Греции ряд философов — Сократ, Платон, Аристотель — разработали учение о Логосе. О Логосе писал и иудейский философ I в. до н. э. Филон, живший и работавший в Александрии. Но Логос греческих философов и Логос Филона не тождественны, только учение Филона вкладывает в Логос представление как о творческой силе в мироздании.<sup>8</sup> Вряд ли можно сомневаться в том, что Филону Александрийскому было хорошо известно древнеегипетское представление о «слове» как орудии божественного творения. И это учение Филона проникло в одно из евангелий, в евангелие от Иоанна, оно начинается следующими словами: «Вначале было Слово, и Слово было у бога, и Слово было бог. Оно было вначале у бога. Все через него начало быть, и без него ничто не начало быть, что начало быть» (Иоанн, 1—3).

Нетрудно убедиться, что в этих лаконичных словах сформулирована и предельно четко выражена основная мысль «памятника мемфисской теологии». Итак, совершенно ясно, что египетские представления проникли в библейскую космогонию Ветхого завета и даже в евангелие.

<sup>8</sup> С. Н. Т р у б е ц к о й. Учение о Логосе в его истории. М., 1900, с. 137.

Здесь необходимо подчеркнуть, что в палестинском городе Аскалоне египтянами был воздвигнут храм в честь бога Пта и что поклонялись египетскому божеству не только египтяне, но и местные жители.<sup>9</sup> Отсюда ясно, что учение о боге Пта должно было стать достоянием каких-то лиц из местных жреческих кругов. Эти египетские представления не были перенесены механически в Библию, они не были скопированы библейскими авторами непосредственно с египетских оригиналов: библейский автор или авторы по-своему использовали идеи древних египтян о космогонии и верховном божестве — демиурге, египетские представления послужили для них образцом для создания своей собственной иудейской космогонии. Следует остановиться еще на одном очень интересном пункте, а именно на том, насколько египетский Амон мог быть образцом для создания образа иудейского Яхве. И тот, и другой — боги — невидимы и вездесущи, и тот, и другой — духи, *пневма* и *гуаф*. К. Зете считает, что Амон — прообраз Яхве.<sup>10</sup> Но Амон, «царь всех богов», несмотря именно на это, бог в мире политеизма, он никогда не был и не стал *единым богом*, каким был Яхве. Но это различие вовсе не принципиальное. Около двадцати лет Египет был принужден официально поклоняться единому богу Атону, созданному Эхнатоном. Но преемниками Эхнатона этот культ был ликвидирован, и снова был восстановлен традиционный культ Амона и других богов. Однако культ Атона не прошел бесследно для египетского богословского мышления. В религиозных текстах послеамарнского времени все ярче сквозит идея о едином божестве в лице трех богов — Амона, Ра и Пта. Таким образом, поклонение Амону приблизилось к порогу монотеизма, но никогда не переступило его. Что же касается иудейского Яхве, то представление о нем как изначальном монотеистическом божестве у иудеев и израильтян является домыслом богословской догматики иудаизма и опровергается данными науки. Официально монотеистический культ Яхве был провозглашен шестнадцатым царем Иудеи, царем Иосия в 622 г. до н. э. Из XXI главы 4-й Книги Царств известно, что оба его предшественника (и не только они) поклонялись разным божествам и что ликвидация политеизма в Иудее произошла именно при нем. Среди этих других божеств Яхве был у иудеев главным богом иудейского народа, т. е. он играл в его религиозных представлениях главную, но не единственную роль: здесь есть некоторая аналогия между положением Амона в Египте и Яхве в Иудее. Если мы вспомним, что иудеи и израильтяне осели в Палестине в те времена, когда она находилась под властью египтян, а в Египте «царем всех богов» был именно бог Амон—Ра, то влияние египетской теологии на иудейскую станет исторически понятным.

В заключение надо остановиться на одном очень интересном пункте, подтверждающем влияние египетских воззрений на Библию: во Второзаконии (32, 11—12), в книге Исхода (19, 4), в ряде псалмов (17, 8; 57, 2; 61, 5—6; 63, 8; 91, 4), в книге Руфь (2, 12) говорится о крыльях бога Яхве. «Здесь отчетливо выступает представление о Яхве, как о птице с гигантскими крыльями»,<sup>11</sup> как о воплощении небесного божества. Такое представление о египетском боге неба Хоре, культ которого был широко распространен во всем Египте, хорошо известно египтологам. Наличие подобных взглядов в Библии, конечно, не случайное явление.

Глубокое и детальное исследование затронутой здесь проблематики имеет большое научно-теоретическое значение, ибо оно рассеивает религиозный миф об исторической исключительности иудейского монотеизма и является одной из серьезных задач советской библейской критики.

<sup>9</sup> S. Morenz. La religion égyptienne. Paris, 1962, p. 303.

<sup>10</sup> K. Sethe. Amun und die Acht Götter von Hermopolis, S. 126.

<sup>11</sup> И. Г. Франк-Каменецкий. Вода и огонь в библейской поэзии. Яфетический сборник, III, М.—Л., 1925, с. 141.

ANCIENT EGYPT AND THE COSMOGONY  
OF THE ANCIENT JUDAEANS

A. H. Sayce. The Egyptian Background of the Genesis (Studies Presented to Fr. Ll. Griffith, London, 1932, p. 412—423) has very ably shown the Egyptian influence on the Bible. This article aims to support and develop the thesis of the British scholar. In addition to the facts gathered by A. H. Sayce, it is necessary to point out the means of creation of the world — in the Bible and in Egypt. This means is the divine word. This is not an exclusive trait of the Memphite theology, it is common to other Egyptian cosmogonies, for instance for the Bremner—Rhind papyrus (26, 22).

It is to be noted that in many places of the Bible God is mentioned as having great wings. But the same is also said about the sky-god Horus, who is depicted as a winged solar disk. These facts, especially bearing in mind that there existed an Egyptian temple in Ascalon (South Palestine), impart reliability to the thesis advanced by A. H. Sayce.

---

## СТЕЛА ВЮРЦБУРГСКОГО УНИВЕРСИТЕТСКОГО МУЗЕЯ (XIII династия)

В Вюрцбурге в университетском музее (Martin-von-Wagner-Museum der Universität Würzburg) под номером Н 35 хранится обломок (размер 0.41×0.70 м) стелы из Эль-Махасна эпохи позднего Среднего царства. Он представляет собой нижнюю часть некогда целой стелы, которая, несмотря на грубую работу дизайнера, если можно так сказать, и резчика, в первоначальном виде была, очевидно, красивым памятником благодаря яркой раскраске. Следы ее сохранились и теперь. Местами вообще рисунок нанесен только краской: браслеты на руках и ногах женщин, стелби лука в пучке и т. д. Краски таковы: иероглифы — синие, тела мужчин — кирпично-красные, женщин — желтые, волосы — черные, одежды — белые. Цвет растений (пучок лука, схваченный черными лентами, и циновка из тростника с черной перевязью) — синий. Деревянный стул — черный по контуру с черными же разводами, тогда как подставка жертвенника — кирпично-красная. Продолговатый хлеб на нем — оранжевый, в круглых же хлебах раскраска не сохранилась. Своего рода «шол», на котором помещаются изображенные, — красный, низ же стелы закрашен серовато-синим цветом.

Стела разбита таким образом, что линия раскола проходит через фигурки ряда изображенных людей, причем головы их остались в верхнем обломке, местонахождение которого неизвестно. Весьма вероятно, что стела была разбита при находке намеренно, с коммерческими целями, и верхняя часть ее, следовательно, может еще отыскаться.

Немногочисленные надписи на обломке были изданы Коморжинским,<sup>1</sup> однако они не привлекли внимания к стеле. Мы попытались в настоящей статье показать значение этой стелы как источника по истории одного из самых загадочных периодов эпохи фараонов и воспользовались этим для того, чтобы впервые опубликовать фотографию стелы.<sup>2</sup>

Обломок сохранил нам обычную для стел позднего Среднего царства картину вечной загробной трапезы.<sup>3</sup> Хозяин стелы сидит на табурете с львиными ножками,<sup>4</sup> перед столом и циновками с яствами и напитками. За ним стоит женщина, обнимающая его, очевидно его жена. По другую сторону стола сидят родные и близкие умершего, разделяющие с ним празднество.

<sup>1</sup> E. von Komorzynski. Die ägyptische Sammlung des Martin von Wagner-Museums zu Würzburg. Archiv für ägyptische Archäologie, 1. Jg., 1938, Ht. 12, S. 260—261.

<sup>2</sup> Я благодарен профессорам Э. Люддекенсу и Г. Квекке за предоставление в мое распоряжение прекрасной фотографии стелы и разрешение ее опубликовать, а доктору Анне Биденкофф — за различные уточнения, касающиеся стелы.

<sup>3</sup> J. Vandier. Manuel d'archéologie égyptienne, t. IV. Paris, 1964, p. 81—105.


<sup>4</sup> О значении см.: O. D. Berlev. Les prétendus «citadins» à l'époque du Moyen Empire. RdÉ, 23, 1971, p. 33, n. 1.





К сожалению, пояснения к изображениям хозяев памятника остались в утраченной верхней части. Мы берем за восстановитель имя и звание мужчины, но не можем сделать это в отношении женщины.

«Гости» на этом пиру: 1) «. . . жена царя jjj», 2) «. . . украшение царское (титул чиновниц jnjw-jtw. f)», 3) «брат его — казначей нижеегипетского царя (в эпоху Среднего царства почетный титул прежде всего всякого рода «начальников», jmjw-r3, на царской службе), начальник gs-prw (филиал царского хозяйства) wrjw-w3wt-htpw», 4) «дочь его. . . nšmt-htptj». К числу

«гостей» следует добавить  «начальника»

gs-prw jj-m-j't-jb, который упоминается в надписи на левом боку стелы (сообщение г-жи А. Биденкофф, письмо от 10 июля 1972 г.).

Конечно, исключительный интерес представляет изображение царицы. Если бы стела сохранилась полностью, мы бы увидели характерный убор на ее голове (ср. Abyd. III, 13). Этот убор, на наш взгляд, и определил роковым образом судьбу стелы. Кто-то, очевидно, из одной в коммерческом отношении ценной из-за изображения царицы стелы сделал две: верхняя часть разбитой стелы должна была цениться как сохранившая изображение царицы с характерным головным убором, нижняя — как сохранившая ее титул и имя. Поскольку, таким образом, есть основания полагать, что верх стелы сохранился до наших дней и был пущен в продажу, можно надеяться, что он будет обнаружен в каком-либо музее или частном собрании.

Царицу jjj хотелось бы отождествить с царицей jj папируса Булак 18, очевидно женой пятнадцатого царя XIII династии Аменемхэ-Секхотпа (Аменемхета-Себекхотпа) II (XXIV, 19; XXVI, 12; ср. XV, 2, 15; XVII, 3; XXIV, 18; XXVI, 8). Мы убедимся, что это отождествление вне всяких сомнений. Оно и датирует стелу. Сейчас же нам важно указать, что пояснение к изображению царицы частично утрачено — примерно один-полтора квадрата. Поскольку и титул, и имя царицы содержатся в сохранившейся части, в утраченной, по-видимому, было указание родства с хозяином стелы. Такое предположение подтверждается сравнением с сохранившимися целиком пояснениями на этой стеле. За это же и логика вещей: царица изображена на стеле не как владычица своего подданного, а как первая среди его родни.<sup>5</sup> Было бы крайне интересно и важно установить степень родства, но пока это невозможно.

Очевидно, в каком-то родстве с хозяином находились и «начальник gs-prw jj-m-j't-jb» (может быть, тождествен лицу с тем же титулом и именем в El-Amrah, XLIV; PSBA 36, 173, 17, u, pl. X, u), и «украшение царское jnjw-jtw. f». В отношении «начальника gs-prw wrjw-w3wt-htpw» уже нет никаких сомнений: он назван братом хозяина стелы. Что же касается «дочери его nšmt-htptj», то пояснение это можно понять двояко: и как то, что она дочь хозяина стелы, и как то, что она дочь wrjw-w3wt-htpw. Стела SM 20690 (=Gauthier, ASAE 18, 265—269; происхождение неизвестно) показывает, что верно второе предположение: nšmt-htptj оказывается дочерью «казначей нижеегипетского царя начальника gs-prw wrjw-w3wt-htpw» и некой snb-ḥn'. s, дочери знаменитого везира XIII династии 'nhw, упоминаемого в папирусе Булак 18 и в целом ряде памятников.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Пояснения к изображениям на лицевой стороне стелы составлялись по трафарету: указание родства, титул, имя. В верхнем ряду изображений в надписях утрачено как раз по одному квадрату, вмещавшему указание родства. Таковое должно было быть только прямым: «дочь» или «сестра» хозяина. Для указаний типа «сестра матери его» уже нет места. Малый размер лакуны исключает другие возможности ее заполнения: другими титулами цариц или даже титулами служителей их штата.

<sup>6</sup> Об этом везире см.: J. von Beckerath: 1) Untersuchungen zur politischen Geschichte der Zweiten Zwischenzeit in Ägypten. Glückstadt, 1964, S. 99; 2) Notes on the

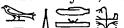
Этот  $wrjw-w\}wt-htpw$ , оставивший, помимо каирской, еще прекрасную стелу Вг. м. 1367, горячо любил своего единственного брата, которого он почтил особым изображением на своей каирской стеле. Более того, в честь брата им была воздвигнута специально стела Abyd. II, 31. Брат его был «князем, величайшим из десятков южных<sup>7</sup> (судейское звание)  $jmnw-htpw$ ». Ему, следовательно, и принадлежит вюрцбургская стела. Зная имя и звание хозяина стелы, я думаю, коллеги без труда отыщут утраченную ее часть, если только она еще существует.

Родственные связи хозяев вюрцбургской и каирской стел показывают, что мы имеем дело с памятниками высшей аристократии эпохи XIII династии, и если вюрцбургский памятник так убог (фотография каирского не опубликована и нам недоступна), то это свидетельствует лишь о бедственном положении страны в целом и упадке искусства как следствии этого бедственного положения. При Нефхотпе (Неферхотпе) I и Секхотпе IV положение как будто выправляется, но надолго ли?

Свойство царицы  $j\}j$  (через  $wrjw-w\}wt-htpw$ ) с везиром  $'nhw$  совершенно доказывает наше положение о тождестве ее с царицей  $j\}j$ , упоминаемой в папирусе Булак 18. Кроме того, это свойство представляет исключительный интерес для истории везирата эпохи XIII династии, так как позволяет более полно представить себе положение при дворе кратковременных царей этой династии. Несмотря на их кратковременность,  $'nhw$  не только достаточно длительное время сохранял сан везира, но, получив его от своего отца (его имя неизвестно; ему принадлежит статуя SM 42034), он передал его своим сыновьям  $g\}sw-snbw$  и  $j\}j-mrjw$  (SM 20690). Мы обнаружили благодаря вюрцбургской стеле одно из условий его устойчивого положения — родство с царской династией. Это очень важно.

Вюрцбургская стела оказывается, наконец, весьма полезной и в следующем отношении. Хотя нет ни малейшего сомнения в том, что везир  $'nhw$  XIII династии, упоминаемый рядом памятников, — одно лицо, историкам хотелось бы получить этому документальное подтверждение. Некоторые памятники  $'nhw$  удалось соединить между собой. Так, большая и меньшая рукописи папируса Булак 18<sup>8</sup> несомненно имеют в виду одного везира  $'nhw$ . С ними можно связать и P. Brookl., Insert. B, C, и стелу Louvre C 12, ибо все эти памятники датируются одним небольшим отрезком времени. Напротив, каирскую стелу можно поставить в связь только с туринской статуей (PSBA 25, 360) везира  $j\}j-mrjw$ , сына везира  $'nhw$ . Вюрцбургская стела объединяет обе группы. Особняком стоят пока статуя SM 42034, стелы Эрмитаж 1063, 1064 и Leiden, 42, принад-

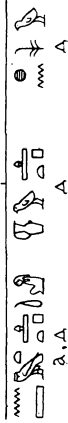
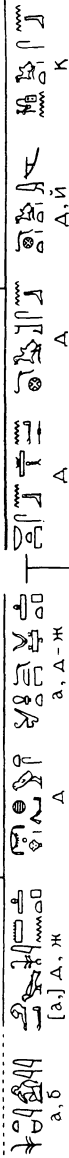
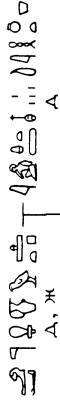
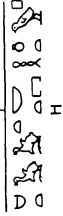
vizirs 'Ankhu and' Iymeru in the Thirteenth Egyptian Dynasty. JNES, XVII, № 4, 1958, p. 263—268, где приведена и вся литература по вопросу.

<sup>7</sup> В эпоху Среднего царства этот титул часто пишется так, как если бы дело шло не о «десятке», а о «тридцатке» саповников (ср. Wb. I, 329, 13; IV, 473, 15—16; W. Helck. Zur Verwaltung des Mittleren und Neuen Reichs. Leiden—Köln, 1958, 52—53). В связи с этим особенно важно отметить единственное пока полное (звуковое) написание титула, показывающее совершенно точно, как следует этот титул читать:  (British Museum Quarterly 4, 1929—1930, табл. III, a).

<sup>8</sup> Для составления родословия этого знатного рода условимся об обозначениях перечисляемых памятников: а=Würz. H 35; б=Р. Boulaq 18; в=то же, малая рукопись; г=Р. Brookl., Insert. B, C; д=SM 20690; е=Вг. м. 1367; ж=Abyd. II, 31; з=Эрмитаж 1063, 1064; и=Leiden, 42; й=статуя PSBA 25, 360; к=Louvre C 12; л/м PSBA 22, 64; N. Sc., VII, 13; н=SM 42034. Брæстед со слов Пипера заявил о существовании еще одной стелы с именем этого везира в Будапеште (J. H. Breasted. Ancient records of Egypt, v. I. Chicago, 1906, p. 342, d). По моей просьбе д-р Ласло Какоми старался разыскать эту стелу, но безрезультатно. Либо Пипер ошибался, либо стела, возможно, находившаяся в частном собрании, исчезла. Во всяком случае ее нет и не было в Венгерском музее изящных искусств (A Szépművészeti Múzeum) в Будапеште.

Род Y-к

Угилдүү (H) ?



лежавшие челядинцу везира, и печать везира (PSBA, 22, 64; N. Sc., VII, 13).

С царицей j j j XIII династии как будто ничего общего, кроме имени и высокого сана, не имеет «жена и длань бога (т. е. царя) <sup>9</sup> j j j, возлюбленная владыкой своим» (Leiden III, 43=D 127). Подобный титул царяц появляется впервые при XVIII династии.

Род wrjw-w3wt-ḥtpw, к которому принадлежала царица j j j, показан на схеме. В нее не включены следующие лица, упоминаемые на памятниках, увековечивающих представителей этого рода: «украшение царское jnjw-jtw. f» (а), некая jnh и «дочь ее nfrw-wpw» (д) и «начальник gs-prw jj-m-j't-jb» (а), поскольку характер родственной связи этих людей с wrjw-w3wt-ḥtpw пока неясен.

Царица должна была быть близкой родственницей этого wrjw-w3wt-ḥtpw (ср. прим. 5), скорее всего его сестрой, поэтому ее мы включаем в схему, но указываем ее место в родословии лишь предположительно.<sup>10</sup>

O. Berlev

### A THIRTEENTH DYNASTY STELA IN THE WÜRZBURG UNIVERSITY MUSEUM

An important Dyn. XIII stela described in 1938 by E. von Komorzyński (*Archiv für ägyptische Archäologie* 1, 260—261) is here published for the first time. The stela is interesting in that it shows that the celebrated vizier 'Ankhū who lived at the beginning of the period of Dyn. XIII was related, through the Queen Ay, to the royal family. Related rather remotely, it is true, nevertheless, this fact is indicative of the concentration of power in the hands of the vizier who must have had all the support on the part of the King, Queen Ay's husband, as well as of those of the later rulers who were his legitimate successors.

<sup>9</sup> О значении этого титула см.: A. E r m a n. Beiträge zur ägyptischen Religion. SbPAW, Philos.-hist. Kl., XLV, 1916, S. 1144—1147.

<sup>10</sup> Эта статья уже была сдана в печать, когда в Ленинград поступил корпус скарабеев эпохи Среднего царства: Geoffrey T. M a r t i n. Egyptian administrative and private-name seals. Oxford, 1971, — в котором под № 45 и 337 переиздаются два скарабея, упоминаемые в настоящей статье: «начальника gs-prw jj-m-j't-jb» и везира 'nhw.

## НЕКОТОРЫЕ ДОКУМЕНТЫ ИЗ АРХИВА БАЛЬМУНАМХЕ (ЛАРСА)

Среди многочисленных документов старовавилонского периода из Ларсы внимание исследователей не раз привлекали документы, связанные с деятельностью некоего Бальмунамхе. Он и его родственники упоминаются более чем в ста письмах,<sup>1</sup> административно-хозяйственных<sup>2</sup> и частных документов.<sup>3</sup> К сожалению, из-за неудовлетворительного качества раскопок остается неясным, хранились ли все эти документы в одном месте, образуя единый семейный архив, или были рассеяны по рукам контрагентов этого семейства, или же находились в каком-либо официальном архиве.

В известных нам документах нет никаких сведений о служебном положении Бальмунамхе, однако, судя по некоторым данным, он был человеком весьма богатым и близким к царю. Отец его, Синнурматим, поставлял одежды царю (YOS V 165). О высоком положении, которое занимал Бальмунамхе, говорит, как кажется, и тот факт, что на своей печати (YOS VIII 81) он называет себя «рабом» царя (причем рабом ВарадСина, при котором начиналась его деятельность). Так называть себя было, по-видимому, привилегией и обязанностью царских чиновников и приближенных к царю лиц.

Бальмунамхе владел значительной недвижимостью в Ларсе (строениями и участками городской земли).<sup>4</sup> Кроме того, у него было большое садовое хозяйство. Сады Бальмунамхе располагались чаще всего, вероятно, за пределами Ларсы. В документах его архива упоминаются сады в поселении *uru<sup>ki</sup> Idi-<sup>4</sup>Uraš, Maš-zi<sup>ki</sup>* (YOS VIII 42), в городе *Bad-Tibira* (YOS VIII 59). Бальмунамхе занимался также покупкой и обменом садовых участков.<sup>5</sup> Велось это хозяйство, видимо, с помощью садовников-арендаторов. Ежегодный урожай фиников (по тем документам, которые нам известны: YOS V 146; VIII 34, 39) был, вероятно, не менее 128<sup>1</sup>/<sub>2</sub> гур (более 30 тыс. литров).

Семейство Бальмунамхе получало также значительный доход с ряда сельских поселений, зерновые поступления с которых выражались, вероятно, цифрами в сотни гур.<sup>6</sup> Зерно из этих поселений перевозилось

<sup>1</sup> YOS II 13, 77, 96; TCL XVII 67, 95; XVIII 119.

<sup>2</sup> CBD, № 51, 103; TCL X 24; YOS V 150, 162, 165, 181, 182, 212, 217, 227 и др.

<sup>3</sup> YOS V 112, 114—116, 118, 119, 123—126, 128; VIII 1—6, 8—20, 22—47, 49 и др.

<sup>4</sup> В архиве Бальмунамхе сохранилось около 20 документов купли и обмена такого рода участков.

<sup>5</sup> YOS V 123; VIII 37; CBD 29.

<sup>6</sup> Имеются в виду поселения, носившие имена Бальмунамхе и его отца Синнурматима (*uru<sup>ki</sup> Šin-nūr-mātīm* — YOS VIII 181, 182, 212, 217, *uru<sup>ki</sup> Balmunamḫe* — YOS VIII 173). Находились ли они в частном владении этого семейства или же были пожалованы царем в качестве кормления за службу, неясно.

в Ларсу, для чего у Бальмунамхе были баржи емкостью 10—90 гур (YOS VIII 2; TCL X 74). Кроме того, Бальмунамхе владел довольно значительным по тем масштабам количеством мелкого рогатого скота (не менее трехсот голов — YOS V 193). Скот содержался за пределами Ларсы, в сельских поселениях, возможно, как раз тех, которые находились во владении его семейства (YOS VIII 1).

Большая часть имущества Бальмунамхе располагалась вне Ларсы. Основной рабочей силой здесь были, видимо, лица из числа местных жителей, которые выступали в роли арендаторов (в полевом и садовом хозяйстве) и в роли наемных работников (в скотоводстве). Сырье, полученное здесь — шерсть, зерно, финики, — свозилось (полностью или частично) в Ларсу. Помещений, в которых можно было хранить все это, было у Бальмунамхе достаточно. Однако для переработки и хранения всех этих продуктов требовалось еще и много рабочих рук. Кто же были эти работники?

Упоминаний о найме работников среди известных мне документов архива Бальмунамхе нет, хотя стада его, как и стада других частных владельцев, пасли, вероятно, наемные пастухи. Кроме того, хозяйство Бальмунамхе нуждалось не только в чернорабочих, но и в большом числе ремесленников для переработки сырья, а, судя по имеющимся документам найма этого периода, в наем шли в основном люди, не имевшие профессий. Об этом говорит хотя бы характер работ, на которые нанимали. Лаутнер в своем большом исследовании, описывая различные виды наемных работ в старовавилонский период, упоминает молотьбу, пахоту, пастьбу скота и т. п.<sup>7</sup> О найме квалифицированных ремесленников сведений нет, хотя такие случаи предусмотрены в ЗХ (§ 274).

Часть работ в хозяйстве Бальмунамхе могли выполнять рабы, хотя упоминаются они в документах его архива очень редко. Рабы и рабыни занесены в перечень его имущества без указания численности (YOS VIII 42). В одном случае Бальмунамхе покупает раба у какого-то приезжего человека (YOS V 124). Известны два случая, когда Бальмунамхе покупает детей у родителей (СВД 24; YOS VIII 15). Трудно предположить, что он покупал их для усыновления, хотя такая практика и существовала в тот период, поскольку нам известны имена по крайней мере трех его сыновей. Дети эти, по всей вероятности, становились работниками в хозяйстве их покупателя. На нужду в квалифицированных рабочих указывает и еще один документ с упоминанием раба: Бальмунамхе отдает своего раба Алиахуа в обучение гончарному ремеслу (YOS V 253).

Кроме этих единичных упоминаний о рабах, в архиве Бальмунамхе рабами (*sag · ir*) названа еще группа людей, которые фигурируют в более чем тридцати документах.<sup>8</sup> По содержанию эти документы можно разделить на два типа: 1) самопродажи или продажи детей родителями и 2) гарантийные документы.

Оба документа составлялись одновременно. Первый — по форме купчей: «такого-то по имени — от него самого Бальмунамхе купил, столько серебра, полную цену его, отвесил». В документе только отсутствуют обязательное в купчих из Ларсы обещание не оспаривать сделку и клятва именем бога и царя. Во втором документе купленный называется уже рабом Бальмунамхе. Поручители гарантируют уплату большого штрафа (в два раза или более превышающего сумму, упомянутую в купчей в качестве цены) в случае, если это лицо «убежит, воспротивится», если его

<sup>7</sup> J. G. Lautner. *Altbabylonische Personenmiete und Erntearbeiterverträge. Studia et documenta*, v. 1, 1936, p. 85—89.

<sup>8</sup> YOS V 23, 141; VIII 11, 16, 17, 27, 28, 30, 33, 35 и др.

«убьет враг, загрызет лев» или если оно «найдет убежище во дворце, у почтенного лица или важного чиновника».

Из каждой пары таких документов не всегда сохранились оба. Купчие часто отсутствуют, хотя косвенные данные говорят о том, что они существовали. Так, например, от 6-го дня месяца аддарума 15-го года Рим-Сина до нас дошли два гарантийных документа: на Илимааби (YOS VIII 49) и Лисатума (YOS VIII 161), но только одна купчая — на Илимааби (YOS VIII 17). Поскольку сохранилась квитанция, зафиксированная расход серебра, которое пошло в уплату за этих двух лиц, датированная этим же днем, то, следовательно, Лисатум тоже был куплен в тот же день и существовала, вероятно, и купчая на него. Возможно, некоторые купчие будут еще найдены среди неопубликованных документов, но многие купчие уничтожались, кажется, еще в древности.

Лаутнер, исследуя эту группу документов, пришел к выводу, что лица, продающие себя Бальмунамхе, — это должники, попавшие в сети его ростовщической деятельности, а поручители — это лица, которым Бальмунамхе отдает своих «кабальных рабов» в наем, чтобы долг последних вернулся к нему в качестве наемной платы.<sup>9</sup> Лаутнер, в частности, считает, что Бальмунамхе остерегался держать дома целую толпу рабодолжников, которых требовалось охранять, чтобы они не разбежались. Таким образом, купчие подобного рода были, по его мнению, скрытой формой залога-антихрезы, а поручительства — скрытой формой найма. Это предположение кажется нам не совсем точным. Исследуя этот вопрос, необходимо, видимо, прежде всего выяснить, кто были лица, продававшие себя Бальмунамхе, и кто были их поручители.

Лица, продающие себя Бальмунамхе, — это горожане, жители Ларсы. Многие из них часто упоминаются в документах его архива как свидетели.<sup>10</sup> В роли поручителей чаще всего выступают их ближайшие родственники: отец с матерью (YOS VIII 23, 25), брат с женой (YOS VIII 27), жена с детьми (YOS VIII 46). В других случаях поручителями являются семейные группы или отдельные лица, о родстве которых с объектами поручительства ничего не говорится, хотя такое родство и здесь представляется весьма вероятным. Среди поручителей много ремесленников: ткачи (YOS VIII 44, 45, 72), пекари (YOS VIII 57), кузнецы (YOS VIII 39, 56); в одном случае в качестве поручителя выступает мелкий жрец (YOS VIII 39). Многие из поручителей тесно связаны с Бальмунамхе и неоднократно выступают в его сделках как свидетели.<sup>11</sup>

Выступление родственников в качестве поручителей делает маловероятным (для этих во всяком случае сделок) предположение Лаутнера о найме поручителями раба-должника у кредитора. Это представляется сомнительным исходя и из следующих соображений: как было уже сказано, при своих значительных размерах хозяйство Бальмунамхе явно нуждалось в рабочих руках для переработки сырья, которое в нем производилось, даже если Бальмунамхе часть этих продуктов удавалось

<sup>9</sup> J. G. Lautner. *Altbabylonische Personenmiete und Erntearbeiterverträge*, р. 4—14.

<sup>10</sup> В документе YOS VIII 29 свидетелем в одной из сделок Бальмунамхе выступает некий Табшарили. В списке свидетелей он стоит на предпоследнем месте, за ним следует только некий Шамашаби, который в свою очередь замыкает список свидетелей в документе YOS VIII 29, согласно которому Табшарили, уже как раба Бальмунамхе, передают некоему Нидиттуму. Через четыре года после составления этого документа был написан другой (YOS VIII 22), представлявший собой поручительство уже за Шамашаби. У нас нет твердой уверенности, было ли то или иное лицо уже рабом Бальмунамхе, когда выступало свидетелем, или нет; в первом случае можно было бы говорить о некоторой правоспособности рабов такого рода.

<sup>11</sup> YOS VIII 26, 29.

реализовать с помощью тех тамкарумов, которые так часто упоминаются в его архиве как свидетели.<sup>12</sup>

Более вероятным кажется предположение о том, что купчие на этих рабов были скрытой формой залога-антихрезы или скрывали за собой какие-то кредитные сделки. Это тем более возможно, что кредитные сделки стояли, вероятно, и за большинством других купчих — на недвижимость.<sup>13</sup>

Интересно было бы выяснить, конечно, насколько случаи самопродажи и поручительства связаны с долговыми обязательствами лиц, продающих себя или своих детей в рабство. Из более чем ста документов архива Бальмунамхе, охватывающих период около 60 лет, известно только три случая, когда Бальмунамхе ссужает серебро (YOS V 147; VIII 32, 34). В одном случае некий Абувакар занимает у Бальмунамхе 6 сиклей серебра с обязательством вернуть через 8 месяцев на эту сумму сезамовое масло. Вероятно, эта сделка относится к числу тех, когда продавец получает стоимость товара в кредит, обязуясь передать его в будущем. Два других документа займа серебра из архива Бальмунамхе несколько повреждены, и величина займа в обоих случаях неизвестна. Должники обязуются вернуть серебро и проценты по требованию кредитора.

Имена этих должников Бальмунамхе среди имен его рабов не встречаются. Это и не удивительно. Поскольку серебра, видимо, было вообще мало в обращении, то давать его в долг, рассчитывая на возвращение долга тоже серебром, можно было только лицам, которые это серебро постоянно имели на руках, т. е. купцам. Остальные займы неизбежно превращались в отработочные: либо отработывал сам должник или члены его семейства, либо в пользование кредитора передавалась какая-то часть имущества. В том и другом случаях такой заем мог оформляться в форме продажи должником самого себя, своих родственников или своего имущества. Единственно, что могло отличать эти сделки от обычных купчих, был, как нам кажется, их временный характер. Должник или его имущество переходили в пользование кредитора до отработки долга и процентов, после этого кредитор терял свои права на них.

В интересующих нас купчих на людей нет никаких указаний на временный характер сделки, однако некоторые косвенные данные свидетельствуют, по нашему мнению, что срок, на который продавали себя в рабство, был ограничен. Об этом, как кажется, говорит тот факт, что на некоторых рабов такого рода по истечении какого-то времени составляли второй гарантийный документ, причем поручителями оба раза могли выступать одни и те же лица.

Так, например, в 14-м году РимСина родители некоего Синмагира продали его Бальмунамхе (YOS V 141). Продажа эта была, возможно, вызвана долговыми обязательствами, так как в купчей упомянута обычная для долговых сделок формула: *giš.gan.na ib.ta.bal*.<sup>14</sup> Одновременно был составлен документ поручительства (YOS VIII 23), согласно которому родители Синмагира обязались уплатить штраф (размер его неясен, так как документ в этом месте поврежден) в случае побега сына. Через пять лет, в 19-м году РимСина, они снова поручились за сына, обязуясь в случае его побега отдать Бальмунамхе в качестве штрафа уже не серебро, а дом и сад (YOS VIII 35). Вот эти документы.

<sup>12</sup> YOS VIII 32, 69, 176; V 129.

<sup>13</sup> И. М. Дьяконов. Экономика древневосточного города (Передняя Азия III—II тыс. до н. э.). V Международный конгресс экономической истории, Ленинград, 10—14 августа 1970 г., М., 1970, стр. 11.

<sup>14</sup> Об этой формуле см.: D. O. Edzard. *Bukānum šutuq*. ZDMG, suppl. 4, XVII, Deutscher Orientalistentag, S. 153—155.



- (1) <sup>m</sup>*Sin-ma-gir* mu-ni-im (2) dumu Puzur-<sup>d</sup>Nu-muš-da (3) *ù Ta-ri-ba-tum* (4) ki Puzur-<sup>d</sup>Nu-muš-da ad-da-ni (5) *ù Ta-ri-ba-tum* ama-ni (6) <sup>m</sup>Bal-mu-nam-*hé* (7) in-ši-in-šám (8)  $\frac{1}{3}$  ma-na kù.babbar (9) šám.til.la.ni.šè (10) in-na-an-lal (11) giš.gan.na íb.ta.bal (12—37) [Список свидетелей, дата].  
 (1) Синмагира, по имени, (2) сына ПузурНумушда (3) и Тарибатум (4) у ПузурНумушда, его отца, (5) и Тарибатум, его матери, (6) Бальмунамхе (7) купил. (8)  $\frac{1}{3}$  мины серебра, (9) его полную цену, (10) он отвесил.

YOS VIII 23 (14-й год РимСина)<sup>15</sup>

- (1) [sag.ír *Sjin-ma-gir* mu-ni-[im] (2) [ír] Bal-mu-nam-*hé* (3) [ki] Bal-mu-nam-*hé* (4) [lugal]-a-ni-ír (5) [<sup>m</sup>Puzur-<sup>d</sup>Nu-muš-da (6) [ù] *Ta-ri-ba-tum* dam-a-ni (7) [šu-ni]-a-ni šu-ba-an-ti (8) [<sup>m</sup>*Sin-ma-gir* (9) [ú-gu-ba]-an-dé (10) [<sup>m</sup>Puzur]-<sup>d</sup>Nu-muš-da (11) [ù *Ta-ri-ba-tum* dam-a-ni (12) [x ma-na] kù.babbar (13) [i-lal-e]-dé (14—29) [Список свидетелей, дата].  
 (1) [Одного раба] по име[ни] Синмагир, (2) [раба] Бальмунамхе, (3) [у] Бальмунамхе, (4) его [гос]подина, (5) ПузурНумушда (6) [и] Тарибатум, его жена, (7) [в руки] свои приняли; (8) (если) Синмагир (9) убежит, (10) ПузурНумушда (11) [и Тари]батум, его жена, (12) [x мины] серебра (13) [от-вес]ят.

YOS VIII 35 (19-й год РимСина)<sup>16</sup>

- (1) 1 sag.ír *Sin-ma-gir* mu-[ni-im] (2) ír Bal-mu-nam-*hé* (3) ki Bal-mu-nam-*hé* (4) lugal-a-ni-ír (5) <sup>m</sup>Puzur-<sup>d</sup>Nu-muš-da ad-da-ni (6) *ù Ta-ri-ba-tum* ama-a-ni (7) [x-x-x]-ni (8) šu-ni-a-ni šu-ba-an-ti-meš (9) <sup>m</sup>*Sin-ma-gir* (10) ú-gu-ba-an-dé (11) <sup>m</sup>Puzur-<sup>d</sup>Nu-muš-da ad-da-ni (12) <sup>m</sup>*Ta-ri-ba-tum* ama-a-ni (13) é-ni *ù* <sup>is</sup>kir<sub>o</sub>-ni (14) <sup>m</sup>Bal-mu-nam-*hé* (15) ba-an-sum-mu (16—29) [Список свидетелей, дата].  
 (1) Одного раба по име[ни] Синмагир, (2) раба Бальмунамхе, (3) у Бальмунамхе, (4) его господина, (5) ПузурНумушда, его отец, (6) и Тарибатум, его мать, (7) [x-x-x] (8) в руки свои приняли. (9) Если Синмагир (10) убежит, (11) ПузурНумушда, его отец, (12) Тарибатум, его мать, (13) дом свой и сад свой (14) Бальмунамхе (15) отдадут.

Такие повторные гарантийные документы имеются и еще на нескольких лиц.<sup>17</sup> О том, что, отслужив определенный срок, «раб» вновь становился юридически свободным лицом, говорит, возможно, и тот факт, что одно и то же лицо продает себя Бальмунамхе, выставляя поручителей, а через несколько лет само выступает в роли поручителя. Так, в 15-м году РимСина некий ШуАмурру продал себя Бальмунамхе (СВД 25). В качестве его поручителей выступили Амуррушеми и его жена ШатИштар (YOS VIII 11). Те же Амуррушеми и ШатИштар ручаются в следующем году за брата Амуррушеми, Шамашраби (YOS VIII 27), а в 25-м году РимСина появляется второй гарантийный документ на того же, вероятно, Шамашраби, где в качестве одного из поручителей выступает ШуАмурру (YOS VIII 44). В 28-м году РимСина ШуАмурру выступает поручителем еще за одного раба Бальмунамхе (YOS VIII 3).

Появление повторного гарантийного документа на одно и то же лицо, возможно, объясняется тем, что по истечении определенного срока чело-

<sup>15</sup> HG, № 1471.

<sup>16</sup> HG, № 1472.

<sup>17</sup> YOS VIII 27, 44; 3, 45.

век, продавший себя Бальмунамхе и ставший его рабом, автоматически освобождался, его обязательства по отношению к хозяину кончались или же он, что гораздо менее вероятно, полностью отрабатывал задолженность, если это была покупка за долги. При этом, согласно обычному праву Двуречья, он, вероятно, мог разбить купчую, чем и объясняется отсутствие многих куччих на лиц при наличии на них гарантийных документов. В некоторых случаях, если это лицо, отработав положенный срок, хотело или было вынуждено вновь возобновить контракт, то снова должно было, видимо, найти надежных людей, которые согласились бы поручиться за него и составить новый гарантийный документ.

Необходимость составления гарантийных документов, быть может, была вызвана тем, что вновь купленные «рабы» не обязательно должны были жить у Бальмунамхе, а могли, по всей вероятности, оставаться в своей семье и ходить к хозяину только на работу.

Если действительно существовал законный срок, на который свободный человек продавал себя в рабство, то срок этот мог не оговариваться в купчей только в том случае, если он был твердо установлен и известен всем. Тогда это, несомненно, должно было найти свое отражение в действовавшем законодательстве. К сожалению, законы, действовавшие в Ларсе при РимСине, нам неизвестны, но, обратившись к законам Липит-Иштара, происходящим из соперничавшего с Ларсой города Исина, в § 14 мы читаем: «Если раб человека к хозяину своему в рабство (снова) вернулся, хозяину своему рабство свое вдвойне возвратил, (то) раб этот должен быть освобожден».<sup>18</sup> К интересующему нас роду сделок имеет, по всей вероятности, отношение и § 117 ЗХ, который, в частности, гласит, что если человек, находившийся в стесненных обстоятельствах, продал за серебро кого-либо из своих родственников, то «они должны служить в доме их покупателя или заимодавца три года, на четвертый год должны отпустить их на свободу».<sup>19</sup>

Таким образом, лица, нуждавшиеся для уплаты долга или по какой-либо иной причине в определенной сумме серебра, могли продать себя Бальмунамхе, а их ближайшие родственники или сотоварищи ручались, что они не убегут и не обратятся с просьбой об убежище к какому-нибудь официальному лицу. Интересно, что в один день заключались по две-три сделки такого рода.<sup>20</sup> Вероятно, контрагенты заранее сговаривались, чтобы разом оформить все сделки.

Количество серебра, которое Бальмунамхе платил за этих людей, несколько меньше обычной для того времени в Ларсе цены раба и составляло 10—13 сиклей. О том, что эти сделки не были (или не всегда были) оформлением прежней задолженности по отношению к Бальмунамхе лицами, продававшими себя в рабство, говорит тот факт, что Бальмунамхе действительно расходовал серебро, покупая этих людей. Мы уже говорили о том, что сохранилась квитанция, фиксирующая расход такого рода.

#### YOS V 238 (15-й год РимСина)

(1)  $\frac{1}{3}$  ma-na 6 gí[n] igi.6.gál kù.babbar (2) šám *Li-sa-tum* (3) ù *l-lí-ma-a-bi*  
(4)  $\frac{1}{3}$  ma-na 6 gín igi.6.gál kù.babbar (5) ba.zi(6—9) [Дата].

(1)  $\frac{1}{3}$  мины  $6\frac{1}{6}$  сикля серебра — (2) цена Лисатума (3) и Илимааби.  
(4)  $\frac{1}{3}$  мины  $6\frac{1}{6}$  сикля серебра (5) израсходовано.

<sup>18</sup> F. R. S t e e l e. The Code of Lipit-Istar. AJA, 52, N 3, 1948, p. 438.

<sup>19</sup> ВДИ, 1952, № 3, с. 240.

<sup>20</sup> YOS VIII 49, 161 — все три документа от 6-го дня месяца аддарум 15-го года РимСина.

Сохранились также датированные этим же днем купчая на Илимааби (YOS VIII 7) и гарантийные документы на него (YOS VIII 49) и Лисатума (YOS VIII 161).

Что касается срока, на который продавали себя в рабство, то хотя в купчих нет никаких сведений на этот счет, он был, вероятно, как мы попытались показать, ограничен.

Таковы наши сведения о лицах, которые, помимо обычных рабов, обслуживали, видимо, хозяйство Бальмунамхе в Ларсе.

---

*N. V. Kozyreva*

SOME EVIDENCE FROM THE ARCHIVE OF BALMUNAMḪE  
(KINGDOM OF LARSA)

The paper is devoted to a group of OB documents from Larsa treating of persons having been sold by their kin or having sold themselves into slavery. However, at a later date, the same persons appear in similar documents as guarantors and free contracting parties. This allows the author to suppose that the term for the state of slavery was in the cases in question probably limited in some way, and that these «slaves» preserved a certain legal capability.

---

## СОЦИАЛЬНАЯ СУЩНОСТЬ СКАЗАНИЯ О ПЕРВОМ БРАТОУБИЙСТВЕ\*

Сказание о первом братоубийстве кажется на первый взгляд совершенно понятным. Каин и Авель, сыны первой человеческой пары, приносят Богу жертвы: земледелец Каин — из плодов земли, а скотовод Авель — из овец своего стада. Жертву Авеля Бог принимает, а жертву Каина он оставляет без внимания. Из ревности Каин убивает Авеля, за что Бог сгоняет Каина с лица земли и обрекает его на вечное скитание. Но вряд ли найдется в Ветхом завете другое сказание, которое содержало бы столько неясностей, как сказание о Каине и Авеле. Толкование этого сказания, которое началось еще в III в. до. н. э. переводчиками Библии на греческий язык и продолжается до наших дней, ровным счетом ничего не прояснило: и в новых работах часто встречаются выражения «перевод сомнительный», «текст испорчен», «текст совершенно искажен» и т. д.

Давно стало складываться у меня мнение, что сказание о первом братоубийстве в том виде, в каком оно дошло до нас, представляет лишь краткий и отрывочный пересказ уже забытого древнего распространенного сказания. Этим я объяснял себе наличие в сказании столь многих непонятных выражений, очевидных пропусков и нелогичностей. И я неоднократно возвращался к сказанию, думая восстановить утраченное первоначальное содержание его, но каждый раз убеждался в том, что средства формального филологического анализа для этого недостаточны. Я решил тогда подойти к сказанию с историко-культурной точки зрения, и мне показалось, что открылась возможность, наконец, выяснить социальную сущность сказания и тем самым определить время его возникновения и окончательной обработки, а также объяснить в нем места, остающиеся до сих пор темными и загадочными.

Прокомментирую прежде всего текст.

Бытие, глава 4:

1. И Адам познал Еву, жену свою, и она зачала и родила Каина. И она сказала: я приобрела мужа вместе с Богом.

У многих народов, особенно скотоводческих, брачные узы становятся прочными только с рождением ребенка мужского пола. Это вызвано стремлением главы семьи сохранить в пределах семьи народившуюся личную собственность и получившим развитие культом предков. И Ева говорит: я приобрела мужа вместе с Богом — Бог сотворил его, а я, родив сына, приобрела право на него. См.: BerR 22 (к этому месту): «Женщина видит, что родила детей мужского пола, она говорит: я овладела мужем своим». Ср. Gen 29: 32, 34; 30 : 20. Позже будут говорить, что мужчина приобре-

\* Доклад, прочитанный на заседании кафедры арабской филологии восточного факультета ЛГУ 26 января 1971 г., посвященном памяти акад. И. Ю. Крачковского в связи с 20-летием со дня его кончины.

тает жену (напр., Ruth 4 : 5, 10) или что жена приобретается (напр., Qidd I : 1).

2. И она еще родила брата его, Авеля. И был Авель пастух овец, а Каин был земледелец.
3. И было спустя несколько времени принес Каин от плодов земли жертву Богу.
4. И Авель принес также от первородных овец своих, от тука их. И призрел Бог на Авеля и на жертву его,
5. А на Каина и на жертву его не призрел. Каин разгневался сильно и помрачнел.

Чрезвычайная лаконичность автора, умалчивающего о весьма важных деталях, свидетельствует о том, что ему уже не было известно истинное содержание сказания. В частности, совершенно обойден вопрос о мотиве жертвоприношения Каина и Авеля, ничего не сказано о месте, куда принесли братья свои жертвы, не объясняется, откуда стало известно, что жертва Авеля была принята Богом, а жертва Каина была им отвергнута. В то же время может показаться излишним упоминание Каина и Авеля там, где говорится: «И призрел Бог на Авеля и на жертву его, А на Каина и на жертву его не призрел». Мне кажется, что загадочный 7-й стих, остающийся до сих пор не переведенным и не истолкованным, может дать ключ к выяснению неосвещенных в сказании вопросов.

6. И сказал Бог Каину: почему ты рассердился и почему ты помрачнел?
7. Принесешь ли ты лучшее или не принесешь лучшего [это одинаково] — у входа животное, принесенное в жертву за грех, лежит! Но он [брат твой] будет стремиться к тебе, и ты будешь господствовать над ним.

Ученых до сих пор смущала наблюдаемая здесь несогласованность в грамматическом роде (существительное **למנח** женского рода, а глагол **רבי** в мужском роде). И вот одни ученые предлагали вычеркнуть окончание женского рода у **למנח**, тогда получится имя мужского рода в этом же значении (**מנח**); другие предлагали присоединить окончание женского рода **ל** к глаголу, тогда глагол окажется во втором лице имперфекта; третьи, например Ибн-Эзра, объясняли мужской род глагола тем, что слово женского рода **למנח** употреблено здесь вместо равнозначущего имени мужского рода **נח**. Но удивительно, что ученых совершенно не смущало то, что для греха не подходит употребленный здесь глагол **רבי**. Этот глагол встречается в Ветхом завете (с производными от него именами) 36 раз, при этом 29 раз, когда речь идет о животных, 2 раза — о бездне, 1 раз — о проклятии (но см. Zach 5:1—4), 2 раза — о людях, 1 раз — в переносном значении (Jes 54:11), 1 раз — наш случай. Из сказанного неопровержимо следует, что и здесь глагол **רבי** употреблен по отношению к животному и что это животное скрывается за именем **למנח**. И действительно, в Жреческом кодексе имя **למנח** выступает как *terminus technicus* для обозначения жертвы за грех, очистительной или умиловительной жертвы. И женский род глагола получает свое объяснение: в Жреческом кодексе имя **למנח** то женского, то мужского рода — в зависимости от пола животного, приносимого в жертву; так, например, Lev 4:25, где говорится о жертвенном животном козле, **למנח** мужского рода, а Lev 4:30, 31, где жертвой является коза, **למנח** женского рода. Остается нам только допустить, что Каин и Авель, начавшие новую, рассчитанную на свои силы жизнь, отличную от жизни родителей в «саду божием», и опасавшиеся мести и гнева Бога за ослушание родителей, принесли Богу умиловительную жертву, жертву за грех — **למנח**. Может быть, характером жертвы Авеля объясняется кажущееся

излишним в четвертом стихе слово **וּמַחְלָבָהּ** — от тука их (в тексте множественное число). Ведь по ритуалу от жертвы за грех или искупительной жертвы Богу возносился только тук животного (Lev 4:8—9: «И весь тук тельца жертвы за грех вознесет он: тук, покрывающий внутренности, и весь тук, который на внутренностях, и обе почки, и тук, который на них, который на стегнах, и сальник на печени» и т. д.).

Куда же принесли братья свои жертвы? Логичнее всего допустить, что жертвы были принесены к тому месту, где, как предполагалось, обитает Бог. Как явствует из второй и третьей глав книги Бытия, Бог обитал тогда в саду, который он насадил. Этот сад так и назывался: **גַּן אֱלֹהִים**,

**גַּן הָאֱלֹהִים** — «сад божий» (Gen 13:10; Jes 51:3; Ez 31:8, 9).

Сад не был предназначен человеку: человек был помещен в сад, «чтобы возделывать его и хранить его» (Gen 2:15). В саду находились дерево жизни и дерево познания добра и зла, плоды которых были запрещены человеку под угрозой смерти. Эти плоды составляли пищу именно «хозяина» сада; они-то сообщали ему его отличительные атрибуты — всеведение и бессмертие. Когда Адам и Ева послушались Бога и вкусили от плодов дерева познания добра и зла, Бог выгнал их из сада, мотивируя это следующим: «Вот Адам стал, как один из нас, зная добро и зло; теперь, может быть, он прострет руку свою, и возьмет также от дерева жизни, и вкусит, и станет жить вечно». К входу в сад, в обитель божью, Каин и Авель и принесли свои жертвы, поступая, таким образом, в полном соответствии с жертвенным ритуалом («Когда кто из вас хочет принести жертву Богу. . . к входу скинии собрания пусть приведет ее, чтобы приобрести ему благоволение пред Богом» — Lev 1:2—3). Здесь, у входа в сад, Бог жертву Авеля принял, а жертву Каина отклонил. Здесь, у входа в сад, имело место объяснение Бога с Каином, приведшее к роковому последствию. Бог говорит Каину: у входа в сад жертвенное животное лежит; этим он со всей определенностью подчеркивает, что только животное может его удовлетворить и что плоды земли, какие бы они ни были, ему неуютны. И Каин, убедившись в безнадежности добиться расположения Бога плодами возделываемой им земли, решает убить своего соперника — скотовода Авеля.<sup>1</sup>

О последней части седьмого стиха, не имеющей сюда никакого отношения и являющейся позднейшей вставкой, речь будет позже.

8. И рассказал Каин Авелю, брату своему. И вот, когда они были в поле, восстал Каин на Авеля, брата своего, и убил его.

9. И сказал Бог Каину: Где Авель, брат твой? Он ответил: Не знаю; разве я сторож брату моему?

10. И сказал Бог: Что ты сделал? Голос крови брата твоего вопиет ко мне от земли.

11. И ныне проклят ты за землю, которая отверзла уста свои принять кровь брата твоего от руки твоей.

12. Когда ты будешь возделывать землю, пусть она больше не дает силы своей для тебя; скитаться будешь на земле.

13. И сказал Каин Богу: Наказание мое больше, нежели снести можно.

14. Вот ты согнал меня сегодня с земли, и от лица твоего я скроюсь, и скитаться буду на земле, то всякий, кто встретится со мной, убьет меня.

<sup>1</sup> Уже в ранних, наиболее авторитетных переводах этот стих оставлен без перевода, а дан лишь комментарий к нему. Так, LXX: «Если ты правильно принесешь, но неправильно разрежешь, согрешишь разве? Будь спокоен!» Targüm Onkelos: «Если ты исправишь твои поступки, будет прощено тебе; если же не исправишь твои поступки, до дня суда грех не забыт будет».

15. И сказал ему Бог: За то всякому, кто убьет Каина, всемеро отмщено будет. И сделал Бог Каину знак, чтобы никто, встретившись с ним, не убил его.

Слова Каина о том, что в изгнании он окажется вне поля зрения Бога и, таким образом, будет лишен его защиты, также указывают на то, что, как предполагалось, Бог жил еще в своем саду и к тому же сфера его влияния, по крайней мере в пространстве, была очень ограниченная. Первая половина 15-го стиха является позднейшей неудачной интерполяцией. С точки зрения логической она бессмысленна: Каин жалуется, что жизнь его, как изгнанника, все время будет в опасности, что всякий, кто встретится с ним, сможет безнаказанно убить его, а Бог вместо обещания защищать его от убийц говорит ему, что убийце будет отмщено, и не указывается, кем именно. Не лучше обстоит дело и со стилем. После слов «И сказал ему Бог» должна была следовать прямая речь, а здесь речь косвенная, что невозможно. Кроме того, по своей идее первая половина стиха противоречит второй. В первой половине стиха Бог говорит о мести за убийство Каина, а во второй он делает так, чтобы убийство было исключено. Бог внимает жалобам Каина: он делает ему знак, который должен предохранить его от убийства. Природа этого знака представляется более или менее ясной: это известный у многих народов знак принадлежности к той или иной общественной группе, служащий средством защиты от врагов, так как последние опасаются неминуемой мести родственников.<sup>2</sup> Ср. **אתת לבית אבות** — знаки семейных общин, Num 2:2.

16. И вышел Каин от Бога. И он поселился в области кочевий на востоке степи.

Перевод второй части стиха условный. Во всяком случае слово **גֵר** стоит в связи с выражением **נֶעַ וְנָר**. Для слова **גֵר** шумеро-аккадская гипотеза (edinu) все еще кажется наиболее убедительной.

17. И познал Каин жену свою, и она зачала и родила Еноха. И он стал строить город и назвал город по имени сына своего — Енох.

Социальная сущность сказания. Мне представляется, что сказание о Каине и Авеле сложилось на стыке двух великих хозяйственных укладов — уходящего скотоводческого и нарождающегося земледельческого и что в этом сказании нашло своеобразное преломление резко отрицательное отношение скотоводов к перемене своего исконного образа жизни.

Скотовод Авель и земледелец Каин приносят жертвы Богу, каждый из плодов своего труда. Бог благоволит к Авелю и жертву его принимает, но Бог не любит Каина и жертву его оставляет без внимания. Только в таком смысле можно понимать сказанное: «И призрел Бог на Авеля и на жертву его, а на Каина и на жертву его не призрел». Это совершенно естественно. Идея Бога—Яхве стала складываться именно у скотоводов. С патриархами — Авраамом, Исааком и Яковом — ярчайшими представителями скотоводческого уклада, Бог—Яхве заключает свой завет на вечные времена. Он говорит Аврааму: «И поставлю завет мой между мною и тобой и между потомками твоими после тебя в роды их, завет вечный в том, что я буду Богом твоим и потомков твоих после тебя» (Gen 17:7). Бог—Яхве так и именуется: Бог Авраама, Исаака и Якова. Каин рассержен. Он мог подумать, что Бог не принял его жертвы, потому что не принес «самые первые плоды земли», как этого требует ритуал (Ex 23:19; 34:26) и как поступил Авель, принесший свою жертву «от первородных овец», но Бог говорит ему, что дело не в этом; он указывает на

<sup>2</sup> См.: W. Robertson Smith. Kinship and marriage in Early Arabia. London, 1903, p. 251; J. G. Frazer. Folk-Lore in the Old Testament, vol. II. London, 1919, p. 78—103.

животное, лежащее у входа в его обитель, желая этим сказать, что только такая жертва ему угодна. Отчаявшись расположить к себе Бога, Каин убивает своего соперника — скотовода, полагая, что таким путем ему удастся заставить Бога изменить к нему свое отношение. Но Бог неумолим: он проклинает Каина, стоняет его с воздвигавшей им земли, хочет вынудить его вести по примеру погибшего брата неоседлую, бродячую жизнь. Ненависть Бога к земледелию так велика, что он даже объявляет землю виновницей совершенного убийства и проклинает ее. «Когда ты будешь воздвигать землю, — говорит Бог Каину, — пусть она больше не дает силы своей для тебя»: бесплодие почвы должно вынудить Каина отказаться от занятия земледелием и перейти к прежней кочевой жизни. Между прочим, земля уже была раз проклята в связи с проклятием Адама. «Адаму же он сказал: за то, что ты послушал голоса жены твоей и ел от дерева, о котором я заповедал тебе, сказав: не ешь от него, проклята земля за тебя . . . И терние, и волчьи произрастит она тебе, и будешь питаться полевой травой» (Gen 3:17—18). Неуместность этого проклятия была давно замечена, когда говорилось: «Трое предстали перед судом [змеи, Ева и Адам], а четверо оказались проклятыми [змеи, Ева, Адам и земля], Yeg. Kil'ayim I, 27b». Но Бог не желает смерти Каина, он надеется на возвращение его к прежней жизни: он делает ему опознавательный знак патриархальной общины, к которой он принадлежит и от которой и впредь должно зависеть его благополучие.

Таково первоначальное содержание сказания о первом братоубийстве, таков его древнейший, скотоводческий, вариант. С окончательным переходом к земледелию и упрочением оседлой жизни этот вариант устаревает, но он не подвергается коренной переработке, в него лишь вносятся (при этом чисто механически) некоторые дополнения, которые легко отделяются от основного ядра. Прежде всего надо указать на вторую часть седьмого стиха. Она стоит здесь совершенно особняком, и не может быть никакого сомнения в том, что она представляет позднейшую приписку редактора-земледельца. Эта не объясненная до сих пор приписка может значить единственно, что Бог, желая утешить огорченного Каина, якобы говорит ему, что брат его, скотовод, не сможет обходиться без него, будет стремиться к нему и что он в конце концов будет над ним господствовать. См. Gen 3:16, откуда редактор заимствовал эту фразу. Далее, позднейшей вставкой такого же рода должна быть признана первая часть пятнадцатого стиха. Выше уже было сказано о нелогичности и грамматической неправильности этой части стиха, но она становится вполне ясной, если допустить, что редактор, всецело стоявший на стороне земледельца Каина, решил вложить в божьи уста такие слова, как «всякому, кто убьет Каина, отмстится всемеро», и тем самым лишней раз подчеркнуть расположение Бога к Каину и большое значение, которое он ему придает. Наконец, добавлением второй половины семнадцатого стиха редактор окончательно придает новому варианту сказания земледельческий характер. Бог, всячески охраняющий старый уклад жизни, стоняет Каина с земли и обрекает его на скитание, а Каин, вопреки воле божьей, начинает строить город, т. е. решительно и бесповоротно утверждает оседлую жизнь. Если первый вариант сказания является апологией старой, кочевой жизни, то во втором варианте его провозглашается победа новой жизни, жизни оседлой, городской. Может быть, редактору

следует приписать и имя брата Каина. Ведь имя **הבבל** до сих пор не имеет более или менее удовлетворительной этимологии. Более того, это единственное имя, происхождение которого оставляется Евой без объяснения. (Имена первого сына Каина и третьего — Сифа — Евой толкуются). Не решил ли редактор для пущего превознесения значения земледелия



заменить настоящее имя брата Каина, скотовода, придуманным им уничижительным именем, означающим «суета», «суетная жизнь», «ничтожность»?

Мне хотелось бы сказать еще об эволюции значения слова **הלב** в связи с переходом от скотоводства к земледелию. Слово **הלב** встречается в Библии около 90 раз. Около 80 раз слово употреблено в его основном значении — «тук», «жир животного» (4 раза, когда речь идет о человеке). Особенно часто встречается это слово при описании жертвенного ритуала, требовавшего, чтобы весь тук жертвенного животного был принесен Богу. 9 же раз слово **הלב** употреблено в значении «лучшее», «отборное». У скотоводов тук считался самым ценным, самым лакомым у животного, и вот в переходный период к земледелию слово **הלב** — тук — стало употребляться и по отношению к плодам земли. Говорили «тук елея», «тук винограда и хлеба», когда хотели сказать «лучшее из елея», «лучшее из винограда и хлеба» (см. Num 18 : 12), или «тук земли» вместо «лучшее из того, что дает земля» (см. Gen 45 : 18), или «тук пшеницы» вместо «самая лучшая пшеница» (см. Ps 81 : 17; 147 : 14). Особенно поразителен пример Deut 32 : 14; выражение **הלב כליות המה** (тук с почек пшеницы) должно означать «самая лучшая пшеница»; см. выражение **הלב כליות אילים** (тук с почек баранов — Jes 34:6).

---

I. N. Vinnikov

## THE SOCIAL BACKGROUND OF THE LEGEND OF THE FIRST FRATRICIDE

A detailed Philological and historico-cultural analysis of the legend of the first fratricide (Gen. 4 : 1—17) shows that this legend originated at the point of divergence of the two great types of economy: the archaic cattle-breeding and the vising agricultural one; the legend reflects in a very specific way the negative attitude of the former cattle-breeders to the change in their traditional mode of life. This interpretation makes at last clear the use of some terms and expressions which have been declared hopelessly corrupted, and a reason for seemingly irreconcilable contradictions in the text is suggested. Thus, contrary to the common opinion of scholars, it appears to be in order and correct.

---

## ПОРУЧИТЕЛЬСТВО В НОВОАССИРИЙСКОМ ПРАВЕ

Институт поручительства известен месопотамскому праву еще по крайней мере со старовавилонского периода.<sup>1</sup> Однако сущность этого института в новоассирийский период далеко не ясна. Причина неясности заключается в недостаточно большом числе документов, относящихся к интересующему нас вопросу. До сих пор единственной работой, специально посвященной поручительству в новоассирийском праве, был раздел в книге П. Кошакера.<sup>2</sup> Надо, однако, заметить, что Кошакер ограничился приведением нескольких текстов и кратким комментарием к ним, указав, что ряд текстов ему вообще непонятен и он предпочитает пока воздержаться от определенных выводов. За прошедшие годы количество изданных текстов значительно возросло, что и позволяет снова вернуться к этому вопросу.

Прежде всего следует сказать, что в новоассирийских документах имеются два типа поручителя: *bēl qātāte*<sup>(mes)</sup> (или *bēl qātē*<sup>II mes</sup>) и *urki*. Попробуем же выяснить смысл каждого из перечисленных терминов. *Bēl qātāte* означает «господин рук». Кошакер отмечает, что это название имеет древнее происхождение и указывает на существование в древности некоего символического обряда («рукобития»? — В. Я.). Таким обрядом устанавливалось, что поручитель отвечает своей личностью в случае несостоятельности главного участника сделки.<sup>3</sup> Но тут же Кошакер отмечает, что такое содержание поручительства вряд ли сохранилось неизменным до новоассирийского периода. С таким замечанием нельзя не согласиться, но это значит, что в попытках выявить смысл термина не следует искать опоры в прошлом. Поэтому мы будем исходить лишь из имеющихся у нас текстов.

Наиболее общим признаком всех документов, содержащих упоминание о *bēl qātāte*, является тот факт, что все они представляют собой долговые расписки, причем никаких залогов не предусмотрено, несмотря на весьма значительные подчас размеры займов.<sup>4</sup> Все прочие условия займов, включая сроки и проценты, ничего необычного не содержат. Следует, однако, заметить, что несколько документов как будто выпадают из этого ряда. В двух из них (ARU 230 и 641) речь идет о рабынях. Но эти документы сильно повреждены, и невозможно установить основание обязательства, о котором идет речь (представить такую-то женщину). Скорее всего обя-

<sup>1</sup> См.: P. K o s c h a k e r. *Babylonisch-assyrisches Bürgschaftsrecht*. Leipzig—Berlin, 1911.

<sup>2</sup> Там же, с. 237 сл.

<sup>3</sup> Там же, с. 240. В ARU 655 говорится: (9) *qātāte* <sup>II mes</sup>-ku-nu (10) *šá 50 imēre ŠE.BAR šá <sup>is</sup>APIN šá alpe* (11) *12 1/2 manē kasper a-taḥ-za*, т. е. «руки ваши по поводу 50 имеров зерна, плуга (?), быка (н) 12½ мин серебра я взял». Перевод в ARU — «Eueren Besitz (?). . . habe ich genommen» — неправильный.

<sup>4</sup> ARU 635 — 20 (!) мин серебра; ARU 637 — 10 мин серебра и 120 (!) имеров зерна; TH 105 — 30 имеров зерна.

зательство и здесь является долговым, возникшим, например, на основании судебного решения. Именно с таким случаем мы, по-видимому, имеем дело в хорошо сохранившемся, но не слишком понятном документе ARU 644 (к подробному рассмотрению документа мы вернемся позже). Есть еще документ ND 2078 (Iraq XVI, p. 1), в котором, по мнению издательницы Б. Паркер, речь идет о займе под залог земли и под поручительство. Однако этот документ, как указывает сама издательница, сильно поврежден: опубликован он лишь в изложении, без полной транскрипции и без копии, поэтому его следует пока оставить в стороне. Наконец, по мнению П. Кошакера, еще в трех документах содержится одновременно с поручительством упоминание о залоге: ARU 636, 125 и 133.<sup>5</sup> Но здесь Кошакер ошибся, так как имел дело с неточными копиями Джонса. Если проверить эти документы по изданию ARU, то окажется, что первый из них не содержит упоминания о залоге, а последние два — упоминания о поручительстве.

Таким образом, признаки, которые мы сформулировали выше, ничем как будто не нарушаются.

Все документы этого типа могут быть разделены на две группы: а) документы, в которых поручителем выступает один (или несколько) человек из целой группы должников; б) документы, в которых поручитель (или поручители) сам должником не является. Вторая группа более многочисленна. Как правило, лица, именуемые *bēl qātāte*, не участвуют в сделке даже в качестве свидетелей. Единственным исключением является документ ARU 635, где в качестве *bēl qātāte* по долгу в 20 мин серебра выступает лицо, стоящее первым в списке свидетелей. Из текстов не видно, состоят ли поручители в каких-либо родственных отношениях с должниками. Только в документе ND 3441 (Iraq XV, p. 2) поручителем выступает дочь должника. Из текста документов также невозможно установить, имело ли какое-либо юридическое значение указанное различие в положении поручителей относительно самой сделки, т. е. участие или неучастие в ней в качестве должника. Представляется наиболее логичным предположить, что роль поручителя и его обязанности в качестве такового были во всех случаях одинаковыми.

Документов, в которых поручитель является одновременно и должником, немного. Так, например, по документу ND 2334 (Iraq XVI, p. 1) 11 человек берут в долг зерно, причем доля каждого точно указана. Два из них именуются *bēl qātāte*. Равным образом в документе TH 105, где речь также идет о зерновой ссуде, два должника из четырех именуются *bēl qātē<sup>II</sup> meš*. Особое место среди таких документов занимает документ ARU 319. Его текст составлен несколько иначе, чем обычно, вследствие чего становится яснее сущность этого типа поручительства. Ввиду важности этого текста приводим его целиком в переводе.

(1) Печать Рапа, сына Абди-лиме, (2) певца из поселения Шидди-асика. (3) 10 сиклей серебра, принадлежащего Кицир-Ашшурру, начальнику полка, (4) за ним. На гумне <sup>6</sup> солома (в количестве) (5) 60 копен (?) <sup>7</sup> за Рапа, (6) 20 копен за Куруби (7) (и) 20 копен за Шашма. (8) Всего 100 копен (?) <sup>8</sup> соломы (9) вместо 10 сиклей серебра в поселении Шидди-асика (10) они (!) отдадут. Если они (!) не отдадут, на столько же (долг) увеличится. (11) Рапа — поручитель за солому. <sup>9</sup> (Дата и свидетели).

<sup>5</sup> См.: P. K o s c h a k e r. *Babylonisch-assyrisches Bürgschaftsrecht*, S. 239—240.

<sup>6</sup> *Ina ad-gi* (т. е. осенью, после уборки урожая).

<sup>7</sup> *Ma-qa-ru-tū*. Значение термина неясно. Во всяком случае это какая-то единица измерения.

<sup>8</sup> *ma-qar-rat<sup>meš</sup>*.

<sup>9</sup> *Ra-pa-a bēl qātē<sup>II</sup> meš ša šetibni<sup>meš</sup>*.

Проанализируем этот текст. Перед нами долговое обязательство, основание которого, как это обычно и бывает в новоассирийских документах, не указано. Возможно, что речь идет о возврате ссуды, но нельзя исключить и другие причины (запродажа, судебное решение и т. п.). В данном случае это для нас и неважно. Любопытно другое. Документ скрепил своей печатью Рапа, из чего можно было бы заключить, что он и есть должник по этому документу. Однако из текста следует, что он лишь один из трех должников. Правда, на его долю приходится 60% общей суммы долга. Но поручителем он становится не поэтому. В уже упоминавшемся документе ND 2334 на долю двух поручителей приходится незначительная часть долга. К тому же в обоих случаях доля, приходящаяся на каждого, точно указана. Наконец, в документе ясно сказано, что долг уплатят «они», т. е. все должники. Почему же печать поставил лишь один из них? Мы уже отмечали, что печать на документе ставит dominus negotii, т. е. лицо, обязанное произвести главное действие, предусмотренное этим документом. В данном случае таким действием является передача кредитору обусловленного количества соломы. Как же согласовать эту роль domini negotii с ясным указанием текста: «они отдадут»? Сделать это нам помогает документ TC IX, 62. Он опубликован только в копии, поэтому приводим его в транскрипции и переводе.

(1) 34 šiqle kaspe (2) ša <sup>m</sup>Kas-su-u-a (3) ša <sup>m</sup>Mu-ḥu-Aššur (4) ša šimē ša <sup>m</sup>Aššur-ri-ba bēl qātē<sup>II</sup> meš (5) a-na <sup>m</sup>Aššur-ri-ba i-ta-nu (6) i-lak a-na (7) <sup>m</sup>Na-am-a-nu iddan<sup>an</sup> (8) mu-nu-ti kaspe e-zeb iddan<sup>an</sup> (15) šá 14 (+) 3 SU šiqle illak-a-ni i-ta-nu (16) ša 1/2 MA.NA kaspe (17) illak-a-ni i-ta-nu

(1) 34 сикля серебра, (2) принадлежащего Кассуа (3) (и) принадлежащего Муху-Ашшур, (4) в качестве уплаты, за которую Ашшур-риба — поручитель, (5) Ашшур-рибе они отдали, (6) он пойдет (и) (7) Нааману отдаст. (8) Счетом серебро он оставит (и) отдаст. (9—14 — свидетели и дата). (15) Что касается 14 сиклей и 3 су<sup>10</sup> (серебра) ходячего <sup>11</sup> — они отдали. (16) Что касается 1/2 мины серебра (17) ходячего — они отдали.

Итак, мы имеем дело с документом, регулирующим отношения между должниками и поручителем.

В данном случае особую ценность представляет подробное описание процедуры уплаты долга: поручитель собирает с должников следуемую сумму и вручает ее кредитору, выступая, таким образом, как представитель должников. Именно с ним ведет кредитор все расчеты. Это было, конечно, гораздо удобнее для кредитора, так как поручителями, разумеется, выбирались люди, чья платежеспособность была вне сомнений. Именно в этой роли представителя и Рапа скрепляет своей печатью документ ARU 319. В документе же TC IX, 62 поручитель, по-видимому, не входит в число должников, ибо, как явствует из текста, лица, за которых он поручился, уплатили всю сумму долга полностью, что и зафиксировано в документе. Очевидно, сделки с участием bēl qātāte создают весьма сложную систему правоотношений: должники обязаны уплатить причитающиеся с них суммы поручителю (поручителям), поручитель же обязан уплатить всю сумму полностью кредитору. Весьма возможно, что в документе ST XXXIII, 17a мы имеем дело со случаем, когда один из должников является поручителем. Другой должник уплачивает ему свою часть долга, что и фиксирует наш документ. Что же касается рас-

<sup>10</sup> SU — мера веса, равная 1/36 сикля.

<sup>11</sup> Из этой приписки следует, что всего отдано 44 сикля и 3 SU серебра, долг же составлял 34 сикля. Отсюда становится ясным смысл определения «ходячего». Уплатено, очевидно, серебро, которое «ходит» в данной местности, но чистой или величиной сикля не соответствует стандарту, почему и пришлось уплатить больше.

чета поручителя с кредитором, то этот акт, возможно, зафиксирован в документе ADD 780. Однако обязанности поручителя, конечно, не ограничивались посредничеством. Ради одного этого не стоило бы создавать столь громоздкую процедуру. Основная роль поручителя заключается в том, что он несет субсидиарную ответственность по данной сделке, т. е. уплачивает долг в том случае, если основной должник почему-либо этого не сделает.<sup>12</sup> Это хорошо видно уже по самой формуле таких текстов: (такой-то) *bēl qātāte ša*... Далее следует не имя должника, а обозначение предмета обстоятельства: *bēl qātāte ša kaspe*, т. е. поручитель за серебро (ГН 116), *bēl qāte<sup>II</sup> meš ša uṭtete*, т. е. поручитель за муку и т. п. Такая же формула содержится (*mutatis mutandis*) и в приведенных выше текстах. Иначе говоря, поручитель гарантирует исполнение сделки, он ручается не за субъекта сделки, но за ее объект. Это предварительное замечание весьма важно для понимания следующего документа, из которого становится вполне ясным характер обязанностей поручителя. Хотя этот документ опубликован в ARU (644) в транскрипции и переводе, ввиду его важности приводим его целиком в нашем переводе.

(1) Решение,<sup>13</sup> которое Набу-аххе-иддин, (2) градоначальник, постановил: (3) в месяце Тебет Адад-рицуа (4) придет (и) позади (5) Шульму-наид, своей рабыни, (6) станет. Если он не придет — (7) рабыню за рабыню (8) отдаст Шульму-наид. (9) Набу-аху-иддин — поручитель (10) за Шульму-наид. До 1-го Тебета (11) если женщину он не отдаст, рабыню за (12) рабыню Набу-аху-иддин Кануну (13) отдаст. (Свидетели, дата).

Следует сразу же заметить, что этот текст в целом весьма труден для понимания и истолкования.<sup>14</sup> Джонс, а вслед за ним и Кошакер не заметили указанной выше особенности такого типа поручительства, вследствие чего полагали, что рабыня Шульму-наид является субъектом данного правоотношения. В действительности же она является его объектом. Спор о ней шел между ее хозяином Адад-рицуа и Кануну и был решен в пользу последнего. Основание возникшего спора нам неизвестно. Суд, по-видимому, постановил, что Кануну имеет право на упомянутую рабыню, однако ей, вероятно, было предоставлено право заменить себя другой рабыней (строки 7—8).<sup>15</sup> Если ее хозяин не отдаст ее самое или другую «женщину», то поручитель Набу-аху-иддин отдаст свою рабыню (строки 11—13). Предлагаемое истолкование текста, конечно, не свободно от слабостей, но в конце концов дело не в общем содержании документа. Строки, относящиеся к обязанностям поручителя, никаких сомнений не вызывают и могут быть поняты лишь в одном смысле: если должник не исполняет своих обязательств, это должен сделать поручитель. Поручительство может быть предоставлено не только по основному, но и по дополнительному обязательству. Именно так обстоит дело в недавно опубликованном тексте BM 134 554.<sup>16</sup> Это долговое обязательство на 50 имеров ячменя. Далее следует (начиная со строки 3):

(3) *i[na IGI <sup>m</sup>PN<sub>1</sub>] [<sup>m</sup>PN<sub>2</sub>] A.BA (4) <sup>m</sup>[PN<sub>3</sub>] PAP 2 [LÚ]. MEŠ (5) EN ŠU<sup>II</sup> ša (!) <sup>10</sup>ŠE.KIN.KUD.MEŠ (6) ina <ITUD> ŠU libbi (!) A.SÀ <sup>10</sup>ŠE.*

<sup>12</sup> См.: P. Koschaker. *Babylonisch-assyrisches Bürgschaftsrecht*, S. 242 usw.

<sup>13</sup> *de-e-nu* означает «судебный процесс», «суд», в этот период также и «решение» (судебное).

<sup>14</sup> Это обстоятельство отмечают Кошакер (P. Koschaker. *Babylonisch-assyrisches Bürgschaftsrecht*, S. 243 usw.) и Джонс (ADD III, p. 282).

<sup>15</sup> Рабы в Ассирии могли обладать собственностью и даже рабами. Возможно, что Шульму-наид была наложницей Адад-рицуи, т. е. находилась в особо привилегированном положении.

<sup>16</sup> J. N. Postgate. *More assyrian deeds and documents*. Iraq XXXII, p. 148—149.

KIN.KUD.[MEŠ] (7) i-dan šum-ma la i-DU (8) l. MA.NA KÙ.BABBAR i-dan и т. д., т. е.:

(3) (столько-то ячменя) за таким-то. PN<sub>2</sub> и (4) PN<sub>3</sub>, всего два человека, (5) поручители за жнецов. (6) В месяце Таммузе на поле жнецов (7) он даст, если не даст — (8) 1 мину серебра отдам и т. д. (В транскрипции и переводе Дж. Постгейта имеются лакуны и неправильно прочитана строка 6).

В связи со сказанным неизбежно возникает вопрос: каковы в этих случаях взаимоотношения между поручителем и должником, имеет ли поручитель право на регрессный иск с целью погашения своих убытков?

Прежде чем ответить на вопрос, рассмотрим другую группу текстов, а именно ту, в которой поручитель именуется urki (встречаются также написания <sup>14</sup>ur-ki, <sup>16</sup>ur-ki-'u, <sup>14</sup>ur-ki-u). Таких текстов немного, и, насколько можно судить по тем документам, из которых видно основание сделки,<sup>17</sup> этот вид поручительства применялся при продаже рабов и, как и предыдущий вид поручительства, относился не к субъекту сделки, а к ее объекту. Это хорошо видно из документа ARU 37. Как известно, сделки купли-продажи рабов предусматривают возможность их опротестования в том случае, если в продаваемом рабе впоследствии обнаружатся скрытые пороки или раб сбежит. Именно на такой случай и участвуют в указанной сделке поручители. Неясно, однако, каким образом поручитель должен был удовлетворить покупателя, а также (как и в случае с bel qātāte) каким образом защищал затем свои интересы сам поручитель. На эти вопросы мы попытаемся найти ответ в двух весьма трудных текстах, один из которых приведен в ARU в транскрипции и переводе, но, по нашему мнению, понят издателями неправильно. Второй документ в ARU отсутствует. Кошакер<sup>18</sup> пишет, что он не смог понять оба эти документа и потому не рассматривает их в своей работе. Однако эти документы настолько важны и интересны, что мы отваживаемся предложить их перевод. Документы приводятся в транскрипции и переводе.

#### ADD 105 (ARU 649)

(1) [kunuk <sup>m</sup>Bel-šarru-ušur šá <sup>l</sup>úšēpē<sup>II</sup> (2) [dēnu ša]<sup>19</sup> <sup>m.a1</sup>Ninūa<sup>ki</sup>-aja (3) [<sup>l</sup>úreš šarri i]<sup>20</sup>-na muhhi <sup>l</sup>úardāni<sup>mes</sup>-šú (4) [is]si<sup>21</sup> <sup>m</sup>Bel-šarru-ušur ig-ru-u-ni (5) ina qaqqad AN.BIL (?)<sup>22</sup> šá <sup>arab</sup>Simāni (6) <sup>m</sup>Bel-šarru-ušur a-na <sup>m</sup>Ahū-eriba (7) a-na <sup>m</sup>Šamaš-šum-iddina<sup>na</sup> (8) ur-ki-'u-ú-ti-šú la na-ša (9) ina qātē<sup>II</sup> <sup>m</sup>Ninūa<sup>ki</sup>-aja <sup>l</sup>úreš šarri (10) la iš-kun kaspu-šú ḥaliq (11) šum-ma ur-ki-'u-ti-šú na-ša (12) ina qātē <sup>m</sup>Ninūa<sup>ki</sup>-aja i-sa-kan (13) 30 šiqle<sup>mes</sup> kaspe <sup>m</sup>Ninūa<sup>ki</sup>-aja (14) a-na <sup>m</sup>Bel-šarru-ušur šá <sup>L</sup>úšēpē<sup>II</sup> iddana<sup>na</sup> (15) ú šum-ma bit <sup>m</sup>La-te-gi-a-na-Ištar (16) i-na-mar-u-ni a-di sa-ar-te-šu (17) iddana<sup>na</sup>.<sup>23</sup>

<sup>17</sup> См.: ARU 37; TH 103; ND 2082 (Iraç XVI, p. 4). Слово urki'u означает «задний, стоящий позади». Однако наличие детерминатива показывает, что в данном случае это не просто определение, а указание на определенную функцию.

<sup>18</sup> P. K o s c h a k e r. Babylonisch-assyrisches Bürgschaftsrecht, S. 247.

<sup>19</sup> В ARU здесь оставлена лакуна, но в переводе написано [Prozess, den].

<sup>20</sup> В ARU лакуна.

<sup>21</sup> В ARU [ištu l] ibbi.

<sup>22</sup> В ARU ina qaqqad mušlali (?). Это место непонятно.

<sup>23</sup> В ARU ú šumma bit etc. Перевод: Auch wenn sie das Haus des Lategi-ana-Ištar. . ., so wird er (es) [прим. авторов: Das Geld?] nebst seiner Reklamation-(ssumme) (?) geben. Такая транскрипция и перевод — результат ошибочного чтения идеограммы Ё как существительного bit (дом) вместо союза bit. Вследствие этого они не поняли и стоящего в тексте глагола innamarūni — букв. «он будет усмотрен» (субъектив 3-го л. ед. числа породы IV).

(1) [Печать Бель-шарру-уцура, телохранителя. (2) [Процесс, который] Нинуайя, (3) [«офицер» царя, ] по поводу рабов своих (4) с Бель-шарру-уцуром возбудил. (5) В начале. . . месяца Сивана (6) Бель-шарру-уцур за Аху-эриба (7) (и) за Шамаш-шум-иддина (8) «поручительство» свое не принес, (9) в руки Нинуайи, «офицера» царя, (10) не положил. Серебро его потеряно.<sup>24</sup> (11) Если «поручительство» свое он принесет, (12) в руки Нинуайи положит, (13) 30 сиклей серебра Нинуайя (14) Бель-шарру-уцур, телохранителю, отдаст. (15) А если потом Латеги-ана-Иштар (16) появится — вместе с убытком его (17) он отдаст. (Дата, свидетели).

Ситуация, изложенная в документе, по-видимому, такова: Латеги-ана-Иштар продал двух рабов Нинуайе. Поручителем при этом был Бель-шарру-уцур. Так как в рабах обнаружился изъян или рабы сбежали, то Нинуайя, вероятно, потребовал, чтобы поручитель заменил их рабами надлежащего качества. Последний этого не сделал, и суд взыскал с него стоимость рабов, указав, что требовать деньги назад он не имеет права. Именно поэтому на документе стоит печать Бель-шарру-уцура в знак его согласия с таким решением. Но одновременно суд предоставил ему возможность выполнить свои обязанности поручителя, заменить плохих рабов хорошими и получить в этом случае свои деньги обратно. Наряду с этим суд постановил, что если затем явится сам продавец (очевидно, отсутствовавший в момент суда), то он должен будет возместить поручителю все его убытки.

Из рассмотренного документа можно, таким образом, сделать следующие выводы: urki несет материальную ответственность перед покупателем, но имеет право и возможность взыскать свои убытки с продавца. Такие выводы подтверждает, как нам кажется, и второй документ.

#### ADD 102 (вавилонский диалект)

(1) Kunuk <sup>m.d.</sup>Nabū-šal-lim-aḥḥe<sup>mes</sup> (2) mār <sup>m.d.</sup>Nabū-ṭe-me (3) <sup>m</sup>Man-nu-ki-<sup>kur</sup>Aššur (4) ina kab-si Ni-nu-u-a ina pān <sup>m.d.</sup>Nabū-šal-lim-aḥḥe<sup>mes</sup>(5) — » — (!) Nabū-uballit-šīre° (6) — » — <sup>m</sup>Ki-šir-Aššur (7) — » — (!) Nabū-na-din-aḥḥe<sup>mes</sup> (8) i-ša-bat ina eli <sup>Lur</sup>ur-ki-i (9) is-sal-lam i-nam-di-ni (10) ma-a <sup>Lur</sup>ur-ki-i i-na-aš-ši (11) ú-bal-la la id-din-nu (12) ú-ma-a <sup>m</sup>Man-nu-ki-<sup>kur</sup>Aššur (13) 1½ šiqle a-na <sup>m.d.</sup>Nabū-šal-lim-aḥḥe<sup>mes</sup> (14) la ú-ma-ṭi ur-ta-me ina ūmē<sup>me</sup> ša kaspe (15) a-di ma-ja-du-šú (16) e-te-šar dīn (!) <sup>Lur</sup>ur-ki-i (17) ú-ba-a ú-bal-la. (Дата, свидетели).

(1) Печать Набу-шаллим-аххе, (2) сына Набу-теме. (3) Манну-ки-Ашшур (4) при входе в Ниневию в присутствии Набу-шаллим-аххе, (5) в присутствии Набу-убаллит-шире, (6) в присутствии Кицир-Ашшур (7) и в присутствии Набу-надин-аххе (8) задержал (его).<sup>25</sup> Что касается поручителя, (9) (то) он должен был быть удовлетворен и должен был отдать. (10) Вот (что он сказал): «Поручитель должен был принести (11) (и) погасить (?), (но) они не отдали». (12) Теперь же Манну-ки Ашшур (13) 1½ сикля серебра для Набу-шаллим-аххе (14) не убавил, оставил. В день, когда

<sup>24</sup> В ARU: Hat genau an Neumondtage (?) des Monats Sivan Bēl-šarru-ušur seine. . . dem Aḥu-erība (und) dem Adad-šumu-iddina nicht gebracht (und) in die Hand des Ninūa, des Offiziers des Königs, nicht gelegt, so ist sein Geld verloren. Слово ur-ki-<sup>2</sup>-u-tu оставлено без перевода и в дальнейшем. По нашему мнению, предлог ana употреблен здесь для обозначения цели (см.: W. von Soden. Akkadisches Handwörterbuch. Lief. 1, S. 47). Речь, по-видимому, идет о спорных рабах, за которых поручился Бель-шарру-уцур. Urki<sup>2</sup>utu есть, очевидно, форма имени абстрактного типа šarrūtu, aḥḥūtu, почему мы и переводим «поручительство». В данном случае имеется в виду возмещение ущерба покупателю.

<sup>25</sup> См.: CAD 16, p. 11. Задержал как должника.

серебро (15) с приростом его он выправит («сделает правильным»), (16) судебного решения (о) поручителя (17) он потребует (и) погасит (свои убытки).

Казус, зафиксированный в этом документе, состоит, по-видимому, в следующем.

Набу-шаллим-аххе, сын Набу-теме, — должник на основании данного судебного решения. Он был задержан и представлен в суд Манну-ки-Ашшуром. Суд состоит из четырех судей, первый из которых — тезка ответчика (именно поэтому ответчик в документе поименован с «отчеством»). Суд отмечает, что поручитель должен был быть удовлетворен (т. е. контрагентами Манну-ки-Ашшура, за которых поручился) и должен был отдать свое *urki'utu* Манну-ки-Ашшуру. Это же заявил и Манну-ки-Ашшур, отметив, однако, что контрагенты с поручителем не расплатились. Таким образом, поручитель не смог выполнить свою роль посредника, не выполнил он и обязанности по субсидиарной ответственности. Суд постановляет, что долг в 1½ сикля серебра остается за поручителем, но, когда он его выплатит, он может в свою очередь потребовать через суд удовлетворения от тех, кто злоупотребил его поручительством. Весьма возможно, что *din urki* есть юридический термин, означающий процесс по регрессному иску. Так обстоит дело с обязанностями *urki*. Он, следовательно, подобно *bēl qātāte*, выступает в качестве посредника между основными контрагентами договора, а в случае неисправности должника несет субсидиарную ответственность, будучи обязан удовлетворить кредитора, но затем имеет право взыскать свои убытки с виновного. Что касается *bēl qātāte*, то, по-видимому, и он имеет право взыскать свои убытки с должника, за которого он поручился и чей долг ему пришлось уплатить. Так, видимо, следует понимать документ ARU 655. Он представляет собой судебное решение. Истец оказал ответчикам различные услуги, в числе которых было и поручительство на весьма значительную сумму (см. прим. 3). В тексте не говорится прямо, что эту сумму истец вынужден был уплатить, но если бы дело обстояло иначе, о ней незачем было бы и упоминать. Должники признали иск полностью (!) и, будучи, надо полагать, несостоятельными, изъявили согласие пойти к истцу в кабалу. Это и было скреплено судебным решением.

Таким образом, и в отношении права на регрессный иск статус *bēl qātāte* одинаков со статусом *urki*. Что же касается различия в терминах, то можно лишь предположить, что оно возникло раньше вследствие различия в сопровождавших поручительство символических обрядах.

---

V. A. Jakobson

## ON GUARANTY IN NEO-ASSYRIAN LAW

The nature of the guaranty in NA law is not yet clear enough. A part of P. Koschaker's book «Babylonisch-Assyrisches Bürgschaftsrecht» was so far the only work concerned with the guaranty in NA law. But P. Koschaker restricted himself to quoting some of the texts with a brief commentary. He also pointed out that some other texts are unintelligible to him, and that he therefore refrains from definitive conclusions. But at present the number of published texts has increased considerably, and this makes possible a new investigation of this problem.

Two particular types of guarantors are known to the NA law: *bēl qātāte*<sup>(mes)</sup> and *urki'u*.



All texts containing the mention of a *bēl qātāte* are promissory notes where no pledges are mentioned in spite of the fact that the amount of the loan is at times very considerable. These texts may be divided into two groups: a) documents where the guarantor is (or some of the guarantors are) a member (members) of a whole group of debtors, b) documents where the guarantor (or the guarantors) are themselves not debtors. But no distinction between these guarantors in respect to their legal role exists. The texts ARU 319 and TCL IX, 62 make it possible to find out the procedure of the payment of a debt: the guarantor had to collect from the debtors (or from his co-debtors) the creditor's due and deliver it to the creditor. The guarantor therefore acts as a representative of the debtors, and the creditor deals directly with him. But the main role of the guarantor was that of making himself liable for the loan *in toto*, i. e. he must pay the debt in case of failure of the debtor (or debtors) to do it. It must be noticed that the guaranty refers not to the subject of the deal but to its object. This is apparent from the term itself: *bēl qātāte ša kaspe*, i. e. «guarantor for the silver» (TH 116), *bēl qātāte ša šetiḫni<sup>mes</sup>*, i. e. «guarantor for the straw» (ARU 319) etc. Accordingly, the text ARU 644 is translated and commented in this paper anew (P. Koschaker and C. H. W. Johns had misunderstood it).

The second type of guarantor, namely *urki'u*, deals with contracts of sale of slaves, and supplies guaranty against a case of flight or unsatisfactory quality. Here, too, the guaranty refers to the object and not to the subject of the contract. More detailed information about this type of guaranty may be found in the texts ADD 105 (ARU 649) and ADD 102 (absent in ARU). Both these texts have not been examined in P. Koschaker's book. The present paper contains their complete transliteration, translation, and also a commentary to these texts.

The texts examined in this paper have lead us to the conclusion, that both the *bēl qātāte* and the *urki'u*, after fulfilling their obligations, may in their turn bring in an action against the debtor or the vendor and so recover their damages. It is possible, that *dīn urkī* is the legal term denoting such an action.

---

ГИМИЛЛУ, РАБ ХРАМА ЭАННА В УРУКЕ  
(VI в. до н. э.)

Большое количество документов из архива храма Эанна в Уруке позволяет восстановить в общих чертах биографию храмового раба по имени Гимиллу. На эти тексты обратил внимание еще А. Тремэйи, а некоторые из них были переведены и прокомментированы известным историком права М. Сан-Николо. В короткой заметке о Гимиллу В. Рёллиг отмечает, что деятельность Гимиллу относится ко времени между 539/8 и 523/2 гг., и ссылается на 10 текстов, где речь идет о нем.<sup>1</sup> Но деятельность Гимиллу отражена в 29 документах, и это обстоятельство, как нам кажется, дает основание остановиться более подробно на его *curriculum vitae*. Сначала рассмотрим тексты в их хронологической последовательности, а часть тех из них, которые до сих пор не были обработаны, дадим в транслитерации и переводе.

YBT VI,<sup>2</sup> 208. 1) (m)tab-né-e-a apil-šú šá (m)itti-(d)bél-tab-ni 2) (m)gi-mil-lu apil-šú šá (m)nūr-e-a 3) (m)la-ba-ši apil-šú šá (md)šamaš-aḫ-iddin 4) (m)i-di-ḫi-ilāni(meš) apil-šú šá (m)iddin-(d)nabū 5) (m)nar-gi-ja apil-šú šá (m)bél-šú-nu 6) (amēl)mār-bani(i) šá ina pāni-šú-nu (m)gi-mil-lu 7) apil-šú šá (md)innina(na)-šum-ibni a-na (md)nabū-šum-iddin 8) apli-šú šá (m)ap-la-a iḳ-bu-ú um-ma 9) mi-nam-ma (alap)bu-uš-tum šá (d)bēlti šá uruk(ki) 10) šá kak-kab-tum še-en-[du. . .]ši-[. . .] 11) (md)nabū-šum-iddin iḳ-[bu-ú] 12) um-ma (m)bal-ti-ja [apil-šú] 13) šá (md)innina(na)-zēr-ušabsi ul-tu (araḫ)sīmāni 14) šatti 17(kám) (d)nabū-na'id šar bābili(ki) 15) a-na i-di-šú a-na šatti 4 kūr uṭtatu 16) 1 (pān) 4 sāt šamaššammī it-tan-na-áš pu-ut 17) (amēl)mu-kin-nu-tu šá (m)bal-ti-ja 18) (md)nabū-šum-iddin na-ši ūmu(mu) uk-tin-nu-uš 19) za-ki ja-a-nu 1 adi 30 a-na (d)bēlti šá uruk(ki) 20) i-nam-din (alap)bu-uš-tum (m)gi-mil-lu 21) ina qātē (2) (md)nabū-šum-iddin i-ta-bak ú-il-ti 22) šá (md)nabū-šum-iddin u (m)bal-ti-ja it-ti a-ḫa-meš 23) i-il-lu-'u (md)nabū-šum-iddin a-na 24) (m)gi-mil-lu i-nam-din (amēl)ṭupsarru 25) (md)nabū-bél-šú-nu apil-šú šá (m)nūr-e-a 26) ālu šá (md)nabū-šum-iddin 27) (araḫ)sīmānu ūmu 9(kám) 28) šattu 17 (kám) (d)nabū-na'id 29) šar bābili(ki).

«Табнеа, сын Итти-Бел-табни; Гимиллу, сын Нуреа; Лабаша, сын Шамаш-ах-иддина; Идихи-илани, сын Иддин-Набу; Наргия, сын Белшуну — (те) полноправные свободные, перед которыми Гимиллу, сын Иннин-шум-ибни, сказал Набу-шум-иддину, сыну Аплы, следующее: „Почему бычок, принадлежащий (богине) Белет урукской (и) отмеченный звездочкой,<sup>3</sup> [находится у тебя]?“.

<sup>1</sup> W. Röllig. *Gimillu. Reallexikon der Assyriologie*, Bd. III, Berlin, 1968, S. 375—376.

<sup>2</sup> R. P. Dougherty. *Records from Erech, Time of Nabonidus*. YBT, vol. VI, New Haven, 1920.

<sup>3</sup> Звездочка — символ богини Иштар, которым отмечалось имущество храма Эанна.

(На это) Набу-шум-иддин заявил следующее: „Балтия, [сын] Иннин-зер-ушабши, сдал его мне начиная с (месяца) симану 17-го года Набонида, царя Вавилона, за его <sup>4</sup> наемную плату, (а именно) в год за 4 кур ячменя (и) 1 пан 4 сут сезама“.<sup>5</sup>

Набу-шум-иддин несет ответственность за свидетельство относительно Балтии: когда он<sup>6</sup> уличит его,<sup>7</sup> он свободен; иначе он <sup>8</sup> должен отдать (богине) Белет урукской в тридцатикратном размере.

(А) бычка Гимиллу увел из рук Набу-шум-иддина.

Долговые обязательства между Набу-шум-иддином и Балтией они (сами) должны уладить между собою, (а) Набу-шум-иддин должен отдать Гимиллу (сумму наемной платы за бычка?).

Писец (имя), Хутор Набу-шум-иддина. 9-й день (месяца) симану 17-го года Набонида, царя Вавилона.

УВТ VII,<sup>9</sup> 7 является протоколом судебного заседания <sup>10</sup> «относительно волов, мелкого скота и всякого (другого) имущества (богини) Белет урукской и (богини) Нана, которое Гимиллу, сын Иннин-шум-ибни, взял из рук старшего пастуха и пастухов (богини) Белет урукской и не передал в (храм) Эанна. Свидетели уличили его, и затем он признался в присутствии (далее следуют имена 6 должностных лиц, в том числе градоначальника Урука, управителя храма Эанна, царского контролера в храме и т. д., затем приводятся имена 12 свидетелей и 4 писцов). Урук, 3(?)-й день (месяца) улулу (?) 1-го года Кира, царя стран».

Далее в протоколе дан обстоятельный перечень хищений храмового имущества. В частности, две коровы, принадлежавшие храму, были найдены в доме Гимиллу и показаны градоначальнику Урука и «собранию вавилонян и урукитов», и похититель не был в состоянии отрицать свою вину, поскольку скот был клеймен храмовой тамгой. Суд постановил, что Гимиллу должен возместить ущерб, нанесенный им храму, в тридцатикратном размере,<sup>11</sup> т. е. вместо двух коров отдать 60.

Одну корову Гимиллу увел из стада храмового пастуха в месяце улулу 17-го года Набонида (т. е. за год до суда над ним), и теперь он должен был отдать вместо нее 30 коров.

Из стада другого храмового пастуха Гимиллу без ведома властей увел овец. Далее, в 25-й день (месяца) ду'узу 1-го года Кира (т. е. за два месяца до судебного заседания) Гимиллу похитил еще 5 храмовых овец, из которых трех он продал за 3 сикля серебра одному лицу. В суде был зачитан контракт о продаже, и похитителю пришлось признать свою вину.

В (месяце) улулу 17-го года Набонида один пастух привел в храм стадо мелкого скота. Позднее, когда при ревизии обнаружилась недостача, пастух заявил, что Иддина,<sup>12</sup> брат Гимиллу, увел от него козу. Теперь при рассмотрении дела судом третье лицо подтвердило: «Эту козу Иддина

<sup>4</sup> Т. е. бычка.

<sup>5</sup> Т. е. 600 л ячменя и 50 л сезама. Ср. транслитерацию и перевод строк 11—16в: S. v. Bolla. Untersuchungen zur Tiermiete und Viehpacht im Altertum. München, 1940, S. 140.

<sup>6</sup> Набу-шум-укин.

<sup>7</sup> Балтию.

<sup>8</sup> Набу-шум-укин.

<sup>9</sup> A. T e m a u n e. Records from Erech, Time of Cyrus and Cambyses. УВТ, vol. VII, New Haven, 1925.

<sup>10</sup> Этот, пожалуй, один из самых пространных поновавилонских текстов транскрибирован, переведен и исследован в работе: M. S a n N i c o l ò. Der Monstreprozess des Gimillu, eines širku von Eanna. Ar. Or., V, 1933, S. 61—71.

<sup>11</sup> В ахеменидской Вавилонии продолжали действовать те статьи Законов Хаммурапи, которые требовали возмещения украденного храмового имущества в тридцатикратном размере, см.: M. S a n N i c o l ò. Der § 8 Gesetzbuches Hammurapis in den neubabylonischen Urkunden. Ar.Or., IV, 1932, S. 327—344.

<sup>12</sup> Он упоминается и в других документах, см. далее.

увел на моих глазах». Затем Гимиллу признался, что он сам послал за нею Иддину.

Далее в тексте зафиксировано, что Гимиллу похитил еще несколько голов крупного и мелкого рогатого скота, при этом одну овцу он продал. По решению суда он должен был возместить ущерб в тридцатикратном размере.

По словам документа, старший храмовый пастух по имени Шамаш-ах-иддин «в течение 10 лет не вступал в (храм) Эанна вместе с (вверенным ему) мелким скотом». Поэтому Гимиллу, который был послан за ним храмовыми чиновниками, посетил его, однако, вопреки полученному предписанию, не привел его в храм. В заседании суда Лакипи, раб Шамаш-ах-иддина, заявил: «4 кур ячменя, 2 сикля серебра (и) 1 барана Гимиллу взял из рук Шамаш-ах-иддина и его сына Циллы, а (самого) Циллу. . . , который был брошен в железные оковы, освободил». На это Гимиллу сказал, что, кроме одного барана, он ничего не брал у них. Однако некий Син-ибни заявил в суде, что все указанное имущество было дано Гимиллу в его присутствии, и после этого было вынесено решение о тридцатикратном возмещении ущерба (очевидно, Шамаш-ах-иддин выдал серебро и барана Гимиллу из подотчетного ему храмового имущества, а ячмень — из своих средств).

Наконец, Гимиллу отобрал у начальника лучников верхнюю одежду, которую последний получил из храма на время исполнения служебных обязанностей. Вместо этой одежды Гимиллу обязан был по решению суда уплатить 10 сиклей серебром.

Всего Гимиллу должен был передать в храм 92 «взрослые» коровы, 302 (головы) мелкого скота и 1 мину 10 сиклей серебра.

TCL XIII,<sup>13</sup> 125.<sup>14</sup> Пастух по имени Балату заявил храмовой администрации, что Гимиллу, сын Иннин-шум-ибни, увел из вверенного ему стада храмового скота двух взрослых коров. Документ составлен 8-го арахсамну 1-го года Кира.

УВТ VII, 35.<sup>15</sup> Гимиллу, сын Иннин-шум-ибни, обнаружил в доме некоего Гимиллу, сына Шамаш-ах-иддина, трех овец и коз, клейменных храмовой тамгой, и вернул их в храм. При рассмотрении дела в суде ответчик заявил, что одного козла ему продал старший пастух, а барана и овцу последний передал на хранение. По решению суда ответчик должен был вместо похищенного козла вернуть 30 других, а также привести в суд к определенному сроку старшего пастуха и доказать, что последний действительно передал ему овец, а в противном случае возместить это имущество в тридцатикратном размере. Документ составлен в Уруке 27 шабату 3-го года Кира.

УВТ VII, 31.<sup>16</sup> В 20-й день месяца кислиму 4-го года Кира некий Мардук-дини-ипуш должен отправиться в Вавилон, чтобы судиться «в царском суде» с представителями управления храма относительно двух баранов, которые, по его словам, увел из храмового стада Гимиллу, сын Иннин-шум-ибни. Если он не отправится, то должен возместить убыток в тридцатикратном размере. Урук, 11-й день арахсамну 4-го года Кира.

TCL XIII, 134.<sup>17</sup> Кина, главный пастух храма Эанна, заявил: «В (месяце) улулу 2-го года Кира Мушезиб-Бел. . . дал мне в местности Марада овцу; сказал: „возьми и передай это в Эанну“. Гимиллу, сын Иннин-шум-

<sup>13</sup> G. Contenau. Contrats néo-babyloniens, II, Achéménides et Séleucides. TCL, t. XIII, 1929.

<sup>14</sup> Ср. транслитерацию и перевод: E. W. Moore. Neo-babylonian business and administrative documents (далее: NBAD). Ann Arbor, 1935, N 125.

<sup>15</sup> См. подробнее: S. v. Bolla. Drei Diebstahlsfälle von Tempeleigentum in Uruk. Ar. Or., XII, 1941, S. 113—115.

<sup>16</sup> См. транслитерацию и перевод: M. San Nicolò. Der § 8 Gesetzbuches Hammurapis. . . , S. 337—339.

<sup>17</sup> Ср.: NBAD, N 134.

ибни, взял ее из моих рук, но не сдал в Эанну». Урук, 25 арахсамну 4-го года Кира.

YBT VII, 46 содержит перечень скота и шерсти, которые 18 поименно упомянутых храмовых пастухов сдали Гимиллу, сыну Иннин-шум-ибни, в 17-й день месяца кислиму 5-го года Кира. Всего Гимиллу принял около 300 голов крупного (часть цифр разрушена), 1807 голов мелкого рогатого скота и 56.5 мин шерсти.

YBT VII, 58. 1) a-di ūmi 20 (kám) šá (arah)addari (m)gimil-lu apil-šú 2) šá (md)in-nin-šum-ibni (m)gimil-(d)šamaš apla-šú 3) šá (m)bēl-zēri šá (md)šamaš-ši-ki-i-ni 4) iš-pu-ru um-ma  $\frac{1}{3}$  (mana) 5) šiqil kaspu 5) a-na (m)gimil-(d)šamaš (amēl)mār šipri šá (m)gi-mil-lu 6) at-ta-<din> ib-bak-kám-ma a-na 7) (md)nabū-mukīn-apli (amēl) [šà]-tam é-an-na 8) u (md)nabū-aḥ-iddin [(amēl)bēl] pi-qit-ti 9) é-an-na i-nam-din ki-i 10) (m)gimillu a-na a-dan-ni-šú (m)gimil-(d)šamaš 11) la i-tab-ka kaspā-a,  $\frac{1}{3}$  (mana) 5) šiqil 12) 1 adi 30 (m)gimillu a-na é-an-na i-nam-din 13) (amēl)mu-kin-nu (md)nabū-nā-din-apli apil-šú šá (m)bāni-ja 14) apil (amēl)bā'iri (md)bēl-na-din-apli apil-šú šá (md)marduk-šum-iddin 15) apil (md)bēl-apal-ušur (m)iddina(na)-a apil-šú šá (md)innina(na)-šum-ušur 16) apil (md)sīn-leqe-unninni (amēl)ṭupsarru (m)pir-'u 17) apil-šú šá (m)é-an-na-šum-ibni uruk(ki) (arah)addaru 18) ūmu 12(kám) šattu 6(kám) (m)ku-raš 19) šar bābili(ki) šar mātāti.

«До 20-го дня (месяца) аддару Гимиллу, сын Иннин-шум-ибни, должен привести и передать Набу-мукин-апли, управителю (храма) Эанна, и Набу-ах-иддину, [распорядителю] имуществом Эанны, Гимил-Шамаша, сына Бел-зери, которого Шамаш-шикини послал со следующим сообщением: „Я отдал  $\frac{1}{3}$  мины 5 сиклей серебра Гимил-Шамашу, гонцу Гимиллу“.

Если Гимиллу в срок не приведет Гимил-Шамаша, то серебро, а именно  $\frac{1}{3}$  мины 5 сиклей, Гимиллу должен отдать (храму) Эанна в тридцатикратном размере.

Свидетели (имена трех человек), писец (имя).

Урук, 12-й день (месяца) аддару 6-го года Кира, царя Вавилона, царя стран».

YBT VII, 82. 1) mim-ma ma-la<sup>18</sup> (m)iqīša(šá)-a 2) iq-bu um-ma ina re-e-ḫi-ja 3) [a]-na (m)gi-mil-lu [apli-šú] šá(!) (md)in-nin-šum-ibni at-ta-din 4) 1 mušiptu 1 littu rabitu ina (arah)tašriti šatti 3 (kám) 5) [...] kūr suluppī ina (arah) tašriti šatti 7 (kám) 6) (m)ku-[ra]-šš šar bābili(ki) šar mātāti 7) [...] 2 lāti rabāti šá kak-kab-tum ina (arah)kislīmi 8) u (arah)šabāti šatti 3(kám).

«(Это) все, относительно чего Икиша сказал: „Из остатков, что в моем распоряжении, я передал Гимиллу, сыну Иннин-шум-ибни, 1 одежду (и) 1 взрослую корову в (месяце) ташруту 3-го года; [...] кур фиников в (месяце) ташруту 7-го года Кира, царя Вавилона, царя стран; [...] 2 взрослые коровы, (отмеченные) звездочкой, в (месяце) кислиму и шабату 3-го года“».

YBT VII, 70.<sup>19</sup> Набу-мукин-апли, управитель Эанны, и Набу-ах-иддин, царский контролер, обратились к храмовому рабу Гимиллу, сыну Иннин-шум-ибни, со следующими словами: «После ревизии (amirtum) по распоряжению Гобрия, наместника Вавилона и Заречья, ты и Адад-шар-уцур привели и передали в наше распоряжение храмовых рабов, а сами вы возвращаетесь к Гобрию. Скажи нам, какое распоряжение Гобрий сделал относительно них, и мы выполним».

<sup>18</sup> В копии: mim-ma šá (m)ma-la-a-a, но текст сохранился плохо. В индексе собственных имен А. Тремейн здесь читает собственное имя šulā (YBT, VII, p. 17).

<sup>19</sup> См. транслитерацию и перевод: R. P. Dougherty. The Shirkūtu of Babylonian deities. New Haven, 1923, p. 47—48.

На это Гимиллу ответил: Гобрий относительно них не сделал никакого распоряжения. Работники, которых я привел и показал вам, пусть выполнят работу в храме, пока Гобрий не распорядится. «Что же касается работников, которых я освободил от оков, я несу ответственность за то, что они не убегут». Документ составлен в присутствии должностных лиц и пяти свидетелей в Уруке 15 арахсамну 8-го года Кира.

УВТ VII, 73.<sup>20</sup> Женщина по имени Инцабту поручилась за то, что к 20 арахсамну она приведет и передаст высшим храмовым чиновникам беглого храмового раба Лабаша, а в противном случае должна будет уплатить храму оброк за него и все равно привести беглеца. Некий Нидинту в свою очередь поручился за Инцабту. Но храмовая администрация не удовлетворилась этим и потребовала, чтобы Гимиллу, сын Иннин-шум-ибни, поручился за Нидинту и обязался возместить ущерб храму, если беглец не будет приведен в срок. Документ составлен в Уруке в месяце арахсамну (цифра с указанием дня не сохранилась) 8-го года Кира.

УВТ VII, 102.<sup>21</sup> Храмовый раб, землепашец Рехетум заявил высшим чиновникам храма Эанна, что в 8-м году Кира он бросил соху и бежал, а позднее, в месяце улулу года вступления Камбиза на престол, Гимиллу, сын Иннин-шум-ибни, обнаружил его и передал некоему Син-ибни со словами: «Серебро его наемной платы принеси и дай мне».

А Син-ибни в свою очередь сказал, что Гимиллу передал в его распоряжение Рехетума за наемную плату в 5 сиклей серебра в год и заключил с ним письменный контракт. Но после этого Гимиллу послал Набу-иддину, управителю в местности Ки-Набу, письмо следующего содержания: пусть Рехетум работает у тебя, и ты в год 5 сиклей серебра в качестве наемной платы за него доставляй мне. Далее, по словам Син-ибни, с тех пор Рехетум работал не у него, а у Набу-иддина.

Соответствующие документы были предъявлены суду как вещественное доказательство, опечатаны и сданы в храмовый архив. Заседание суда состоялось 27 кислиму года вступления Камбиза на престол.

УВТ VII, 96 содержит отчет одного старшего храмового пастуха о вверенном ему стаде скота. Он, в частности, заявил высшим храмовым чиновникам, что Гимиллу, сын Иннин-шум-ибни, взял у него противозаконно <sup>22</sup> 7 шкур и 2 туши крупного рогатого скота. Это заявление было сделано в Уруке 28 кислиму года вступления Камбиза на престол с тем, чтобы позднее рассмотреть дело в суде.

УВТ VII, 111.<sup>23</sup> Гимиллу, сын Иннин-шум-ибни, и Ардия, сын Нануцалли, поручились за четырех поименно названных лиц, которые украли и закололи нескольких храмовых овец. Оба поручителя в присутствии трех свидетелей дали обязательство управителю храма и царскому контролеру привести и передать в их руки похитителей овец. Кроме того, Гимиллу и Ардия поручились также друг за друга в том, что они выполнят это предписание храмовой администрации. Документ составлен в Уруке в 13-й день месяца абу 1-го года Камбиза.

УВТ VII, 149. Гимиллу, сын Иннин-шум-ибни, храмовый раб, заведовавший «остатками» скота, заявил управителю Эанны Набу-мукин-апли, что 16 улулу 3-го года Камбиза некий Шула бежал, захватив храмового вола. Теперь дело рассматривалось в суде, но документ местами разрушен, поэтому не вполне ясен. Он был составлен в Уруке 21 улулу 3-го года Камбиза.

<sup>20</sup> Ibid., p. 52—53; M. S a n N i c o l ò. Zur Nachbürgschaft in den Keilschriftkunden und in den gräko-ägyptischen Papyri. München, 1950, S. 30—31.

<sup>21</sup> См. транслитерацию и перевод: M. S a n N i c o l ò. Der Monstreprozess des Gimillu. . ., S. 73—75.

<sup>22</sup> i-na ši-gi-(il)-tu<sub>4</sub>.

<sup>23</sup> См. подробнее: S. v. Bolla. Drei Diebstahlsfälle. . ., S. 115—117.

УВТ VII, 137.<sup>24</sup> Один преступник и четыре храмовых раба были пойманы после побега (один из них скрывался целых два года) и брошены в тюрьму. Позднее храмовые чиновники передали их в оковах двум храмовым рабам, а именно десятнику (*rab ešerti*) Гимиллу и некоему Набу-иццуру. Оба они были ответственны за то, что арестанты не уйдут, и должны были повести их в Вавилон и передать в распоряжение Набугу, сына наместника Гобрива. Документ составлен в Уруке 30 аддару 3-го года Камбиза.

Хотя в приведенном тексте Гимиллу упомянут без патронимикона и поэтому нет полной уверенности, что здесь речь идет именно об интересующем нас лице, это все же очень вероятно, если учесть указание документа УВТ VII, 73 (см. выше), что Гимиллу, сын Иннин-шум-ибни, приводил в Вавилон в распоряжение сатрапа Гобрива рабов храма Эанна в Уруке.

Pohl II, 259. Во 2-й день месяца арахсамну 5-го года Камбиза храмовые рабы получили финики в качестве «доли дохода и продовольствия».<sup>25</sup> В частности, Гимиллу, сын Иннин-шум-ибни, получил 3 кур (450 л, столбец III, строка 8).

УВТ VII, 198.<sup>27</sup> Царский контролер в Эанне велел Гимиллу, сыну Иннин-шум-ибни, который заведовал «остатками мелкого и крупного рогатого скота, имуществом (богини) Иштар урукской»,<sup>28</sup> чтобы скот и птицу погнали в степь. Однако Гимиллу самовольно распорядился, чтобы храмовый скот и птицу загнали в Эанцу. За это Гимиллу был арестован и заключен в амбар, а когда его повели на заседание суда, он бежал на глазах градоначальника Урука, храмовых чиновников и других полноправных свободных, которые собрались, чтобы судить его. Однако он был схвачен. Документ, составленный в Уруке 18 тебету 6-го года Камбиза, не содержит решения суда по этому делу. Оно было, вероятно, зафиксировано в другом протоколе, который не сохранился.

TCL XII,<sup>29</sup> 22.<sup>30</sup> Иддина, сын Иннин-шум-уцура, в месяце ташруту должен уплатить 55 кур фиников в качестве арендной платы с храмового поля, находящегося в ведении Гимиллу, сына Иннин-шум-ибни, «сборщика арендной платы (с полей), принадлежащих (богине) Белет урукской».<sup>31</sup> Текст датирован 2-м днем месяца улулу 1-го года Навуходоносора III.

TCL XII, 23.<sup>32</sup> Некий Итти-Шамаш должен уплатить в месяце ташруту 40 кур фиников, арендную плату с храмового поля, которое находилось в ведении сборщика арендной платы Гимиллу, сына Иннин-шум-ибни. Документ составлен в местности Кар-Нана в 1-й день месяца ташруту 1-го года Навуходоносора III.

Weisberg<sup>33</sup> 2. «Гимиллу, сын Иннин-шум-ибни, раб (богини) Иннины урукской, поклялся (богами) Белом, Набу и Дарием, царем стран: „Фи-

<sup>24</sup> Ср.: R. P. D o u g h e r t y. The Shirkûtu. . . , p. 59—60.

<sup>25</sup> A. P o h l. Neubabylonische Rechtsurkunden aus den Berliner Staatlichen Museen, II. Teil. Roma, 1934 («Analecta Orientalia», Bd. 9).

<sup>26</sup> II:6 a-na maš-šar-tum u kurummāti(ḫi.a.me) šá (amēl)širkē(me).

<sup>27</sup> См. транслитерацию и перевод: M. S a n N i c o l ò. Materialien zur Viehwirtschaft in den neubabylonischen Tempeln. Or., XXIII, 1954, p. 367—368.

<sup>28</sup> 11) šá ina muḫ-ḫi re-ḫa-nu šá še-e-nu ù lāti(ḫi.a).

<sup>29</sup> G. C o n t e n a u. Contrats néo-babyloniens, I, de Téglath-phalasar III à Nabonide, t. XIII. Paris, 1927.

<sup>30</sup> Ср. NBAD, N 22.

<sup>31</sup> 3—4) amēlu šá muḫ-ḫi sūti šá (d)bēlti šá uruk(ki).

<sup>32</sup> Ср. NBAD, N 23.

<sup>33</sup> D. B. W e i s b e r g. Guild structure and political allegiance in Early Achaemenid Mesopotamia. New Haven—London, 1967, p. 17—19. Издатель, кроме автографии, дал также транслитерацию и перевод текста, однако не совсем правильно понял его (см. далее).

ники, арендную плату за 1-й год Дария, царя Вавилона, царя стран, я не продал и не подарил никому». <sup>34</sup>

Кроме 90 кур фиников, относительно которых Гимиллу сознался.

В тот день, когда свидетель изобличит его, он должен отдать (финики) в тридцатикратном размере <sup>35</sup> (богине) Белет урукской. (А если не отдаст), то подвергнется наказанию царя.

(Документ составлен) в присутствии Нергал-шар-уцура, полномочного представителя Эанны, и Барики-илани, царского контролера, распорядителя имуществом Эанны.

Свидетели (имена четырех человек), писец (имя).

[Урук], 12-й день (месяца) ду'узу 2-го года Дария, царя Вавилона, царя стран».

TCL XIII, 182. <sup>36</sup> Храмовый раб Гимиллу, сын Иннин-шум-ибни, обратился к администрации Эанны с просьбой дать ему для сбора арендной платы громадную земельную площадь, с которой надлежало уплатить храму 10 000 кур (1.5 млн л) ячменя и 12 000 кур фиников. Но относительно контракта возникли разногласия, так как Гимиллу соглашался арендовать землю только при условии, если в его распоряжение дадут 1000 кур ячменя для посева, 400 землешапцев и 600 волов, а храмовая администрация соглашалась дать лишь 1000 кур посевного зерна и 200 волов. Гимиллу заявил храмовым чиновникам: «Иначе я не улачу арендной платы. Хотите, давайте мне (не хотите, не давайте)». Но Гимиллу получил отказ, так как другой храмовый раб согласился арендовать землю на условиях, предложенных арендодателем. Контракт был заключен в Уруке 13 ду'узу 2-го года Дария I.

TCL XIII, 181. <sup>37</sup> Храмовый управитель и царский контролер спросили на заседании суда у Иддина, сына Иннин-шум-ибни: «Почему ты не дал нам документы, которые доверил тебе твой брат Гимиллу? Ведь (из-за этого) мы не смогли собрать финики». На это Иддина ответил: «Гимиллу, который доверил мне документы, сообщил мне следующее: „Без моего согласия никому не передавай документов“. Текст составлен в Уруке 6 улулу 2-го года Дария I.

TCL XIII, 183 <sup>38</sup> содержит перечень различных количеств фиников, сданных 6 улулу 2-го года Дария I арендаторами храмовых земель Гимиллу (упомянут без патронимикона), сборщику арендной платы. В частности, Иддина, сын Иннин-шум-ибни (т. е. брат самого Гимиллу), сдал 15 кур (2250 л) фиников.

УВТ III, <sup>39</sup> 19 является письмом царского контролера в храме Эанна Набу-ах-иддина, находившегося в момент переписки на храмовых владениях вдали от Урука, управителю Эанны. В тексте, в частности, содер-

<sup>34</sup> 5—6) a-na kaspi ul ad-di-in ù a-na re-e'-mu-tu a-na MAN-ма a-re-e-me. Д. Вейсберг переводит это место: «Я не продал фиников и передам (их) царю в качестве подарка» (стр. 18). При этом форму *ad-di-in* он считает претеритом, а *a-re-me* — презентом. Однако читать MAN-ма как *šar-ri-ma* («царю») нет оснований. Несомненно, что это слово надо читать *šar-ri-ma* «кто-нибудь». Кроме того, обе упомянутые глагольные формы являются претеритом (формы 3-го л. ед. числа от глагола *gēmu* в претерите и презенте совпадают).

<sup>35</sup> Д. Вейсберг читает 1(en)-eš «сразу» вместо правильного чтения 1 adī 30 — «в тридцатикратном размере». Как видно из текста, Гимиллу сознался в присвоении только 90 кур фиников, а обвинение в хищении остальной части арендной платы он клятвенно отвергал. Согласно принятому решению, если будет доказано, что Гимиллу похитил финики, сверх указанной им суммы, он должен восстановить ущерб в тридцатикратном размере.

<sup>36</sup> Ср. NBAD, N 182.

<sup>37</sup> Ср. NBAD, N 181.

<sup>38</sup> См.: NBAD, N 183.

<sup>39</sup> А. Т. С л а у. Neo-babylonian letters from Erech. УВТ, vol. III, New Haven, 1919. Транслитерацию и перевод нововавилонских писем см.: E. E b e l i n g. Neubabylonische Briefe aus Uruk. Berlin, 1930—1934.



жится просьба арестовать и бросить в железные оковы Гимиллу, сына Иннин-шум-ибни,<sup>40</sup> и взыскать с него 30 мин серебра, которые он собрал с пастухов.

Письмо TCL IX,<sup>41</sup> 104 направлено одним храмовым чиновником к Гимиллу, сборщику арендной платы с храмовых полей, и содержит просьбу предоставить в распоряжение какого-то лица поле.

УВТ III, 198 и TCL IX, 95 — письма, адресованные Гимиллу. В первом из них речь идет о посевном зерне, во втором — о землепашцах и рабочем скоте. Наконец, сохранилось также письмо, посланное самим Гимиллу храмовому чиновнику, содержащее отчет о расходе храмового имущества (УВТ III, 8). В нем, в частности, упоминается земельная площадь, которая была отдана храмовой администрацией Гимиллу для сбора арендной платы. Гимиллу, оправдываясь в каких-то проступках, пишет, что до 20-го дня месяца нисану его не отпускали из Вавилона. Далее он заявляет, что в течение десяти лет настаивал, чтобы установили определенное количество ячменя для посева и выдавали ему регулярно это зерно.

Хотя в приведенных письмах Гимиллу упоминается просто по имени (за исключением УВТ III, 19, где приводится и патронимикон его), вряд ли могут возникнуть сомнения, что в них речь идет именно о храмовом рабе, сыне Иннин-шум-ибни.<sup>42</sup> В этих письмах он, как и в ряде контрактов, выступает как сборщик арендной платы с храмовых полей. Примечательно также сообщение одного письма, что Гимиллу задерживали в Вавилоне, куда он ездил по служебным делам.

Как видно из рассмотренных текстов, храмовый раб Гимиллу<sup>43</sup> в течение двух десятилетий (539—520 гг.) пользовался большим влиянием, занимал высокое положение и видное место в аппарате управления хозяйством храма Эанна в Уруке и его окрестностях. Сначала (539—523 гг.) он был надзирателем над храмовым скотом, а позднее (522—520 гг.) являлся сборщиком арендной платы и арендовал сотни гектаров храмовой земли.<sup>44</sup>

Гимиллу предстает в документах как ловкий и беззастенчивый расхиитель храмового имущества, которому неоднократно приходилось появляться перед судом и сознаваться в различных преступлениях.

В 539 г. Гимиллу обнаружил храмового быка у одного лица и предъявил ему в суде обвинение в краже. В 538 г. в Уруке состоялся громкий судебный процесс, который вели 5 человек. Суд состоял из 15 представителей полноправных свободных, а его заседания протоколировались четырьмя писцами. На этом процессе Гимиллу было предъявлено обвинение по 12 пунктам в расхищении имущества храма Эанна (скота, одежды и т. д.). Кроме того, за взятку он освободил одного храмового должника из тюрьмы. Часть украденного имущества была найдена у него дома. Под нажимом вещественных улик и показаний многочисленных свидетелей Гимиллу вынужден был признать свою вину по всем 12 пунктам обвинения.<sup>45</sup>

<sup>40</sup> Выше отмечалось, что судебные протоколы, рассказывающие о хищениях Гимиллу, привлекли внимание ряда исследователей, однако до сих пор не было обращено внимания, что он упоминается в письмах.

<sup>41</sup> G. Contena u. Contrats et lettres d'Assyrie et de Babylonie. TCL, t. IX, Paris, 1926.

<sup>42</sup> В ряде документов и писем из архива храма Эанна упоминается какое-то лицо по имени Гимиллу, но достаточных данных для отождествления его с интересующим нас здесь Гимиллу пока нет, хотя это и не исключено (УВТ VI, 14, 35, 88, 116 и др.). В последнем тексте речь идет о храмовом рабе по имени Гимиллу.

<sup>43</sup> В TCL XIII, 182, Weisberg 2 и УВТ VII, 70, 149 он назван храмовым рабом (širku), а в остальных документах просто по имени и патронимикону, а иногда приводится и название его должности. В нескольких письмах патронимикон опущен.

<sup>44</sup> Ср.: M. S a n N i c o l ò. Materialien zur Viehwirtschaft. . . , p. 366.

<sup>45</sup> Ср.: A. T r e m a y n e. УВТ VII, p. 11—13; M. S a n N i c o l ò. Der Monstreprozess des Gimillu. . . , S. 71.

В том же 538 г. он угнал из стада подчиненного ему пастуха двух коров и присвоил их. В 536 г. Гимиллу обнаружил в доме одного лица храмовых овец и передал дело в суд. В следующем году один пастух заявил, что Гимиллу увел из стада двух баранов, и дело должно было рассматриваться в царском суде в Вавилоне, где, вероятно, в это время обвиняемый и находился. В том же году пастух передал Гимиллу в местности Марада овцу для сдачи в Эанну, но последний присвоил ее. В 534 г. Гимиллу принял у пастухов более 2000 голов храмового скота и определенное количество шерсти для последующей сдачи в храм.

В 533 г. Гимиллу послал к одному лицу за храмовыми деньгами своего гонца. Однако деньги не поступили в храм, и Гимиллу был заподозрен в присвоении 25 сиклей серебра. В следующем году у храмового чиновника обнаружилась недостача, и он заявил, что передал Гимиллу несколько коров, одежду и финики. В 531 г. Гимиллу доставил в Урук храмовых рабов, которые по распоряжению сатрапа Гобрия выполняли какую-то царскую работу, а сам он собирался обратно в Вавилон, вероятно с новой партией храмовых рабов. В том же году Гимиллу дал поручительство за некоего Нидинту, который в свою очередь поручился за Инцабгу, от которой храмовые чиновники требовали, чтобы она нашла и привела к ним беглого храмового раба.

В 530 г. Гимиллу поймал беглого храмового раба, но, вместо того чтобы вернуть в храм, отдал его внаем частному лицу, а деньги присвоил. Гимиллу не успокоился на этом, а заключил контракт еще с одним лицом об отдаче внаем того же раба. В том же году Гимиллу взял у пастуха противозаконно 7 шкур и 2 туши крупного рогатого скота. В 529 г. Гимиллу вместе с неким Ардией обязался привести в храм четырех лиц, которые украли храмовых овец. В 527 г. Гимиллу пожаловался управителю Эанны, что некий Шула угнал у него храмовую овцу. В том же году Гимиллу был послан в Вавилон, чтобы доставить туда храмовых рабов. В 525 г. Гимиллу получил из храма продовольствие.

В 524 г. Гимиллу снова пришлось предстать перед судом. Он держал в загоне вверенный ему скот и птицу, вместо того чтобы погнать в степь для пастбы. За это он был заключен, а когда его повели на суд, вырвался из рук стражи и пытался бежать, но был пойман у ворот здания.

Однако Гимиллу сумел более или менее благополучно выпутаться из этой опасной для его карьеры ситуации. В 522 г. он стал сборщиком арендной платы с храмовых земель, и в текстах зафиксированы различные суммы арендной платы, которые он собрал с арендаторов. Через два года ему снова пришлось предстать перед судом, где он был уличен в продаже значительного количества собранных в качестве арендной платы фиников. В том же году Гимиллу обратился к храмовой администрации с просьбой сдать ему для сбора арендной платы многочисленные поля, но контракт не был заключен, так как нашелся другой, более сговорчивый контрагент. Далее, в том же 520 г. Гимиллу был уличен в попытке утаить документы о сборе арендной платы с целью присвоить часть урожая с храмовых полей.

Письма, которые содержат сведения о Гимиллу, не датированы, но относятся к тому же времени, что и рассмотренные выше датированные документы, и в них упоминаются те же храмовые чиновники. Одно письмо содержит указание заключить Гимиллу в оковы и взыскать с него 30 мин серебра, которое он присвоил из храмового имущества. Остальные письма направлены храмовыми чиновниками к Гимиллу, в них речь идет о сборе арендной платы и т. д. Отправителем одного письма являлся сам Гимиллу. В этом письме также, в частности, речь идет о сборе арендной платы.

Несмотря на репутацию неисправимого мошенника, Гимиллу пользовался большим влиянием и иногда даже давал различные советы высшим храмовым чиновникам. По-видимому, он был очень способным чиновни-

ком, поэтому сумел в течение многих лет сохранить свое высокое положение.<sup>46</sup> Кроме того, он, по-видимому, пользовался покровительством сатрапа Гобрия,<sup>47</sup> к которому имел доступ во время пребывания в Вавилоне.

Гимиллу владел таким имуществом, что оказался в состоянии возместить храму ущерб, общая сумма которого, судя только по одному документу, составила около 400 голов скота и 1 мину 10 сиклей серебра.

Рассмотренные нами тексты свидетельствуют о том, что в VI в. до н. э. среди храмовых рабов происходили процессы классового расслоения. Гимиллу являлся типичным представителем верхушки храмовых рабов, пользовавшихся значительной свободой и владевших сравнительно большим имуществом. Этой верхушке противостояло большое число храмовых рабов, живших за счет выдаваемых им из храмового хозяйства рацийонов и готовых в любой момент бежать из храма и попытаться приобрести свободу.

---

*M. A. Dandamayev*

### GIMILLU, A TEMPLE SERF IN URUK (VI th century B. C.)

Some documents from the archives of the temple Eanna in Uruk give us a possibility to reconstruct roughly the biography of one Gimillu, son of Innin-šum-ibni who was a temple serf (*širku*). For two decades Gimillu was a man of influence and occupied an important position in the administration of the Uruk temple. In 539—523 B. C. he had charge of the animals belonging to the temple, and later (in 522—520 B. C.) he was in charge of the rent of the lands belonging to Ištar of Uruk, all that in spite of his many legal offences.

A. Tremayne was the first to pay attention to these texts, and some of them were translated and studied by M. San Nicolò. W. Röllig in a short article on Gimillu refers to ten texts where he is mentioned. But actually Gimillu's activities are referred to in 29 texts, among them also in letters sent by temple officials and by Gimillu himself. In the present paper these texts are studied in their chronological order.

---

<sup>46</sup> Cp.: S. v. Bolla. Drei Diebstahlsfälle. . ., S. 113.

<sup>47</sup> Cp.: M. S a n N i c o l ò. Der Monstreprozess des Gimillu. . ., S. 73.

РАБЫ И ДРУГИЕ КАТЕГОРИИ ЗАВИСИМЫХ ЛЮДЕЙ  
В ПАЛЕСТИНСКОЙ ГРАЖДАНСКО-ХРАМОВОЙ ОБЩИНЕ  
VI—IV вв. до н. э.

Предлагаемые заметки посвящены одному аспекту обширной и принципиально важной проблемы, всегда привлекавшей внимание Н. В. Пигулевской, — о составе и структуре непосредственных производителей древнего Ближнего Востока. В научной литературе уже рассмотрены вопросы о свободных производителях, рабах и разных категориях зависимых людей в Палестине первой половины I тыс. до н. э.<sup>1</sup> и эллинистическо-римского времени,<sup>2</sup> однако рабы и иные зависимые люди в гражданско-храмовой общине<sup>3</sup> ахеменидской Палестины, насколько нам известно, детально рассмотрены лишь в работе Х. Крейссига.<sup>4</sup>

Такое положение определяется слабой изученностью этого периода и скудностью источниковедческой базы. В последних частях Ветхого завета рабы и другие категории зависимых людей нередко упоминаются, однако эти данные, главным образом из т. н. *Weisheitsliteratur*,<sup>5</sup> недостаточны для всестороннего освещения поставленного вопроса. Богатый материал о рабах в Элефантинской общине,<sup>6</sup> невзирая на синхронность существования этой и палестинской общины, не может быть привлечен непосредственно для характеристики уровня и удельного веса рабского труда, положения рабов и прочих в последней, поскольку обе общины развивались в различных исторических средах. Интересные данные о рабовладении содержат

<sup>1</sup> И. Д. А м у с и н. «Народ земли». ВДИ, 1955, № 2, с. 14—36; И. Ш. Ш и ф м а н. 1) Правовое положение рабов в Иудее, по данным библейской традиции. ВДИ, 1964, № 3, с. 54—80; 2) К характеристике царских повинностей в Палестине в первой половине I тыс. до н. э., по данным библейской традиции. ВДИ, 1967, № 1, с. 38—47; Е. Н ä u s l e r. *Sklaven und Personen minderen Rechts im Alten Testament*. Köln, 1956, 156 S.; J. M e n d e l s o h n. *Slavery in the Ancient Near East*. N. Y., 1949, 162 p.; и др.

<sup>2</sup> И. Д. А м у с и н. Термины, обозначающие рабов в эллинистическом Египте, по данным Септуагинты. ВДИ, 1952, № 3, с. 46 сл.; ' . ' w r b k (E. Urbach). *hlkw t 'bdym kmkw r lhtwryh hbrtyt bymy byt hšny wbtkwpt hmšnh whtlmwd*. «sywn», XXV, 1960, N 3/4, p. 141—189; Н. К р e i s s i g. *Die sozialen Zusammenhänge des jüdischen Krieges*. Berlin, 1970, S. 26—87; и др.

<sup>3</sup> Термином «гражданско-храмовая община» обозначается тот своеобразный социально-политический организм, который существовал на части территории ахеменидской Палестины. Поставленные в этой статье вопросы будут рассмотрены в рамках этой общины.

<sup>4</sup> Н. К р e i s s i g. *Die sozialökonomische Situation in Juda zur Achämenidenzeit*. Berlin, 1973, S. 77—101.

<sup>5</sup> Об этой части Ветхого завета см.: *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East*. Leiden, 1955, 320 p. (Supplements to VT, III); W. B a u m g a r t n e r. *The Wisdom literature*. OTMS, p. 210—237.

<sup>6</sup> А. V e r g e r. *Rcherche guiridiche sui papiri aramaici di Elefantina*. SS, XVI, 1965, 225 p.; R. Y a r o n. *Introduction to the law of the Aramaic Papyri*. Oxford, 1961, p. 34—40.

Самарийские папирусы,<sup>7</sup> но они, во-первых, еще не опубликованы, во-вторых, эти данные относятся к самаритянской, но не к гражданско-храмовой общине.<sup>8</sup> Поэтому нижеизложенное в значительной мере носит предварительный характер.

Термин *mōšāb* (mwsb, присельник), которым в Ветхом завете обозначен инквилин, стоявший вне общины и не имевший гражданских прав,<sup>9</sup> в ветхозаветных сочинениях VI—IV вв. до н. э. встречается редко.<sup>10</sup> Греческий эквивалент этого термина *πάρωχο*; упоминается в отразившей, возможно, ситуацию середины IV в. до н. э.<sup>11</sup> книге Юдифь (4, 10) между полноправными членами общины, с одной стороны, и поденщиками и рабами<sup>12</sup> — с другой. Наличие статей о *mōšāb* в датируемом VI в. до н. э.<sup>13</sup> «Кодексе святости» (Lv. 22, 10; 25, 6), вероятно, также говорит о существовании этой категории работников в послепленное время. Если признать, что присельники обрабатывали землю за долю урожая у тех землевладельцев, при ком они селились,<sup>14</sup> то можно предположить, что *mōšāb* на землях *bēt 'ābōt*<sup>15</sup> гражданско-храмовой общины стали некоторые из недепортированных вавилонянами в 597—586 гг. до н. э. жителей Иудеи,<sup>16</sup> которые впоследствии были вытеснены репатриантами и не инкорпорированы ими в общину.

Поденщик, который в Ветхом завете обозначен термином *šāḫūr* (škur), засвидетельствован для допленного и эллинистическо-римского времени.<sup>17</sup> В ветхозаветных произведениях ахеменидского времени встречаются существительное *šāḫūr* (Mal. 3, 5; Zach. 11, 12) и глагол  $\sqrt{\text{škr}}$  (Hag. 1, 6 и др.), а в Jud. 4, 10 греческий эквивалент слова *šāḫūr* — термин  $\mu\delta\delta\omega\tau\acute{o}\varsigma$ <sup>18</sup> упомянут между присельником и рабом. Присельники и поденщики, по всей вероятности, были людьми юридически свободными, но зависимыми<sup>19</sup> (ср. Jud. 4, 10), однако более точное определение их статуса и отношения к гражданско-храмовой общине — это задача дальнейших исследований. Пока следует подчеркнуть, что имеющиеся данные не позволяют установить удельный вес этих категорий работников среди непосредственных производителей. Но поскольку обозначающие их термины

<sup>7</sup> Fr. M. C r o s s Jr. The discovery of the Samaria Papyri. BA, XXVI, Dec. 1963, 4, p. 112—113.

<sup>8</sup> Об этих обособленных, противостоявших друг другу общинах на территории ахеменидской Палестины см.: J. W e i n b e r g. Der 'am ha'ares des 6—4. Jh. v. u. Z. Klio, 56, 1974.

<sup>9</sup> А. Г. П е р и х а н я н. Храмовые объединения Малой Азии и Армении. М., 1959, с. 135, прим. 105.

<sup>10</sup> Предположение Крейсига (H. K r e i s i g. Die sozialökonomische Situation. . ., S. 88—89) о замене в VI—IV вв. до н. э. термина *mōšāb* понятием 'ам хā'āрес ('m h'rš) вызывает возражения, поскольку до середины V в. до н. э. последнее понятие обозначало не только полноправных членов гражданско-храмовой общины (Hag. 2, 4 и др.), но также врагов общины, главным образом образцом самаритян (Esr. 4, 4 и др.)

<sup>11</sup> D. V a r a g. The effects of the Tennes Rebellion on Palestine. BASOR, 183, Oct. 1966, p. 6—12.

<sup>12</sup> Ср. статус паройков в эллинистической Малой Азии (Е. С. Г о л у б ц о в а. Рабство и зависимость в эллинистической Малой Азии. РЭГ, с. 156).

<sup>13</sup> И. П. В е й н б е р г. Ветхий завет в свете современной науки. Рига, 1966, с. 112 (на латышск. яз.).

<sup>14</sup> И. Ш. Ш и ф м а н. Правовое положение рабов в Иудее. . . , с. 76.

<sup>15</sup> О *bēt 'ābōt* см.: И. П. В е й н б е р г. Гражданско-храмовая община в западных провинциях ахеменидской державы. Автореф. докт. диссертации, Тбилиси, 1973, с. 11—13.

<sup>16</sup> Там же, с. 13—14.

<sup>17</sup> R. de V a u x. Les institutions de l'Ancien Testament, I. Paris, 1958, p. 118—119; Y. klwznr (J. Klauzner). hnyum hklklyum bysr'l bymy byt šny. BBS, p. 105—108.

<sup>18</sup> По мнению А. И. Павловской (Рабство в эллинистическом Египте. РЭГ, с. 272),  $\mu\delta\delta\omega\tau\acute{o}\varsigma$  — это наемный работник на условиях соглашения или договора.

<sup>19</sup> См.: К. К. З е л ь и н и М. К. Т р о ф и м о в а. Формы зависимости в восточном Средиземноморье эллинистического периода. М., 1969, с. 11 сл.

в источниках VI—IV вв. до н. э. встречаются редко, можно предположить, что роль *tōšāb* и *sāḫr* в производстве была незначительной.<sup>20</sup>

Урбах<sup>21</sup> с полным на то основанием критикует тех исследователей, которые отрицают наличие рабов или игнорируют их участие в хозяйственной жизни второй половины I тыс. до н. э. Ветхозаветные (Rt. 2; Eccl. 2, 7; Hi. 19, 16 и др.), апокрифические (Jud. 4, 10; 8, 7) и эпиграфические (Cross, BA, XXVI, Dec. 1963, p. 113) данные доказывают наличие рабов у отдельных лиц, но не подтверждают тезиса Мендельсона<sup>22</sup> о существовании в гражданско-храмовой общине храмовых рабов,<sup>23</sup> игравших столь заметную роль в хозяйственной жизни храмовых объединений Вавилонии, Малой Азии и Армении.<sup>24</sup>

На поле Боаза (Rt. 2) трудились жнецы (*kwršum*), *n'ārīm* (*n'rum*) и *n'ārōt* (*n'rwōt*). По мнению И. Ш. Шифмана,<sup>25</sup> термин «жнецы» определяет профессию, а понятием *n'ārīm* выражен социальный статус одних и тех же людей — рабов Боаза. Однако многое говорит в пользу точки зрения Крейссига,<sup>26</sup> что жнецы на поле Боаза были поденщиками. Ведь автор Rt. не отождествляет, а четко разграничивает жнецов и *n'ārīm*: один из последних поставлен над жнецами (строки 5—6), Боаз передает ему все распоряжения о делах Рут (строки 9 и 15) и пр.

В Neh. 7—Esr. 2, содержащем достоверную перепись членов гражданско-храмовой общины до 458/7 г. до н. э.,<sup>27</sup> после перечня полноправных членов общины и списка коллективов, временно исключенных из нее, вместе со скотом (Neh. 7, 67—69=Esr. 2, 65—67) названы 7337 рабов и 245/200 певцов и певиц (ср. Eccl. 2, 8). Общее число рабов и рабынь вместе с певцами составляет 7582/7537 человек, или около 18% от числа членов гражданско-храмовой общины. Такое число рабов опровергает точку зрения Бен-Шема<sup>28</sup> о «пролетарском» составе репатриантов и вместе с другими данными свидетельствует об относительном благосостоянии членов общины, точнее, ее верхушки.<sup>29</sup>

Развернувшийся в гражданско-храмовой общине в первой половине V в. до н. э. процесс имущественного расслоения и концентрации земли внутри *bēt'ābōt* и обусловленный им рост ростовщичества и долговой кабалы (Neh. 5) стимулировали некоторое развитие рабовладения (строка 5 сл.). Однако реформа Нехемии (Neh. 5, 11 сл.), однотипная с сисахфией Солона,<sup>30</sup> но проведенная в слабом и стремящемся к самоизоляции социально-политическом организме, на время затормаживала развитие рабовладения в гражданско-храмовой общине. Поэтому вышеназванные данные о числе рабов, если даже приплюсовать к ним неизвестное количество *tōšāb* и поденщиков, позволяет заключить, что, невзирая на наличие рабов и других категорий зависимых людей, главной фигурой в производ-

<sup>20</sup> Ср.: Н. Крейссиг. Die sozialökonomische Situation. . ., S. 91—98.

<sup>21</sup> 'wrbk (Urbach), p. 114.

<sup>22</sup> J. Mendelsohn. Slavery in the Ancient Near East, p. 96—97.

<sup>23</sup> Наше исследование (И. П. Вейнберг. Гражданско-храмовая община. . ., с. 18—20) позволяет усомниться в принадлежности *n'tūnīm* и «сынов рабов Соломона» к упомянутой категории рабов.

<sup>24</sup> М. А. Дандамаев. Храмовые земледельцы в поздней Вавилонии. Палест. сборник, вып. 17 (80), 1967, с. 41 сл.; А. Г. Перханий. Храмовые объединения Малой Азии и Армении, с. 105 сл.

<sup>25</sup> И. Ш. Шифман. Правовое положение рабов в Иудее. . ., с. 71.

<sup>26</sup> Н. Крейссиг. Die sozialökonomische Situation. . ., S. 94.

<sup>27</sup> И. П. Вейнберг. Гражданско-храмовая община. . ., с. 9.

<sup>28</sup> у. bn-šm (J. Ben-Shem). h'rwōt lswšywllwgyh šl 'šybt-šywn, PHLHB, VII, p. 208—209.

<sup>29</sup> K. Galling. Studien zur Geschichte Israels im persischen Zeitalter. Tübing., 1964, S. 100—105.

<sup>30</sup> И. П. Вейнберг. Ветхий завет: мифы, факты, догмы. Рига, 1969, с. 145—149 (на латышск. яз.).

ственной жизни гражданско-храмовой общины был свободный производитель, полноправный член этой общины, владевший наделом в качестве «сына» *bēt 'ābōt* на его *'āḥuzzā—naḥālā*.<sup>31</sup>

---

*J. P. Weinberg*

---

SLAVES AND OTHER CATEGORIES  
OF DEPENDENT PRODUCERS IN THE PALESTINIAN  
CIVIC-AND-TEMPLE COMMUNITY OF THE VI—IV c. B. C.

The author tries to determine the place and to fix the share of slaves and other categories of dependent men — inquilines (*tōšāb*) and time-workers (*sākīr*) among the producers in the Palestinian civic-and-temple community. The scarcity of historical data does not allow to fix the exact percentage of the inquilines and time-workers; among the producers of material values they were in all probability legally free men, although in a position of dependency (Jud. 4, 10 etc.). It seems possible to assume, that these categories of dependent men did not play a significant role in the economic life of the community. The slaves, engaged in domestic and field work (Rt. 2 etc.), according to Neh. 7, 67=Esr. 2,65, made up ca. 18% of the total amount of the members of the civic-and-temple community. Therefore it is possible to suppose, that the main figure in production of material values in the civic-and-temple community was the free producer, the member of the community enjoying full rights, who, in the capacity of a «son» of the *bēt 'ābōt*, possessed an allotment in the *'āḥuzzā—naḥālā* of his agnatic group.

---

---

<sup>31</sup> И. П. Вейнберг. Жреческое землевладение, по данным ветхозаветных материалов VI—IV вв. до н. э. Программа заседаний и тезисы докладов конференции по проблемам античности, Москва, 27—30 мая 1968 г. [М., 1968], с. 8—10.

## КУМРАНСКАЯ ОБЩИНА И ВНЕШНИЙ МИР

Кумранскую общину превращает в секту прежде всего стремление отделиться, обособиться от внешнего мира, где на срок, определенный Богом, господствует Велиал. Об этом достаточно убедительно свидетельствуют тексты «Дамасского Документа», «Устава» и приложений к нему, «Благодарственных Гимнов» и многие фрагменты сочинений из 4-й пещеры и других «малых пещер». О боязни принять в свою организацию недостойных, может быть согладатаев, говорят строгие правила отбора кандидатов и длительный срок их проверки (1 Q S V, 7—25; VI, 13—23; CD XIII, 10—12; XV, 5—10). Никто не может привести полюбившегося ему неопита в «лагерь» без ведома и разрешения смотрителя, возглавляющего данный лагерь (CD XIII, 12—13). Для члена организации всякое общение с посторонними лицами должно быть ограничено и сведено к минимуму, при этом оно происходит непременно под контролем администрации общины (1 Q S V, 14—20; IX 8—9, 16; CD XII, 6—11; XIII, 14—16). Каждый, вступивший в организацию, дает торжественную клятву ничего не разглашать о ее порядках и правилах общежития (1 Q S I, 17—18; IV, 5—6; V, 7—11; VIII, 17—18; IX, 16—17; CD XV, 10—14). О том, с какой выдержкой и самоотверженностью ессеи соблюдали подобные обеты, свидетельствует известное место Иосифа Флавия, где говорится о поведении на допросах пленных ессеев, отказывавшихся давать показания, несмотря на жесточайшие истязания и угрозу смерти.<sup>1</sup>

Тем не менее нельзя допустить, что организация кумранской общины как единое целое могла полностью самоустраниться от взаимоотношений с окружающим ее миром, переживавшим в этот период ряд сильных политических и социальных потрясений. Само поселение общины в оазисе Айн-Фешха с комплексом зданий, обнесенных укреплениями оборонительного характера,<sup>2</sup> могло возникнуть лишь с разрешения каких-то правительственных организаций, к ведению которых относилась данная территория, расположенная южнее Иерихона, в краю, то пограничном с Nabatees, то занимаемом набатейским государством. Приобретение материалов для строительства и ремонтных работ должно было также сталкивать поселенцев с административными органами, так как еще во времена Неемии (V в. до н. э.) рубка леса разрешалась лишь по лицензиям, выдаваемым определенным чиновником (Nehem II, 8). Владение землей и водой

<sup>1</sup> Иосиф Флавий. Иудейская война, кн. II, 8 : 10. См.: Тексты Кумрана, вып. I. М., 1971. Свидетельства античных авторов в переводе М. М. Елизаровой, с. 355.

<sup>2</sup> R. de Vaux. L'archéologie et les manuscrits de la Mer Morte. London, 1961, p. 3—11, 28—29, 47—57. См. также составленные им отчеты о раскопках Айн-Фешха — Хирбет-Кумран: Revue Biblique, 60, 1953, p. 83—106; 63, 1956, p. 533—577; 66, 1959, p. 225—255; Académie des Inscriptions et Belles Lettres. Comptes Rendus des Séances, 1952, p. 173—180; 1953, p. 310—319; 1955, p. 378—385.



источника и пруда Айн-Фешха без сомнения влекло за собой выплату обложений денежного или натурального характера.<sup>3</sup>

Существование организации, оставившей городище Хирбет-Кумран, длится примерно 250 лет. На это время приходится царствование Хасмонейской династии, сменившей ее династии Иродов и правление римских прокураторов, представляющих в Иудее и смежных областях власть цезарей.

Все эти конкретные исторические условия так или иначе находят отражение в идеологии кумранской общины, хотя литература Кумрана воспроизводит их зачастую в замаскированном виде, зашифровывая действующих лиц и перенося события то в отдаленное прошлое (например, легенда о Мельхиседеке, Заветы Патриархов), то в отдаленное идеальное будущее (Война Сынов Света, Дополнение к «Уставу» (1 Q Sa), сказание о Небесном Иерусалиме).

По замечанию А. Жобер, пробным камнем теологии Завета в иудаизме является отношение к иноверам. Оно связано с сознанием особой роли Израиля среди других народов.<sup>4</sup> Отношение колеблется от уверенности в милосердии Бога ко всем людям как к собственным созданиям<sup>5</sup> до идеализации «священной войны».<sup>6</sup> В кумранской литературе последний мотив несомненно преобладает, но можно проследить также тенденцию к более объективной оценке взаимоотношений между народами, когда за другими признается, по крайней мере теоретически, уважение к праву,<sup>7</sup> хотя все без исключения нарушают его практически. Об этом свидетельствует фрагмент сочинения, условно названного «Книгой Тайн».<sup>8</sup> Сохранились остатки двух столбцов свитка. Лишь первый из них содержит связный текст начиная с 3-й строки:

(3) и не знали тайны долженствующего быть, и в прошлое не вникали, и не (4) знали того, что наступит для них, и душу свою не спасли от тайны долженствующего быть.<sup>9</sup> (5) И вот вам знамение, ибо (оно) сбудется, когда будут запеты нарождения (mwldy) Кривды и нечестие победит от лица Правды, как мрак бежит от лица (6) света. И как исчезает дым и нет его более, так нечестие исчезнет навсегда. И Правда откроется, как солнце, исправится (7) земля, и нет более тех, кто удерживает дивные тайны.<sup>10</sup>

<sup>3</sup> E. Schürer. Geschichte des jüdischen Volkes zur Zeit alter Jesu Christi, Bd. II. 3-te Aufl. Leipzig, 1898, S. 67—82; H. Kreissig. Die sozialen Zusammenhänge des Jüdischen Krieges. Berlin, 1970, S. 40—48.

<sup>4</sup> A. Jaubert. La notion d'Alliance dans le Judaïsme aux abords de l'ère chrétienne. Paris, 1963, p. 445.

<sup>5</sup> Идея универсализма Иахве приводила фарисеев к признанию желательности прозелитизма. См.: E. Sjögberg. Gott und die Sünder. Stuttgart, 1939, S. 91—93; S. Zeitlin. Sadducees and the belief in angels. Jewish Quarterly Review, 83, 1964, p. 68.

<sup>6</sup> О том, что война против греков и римлян не была связана с пропагандой своей религии, см.: R. de Vaux. Les institutions de l'Ancien Testament, II. Paris, 1960, p. 73; рец.: W. F. Stinespring. Journal of Biblical Literature, 80, pt. III, 1961, p. 275.

<sup>7</sup> По представлениям того времени, Тора на Синае была предложена всем народам. См.: E. Sjögberg. Gott und die Sünder, S. 17; F.-M. Braun. Les Testaments des XII Patriarches et le problème de leur origine. Revue Biblique, 67, N 4, 1960, p. 531—533, 546—547.

<sup>8</sup> 1 Q Myst опубликовал впервые Де Во в 1949 г., см.: J. T. Milik, Discoveries in the Judaean Desert, I, Oxford, 1955 (далее — DJD), p. 102—107. Основную часть I колонки впервые перевел И. Д. Амузин (Рукописи Мертвого моря. М., 1960, с. 117; там же дается краткая характеристика памятника; Тексты Кумрана, вып. I, с. 317—325). Здесь я привожу текст в своем переводе.

<sup>9</sup> В конце 4-й строки пробел — знак окончания абзаца.

<sup>10</sup> Т. е. не дает возможности осуществиться на земле таинственным чудесам, предшествующим и сопутствующим окончательному спасению от зла. Имеются в виду злые силы Велиала, олицетворяемые в действительной жизни противниками общины.

И знание наполнит землю, и глупости там нет навсегда! (8) И слово то готово наступить, и пророчество — истина! Посему да будет вам известно, что (оно) не отступит вспять. Ведь все (9) народы ненавидят лукавство, но с общей их помощью оно идет все дальше. Ведь из уст всех племен слышат истину, (10) есть ли речь и язык, держащиеся ее? Какой народ хотел бы, чтобы его притеснял сильнейший? Кто (11) захочет, чтобы грабили нечестием его добро? Какой народ не притеснял такого же, как сам? Где племя, что не (12) грабило добра у другого. . .

Разрушенные строки II колонки показывают, что и там речь идет о расчетах между злом и добром, с привлечением внимания к отношениям с другими народами:

. . . (2) равны расче[ты] . . . (3). . . что это за прибыль. . . (4) только творящий добро, а творящий зло, если. . . (5) не преуспее ни в чем, так все добро его казны (mwwpw-mamono). . . (6) без достоинства, и продан без выкупа, ибо. . . (7) что. . . податель их жизни (?) <sup>11</sup> только все. . . (8) подобие (?) и ника[кой вы]куп не сравнится. . . (9—10) <sup>12</sup> всем народам. . . (11) Иахве знает все.

Мелкие кусочки фрагментов этого свитка <sup>13</sup> сохранили обращение «слушайте, цари народов» (строка 3) и упоминание о суде или приговоре.<sup>14</sup>

Упоминание «народней», или «гороскопов», Кривды (mwldy 'wlh) сближает текст с гимном 1Q Н III, 6—18. Тема мирового катаклизма в таком случае и здесь связана с мотивом предупреждения народам.

В идеологии Кумрана светский характер освободительной войны целиком покрывается религиозной идеей, источником которой является Второзаконие (XI, 23—25). Мировая сила язычников в иудаизме того времени рассматривается как наказание иудеям за их грехи.<sup>15</sup> Распад восточных монархий, воспринимаемый как распад мирового порядка вообще, обещает наступление лучшего будущего, согласно пониманию кн. Даниила и следующего за ней ряда апокалиптических сочинений.<sup>16</sup> В кумранской литературе космический катаклизм реально осмысливается как неизбежная война с иноземным врагом и нечестивцами из иудейской среды. Каждый член общины должен был быть подготовлен к ней учением о «Двух Духах» (1Q S III—IV; 1Q Н IX, XIV, XVII) и произведениями, выросшими на этой основе (1Q М). Помимо главного врага, киттиев, война, расширяясь по этапам, захватывает ближайшие к Иудее территории, населенные семитскими народами, союзниками киттиев (1Q М I—II, ср. XI, 8—9).<sup>17</sup> Борьба имела целью «очистить землю», «очистить почву» (le-khapper ba 'ad-amah-1Q S VIII, 6—7, 10; 1Q Sa 1, 3). Понятие «очищения» включает требование избавления от социальной несправедливости, которая поддерживалась

<sup>11</sup> mhw — может быть, следует читать mehawim — «больше, чем жизнь».

<sup>12</sup> В тексте пробел в одну строку.

<sup>13</sup> Фрагменты 9—10 (DJD, I, p. 106).

<sup>14</sup> Строка 4: 'm kwł špty. . .

<sup>15</sup> К. Б. Старкова. Литературные памятники кумранской общины. Палестинский сборник, вып. 24 (87), 1973, с. 12—14, 18—19; P. V o l z. Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba. Tübingen und Leipzig, 1903, S. 81—82; E. S j ö b e r g. Gott und die Sünder, S. 33—37.

<sup>16</sup> A. J e n s e n. Bemerkungen zum Danielbuch. Vetus Testamentum, XI, N 4, 1961, p. 390.

<sup>17</sup> Решающим в определении киттиев (1Q pHab) мы считаем упоминание behemah (букв. «скотины») в качестве неотразимого боевого средства (1Q pHab III, 10), что, как известно, характерно для селевкидской армии. Подробное обоснование см.: Н. Н. R o w l e y. 1) The covenanters of Damascus and the Dead Sea Scrolls. Bulletin of the John Rylands Library (Manchester), 35, 1952—1953, p. 111—154. О враждебном окружении Иудеи в послепленную эпоху см.: J. M o r g e n s t e r n. The rest of the nations. The Journal of Jewish Studies, II, N 3, 1956, p. 225—231.

многочисленными градациями внутри класса свободных.<sup>18</sup> Проблема социального неравенства и связанной с ним коррупции административных и юридических органов решалась в кумранской организации уравниванием имущественных отношений и провозглашением бедности и аскезы жизненным принципом. Этот принцип отражен не только в «Уставе» общины, но и в тенденции считать имущество, богатство (*hon, tammon*) одной из «сетей Велиала» (CD IV, 14—15), т. е. орудием вовлечения в нечестие, а бедняка, нищего, смиренного считать положительной основой общества.<sup>19</sup> При сдержанном отношении к аскетизму в иудейской среде<sup>20</sup> одобрение бедности подчеркивает осуждение богатства. В этих условиях самоназвание кумранской организации *yaḥad* — «община», «единство» — нельзя признать лишь уловкой благочестия, выделяющей братство по религии,<sup>21</sup> или желанием следовать пророческой традиции, вкладывая в слово лишь эсхатологическое содержание.<sup>22</sup> Действительно, идеологи Кумрана следуют пророческой и девтеронимической традиции, считая бедняка находящимся под особым покровительством Бога. «Слова Моисея» повторяют заповеди Второзакония о помощи беднякам (1Q, D1bM, III, 1—10). О будущем торжестве «общества бедняков» (*'adat'ebyonim*) говорит «Толкование на XXXVII Псалом» (4Q p PS 37, строки 9—11): те, что спаслись от сетей Велиала, после наслаются всем благом земли. Если под словом «земля» (*ha-areṣ* — определенное состояние) подразумевается Иудея, то предсказание носит политический характер, что подтверждает последующий текст. Строки 29—30: . . . общество бедняков (*'adat'ebyonim*) . . .<sup>23</sup> наследуют высокую гору Из[раиля] . . . (*haq merom Yiś[ra'el]*).

К бедности присоединяется понятие скудости знания, простоты духовной в противоположность учености, ставшей уже орудием извлечения прибыли за счет людей, недостаточно образованных в вопросах права и догматики. Наряду с обычным значением слово *peti* — «простак», «слабоумный» (CD XIII, 6; XV; 15; 1Q Sa I, 19—20) — фигурирует как одно

<sup>18</sup> Наглядную картину этого процесса в Палестине дает Евангелие, в поле зрения которого находятся свободные, рабы, земледельцы, ремесленники, рыбаки, торговцы, сборщики налогов, спекулянты зерном, ростовщики, владельцы имений и их управляющие, хривая аристократия и низший персонал храма, администрация оккупантов и местные чиновники, см.: М. Н е н г е л. *Judentum und Hellenismus*. Tübingen, 1969, S. 106—107. Антиох III, заняв Иудею (200 г. до н. э.), освободил герусию и персонал храма от обложения налогами. Аристократия в первую очередь была проводником эллинистической цивилизации, опорой партии эллинистов в Иерусалиме (там же, с. 61—63, 110—111).

<sup>19</sup> См.: W. T y l o c h. 1) *Quelques remarques sur le caractère social de mouvement de Qumran*. Qumran-Probleme (Berlin), 1963, S. 341—348; 2) *Aspekty społeczne, gminy Qumran*. Warszawa, 1968, str. 57—61. В документе 4Q Crupt в гороскопе лица, наделенного 9 долями положительных качеств (из 12 возможных), сказано: «Будет бедняком» — как благоприятное предсказание.

<sup>20</sup> См.: S. W. B a r o n. *A social and religious History of the Jews*. 2-nd ed. New York, 1958; S. S z y s z m a n. *Ascèse et pauvreté dans le doctrine Karaité*. Akten des XVIII Internationalen Soziologenkongresses, Bd. II, Meisenheim am Glan, [б. г.], S. 352—353.

<sup>21</sup> А. Д о н и н и. Рукописи из окрестностей Мертвого моря и происхождение христианства. ВДИ, 1958, № 2, с. 124. Ср.: E. S u t c l i f f e. *The Monks of Qumran as depicted in the Dead Sea Scrolls*. Westminster Maryland, 1960, p. 91—96. Чисто теологическое содержание видит в термине «община» О. Бетц (O. B e t z). *The eschatological interpretation of the Sinai-tradition in Qumran and in the New Testament*. *Revue de Qumran*, N 21, 1967, p. 91; C. R a b i n, *Qumran-Studies*, Oxford, 1957, p. 21).

<sup>22</sup> G. J e r e m i a s. *Der Lehrer der Gerechtigkeit*. Göttingen, 1963, S. 59. *yaḥd* как организацию внутри общины понимает Штегерманн (H. S t e g e m a n n). *Weitere Stücke von 4Q p Psalm 37*. *Revue de Qumran*, N 22, 1967, p. 206, n. 51). О термине «община» см.: J. H e m p e l. *Die Texte von Qumran in der heutigen Forschung*. Göttingen, 1961, S. 335—338; A. J a u b e r t. *La notion d'Alliance*. . . , p. 194—196.

<sup>23</sup> Следует лакуна, которую издатели и переводчики заполняют по-разному.

из самоназваний общины.<sup>24</sup> Термин сознательно противопоставляет на деле грамотных и начитанных членов общины складывающемуся сословию профессиональных «мудрецов» (*hakhamim*), нелюбовь к которым распространилась в простом народе.<sup>25</sup>

Лагерю «бедняков» антагонисты не только богатые и ученые, но и знатные, облеченные властью. Об этом свидетельствуют не только отрицательные высказывания о «Нечестивом Жреце» и «Толковании на Аввакума» и вполне отрицательное изображение правителя под шифром «Яростный Лев» в «Толковании на Наума» (4Q р Nah 12—13),<sup>26</sup> но и текст «Толкования на ХХХVII Псалом», который подтверждает, что автор его понимал противоречие между праведником и грешником не только как этическую, но и как социальную категорию: «. . . Толкование [тому]. . . община его избранника, которых начальники и вожди. . . станут. . . скот посреди их стад. „Исчезли, как дым, уничтожены!“ . . . о вождях, которые мучили Его святой народ, которые погибнут. . .» (4Q р Ps 37, III, 24—26).

Власть имущие на языке членов общины — «глумители, которые в Иерусалиме, те, кто презрели Тору Йахве и слово Святого Израиля. . .» (4Q р Jes II, 13—14).

Несмотря на замкнутость, организация стремилась к распространению своих писаний, как свидетельствуют разнообразие и многочисленность копируемых в ее скриптории произведений.<sup>27</sup> Книги были рассчитаны не на узкий круг ученых, а скорее на массу народных грамотеев. Об этом говорит преобладание *scriptio plena*, облегчающее чтение менее искусственному читателю.<sup>28</sup> Кумранская проповедь оказалась действенной во времена войны с римлянами, о чем говорит открытие кумранских сочинений на территории Масады, последнего оплота иудейских повстанцев.<sup>29</sup>

Несмотря на проблески более широкого мировоззрения, ощущаемого в «Книге Тайн», в гимнах, завершающих «Устав», идеология Кумрана в целом остается идеологией воинствующего иудаизма. Поэтому реальный опыт мог быть использован нарождающимся движением христианства главным образом обратным порядком: не притягиваясь установками общины, а отталкиваясь от них в своих исходных позициях.<sup>30</sup> Жизнь и

<sup>24</sup> См.: И. Д. А м у с и н. 1) К определению идеологической принадлежности Кумранской общины. ВДИ, 1961, № 1, с. 9—10; 2) Рукописи Мертвого моря. Доклад. . . Л., 1965, с. 19; 3) Кумранские комментарии. ВДИ, 1968, № 4, с. 102. О привилегированном положении жрецов и писцов см.: R. M e y e r. Tradition und Neuschöpfung in antiken Judentum. Berlin, 1965, S. 39—43; о связи ученых фарисеев с политическими течениями см. там же (с. 43—57).

<sup>25</sup> I. A m o u s i n e. Ephraim et Manassé dans le peshet de Nahum (4Q Nahum). Revue de Qumran, N 15, 1963, p. 389—396; R. M e y e r. Tradition und Neuschöpfung in antiken Judentum. Berlin, 1965, S. 68. Об отношении простого народа см.: Г. С. А л е к с а н д р о в. О роли Акибы Бен Иосифа в восстании Бар Кохбы. КСИНА, 86, 1965, с. 84—85.

<sup>26</sup> См.: И. Д. А м у с и н. 1) Кумранский комментарий на Наума (4Q р Nahum). ВДИ, 1962, № 4, с. 108—109; 2) Новые отрывки Кумранского комментария на Наума (4Q р Nahum II—IV). ВДИ, 1964, № 1, с. 40—47.

<sup>27</sup> J. T. M i l i k, F. M. S r o s s [и др.]. Le Travail d'édition des fragments manuscrits de Qumrân. Revue Biblique, 63, 1965, p. 49—67; P. W. S k e h a n. The Biblical Scrolls from Qumrân and the text of the Old Testament. The Biblical Archaeologist, 28, N 3, 1965, p. 87—89.

<sup>28</sup> На это явление обратили внимание в первых работах, посвященных рукописям. См.: P. K a h l e. Die hebräischen Handschriften aus der Höhle. Stuttgart, 1951, S. 50—52. О народных вариантах списков Библии см. там же (26—49). Сводку материалов см.: M. M a r t i n. The scribal character of the Dead Sea Scrolls. Louvain, 1958, I, II. Ср. наблюдения и выводы о переписке Евангелия в народной среде для народной среды: S. L e g a s s e. Scribes et disciples de Jesus. Revue Biblique, 68, N 3, 1961, p. 321—345; N 4, p. 481—505.

<sup>29</sup> Y. Y a d i n. Excavation of Masada, 1963—1964. Preliminary Report. Jerusalem, 1965, p. 105—108.

<sup>30</sup> Отправление от тех же исходных позиций и скромные масштабы первоначальной общины показывает интересная статья: В. F. M e y e r. Jesus and the Remnant of

деятельность замкнутой общины яснее и нагляднее всего доказывали необходимость создания доктрины, предлагающей выход за рамки неподвижных этническо-религиозных отношений. Кумранская община стремилась отразить в себе иудейское общество, доведенное до максимальной степени совершенства в аспекте соблюдения Закона и права, и тем нагляднее показывала его несостоятельность по отношению к человечеству в целом. Отрицать Моисеев закон как единственное и универсальное связующее средство между Богом и людьми, в отношениях людей между собою было легче и естественнее именно в свете опыта организации, искренне и бескорыстно подчинившей себя этому закону согласно своему пониманию.

Наглядное сходство в организации жизни кумранцев, ессеев (по описанию Иосифа Флавия, Филона и Плиния), терапевтов, эбионитов, иудеохристиан и христиан примитивной церкви показывает, что в иудейском обществе этой эпохи окончательно назрела потребность реформации общественных отношений.<sup>31</sup> Идея мирового господства порождала как антитезу идею всемирного братства на основе общей религии. Создание кумранской общины в период эллинизации Палестины было одним из первых откликов на острейшие нужды современного общества.

---

*C. Starkova*

## THE QUMRAN COMMUNITY AND THE EXTERNAL WORLD

The author considers aspects of relations between the Qumran Community and the external world. There were different causes destructing the ideal isolation desired by the anachorettes: the property of the community, the building projects, landholdings, taxes and other obligations forced them to contact officials and private persons of every kind. On the basis of the texts from the Caves I—XI the opinions of their authors on the nations, some social categories in Judaea, its government, the Temple, the Kingdom (in the present and in future) are examined.

---

Israel. Journal of Biblical Literature, 84, pt. II, 1965, p. 123—130; см. также: W. A. Meeks. Galilee and Judea in the Fourth Gospel. Ibid., 85, pt. II, 1966, p. 159—169.

<sup>31</sup> Утопическая идея перестройки общества через посредство примера идеально устроенной общественной организации, распространяющей постепенно свой опыт на весь народ целиком (одним из пионеров чего являются общинники Хирбет-Кумрана), не отвергнута окончательно и в наши дни, см.: У. Дюбуа. Цветные миры. М., 1964, с. 123—124 (W. E. B. Du Bois. Worlds of color. N. Y., 1961).

## СВЕДЕНИЯ О ЕССЕЯХ И ТЕРАПЕВТАХ В «ХРОНИКЕ» ГЕОРГИЯ АМАРТОЛА

Интерес к ессейскому движению, вновь пробудившийся в связи с находками рукописей Мертвого моря, поставил перед исследователями широкий круг проблем, связанных с влиянием ессейского движения на современные ему идейные течения и с позднейшим его освещением в средневековой традиции. В связи с этой проблемой возникает вопрос о привлечении новых источников, в частности произведений средневековых христианских авторов, располагавших более полным кругом письменных памятников древности.

Об иудейских сектах ессеев и терапевтов писали уже первые христианские авторы, начиная с Ипполита и Евсевия Кесарийского (III—IV вв.), а также ряд более поздних писателей — Епифаний Кипрский и Иероним (IV в.), Нил Синайский (V в.), Георгий Амартол, Фотий (IX в.), Михаил Сирийский (XII в.). И несмотря на то что все эти сведения восходят к известным сообщениям античных писателей (Филона Александрийского и Иосифа Флавия), они заслуживают внимания уже потому, что по-разному интерпретируют эти сведения.

Если ессеев с самого начала причисляли всеми христианскими писателями к иудейским сектам, то терапевтов, начиная с Евсевия Кесарийского, все последующие авторы считали христианскими монахами (Иероним, Епифаний, Георгий Амартол, Михаил Сирийский). Исключение представляет только Фотий, который в своей знаменитой «Библиотеке» писал: «Прочитаны описания жизни философствующих иудеев, (развивавших) как теоретическую, так и практическую философию, из них одни назывались ессенами, другие — терапевтами, которые создали монастыри и святилища, как говорит он (Филон), (употребляя) их выражения, и предначертали образ жизни нынешних монахов».<sup>1</sup> Как явствует из этого, Фотий пользовался непосредственно произведениями самого Филона, а не сочинениями Евсевия Кесарийского, и поэтому избежал его заблуждения.

Правда, трудно сказать, искренне ли заблуждался Евсевий, когда писал, что в сочинении Филона *περί βίου θεωρητικῆς* («О созерцательной жизни») речь идет о первых христианских общинах в Египте, или же он это сделал сознательно, чтобы доказать древность нарождающегося христианского монашества. Для Евсевия было очевидным, и он это подчеркивает, что первые апостолы происходили из евреев и что первая христианская церковь в Египте сохраняла еще много иудейских обычаев; таким образом, он указал на преемственность христианских монахов от живших здесь прежде иудеев. Но, чтобы убедить читателя в том, что в трактате

<sup>1</sup> Photius, Bibliotheca, 104.

Филона речь идет именно о христианах, хотя Филон и называет их терапевтами, Евсевий поясняет, что Филон или «сам придумал это название, или же действительно они так назывались сначала, пока имя христиан еще не всюду распространилось».<sup>2</sup> Отсюда видно, что Евсевий считает терапевтов христианами. Если же мы обратимся к писателям, которые явно пользовались трудом Евсевия, то увидим, что среди них нет единообразия. Так, Иероним в сочинении «De viris illustribus», говоря о сочинении Филона «О созерцательной жизни», точно следует Евсевью. Что же касается Епифания Кипрского, то он в знаменитом труде «Panarion», полагая вслед за Евсевием, что Филон писал о христианских монахах, называет его трактат *περὶ Ἰεσσαίων* («Об ессеях») и считает, что христиане прежде назывались ессеями (а не терапевтами, как у Евсевия), еще до того как получили наименование христиан.<sup>3</sup> Близким к Епифанию оказывается и название латинского перевода трактата Филона, сделанного в IV в., т. е. современного Епифанию. Название перевода таково: *Philonis Iudaei liber de statu Essaeorum, id est monachorum, qui temporibus Agrippae regis monasteria sibi fecerunt* (Книга Филона Иудея о жизни ессеев, т. е. монахов, которые во время царствования Агриппы создали себе монастыри).<sup>4</sup> Как и у Епифания, терапевты названы здесь ессеями и монахами. По поводу этого смешения терапевтов с ессеями высказывались различные предположения.<sup>5</sup> Согласно одному из них, трактаты Филона о ессеях и терапевтах тесно примыкали друг к другу, составляя одну работу под общим названием. Но еще в первые века они были разделены, и трактат о терапевтах продолжал существовать самостоятельно под названием *περὶ βίου θεωρητικῆς*, а трактат о ессеях, по-видимому, затерялся, и сохранились лишь извлечения из него в сочинении Евсевия Кесарийского «Praeparatio evangelica».<sup>6</sup> В «Церковной истории» Евсевий упоминает ессеев только однажды среди других иудейских сект, ссылаясь на труд Египта о ересь, не дошедший до нас.<sup>7</sup> Однако, видимо, имелось еще одно упоминание ессеев в «Церковной истории», что в свою очередь подтвердило бы предположение о существовании другой редакции сочинения Евсевия. Следы этой редакции, как нам кажется, можно найти в «Хронике» Георгия Амартола (IX в.).<sup>8</sup>

В 5-й главе шестой книги «Хроники» Георгий дает как бы обобщенное представление о ессеях и терапевтах средневековых писателей. Используя сведения о ессеях из «Иудейской войны» Иосифа Флавия, а о Филоне и терапевтах из «Церковной истории» Евсевия, Георгий рассказывает как бы предысторию христианского монашества. Он видит корни христианского аскетизма и монашеской жизни в иудейском аскетизме, появление которого он возводит к библейским временам, считая удивительный род ессеев прямыми потомками рехавитов. При этом он приводит рассказ о рехавитах из книги пророка Иеремии (XXXV, 6—8, 18—19). Возведение ессеев к рехавитам встречается еще раньше у Нила Синайского (V в.) в его «de Monastica exercitatione». О том, что Георгий пользовался сочинением Нила, свидетельствует цитирование Амартолом отрывка из этого сочинения Нила в той же главе.

Далее, после рехавитов Георгий переходит к ессеям, сведения о которых он почерпнул из второй книги «Иудейской войны» Иосифа Флавия. Хотя он и ведет рассказ в той же последовательности, как у Флавия, но

<sup>2</sup> Euseb. Hist. eccl. II, 17.

<sup>3</sup> Epiph. Panarion, I, 29 : 5.

<sup>4</sup> L. C o h n et P. W e n d l a n d. Philonis Alexandrini opera, VI, p. XVIII.

<sup>5</sup> Подробнее см.: М. М. Е л и з а р о в а. Община терапевтов. М., 1972, с. 17—23.

<sup>6</sup> Euseb. Praep. evang. VIII, 1.

<sup>7</sup> Euseb. Hist. eccl. IV, 22.

<sup>8</sup> Georgii Monachi Chronicon. Ed. C. de Boor. Lipsiae, 1904.

с довольно значительными пропусками. Георгий местами очень близко следует тексту Флавия (например, § 119—122, 128—133, 137—138), местами просто пересказывает содержание весьма приблизительно. Вообще же он выбирает из текста Флавия главным образом то, что, по его мнению, напоминает образ жизни христианских подвижников и могло быть ими заимствовано непосредственно у ессеев, опускает оригинальные, присущие только ессеям детали быта и представлений. При этом Георгий не обходит и такого факта из биографии самого Иосифа Флавия, как пребывание последнего в течение трех лет у отшельника Баннуса (в «Хронике» он назван Авва).

Рассказав о ессеях, Георгий переходит к повествованию о Филоне и терапевтах из «Церковной истории» Евсевия. Точнее, Амартол обращается к «Церковной истории» еще раньше. Он вставляет описание рехавитов и ессеев в повествование Евсевия как в рамку. Сообщив о евангелисте Марке, который первый организовал в Египте церковь и монастыри, Георгий сразу обращается к «Церковной истории» и далее передает рассказ Евсевия о деятельности Марка в Египте, при этом упоминает Филона, который якобы был слушателем и собеседником апостола Петра в Риме. Текст Георгия очень близок к тексту Евсевия, почти полностью зависит от него, но в то же время имеет особенности, как нам кажется, достойные внимания. Так, переходя к изложению трактата Филона, Евсейий пишет: «Но так как он (Филон) рассказывает еще много с особенной тщательностью и о жизни наших аскетов, то становится очевидным, что он не только знал, но и одобрял, обоготворяя и свято чтя, по его словам, апостолов, происходящих, как кажется, от евреев и сохранявших еще в сильной степени древние иудейские обычаи».<sup>9</sup> У Георгия Амартола мы читаем: «Одобряя жизнь наших аскетов, он (Филон) весьма обоготворяет и свято чтит, по его словам, апостолов, происходящих, как кажется, от евреев и очень хорошо прежде наслышанных о воздержании и образе жизни ессеев, который совершенно отклонялся от праведности фарисеев и книжников».<sup>10</sup> У Георгия сразу после этой фразы следует вставка о рехавитах и ессеях, после чего он снова возвращается к тексту Евсевия: «Филон же, как говорилось, в сочинении, озаглавленном им „О созерцательной жизни“, вспоминает несомненно о наших аскетах, появившихся от евреев и которых он называл терапевтами, а женщин подобного же вида и образа жизни терапевтридами».<sup>11</sup> В тексте Евсевия о ессеях и рехавитах нет ни слова, а сразу идет пересказ трактата Филона: «Итак, в сочинении, озаглавленном им (Филоном) „О жизни созерцательной или об умоляющих“, он (Филон), заявив прежде всего, что ничего не добавит сверх истины и от себя, намерился рассказать о тех, кого, говорит он, называют терапевтами, а женщин, (разделявших) с ними (подобный образ жизни), терапевтридами».<sup>12</sup>

<sup>9</sup> ἀλλὰ καὶ τὸν βίον τῶν παρ' ἡμῖν ἀσκητῶν ὡς ἐνὶ μάλιστα ἀκριβέστατα ἱστορῶν, γένοιτο ἄν ἐκδηλὸς οὐκ εἰδῶς μόνον, ἀλλὰ καὶ ἀποδεχόμενος ἐκθειάζων τε καὶ σεμνύνων τοὺς κατ' αὐτὸν ἀποστολικούς ἀνδρας, ἐξ ἑβραίων, ὡς εἶοικε, γεγόνότας ταύτη τε ἰουδαϊκώτερον τῶν παλαιῶν ἐπὶ τὰ πλείστα διατηροῦντας ἐθῶν.

<sup>10</sup> τῶν γὰρ παρ' ἡμῶν ἀσκητῶν ἀποδεχόμενος τὸν βίον ἐκθειάζει σφόδρα καὶ σεμνύνει τοὺς κατ' αὐτὸν ἀποστολικούς ἀνδρας ἐξ ἑβραίων, ὡς εἶοικεν γεγόνότας καὶ τῶν Ἑσσηίων τὴν ἀσκησιν καὶ πολιτείαν εὖ μάλα προακουσθέντας, (у Муралята — проаκουσθέντων, Де Бор в apparatusе не приводит этого разночтения) ἧτις γε τῶν Φαρισαίων καὶ γραμματέων τὴν δικαιοσύνην ἐξ ἐπιμέτρου διανέστηκεν.

<sup>11</sup> ὁ δὲ γε Φίλων, ὡς εἴρηται, περὶ τῶν ἐξ ἑβραίων ἡμετέρων ἀσκητῶν ἀναφηνέντων μέμνηται σαφῶς ἐν τῷ λόγῳ, ἐν ᾧ ἐπέγραψεν περὶ θεωρητικῷ βίῳ. οὗς θεραπευτάς. καὶ τὰς ὁμοιοσχημοὺς καὶ ὁμοτρόπους γυναῖκας θεραπευτίδας ὠνόμασεν.

<sup>12</sup> πρῶτον γὰρ τοὶ τὸ μὴδὲν πέρα τῆς ἀληθείας οἰκοῦσθαι καὶ ἐξ ἑαυτοῦ προσθήσειν οἷς ἱστορήσειν ἐμελλεν, ἀπισχυρισάμενος ἐν ᾧ ἐπέγραψεν λόγῳ περὶ βίου θεωρητικῷ ἢ ἱκετῶν, θεραπευτάς αὐτοὺς καὶ τὰς σὺν αὐτοῖς γυναῖκας θεραπευτίδας ἀποκαλεῖσθαι φησιν.



Метод использования источников автором хроники показывает, что в данном случае привлечь внимание Георгия к ессеям и Иосифу Флавию не мог Нил Синайский, поскольку обширную цитату из его сочинения, где упоминались ессеи, Амартол дает несколькими страницами ниже. К тому же по своему содержанию она довольно далека от рассказа Иосифа Флавия: «Из иудеев же почитателями этого образа жизни являются потомки Ионадава. Принимая всех желающих вести такую жизнь, они подчиняют (их) своему образу жизни. Они живут всегда в кущах, воздерживаются от вина и всего, (ведущего) к изнеженности, и ведут образ жизни скромный и соразмерный с телесной потребностью. Они чрезвычайно заботятся о нравственном воспитании и много времени проводят в созерцании. Отсюда и называются ессеями, раскрывая таким образом (свое) название. И вообще цель философии у них достигается вполне, поскольку дела (их) никоим образом не противоречат заповеди».<sup>13</sup>

Маловероятным представляется и то, что автор хроники непосредственно сам обратился к рассказу Иосифа Флавия о ессеях. Исследование источников хроники Георгия Амартола выявило, что обычно автор хроники пользовался сведениями Иосифа Флавия в передаче Евсевия.<sup>14</sup> Даже в тех случаях, где Георгий дает текст Флавия, отличающийся от его изложения в «Церковной истории», он все равно оказывается связанным с Евсевием. Кроме того, Георгий довольно точно всегда передает текст используемого автора, внося лишь незначительные грамматические изменения. Поэтому обращает внимание и то, что, взяв из текста Евсевия лишь цитаты Филона, относящиеся к терапевтам, Георгий совершенно опускает обширные рассуждения самого Евсевия, где он старается убедить читателя, что речь идет именно о христианах. И только в самом конце он передает заключительные слова Евсевия: «То, что Филон описал это, имея в виду первых провозвестников евангельского учения и обычаи, первоначально переданные апостолами, очевидно всякому», а далее добавляет: «и это Евсевий в Церковной истории изложил, а также говорит еще раньше в (посланиях) к Марину». Естественно ожидать, что Георгий, прославляя христианский аскетизм, не ограничился бы только цитатами из Филона, взятыми у Евсевия, но передал бы и собственные комментарии Евсевия. Учитывая все это, можно допустить, что Георгий Амартол использовал в своей хронике несохранившуюся редакцию «Церковной истории» Евсевия Кесарийского, где говорилось о ессеях. Существование такой редакции может пролить свет и на происхождение ошибки в тексте Епифания, упомянутой выше.

---

*M. M. Elizarova*

## ESSENES AND THERAPEUTAI IN THE CHRONICLE OF GEORGE AMARTOLOS

An this article the author compares two texts about Essenes and Therapeutai, the one belonging to Eusebius, the other to George Amartolos and makes an assumption that George could use an unknown recension of the text of Eusebius.

---

<sup>13</sup> Migne, Patrol. gr., vol. 79, p. 721.

<sup>14</sup> См.: С. Шестаков. О происхождении и составе хроники Георгия Монаха (Амартола). Казань, 1892.

**ДВУЗНАЧНОСТЬ ИМПЕРФЕКТНОЙ ФОРМЫ t·P'L  
И СЛЕДЫ ЕЕ КОРРЕКЦИИ В БИБЛИИ  
(с учетом кумранского варианта)\***

Как известно, в очень сложной системе семитского спряжения есть одно «слабое место», весьма заметно нарушающее ее стройность. Это форма t·P'L в системе имперфекта («несовершенного вида»), передающая как женский род 3-го лица, так и мужской род 2-го лица единственного числа. Трудно сомневаться, что некогда здесь были две различные формы. По общепринятому мнению, префикс t- в первом случае соотнесен с перфектным и именным окончанием женского рода -t, а во втором случае — с местоимениями и перфектными суффиксами 2-го лица ('an)t-/-t-.

Различные семитские языки по-разному «боролись» с этой крайне неудобной двузначностью, грозившей разрушить грамматическую систему глагола. В аккадском языке, в ряде арамейских и арабских диалектов эта форма начинает переосмысляться, употребляясь только во 2-м лице (мужского рода), а в 3-м лице бывшая форма мужского рода i·P'L обнимает оба рода. Понятно, что смешение форм только по роду (что наблюдается и в некоторых других лицах глагольных форм) удобнее, чем смешение таковых и по роду, и по лицу.

В древнееврейском языке указанная двузначность ослаблена особым употреблением временных форм глагола, по крайней мере в утвердительной форме. Здесь чисто имперфектные формы встречаются, как правило, лишь в начале цепи глаголов, связанных последовательностью во времени. В таком месте естественно употребление подлежащего, которое и компенсирует двузначность глагольной формы. В дальнейшей цепи обычных формы (перфекта или имперфекта) с консекутивным союзом w-, при котором указанной двузначности не наблюдается.<sup>1</sup>

В побиблейском еврейском языке консекутивная форма союза w-практически вышла из употребления. Поэтому двузначность указанной формы стала одной из главных причин широкого введения личных местоимений в спряжение глагола (что значительно утяжеляет язык и делает сложную морфологическую систему спряжения глагола грузом «избыточной информации»).

Однако в языке Библии можно заметить и несколько способов морфологической «коррекции» двузначности формы t·P'L. Некоторые из них охватывают по десятку и более случаев. Насколько мне известно, до сих пор эти случаи оставались незамеченными в данном отношении.

\* Доложено на 2-й Всесоюзной конференции семитологов в Тбилиси, июнь 1966 г.

<sup>1</sup> В прошедшем повествовательном времени, по самой его сути, 2-е лицо почти не встречается, а в будущем употребляется особая форма wəra'altá и т. п. В роли настоящего времени имперфект вытесняется причастием с личным местоимением.

**Первый способ** заключается в добавлении особой сокращенной формы личного местоимения 2-го лица мужского рода, которая, не встречаясь отдельно, должна рассматриваться как морфема единой слитной глагольной формы.

Наиболее достоверный случай засвидетельствован в Библии лишь один раз: это форма *wə'att tādabbēr* — «и ты будешь говорить» (мужской род; Второзаконие 5 : 24). Здесь же в тексте, в том числе в начале данного стиха, употребляется нормальная форма местоимения мужского рода *'attā* — «ты» (это исключает влияние арамейских форм, что предполагалось). Надо заметить, что в раздельном виде сочетание *'att tādabbēr* фактически произносимо (три *t* [+ *d*] подряд!). Его легче понять как единую морфологически форму *'attādabbēr* (или *'at : dabbēr*).<sup>2</sup>

Хотя указанный случай — единственный, засвидетельствованный в Библии, вполне вероятно более широкое употребление форм [*'jattəra'el*, [*'jattip'al* и т. п. в живой речи. При этом нельзя исключить возможность, что так могла иногда читаться и обычно написанная форма *t·P'L* в данном лице, так как поздно возникший (в ряде случаев) начальный гортанный взрыв ' (ср. «протетический' ) нерегулярно фиксировался на письме.<sup>3</sup>

Кроме названного случая, в Библии отмечен еще один (и последний) пример сочетания той же необычной формы местоимения с глаголом в мужском роде: *'att-ōše* — «ты делаешь» (Числа 11 : 15). Так как знаки гласных и промежуточная черта (указывающая на слитность произношения) проставлены масоретами (слово стоит в «дефектном» написании), то нельзя ли и здесь предположить форму имперфекта *'atta'se*?

**Второй способ** обусловлен влиянием огласовки конечного слога императива на имперфект. Но так как огласовка в этих формах различается почти исключительно в глаголах от корней «недостаточных»: -ē (знак «цере») в императиве и -e (æ, знак «сеголь») в имперфекте,<sup>4</sup> — то данный способ может иметь лишь весьма ограниченное применение.

Указанное влияние уже давно отмечалось в грамматиках,<sup>5</sup> однако, насколько нам известно, не отмечался факт, что императив (повелительное наклонение), относясь по сути ко 2-му лицу глагола, влияет на то же лицо имперфекта. Таким образом, все формы (без суффикса) типа *t·P'ē* (со знаком «цере») — а их в Библии почти 20 случаев — относятся исключительно ко 2-му лицу мужского рода. Причем если ряд этих примеров передает запрет, что по смыслу близко к повелению, например *'al-təgallē* — «не открывай, не обнажай» (Левит 18 : 7—17 и 20 : 19, всего 9 раз; ср. II Сам. 13 : 12; Иер. 17 : 17 и 40 : 16; Быт. 26 : 29; может быть, Пр. 1 : 10), то о других примерах этого сказать абсолютно нельзя, например *ka'āšer tir'ē* — «когда ты увидишь» (Дан. 1 : 13); *ūmatta'āšē* — «и что ты сделаешь?» (Исх. 7 : 9); *'im 'annē tē'annē* — «если ты притеснишь» (Исх. 22 : 22; ср. также Иер. 32 : 23).

**Третий способ** представляется наиболее интересным, так как вполне органически входит в систему спряжения глагола и теоретически пригоден для любого глагола в любом морфологическом и синтаксическом окружении. Он обусловлен влиянием перфектных (а также отчасти именных) форм на имперфект. Конкретно это выражается почти исключительно до-

<sup>2</sup> Скорее всего эта форма вышла путем слогового расщепления из неблагозвучного *attā tādabbēr* (ср.: Исход 28 : 3) и т. п. Ср.: R. R ü ž i ě k a. *Konsonantische Dissimilation in Semitschen Sprachen*. Leipzig, 1909, S. 145, о нередком упрощении арабского префиксального *tata- > ta-*.

<sup>3</sup> Ср., например, слово *'etmōl*, чаще *təmōl* (или *tmōl*) — «вчера», каковые варианты, возможно, являлись только написательными (хотя бы в некоторых случаях). Ср. также форму *mē'ittəmōl* (< *mē'et tēmōl*? — I Сам. 10:11).

<sup>4</sup> При этом лишь в формах без объектных местоименных суффиксов.

<sup>5</sup> В. Г е з е н и у с. Еврейская грамматика. (Перевод К. Коссовича). СПб., 1874, с. 297, примечание.

бавлением окончания женского рода -ā[t] (согласный элемент восстанавливается перед местоименными суффиксами), а в случае корней «недостаточных» -(ə)tā.

С сохранением согласного элемента это окончание встречается в имперфекте лишь в двух случаях одного и того же глагола: tābō'tā — «она придет» (Второзак. 33:16)<sup>6</sup> и tābō'ātākā — «она придет к тебе» (Пов 22:21). Здесь отождествление окончания -at- с перфектным окончанием женского рода (того же лица) не ново и достаточно известно; однако не менее распространено мнение, что текст в обоих случаях попросту испорчен и неправильно понят масоретами.<sup>7</sup>

Что касается форм с чисто гласным окончанием, то их общепринято рассматривать в качестве пережитков увещательного наклонения (кохортатива), утративших свою функцию.<sup>8</sup> К этому мнению присоединяется и грамматика Гезениуса—Кауча (§ 48<sup>d</sup>); но как вторая возможность там кратко упомянута допустимость предположения в ряде этих форм побочного обозначения женского рода. При систематическом же обзоре всех случаев формы t·P'L·ā (а их в масоретском тексте насчитывается вместе с приведенными формами глагола bō' до десятка) оказывается, что все они относятся исключительно к 3-му лицу женского рода, никогда не вызывая (кроме одного случая в очень темном контексте) никаких колебаний или сомнений в этом отношении.<sup>9</sup>

Перечислим эти случаи. Характерна дважды употребленная форма watta'gəbā — «и она воспылала страстью» (Иезек. 23:16, 20, причем первый раз окончание в консонантном тексте не поставлено и гласный введен масоретами) после перфектной формы 'əgəbā в той же главе. Форма wətabō'ā — «и придет она» (Исайя 5:19) происходит от уже упоминавшегося ранее глагола. Остальные случаи: дважды tāgōnnā — «она поет» (Притчи 1:20 и 8:3);<sup>10</sup> watahmerā — «и засмолила она» (Исход 2:3);<sup>11</sup> lō' tiklā — «она не кончится» (I Цар. 17:14);<sup>12</sup> tā'ūpā — «она взлетит» (? Иов 11:17).<sup>13</sup>

Интересные детали вносит кумранский вариант одного из названных текстов — Исайя 5:19. В масоретском тексте это единственное место, где указанная форма действительно может быть понята в качестве увещательного наклонения как по смыслу, так и ввиду наличия рядом с женской формой t·P'L·ā мужской формы i·P'L·ā. Стих звучит так: Hā'ōmərīm jəmāhər jāhīšā ma'āšēhū ləma'an nīr'e wətiqraḅ wətabō'ā 'āṣat qadōš

<sup>6</sup> По типу корней «недостаточных». Ср. Ис. 6:17, II Сам. 1:26 и др.

<sup>7</sup> Так в новейших словарях и грамматиках. В любом случае мнение масоретов говорит о возможности таких форм (если не в данных текстах, то в языке вообще). Аналогичное влияние перфекта на имперфект того же глагола замечено и во 2-м лице женского рода: wətabō't (i) — «и ты пришла» (I Сам. 25:34). Возможно ли столько случаев «искажений» текстов с одним и тем же глаголом? В перфекте ср. форму hūbā't — «она была принесена». Видимо, конечный элемент -t- особенно часто удлинняет глагол bō' ввиду его особой краткости и «слабого» состава.

<sup>8</sup> Это наклонение сохраняется в еврейском языке в 1-м лице имперфекта; этимологически соответствует арабским формам с окончанием -an/-anna.

<sup>9</sup> При этом нами не отрицается возможность формального влияния бывшего кохортативного окончания, которое, однако, могло быть отождествлено народной этимологией с более известным окончанием женского рода.

<sup>10</sup> От корня с удвоенным конечным согласным. Однако грамматика указывают и на вторую возможность — выделить здесь окончание -nā, которое обычно для соответствующей формы множественного числа, но в нескольких случаях перенесено на единственное число (Исх. 1:10; Суд. 5:26 и др.). Нельзя ли и в этой группе видеть смешение элемента -ā с окончанием женского рода?

<sup>11</sup> Но здесь, возможно, первоначально стоял местоименный суффикс -āh — «ее».

<sup>12</sup> «Недостаточный» корень. Окончание без согласного элемента изредка встречается и в перфекте.

<sup>13</sup> Единственный случай, где ввиду темного контекста выражались сомнения в лице и даже в том, является ли слово глаголом.

jišrā'ēl wənēdā'ā — «Говорящие: Пусть Он поспешит, ускорит дело свое, чтоб мы увидели; и (пусть) приблизится, и придет совет Святого Израилева, и мы узнаем» (слово, переведенное «совет», в еврейском языке женского рода). В каждой из двух пар глаголов в 3-м лице окончание -ā стоит при втором глаголе пары; то же окончание стоит и на конце фразы в глаголе 1-го лица (последнее довольно обычно).

Кумранский вариант (1QIs<sup>a</sup>) оформляет глаголы того же стиха иначе: Nā'ōmārim jəmāhēr jāhīš (!) ma'āšēhu ləma'an nīr'e wətiqrəbā (!) wətābō'ā 'āšat qədōš jīsrā'ēl wənēdā' (!).<sup>14</sup> Система расстановки окончания -ā совершенно изменена: оно добавлено не к одной, а к обеим формам женского рода 3-го лица, зато устранено в остальных формах, т. е. в формах мужского рода 3-го лица и 1-го лица.<sup>15</sup>

Мы не можем с уверенностью сказать, какой из вариантов стиха древнее. Возможно, что переписчик кумранского варианта «исправил» текст в соответствии со своим пониманием окончания -ā, причем он, видимо, был достаточно уверен в правильности вводимой им формы, если решился изменить текст библейской рукописи. В любом случае кумранский вариант представляется решающим доводом в пользу наличия в древнееврейском языке (возможно, диалектально) имперфектной формы женского рода t·P<sup>c</sup>L·ā.

По нашему мнению, данную форму следовало бы упоминать как побочную в списке парадигм спряжения глагола древнееврейского языка. В связи с весьма органическим вхождением этой формы в язык рассмотренный вопрос может иметь некоторое значение и для современного иврита.

---

*A. M. Gazov-Ginzberg*

## AMBIGUITY OF SEMITIC T·P<sup>c</sup>L IMPERFECT FORM AND ITS CORRECTIVES IN THE BIBLE

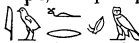
It is known that the t·P<sup>c</sup>L imperfect form can signify both the 3-d person fem. and the 2-d person masc. (singular). There are some attempts in the Hebrew Bible to split this ambiguous form in two by means of: I. Prefix 'att- (<'atta) in the 2-d person, II. Vowel -ē in the 2-d person (as in the Imperative) instead of -e of the «tertiaie i/u» roots. III. Suffix -a(t) in the 3-d person fem. (as in the Perfect). The latter way is illustrated by a dozen of verbs in the MT and in a Qumran reading.

---


<sup>14</sup> Долготу гласных «по положению» для кумранского варианта обозначаем условно.

<sup>15</sup> Насколько нам известно, в связи с отсутствием изложенного подхода среди кумрановедов данные вариации до сих пор представлялись как беспорядочные (D. S. L o e w i n g e r. In: Essays on the Dead Sea Scrolls. Jerusalem, 1961, p. 157 [in Hebrew]; E. Y. K u t s c h e r. The language and linguistic background of the Isaiah Scroll. Jerusalem, 1959, p. 252, § 3 [in Hebrew]).

## ПРОИСХОЖДЕНИЕ ПРЕДЫМЕННОГО ФОРМАНТА ере В СИСТЕМЕ КОПТСКОГО СПРЯЖЕНИЯ

В коптских глагольных формах, в состав которых входит формант  $\epsilon < jw$ , в предымненной позиции на его месте появляется **ере**, например  $\epsilon\epsilon\epsilon\omega\tau\bar{m}$ <sup>1</sup> — «да услышит он (ц)» (футурум III, егип.   $jw. f \text{ } \bar{r} \text{ } sdm$ ), но **ере** **проме**  $\epsilon\epsilon\omega\tau\bar{m}$  — «да услышит человек (проме)». Этимология форманта **ере** и его роль в подобных конструкциях, несмотря на многолетние исследования, все еще остаются загадочными.

До появления классического труда А. Гардинера о новоегипетском прототипе коптского футурума III<sup>2</sup> какие бы то ни было суждения относительно значения преформатива **ере** были невозможны. Только благодаря сделанному им открытию формы предымненного преформатива новоегипетского футурума III, отличной от предместоименного преформатива, появилась возможность разобраться в этом вопросе. Выяснилось, что обычный древнеегипетский преформатив футурума III   $jw$  в новоегипетскую эпоху стал в предымненной позиции заменяться элементом  (какой-то формой глагола  $j\bar{r}j$  — «делать»), хотя не всегда, поскольку и перед именем по-прежнему мог употребляться элемент  или даже  (его фонетический эквивалент, выражавший тот же звук  $\epsilon < jw$ ). Тем не менее общая тенденция намечается вполне определенно:  становится предымненным префиксом по преимуществу. Эта тенденция достигла высшей степени развития в коптском, где для именной конструкции в футуруме III (а также во «втором» и циркумстанциальном презенсе и футуруме и в имперфекте) единственно возможен преформатив **ере**.

Сделанное открытие чрезвычайно затруднило Гардинера. Как следовало понимать иероглиф ? Всего естественнее было бы рассматривать его в сочетании с последующим субъектом формы как конструкцию  $sdm. f$  (в параллель к  $jw. f$ ). Однако такое предположение ничего не дало бы как со смысловой, грамматической, так и с фонетической стороны. Было бы крайне трудно объяснить, почему перед именем необходимо было вводить глагол  $j\bar{r}j$  вместо преформатива  $jw$ . Значение «делает N к слушанию» в смысле «он услышит» — весьма спорное толкование формы. Что же касается фонетической стороны, то форма  $sdm. f$ <sup>3</sup> от глагола  $j\bar{r}j$  должна была звучать здесь просто 'я (как в преформативе коптского пер-

<sup>1</sup> Для удобства изложения здесь берутся только формы саидского диалекта (основного диалекта коптского языка).

<sup>2</sup> А. Н. Gardiner. The origin of certain coptic grammatical elements. JEA, 16, 1930, p. 220—234.

<sup>3</sup> Такой вид приняла в новоегипетском форма  $sdm. n. f$ , см., напр.: E. F. Wente. A Late Egyptian emphatic tense. JNES, 28, 1969, p. 1—14.





факта  $\Delta\zeta$ ). Гардинер и независимо от него Зете<sup>4</sup> объясняли это  $\ominus$  совершенно другим образом — как механическое сочетание преформатива  $\uparrow$  с предлогом  $\ominus$ , перемещенным из послесубъектной именной в предсубъектную позицию. Здесь возникала та трудность, что и в новоегипетском, и в коптском опущение предлога  $\ominus > \epsilon$  после субъекта при преформативе  $\ominus/\epsilon\text{pe}$  отнюдь не было правилом, скорее наоборот. Эту трудность попытались устранить, сославшись на непостоянство египетской и коптской орфографии, однако она слишком серьезна, чтобы ее можно было бы так легко отместить. Итак, Гардинер полагал, что иероглифом  $\ominus$  воспользовались для передачи на письме сочетания  $\uparrow \ominus \text{jw g}$ ; основанием для приписывания такого фонетического значения этому иероглифу послужила, по мнению Гардинера, форма императива, пишущаяся таким же образом —  $\ominus$  — и сохранившая консонант г (копт.  $\Delta\text{rg}$ ).


Как и следовало ожидать, такое решение вопроса не могло удовлетворить Гардинера, и много лет спустя он его радикально пересмотрел. Не вдаваясь в исследование различных форм глагола  $\text{jrg}$ , он полагал, что написание в виде  $\ominus$  само по себе еще не могло приблизиться к коптскому  $\epsilon\text{pe}$ . Он привел примеры, показывающие, что  $\ominus$  часто должно было быть равнозначным по своему фонетическому значению  $\uparrow$ , т. е. звучать 'а или 'ё. Таким образом, он фактически отказался от сделанного в 1930 г. открытия, придя к заключению, что новоегипетский футурум III имел элемент  $\text{jw}$  как перед местоименным суффиксом, так и перед именем и написание  $\ominus$  — только графический способ для облегчения чтения. Правда, на этом мнении Гардинер особенно не настаивал, считая его, однако, более правдоподобным, чем гипотеза 1930 г.

Благодаря такому предположению Гардинер не испытывал больше трудностей, встречая случаи с предыменным  $\uparrow$  или  $\ominus$ , но вместе с тем он утратил новоегипетский прообраз коптского  $\epsilon\text{pe}$ . Впрочем, он не оставил коптский преформатив  $\epsilon\text{pe}$  без объяснения, правда совершенно гипотетического (он это подчеркивает). Он разлагает  $\epsilon\text{pe}$  на  $\epsilon + \text{pe}$ , считая, что элемент  $\epsilon$  — это  $\text{jw}$ , а  $\text{pe}$  — инфинитив от глагола  $\text{jrg}$  — «делать». Пре-позицию этого инфинитива именному субъекту вместо грамматически правильной постпозиции он пытается объяснить ссылками на употребление инфинитивов  $\text{t}\bar{\text{m}}$ - и  $\text{e}\bar{\text{u}}$ - перед именем. О переводе такой гипотетической конструкции он ничего не говорит. Очевидно, следовало понимать ее как «человек делает к слышанию».

Нам представляется, что вторая гипотеза Гардинера является шагом назад по сравнению с первой, которая показывала предшественников коптской формы футурума III как в именной, так и в местоименной конструкциях. Положительным в новой гипотезе был только отказ от совершенно искусственного объяснения природы предыменного форманта, в целом же она требовала еще более спорных допущений. Прежде всего невозможно поверить в то, чтобы  $\ominus$  могло заменять  $\uparrow$  перед именем только ради удобства читателя. Но если так, то нельзя отказаться от генетического соответствия коптского  $\epsilon$  новоегипетскому  $\uparrow$  и  $\epsilon\text{pe}$  — новоегипетскому  $\ominus$ . Случаи, когда перед именем выписывается  $\uparrow$  (или его фонетический эквивалент  $\ominus$ ), вовсе не доказывают, что и  $\ominus$  должно читаться

<sup>4</sup> A. N. Gardiner. Second thoughts on the origin of Coptic  $\epsilon\text{pe}$ . JEA, 32, 1946, p. 101.

’а или ’ё. Ведь первоначально в этой форме и перед именем, и перед местоимением употребляли , и встречающееся в новоегипетских текстах написание  в предыменной позиции — просто сохранение традиционной формы. Но побеждала новая тенденция — явление, открытое Гардинером, замена в предыменной позиции традиционного  новым формантом . Далее, новое объяснение Гардинером природы форманта ере едва ли менее искусственно, чем прежде: в обоих случаях имеет место искусственное неэтимологическое сочетание, в обоих случаях требуется произвольное перемещение элементов, которое, конечно, нельзя оправдать аналогиями, приводимыми Гардинером. Дело в том, что инфинитивы тл-и ещ-, которые могут помещаться перед именным субъектом, могут и употребляться в нормальной местоименной конструкции, следуя за местоименным субъектом, в то время как предполагаемый Гардинером инфинитив ре- не знает такого употребления, иными словами, формы \*есресωтл не существует.

Из изложенного, нам кажется, совершенно ясно вытекают два вывода: 1) несомненная правота Гардинера при открытии разных преформативов футурума III для именной и местоименной форм в новоегипетском и бесспорная связь их с соответствующими коптскими преформативами; 2) неправильность и искусственность предложенных Гардинером объяснений как для новоегипетского преформатива , так и для коптского преформатива ере. Только не отделяя один от другого, только найдя общее для обоих решение, мы можем разобраться в этом сложном вопросе.





И первая, и вторая гипотезы Гардинера не получили признания специалистов. Однако другие предположения и мнения, высказывавшиеся на этот счет, ни в коей мере не являются более удовлетворительными. Так, Г. Штейндорфф в изданном уже после его кончины обобщающем труде по грамматике коптского языка<sup>5</sup> объяснял е и ере механическим скрещиванием двух разных новоегипетских конструкций — jw. f hr sdm (со всеми вариантами) и jjr. f sdm, причем первая победила в местоименных, вторая — в именных формах. Не входя здесь в подробные рассуждения по поводу происхождения тех или иных коптских времён, которые увели бы слишком далеко от предмета настоящей статьи, мы укажем на ту же искусственность объяснений и то же пренебрежение к смыслу формы, которыми страдают и обе гипотезы Гардинера. Мнение В. Тилля на этот счет немногим отличается от мнения Штейндорффа: он объясняет<sup>6</sup> предыменные формы как результат механического конструирования по аналогии под влиянием других форм спряжения, образуемых с глаголом jrj (что не отрицает и Штейндорфф).







Таким образом, как мы видим, вопрос о происхождении и значении предыменного преформатива ере остается открытым. Думается, однако, что происхождение, а вместе с тем и значение ере можно установить, если прежде всего попытаться разобраться в значении самой конструкции. В футуруме III, как и в других временах с е/ере, элемент jw означает наличие, присутствие субъекта: есесωтл < jw. f r sdm — «есть он к слышанию». Несомненно, предыменные формы по значению должны соответствовать местоименным, следовательно, ерепрωме должно также выражать наличие субъекта: ерепрωме есωтл — «есть человек к слышанию». Совершенно понятно, что ничто не мешало употреблению в предыменной позиции того же форманта jw, как и в предместоименной (что и было в эпоху до Нового царства), следовательно, смущавшие Гардинера напи-

<sup>5</sup> G. Steindorff. Lehrbuch der koptischen Grammatik. Chicago, 1951, § 321.

<sup>6</sup> W. C. Till. Koptische Grammatik (saidischer Dialekt). Leipzig, 1961, § 323.



сания  и  перед именным субъектом в новоегипетском футуруме III абсолютно нормальны. Вместе с тем в эту эпоху появляется и новая конструкция — с  перед именем. Как видно,  перед именным субъектом ощущался уже недостаточно сильным. Это словечко настолько ослабело в семантическом отношении, что для выделения именного субъекта стал требоваться элемент с большей семантической силой, хотя выражавший то же самое. Слабость *jw* в предьменной позиции ощущалась и с фонетической стороны. Звучавшее достаточно четко в сочетании с местоименным суффиксом, который не мог нести на себе ударения, оно в сочетании с именем, в едином экспираторном комплексе с ним, будучи проклитическим, должно было чрезвычайно сильно редуцироваться. Между тем смысл глагольной формы требовал определенной весомости этого элемента: «действительно есть человек...».

Чем же может быть элемент **ere**? Только одним — причастием, выражающим наличие. Уже в доновоегипетскую эпоху довольно широко использовалось в этом значении причастие от глагола *wnp* — «быть». В форме женского рода *wnt* — «сущее», «существующее», «наличное» (в египетском, в том числе и коптском, ввиду отсутствия категории среднего рода в общем смысле употребляются формы женского рода) оно применялось и как союз,<sup>7</sup> составляя параллель к относительному местоимению *ntj* в форме женского рода *ntt*.<sup>8</sup> Между тем последнее именно в форме женского рода также выражало наличие, существование — «наличное», «существующее», ср. титул *jmj-rj* *ntt jwtt* — «начальник того, что есть и того, чего нет». Параллелизм *wnt* и *ntt* объясняет новоегипетскую форму *rj wnp*, причинный союз. Дело в том, что местоимение *ntj* в женском роде, в виде *ntt*, в сочетании с различными предлогами и даже самостоятельно (*r nt*, *dr nt*, *n nt*, *ntt*) употреблялось в роли союза.<sup>9</sup> Точно так же и форма <sup>10</sup> является сочетанием отрицательного словечка *nn* и причастия от глагола *wnp*. Гардинер, правда, объясняет эту форму иначе, полагая, что  в данном случае представляет собой форму *sdm.f* от глагола *wnp*. Он удивляется только, почему эта конструкция не имеет значения будущего времени, тогда как по правилу, сторонником которого он был, форма *nn sdm.f* должна иметь футуральный смысл.<sup>11</sup> На самом же деле  — причастие, что блестяще доказывает фраза со стелы Нан-повер 2927 <sup>12</sup> где причастие выписано полностью: *wnw*. По-


<sup>7</sup> А. Н. Gardiner. The Egyptian Grammar<sup>3</sup>. Oxford, 1957, § 233.


<sup>8</sup> Там же, § 237.

<sup>9</sup> Союзное значение было возможным только через констатацию определенного наличия: *wnt* («сущее»)/*ntt* («наличествующее»), а именно «то-то» в значении «что», *ntt* в сочетании с предлогами — «из-за наличествующего», «к наличествующему» — в значении «потому что».

<sup>10</sup> А. Н. Gardiner. The Egyptian Grammar, § 108, 457.

<sup>11</sup> Там же, § 105, 2; 144, 2; 457.

<sup>12</sup> ÄZ 72, Taf. IV, 3. Эдель (E. Edel. Altägyptische Grammatik, Bd II. Roma, 1964, § 924 bb) учитывает этот пример, но считает, что это нечто исключительное, один из примеров новой, открытой им формы *sdmw.f*. Между тем совершенно ясно, что это лишь полное написание к дефективному .

Поскольку Ганноверская стела неоспоримо доказывает, что элемент  в *nn wnw* — причастие (мужского рода), высокую степень вероятности получает аналогичный взгляд и на элемент *wnt* в сочетании *nn wnt* (E. Edel. Altägyptische Grammatik, Bd II, § 924 aa; Gardiner. The Egyptian Grammar, § 108), практически равнозначный *nn wnw*, тем более что в эпоху Древнего царства среднеегипетское *nn wnw* выглядело *n wn(w)*. Традицион-



ского пассивного перфектного причастия (в данном случае от глагола jrj). В коптском языке, как известно, партиципальные образования сохранились в виде жалких остатков, и до сих пор от глагола jrj было известно только активное причастие (в конструктивной форме), употреблявшееся лишь в древнейших коптских текстах, — ер-<sup>17</sup>. Теперь нам становится известным и соответствующее пассивное причастие.

Таким образом, предложение ере проме сѡтм должно быть понято как «сделанное (в смысле «существующее», «имеющееся налицо»), (а именно) человек (на) слышании», т. е. «есть / имеется человек на слышании». Перед нами назывное предложение, главный член которого — ере, проме является приложением к нему,<sup>18</sup> раскрывающим его конкретный смысл, а сѡтм — обстоятельство, сообщающее, при каких условиях существует главный член.<sup>19</sup>

---

A. I. Elanskaya

### THE ORIGIN OF THE GRAMMATICAL ELEMENT ере IN THE COPTIC CONJUGATION SYSTEM

The grammatical element of the Futurum III, second and circumstantial tenses ере prefixed to the nominal subject cannot be traced back either to the finite forms of the verb jrj (*r* must early have disappeared in these forms, cf. ѡг-), or to the infinitive of this verb, it being impossible to construe the above-mentioned tenses with it.

The pre-pronominal correlate of ере, е (< *ju*) denotes 'presence', 'availability', 'existence', 'being on hand', and the like. The same meaning with ере, unquestionably a derivative from jrj, must be conveyed by a passive participle of the verb jrj which means 'done', 'made', 'performed', 'fulfilled', therefore, already 'existing', 'present', 'available'.

One is reminded of a similar use of the participles of the verb *wnn*: *wn(w)*, *wnt*, *p* *wn(w)* either expressing 'existence' or 'non-existence' or used as a conjunction in close parallelism with *ntj*.

Thus the phrase ере проме сѡтм must be explained as «what exists (or «is now on hand», etymologically «what is done»), (namely) the man, on (= while) hearing», «here is the man on hearing». Grammatically ере is a principal member of the nominative sentence, проме being an apposition and сѡтм an adverbial adjunct to it, but one may take it just as easily as a non-enclitic particle denoting existence, then qualifying the words ере проме as a principal member of the nominative sentence, and сѡтм as an adverbial adjunct to it.

---

<sup>17</sup> См., например: R. H a a r d t. Zum Gebrauch des präteritalen Relativums '—r (ep-) im Altkoptischen und Koptischen. WZKM, 57, 1961, S. 90—96.

<sup>18</sup> Нельзя исключить и ту возможность, что ере могло восприниматься как неэнклитическая частица констатации наличия; в таком случае ере проме должно рассматриваться как главный член назывного предложения в смысле «вот человек». На данном этапе исследования для нас не существует вопрос о соотношении аппозитивной и притяжательной связи (каковую мы наблюдаем в конструкции с местоименными суффиксами) в выражениях наличия. Этот вопрос требует специального исследования.

<sup>19</sup> А. И. Еланская. Разгадка закона Штерна—Ершtedта. Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. Краткие сообщения и аннотации, М., 1970, с. 145—146.

ЗАМЕТКИ ПО ЭПИГРАФИКЕ ПАЛЬМИРЫ

К вопросу о правовом и имущественном положении рабов в Пальмирском обществе

Среди надписей, опубликованных Х. Теихидором в 1965 г.,<sup>1</sup> особое внимание привлекает Inv., XI, 13, датированная сентябрем 219 г. н. э.:

[lbryk š]mh l' [lm']	[Тому, чье и]мя [благословенно] на[веки],
[tb'] wrhm[n']	[доброму] и милосердно[му],
[wt]yr' 'bd wmw[d']	[и со]страдающему, изготовил и вознес благо- дар[ность]
[h]urn tly' dy [	[Ха]йран, раб [
yd' br m'y' 'l	Йаде сына Ма'айи во
hywhy why' bn'	здравие свое и во здравие сыновей
mrwhy byrh sywn	господина его, в месяц сиван,
šnt DXXX	год 530.

Для понимания этого текста наиболее существенно определить значение слова [ly' — эпитет, относящийся к посвятителю. Издатель надписи, исходя из первого значения, переводит его le jeune, а следующую за ним частицу dy — qui est, в комментарии предлагает восстановление qui est supponné. Однако, с нашей точки зрения, такое истолкование неправомерно: здесь не учитывается слово mrwhy — «господина его» в строке 7, которое явно показывает, что Хайран был человеком зависимым. В связи со сказанным обращает на себя внимание тот факт, что в пальмирском пошлинном тарифе (CIS, II, 3913) рабы обозначаются термином 'lm (вариант написания: 'lum), близким по значению к [ly'. По аналогии, а также учитывая сходное употребление слов pa'ar в еврейском языке<sup>2</sup> и παῖς в греческом,<sup>3</sup> можно утверждать, что и в интересующем нас тексте слово [ly' использовано в значении «раб». Соответственно строки 4—5 надписи переводятся: «Хайран, раб [X сына] Йаде сына Ма'айи».

При крайней немногочисленности документов, которые характеризовали бы правовое и имущественное положение рабов в Сирии вообще и в Пальмире в частности, надпись Inv., XI, 13 приобретает особую ценность. Она свидетельствует прежде всего, что Хайран, оставаясь рабом, имел определенные денежные средства, которые позволяли ему совершать посвящения (по описанию Х. Теихидора, алтарь, края которого в на-

<sup>1</sup> J. Teixidor. Inventaire des inscriptions de Palmyre, fasc. XI. Damas, 1965 (далее — Inv., XI).

<sup>2</sup> И. Ш. Шифман. Правовое положение рабов в Иудее, по данным библейской традиции. ВДИ, 1964, № 3, с. 54—80.

<sup>3</sup> И. Д. Амусин. Термины, обозначающие рабов в эллинистическом Египте, по данным Септуагинты. ВДИ, 1952, № 3, с. 60—62.

стоящее время обломаны) популярнейшему во II—начале III в. пальмирскому божеству. Статус имущества Хайрана мы не можем пока определить, поскольку соответствующие пальмирские узаконения неизвестны. Однако, исходя из норм права, действовавших на всей территории Империи (ср. Dig., 43, 1, 22), а также талмудического (Мишна, Бава Мециа, I, 5; Недарим, 88б; Санхедрин, 91а), отражающего не только специфически иудейскую, но и общую переднеазиатскую практику, можно думать, что формально имущество раба считалось принадлежащим господину; тем не менее фактически раб мог распоряжаться им по своему усмотрению. Надпись не содержит каких-либо ссылок на волеизъявление господина; посвящение совершается только от имени и только по желанию раба.

Особое звучание в связи со сказанным приобретает формула 'l hūwḥu wḥu' bn' mṛwḥu — «во здравие свое и во здравие сыновей господина его». Очевидно, отсутствие упоминания в таком пожелании имени господина не могло быть вызвано случайным стечением обстоятельств. Тем более важно, что речь идет в данном случае о «сыновьях господина». Вероятно, те проявления покорности, которые от него как от раба требовались, Хайран по неизвестным нам причинам должен был адресовать не своему господину, а его детям. При этом последние не именуются его господами, вероятно, потому, что рабство в Пальмире предполагало личную зависимость только от домовладыки, но отнюдь не от членов его семьи. Зависимость от последних возникла при прямом отчуждении в их пользу, либо при наследовании.

#### «Тот, чье имя благословенно навеки»

Фигура так называемого «безымянного бога» пальмирских надписей — «того, чье имя благословенно навеки» — уже давно привлекает к себе внимание. В научно-исследовательской литературе делались попытки установить его тождественность тем или иным божествам пальмирского пантеона, установить близость данной формулы библейским евлогиям и соответственно постулировать влияние иудаизма и христианства на духовную жизнь пальмирского общества. Так, А. Сеириг отмечал близость некоторых характерных черт культа Ба'алшамена и «безымянного бога», говоря и о сосуществовании в течение длительного времени обоих культов, и о некоторых расхождениях в обрядности. По его мнению, «безымянный бог» — это либо сам Ба'алшамен, либо божество, близкое по функциям, представления о котором выросли из мифов о Ба'алшамене или сформировались по образцу последних. А. Сеириг пишет и об иудейском влиянии на культ «безымянного бога», и о воздействии на него философских воззрений эпохи.<sup>4</sup> О. Эйсфельдт пытался доказать, что «безымянный бог» идентичен Ба'алшамену и что религиозная реформа в Пальмире в первой трети II в. н. э. привела к следующему: Ба'алшамен утратил свое имя и стал почитаться как «тот, чье имя благословенно навеки»; главная характеристическая черта этого движения, по предположению О. Эйсфельдта, — желание, возникшее из «монотеистического чувства», заменить богов, почитавшихся в Пальмире ранее, единственным и потому безымянным богом.<sup>5</sup> И. Хофтэйзер выделяет характеристику «того, чье имя благословенно навеки», как космического божества; он склонен проявлять некоторую осторожность в отождествлении «безымянного бога» с Ба'алшаменом, подчеркивая сосуществование обоих культов в течение длительного вре-

<sup>4</sup> Н. S e y r i g. Antiquités syriennes, 13. Le culte de Bêl et de Baalshamîn. Syria, vol. 14, 1933, p. 248—252.

<sup>5</sup> О. E i s s f e l d t. Tempel und Kulte syrischer Städte in hellenistisch-römischer Zeit. Leipzig, 1941, S. 90—92. Ср.: М. G a w l i k o w s k i. Nouvelles inscriptions du Camp de Dioclétien. Syria, vol. 47, 1970 (далее — Gaw.), p. 313—325.

мени; в культе «безымянного бога» он отмечает тенденцию к монотеизму, но и в этом случае предостерегает от чрезмерно поспешных выводов.<sup>6</sup>

Наиболее раннее упоминание «безымянного бога» содержится в надписи CIS, II, 3992, которая датируется 103 г. н. э. Однако это обстоятельство не дает оснований относить появление данного культа именно ко II в.: аргументы *ex silentio* в подобных ситуациях не могут быть признаны удовлетворительными. Использование в CIS, II, 3992 формулы «тот, чье имя благословенно навеки» предполагает ее более или менее длительное предшествующее бытование в качестве обозначения божества. Иначе говоря, кажется наиболее правдоподобным, что культ «безымянного бога» существовал в Пальмире уже в I в. н. э., во всяком случае во второй его половине.

До нас дошли 132 надписи, бесспорно содержащие посвящения «безымянному богу», из них в 211 случаях (см. приложение I) он обозначается формулой *bryk šmh l'im'*. Она употребляется либо как законченное предложение без видимой связи с остальным текстом и в этом положении как своего рода заголовок и одновременно евлогия (54 случая): «благословенно имя его навеки», либо с предлогом для того, чтобы указать адресата посвящения: *lbryk šmh l'im'* — «тому, чье имя благословенно навеки» (62 случая), *qdm bryk šmh l'im'* — «перед тем, чье имя благословенно навеки» (3 случая).

По природе эта формула представляет собой описательное обозначение божества, близкое типологически к *b'lšmn* — «хозяин неба», *mlqrt* — «царь города» и т. п. Оно должно было заменить табуированное имя бога (если предположить, что таковое реально существовало и что перед нами не обозначение бога вообще). Как показывает приложение I, эпитеты, прилагавшиеся к «безымянному богу», легко могли стать его прямыми обозначениями.

В литературе уже отмечалась близость этой формулы к тексту Пс., 72, 19: *šbārūk šēm kēbōdō l'ē'olām* — «и благословенно славное имя его навеки», и был сделан вывод, согласно которому интересующее нас выражение могло быть включено в пальмирский формуляр только людьми, знакомыми с библейской литературой.<sup>7</sup> Об иудейском влиянии говорит и Ж.-Б. Шабо (комментарий к CIS, II, 3992, где он указывает в качестве параллелей Пс., 113, 2; Дан., 2, 20 и другие тексты, в том числе и надпись RES, 417: *bryk šmh l'wlm'* — «благословенно имя его навеки»). С нашей точки зрения, материала для подобного рода умозаключений недостаточно. Понятие «благословения» известно пальмирским надписям и вне прямой связи с иудейской религией, и вне формул, близких к иудейским. Так, в CIS, II, 3976: *lgd' dy 'un' brykt'* — «Гадде источника благословенного» (имеется в виду источник Эфка). От благословения объекту, которому покровительствует божество, до благословения божеству — дистанция невелика. Аналогия с библейскими псалмами свидетельствует, на наш взгляд, только об одном: интересующее нас здесь описательное обозначение божества восходит к молитвенным обращениям к тому богу, который во II—III вв. почитался в облике «безымянного». В этом случае заслуживала бы внимания близость молитвенных формул иудаизма и пальмирского «язычества», обусловленная общностью происхождения от переднеазиатской религиозной обрядности.

Все остальные наименования бога, приведенные в приложении I, точно соответствуют эпитетам, которыми в других текстах обозначены качества бога (приложение II). Из них наиболее распространена (49 случаев) формула *lb' wrhmn'* — «добрый и милосердный» (возможен и обрат-

<sup>6</sup> J. Hoffijzer. *Religio aramaica*. Leiden, 1968, S. 38—40.

<sup>7</sup> H. Seyrig. *Le culte*, p. 249.

ный порядок эпитетов). В одном случае, указанном в приложении II (CIS, II, 3998), бог именуется, по-видимому, «владыкой всего, добрым и милосердным». Из этих качеств первое место занимает «милосердие». Как мы пытались показать в другом месте,<sup>8</sup> термин *ghm* — «друг», этимологически близкий к *ghmn'* интересующих нас надписей, использовался как эквивалент термина «патрон». Исходя из этого, можно было бы предположить, что слово *ghmn'* в надписях, посвященных «безымянному богу» (как и вообще в посвященных надписях), имеет специфический оттенок: посвяtitель хочет подчеркнуть, что бог является его патроном и, следовательно, защитником во всех жизненных ситуациях.

В трех случаях к этим эпитетам в различных сочетаниях прибавлено слово *skr'* — «воздающий» (Inv., XI, II; CIS, II, 4014; Inv., XI, 38). Сравнительная малочисленность надписей с подобной характеристикой «безымянного бога» едва ли объясняется случайным стечением обстоятельств. Видимо, представления о посмертном или прижизненном воздаянии человеку за его деяния с образом «того, чье имя благословенно навеки», почти не связывалось; лишь в III в. н. э., к которому относятся две первые надписи (датировка третьей неизвестна), наблюдаются единичные попытки приписать ему и это качество.

В 15 надписях (см. приложения I и II) встречается эпитет *tyr'* — «сострадающий», из них датированы 10 надписей, причем наиболее ранняя (Inv. XI, 13) — 219 г., а самая поздняя (Inv., XI, 20) — 263 г. Такая концентрированность надписей с эпитетом *tyr'* также, по всей видимости, не случайна и объясняется тем, что первая половина и середина III в. н. э. были периодом острых социальных конфликтов, в том числе и в Сирии. Не исключено, что здесь нашло свое отражение и восходящее к Посидонию учение о всемирной симпатии (т. е. сострадании), под чем понималось представление о мире как о едином и цельном организме, все части которого взаимосвязаны между собой и который управляется божеством.<sup>9</sup>

Как показывают формулы приложения III, взаимоотношения между богом и людьми мыслились по следующей схеме: они «взывают» к нему, т. е. обращаются со своими молитвами, а он «отвечает» им, т. е. выполняет их желания. Аналогично данным формулам можно обнаружить в многочисленных карфагенских посвящениях Тиннит и Ба'алхаммону («услышал голос мой, благословил меня») и в восходящей также к древней переднеазиатской обрядности иудейской молитве «Шемоне эсре»: «Услышь голос наш, господь бог наш, сжался и умилосердись над нами, и прими милость и благосклонно молитву нашу, ибо ты — бог, внимающий молитвам и молениям». Очевидно, и финикийско-пунийские, и иудейская, и пальмирские формулы восходят к общей для всех переднеазиатской религиозной традиции.

Каково происхождение «безымянного бога»? В двуязычных надписях из Пальмиры арамейскому *lbruk šmh l'im'* соответствует греческое  $\Delta\iota\ \acute{\upsilon}\phi\acute{\iota}\sigma\tau\omega\iota\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\upsilon}\pi\eta\kappa\omega\sigma\iota\ \iota$  (CIS, II, 3994, 3998, 4032, 4066; Inv., VI, 8; вероятно, CIS, II, 4003). Эта параллель бесспорно свидетельствует, что в сознании верующих «безымянный бог» был идентичен Зевсу и, следовательно, был главою местного пантеона. Как известно, Зевс в пальмирском сонме богов отождествлялся с Белом (впрочем, в двух случаях — Inv., IX, 25 и X, 24 мы встречаем только  $\tau\omicron\upsilon\ \beta\eta\lambda\omicron\upsilon$ ). В надписи Inv., IX, 196 (193 г. н. э.) читаем:  $[\acute{\alpha}]ρχ\iota\epsilon\rho\epsilon\delta\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \sigma\upsilon\lambda\eta\pi\omicron\sigma\iota\acute{\alpha}\rho\chi\iota\eta\varsigma\ \iota\epsilon\rho\epsilon\omega\upsilon\ \mu\epsilon\gamma\acute{\iota}\sigma\tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\ \Delta\iota\delta\varsigma\ \beta\eta\lambda\omicron\upsilon$ , чему в пальмирском тексте закономерно соответствует:

<sup>8</sup> И. Ш. Ш и ф м а н. Пальмирские Септимии, потомки Цепперы (из истории общественных отношений в Пальмире конца II—первой половины III в. н. э.). Эпиграфика Востока, XX, 1974, с. 37—45.

<sup>9</sup> Ср.: Ф. Ф. З е л и н с к и й. Религия эллинизма. Пб., 1922, с. 116—117.

bmrzħwth dy kmr' dy bl]. Формуляр греческой части данной надписи подтверждает восстановление Ж. Кантино в надписи Inv., IX, 20 (56 г. до н. э.): *ἱερεὺς θεοῦ μεγίστου Διὸς Βήλου*; в параллельном арамейском тексте: [k]mry' dy bl. Наконец, в большой надписи в честь Септимия Ворода, где сохранилась только греческая часть (в арамейской сохранились только слово *qrīsts*=*κράτιστος* в первой строке и отдельные знаки во второй-четвертой) (Inv., III, 7; 266 г.): *καὶ νυνεὶ λαμπρῶς συμποσίαρχον τῶν τοῦ θεοῦ Διὸς Βήλου ἱερέων*. Таким образом, если реконструкция надписи Inv., IX, 20 правильна (она, с нашей точки зрения, сомнений не вызывает), идентификация Зевса и Бела в Пальмире имела место по крайней мере в I—III вв., т. е. в течение всего того времени, когда в Пальмире существовал культ «того, чье имя благословенно навеки». Однако наряду с этим Зевс в пальмирском пантеоне отождествлялся и с Ба'алшаменом. Так, в CIS, II, 3959, составленной вскоре после посещения Пальмиры императором Адрианом, т. е. в 30-х годах II в. н. э.: *καὶ τὸν ναὸν τὸν [τοῦ] Διὸς σὺν τῷ < > προναίῳ < >*, соответственно в арамейском тексте: *wbn' hykl' wrn'y [n wtšblyth klh mn kysh lb'šmn* — «и построил храм, и пронаосы, и все украшения их на свои средства Ба'алшамену». Таким образом, культ «безымянного бога» мог восходить и к почитанию Бела, и к почитанию Ба'алшамена, но мог возникнуть и независимо от того и другого (показательно в этой связи «равноправие» в пальмирском пантеоне независимых друг от друга Бела и Ба'алшамена).

Эпитет «бог добрый» ('lh' 'tb') в пальмирских надписях применялся к Малакболу, Гаду Таймай и 'Атар'ате (CIS, II, 3927; 140 г. н. э.), к Шамшу, Аллат и Рахиму (CIS, II, 3955; 129 г. н. э.; ср. CIS, II, 3979), к Шадрафе (CIS, II, 3972; 55 г. н. э., а также Inv., X, 145; I в. н. э.) и Ду'анат (Inv., X, 145; I в. н. э.). Характеристика «бог добрый и воздающий» ('lh' 'tb' wskr') относится к Шай' ал-Кауму (CIS, II, 3973; 132 г. н. э.) и Ба'алшамену (CIS, II, 3983; 67 г. н. э.; Inv., I, 5; 67 г. н. э.). В роли «бога доброго и милосердного» ('lh' 'tb' wrħmn') фигурирует 'Азизу (CIS, II, 3974; 113 г. н. э.), а «великим и милосердным» (rb' wrħmn') именуют Ба'алшамена (CIS, II, 3988; после 89 г. н. э.; Inv., VI, 4). Таким образом, указанные в приложениях I и II обозначения и эпитеты не обязательно восходят к культу одного какого-либо божества, в том числе и Ба'алшамена. Скорее они отражают общее представление о божестве, характерное для интересующей нас эпохи.

Единственный достоверный результат, к которому приводят все рассмотренные выше материалы, заключается в следующем: культ «того, чье имя благословенно навеки», возник не позже начала II в. н. э., с ним примерно тогда же начинают связываться характеристики, в той или иной форме относившиеся к другим божествам. В сознании верующих «безымянный бог» рано отождествился с Зевсом, т. е. занял место верховного божества рядом с общесирийским Хададом и пальмирскими Белом и Ба'алшаменом. Именно поэтому он в одном случае фигурирует как «владыка всего» (mr' kl) (CIS, II, 3998; 132 г. н. э.), а в другом (CIS, II, 4047; 256 г. н. э.) к нему зывают «на море и на суше» (bym' whybs'). В этой ситуации «безымянный бог» близок к Ба'алшамену, который также назван «владыкой мира» (mr' 'lm') (CIS, II, 3986, 114 г. н. э.), а также анонимному «владыке мира» (mr' 'lm') (CIS, II, 3989 (235 г. н. э.) и 3990; Gaw., 2); впрочем, возможно, что последний тождествен «безымянному богу». По-видимому, греческие посвящения *Διὶ ὑψίστῳ* καὶ ἐπικράτῳ, опубликованные А. Сеиргом,<sup>10</sup> также адресованы «тому, чье имя благословенно навеки»; идентичность этих фигур отмечена автором публи-

<sup>10</sup> H. Seyrig. *Antiquités syriennes*, 14. Nouveaux monuments palmyréniens des cultes de Bêl et de Baalshamin. Syria, vol. 14, 1933. p. 263—264.



кации. В одном случае<sup>11</sup> «безымянный бог» назван единственным (ἐνὶ μόνῳ) ἑλεῖρῳ θεῷ — «одному-единственному милосердному богу»), однако здесь контекст позволяет думать, что речь идет о данном боге не как о *единственном боге*, но как о *единственно милосердном боге* в отличие от остальных. Известны надписи, где он фигурирует вместе с «двумя святыми братьями», которым также совершаются посвящения (CIS, II, 4001 и 4002); иначе говоря, подобно Белу и Ба'алшамену, «безымянный бог» возглавляет триаду (верховный бог, а также боги солнца и луны; ср. CIS, II, 3981, датируемую 188 г. н. э., где посвящение совершается одновременно «милосердному, доброму и сострадающему», а также 'Аглиболу и Малакбелу — членам триады Ба'алшамена), следовательно, видеть в его почитании некую тенденцию к монотеизму не приходится. Если она в данном культе на каком-то этапе его развития и имела место, то под влиянием собственно пальмирской традиции она сходит на нет, и «тот, чье имя благословенно навеки», приобретает облик типично пальмирского божества.

Возникновение и развитие культа «безымянного бога», бесспорно, свидетельствует о серьезном духовном кризисе пальмирского общества, об отказе от древней местной традиции и о поисках новых религиозных концепций. Едва ли случайным стечением обстоятельств можно объяснить тот факт, что эпитеты, характеризующие отношение бога к человеку, группируются, судя по дошедшим до нас письменным памятникам, главным образом вокруг «безымянного бога».

Бросается в глаза близость этого культа к иудаистскому представлению о боге, как оно сформировалось, судя по данным Библии, еще в первой половине I тыс. до н. э. (ср., например, Втор., 4, 39; Пс., 89, 12; Исх., 34, 6—7) в обстановке острых социальных конфликтов и духовных исканий и отразилось в «Шемоне эсре», свой нынешний облик принявшем в последней трети I в. н. э.<sup>12</sup> Эпитет ὁψιστος, возможно, свидетельствует о том, что почитание «того, чье имя благословенно навеки», приобрело характер космической религии;<sup>13</sup> тогда можно было бы думать, что оно развивалось в атмосфере вульгаризованного стоицизма (достаточно напомнить, что создатель стоицизма и многие его ведущие последователи были выходцами из стран переднеазиатского Средиземноморья; особенно важно, что божество стойков сохраняло имя Зевса), неоплатонизма и гностицизма. Время, когда засвидетельствован культ «безымянного бога», было временем интенсивного распространения христианства и митраизма. Едва ли можно говорить о прямом влиянии на культ «безымянного бога» тех или иных учений или концепций, однако несомненно, что он вообрал в себя ту совокупность идей и представлений, которая исторически развивалась в эпоху принципата. Однако в той форме, в какой он засвидетельствован дошедшими до нас текстами, — как почитание «того, чье имя благословенно навеки», — за пределами Пальмиры он не получил распространения.

## Приложение I. Обозначение божества

Ibruk smh l 'lm' — «тому, чье имя благословенно навеки»

CIS, II, 3992 — 103; \* 3993 — 111; 3994 — 114; 3995 — 115; 3996 — 125; 3997 — 129; 3998 — 123; 3999 — 136; 4000 — 143; 4001 — 161; 4002 — II в; 4006 — 178; 4008, 4009 — 191; 4010; 4012 — 203; 4013 — 205; 4016 — 212; 4017 — 216; 4021 —

<sup>11</sup> Ibid., p. 269—275.

<sup>12</sup> E. Schürer. Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, Bd. 2. Leipzig, 1898, S. 462—463.

<sup>13</sup> Ср.: F. Cumont. Die orientalischen Religionen im Römischen Heidentum. Berlin, 1914, S. 149.

\* Цифры, выделенные курсивом, обозначают дату.

211; 4022 — 225; 4027 — 230; 4031 — 233; 4033 — 236; 4039 — 240; 4043 — 248; 4045—249; 4046 — 253; 4049 — 256; 4058; 4061—4063; 4065; 4067; 4069; 4071—4074; 4080; 4084—4086; 4089; 4095; 4106.

Inv., VI, 4; IX, 2 — 137; XI, 4 — 139; XI, 5 — 165; XI, 6 — 182; XI, 7—8; XI, 20 — 263; XI, 22; XI, 23 — 189; XI, 24; XI, 34; XI, 39; XI, 42.

qdm bryk šmh l'lm' — «перед тем, чье имя благословенно навеки»

CIS, II, 3998 — 132; 4004 — 176.

Inv., XI, 28.

bryk šmh l'lm' — «благословенно имя его навеки»

CIS, II, 4005 — 179; 4007 — 190; 4011 — 199 — 208; 4020 — 220; 4024 — 228; 4026 — 229; 4029 — 231; 4031 — 232; 4032 — 235; 4033, 4035 — 238; 4036, 4038 — 240; 4041 — 245; 4042 — 247; 4044 — 249; 4047 — 256; 4050 — 261; 4054—4057; 4059; 4064; 4066 — 179; 4067; 4070; 4075—4079; 4081—4084; 4107.

Inv., XI, 1 — 235; XI, 9; XI, 13 — 219; XI, 14 — 221; XI, 15 — 239; XI, 16 — 217; XI, 17, 19 — 256/7; XI, 27; XI, 29—32; XI, 36; XI, 38; XI, 40.

bryk šmh drh[mn' t]b' — «благословенно имя его, который милосер[ден, до]бр»

CIS, II, 4018 — 219.

lrhmn' — «милосердному»

CIS, II, 4025 — 227.

Inv., XI, 21 — 227.

bryk šmh dy rhmn' t'b' wtyr' — «благословенно имя его, милосердного, доброго и сострадающего»

CIS, II, 4028 — 231.

lrhmn' t'b' wtyr' — «милосердному, доброму и сострадающему»

CIS, II, 4051 — 262.

'lh' t'b' — «бог добрый»

CIS, II, 4053 — 268.

[lb]ryk šmh wmlk[w]hy — «[тому, чье] имя [б]лагословенно, и посла[н]цу (?) его»

CIS, II, 4060.

lbryk šmh — «тому, чье имя благословенно»

CIS, II, 4088.

lrhmn' t'b' — «милосердному, доброму»

CIS, II, 4092, 4093, 4099.

Inv., XI, 26.

[lr]hmn' wl'[lh']t'b' wskr' — «[ми]лосердному, и бо[гу] доброму и воздающе[му]»

Inv., XI, 11 — 213.

## Приложение II. Эпитеты божества

t'b' wrhmn' — «доброму и милосердному» (варианты: lrhmn' t'b'; t'b' wlrhmn')

CIS, II, 3993 — 111; 3996 — 125; 4001 — 161; 4007 — 190; 4009 — 191; 4011 — 199—208; 4014 — 207; 4016 — 212; 4017 — 216; 4018 — 219; 4020 — 220; 4021 — 221; 4022 — 225; 4023 — 226; 4027 — 230; 4030 — 232; 4032 — 235; 4033 — 236; 4034 — 238; 4036, 4039 — 240; 4045 — 249; 4047 — 256; 4050 — 261; 4056 — 4058; 4064; 4066; 4068; 4072; 4073; 4075; 4077—4080; 4082; 4085.

Inv., VI, 9 — 235; IX, 8, 9; XI, 16 — 219; XI, 19 — 256/7; XI, 30; IX, 36; XI, 39; XI, 40.

mr' kl [t'b' wrhmn'] — «владыке всего, [доброму и сострадающему]»

CIS, II, 3998 — 132.

'lh' t]b' — «добро[му] бо[гу]»

CIS, II, 4004 — 176.

'lh' t'b' wskr' — «богу доброму и воздающему»

CIS, II, 4014 — 205.

rhmn' t'b' wtyr' — «милосердному, доброму и сострадающему» (вариант t'b' wrh[mn] [tyr'])

CIS, II, 4028 — 231; 4038 — 240; 4041 — 245; 4042 — 247; 4046 — 253; 4051 — 262; 4059; 4076.

Inv., XI, 13 — 219; XI, 20 — 263; XI, 27; XI, 29.

ṭb' — «доброму»

CIS, II, 4044 — 249; 4069; 4081; 4096.

rḥmn' wḥnn' wtyg' — «милосердному, милостивому и сострадающему»

CIS, II, 4084,

rḥmn' — «милосердному»

CIS, II, 4088.

Inv., XI, 1 — 235; XI, 17 — 246/7; XI, 31.

ṭb' wrḥmn' wskr' — «доброму, и милосердному, и воздающему»

Inv., XI, 38.

### Приложение III. Формулы обращения к божеству

qrh w'nyhy — «взывал к нему, и он отвечал ему» (варианты: qrlh w'nh, qrwlh w'nwnn)

CIS, II, 4046 — 253; 4051 — 262; 4083—4085; 4092; 4099.

Inv., XI, 16 — 219; XI, 17 — 246/7; XI, 19 — 256/7; XI, 26.

qrh bym' whybš' w'nh b[kl] dy qrh — «взывал к нему на море и на суше, и он отвечал во [всем], относительно чего взывал он»

CIS, II, 4047—256.

qrw lh l'lh' w'nwnn ṭb' — «взывали к нему, к богу, и он отвечал им, добрый»

CIS, II, 4053 — 268.

'nh'[w]'bwh w'h — «отвечал ей, и отцу ее, и брату ее»

CIS, II, 4067.

wšm' bqlh — «и услышал голос ее»

CIS, II, 4080.

qrw lrḥmn' w'nwnn — «взывали к милосердному, и он отвечал им»

Inv., XI, 1 — 235.

q[rh w]'ynh w'dn'h — «в[зывал к нему, и] он отвечал ему, и приблизил его»

Inv., XI, 11 — 213.

---

I. Schiffmann

### MISCELLANEA EPIGRAPHICA PALMYRENA

In the first note the author proposes to interpret the word *ṭly'* in the Inv., XI, 13 as «the slave». In the second note the author deals with the problem of the «Anonymous God». The cult of this god must have been introduced in Palmyra in the I cent. A. D. The religion of the «Anonymous God» was quite independent from the cults of Bēl and Ba'alshamēn; as a Master of the World he was identified with Zeus. This cosmic religion must have been evolved in the atmosphere of a vulgarised stoicism.

---

## САБЕЙСКИЙ ЧИНОВНИК И ДИПЛОМАТ III в. н. э.

Надпись Sh 31 стала известна меньше десяти лет назад, но уже имеет весьма сложную историю. Обнаруженная во время американских раскопок в Марибском храме сабейского бога луны 'Алмақаха — 'Авваме, она не была ни скопирована, ни сфотографирована участниками археологической экспедиции и осталась на месте раскопок, столь же неизвестная науке, как и раньше, когда была погребена под толстым слоем песка. Больше того, многочисленные путешественники, интересовавшиеся йеменскими древностями и побывавшие в последние 20 лет на месте раскопок (эти поездки принесли науке сведения о многих надписях, не скопированных американцами), также не заметили этого текста и не сфотографировали его.

Однако в 1961 г. йеменский ученый Ахмад Шарафаддин, активно и плодотворно занимающийся древностями Южной Аравии, опубликовал фотографию этой надписи без дешифровки и перевода.<sup>1</sup> Несмотря на плохое качество воспроизведения, текст сразу же вызвал значительный интерес. Уже в 1964 г. Г. Виссман широко использовал эту надпись<sup>2</sup> на основе предварительного неопубликованного чтения Ж. Рикманса. Данные Г. Виссмана были вскоре вновь рассмотрены Ф. Альтхаймом и Р. Штиль.<sup>3</sup>

Первую публикацию надписи, основывающуюся на фотографии, изданной в 1961 г. А. Шарафаддином, дал А. Жамм,<sup>4</sup> однако ему удалось дешифровать только первые 18 строк. Более полное издание, в котором прочтены 26 строк, дал Ж. Рикманс в приложении к специальной статье Г. Виссмана, посвященной анализу географических данных этого текста.<sup>5</sup>

В 1968 г. автор получил от научного сотрудника Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР А. И. Михайловой фотографию двух сабейских надписей, купленную в Сан'а у уличного фотографа. Вскоре удалось установить, что эта фотография идентична изданной А. Шарафаддином;<sup>6</sup> однако она читается несколько лучше, чем воспроизведение, благодаря чему удалось дешифровать еще несколько строк и

<sup>1</sup> A. Sharafaddin. Yemen. Ta'iz, 1961, p. 44, внизу справа. Лишь в 1967 г. он же издал надпись с переводом и комментарием: A. Sharafaddin. Tarih al-Yaman at-Taqafi, III. Ta'iz, 1967, p. 87—88: Sh 31.

<sup>2</sup> H. von Wissmann. Zur Geschichte und Landeskunde von Alt-Südarabien. Sammlung E. Glaser, III. SBAW, 246, Wien, 1964, p. 191—194.

<sup>3</sup> F. Altheim und R. Stiehl. Die Araber in der Alten Welt, IV. Berlin, 1967, S. 279—283.

<sup>4</sup> A. Jammé. A propos des rois ḥadramoutiques de al-'Uqlah. Washington, 1965, p. 50—52.

<sup>5</sup> H. von Wissmann. Zur Kenntniss von Ostarabien, besonders al-Qatif, im Altertum. Le Muséon, 80, 1967, p. 489—508; Appendice, par J. Ryckmans, p. 508—512.

<sup>6</sup> Это несомненно отпечаток с того же негатива. На нашем отпечатке правый верхний угол срезан несколько больше (на 3—4 знака), чем на фотографии, опубликованной А. Шарафаддином.

выяснить спорное чтение некоторых имен. В настоящее время надпись читается практически целиком; небольшие лакуны в строках 27—32, хотя и не поддаются надежному восстановлению, явно не содержат сколько-нибудь значительной новой информации. Отсутствуют только две-три строки в начале текста, содержавшие полное имя автора надписи и его титулатуру.

Исследуемая надпись представляет собой обычный для II—III вв. н. э. посвятельный текст из Марибского храма 'Алмақаха; она почти целиком составлена из стандартных формул, переходящих в неизменном виде (или с минимальными изменениями) из надписи в надпись и лишь по-иному комбинируемых в каждом тексте. В ней даже отсутствует довольно частый в подобных надписях «свободный текст», вводимый частицами *g'*, *kr'* и т. п.,<sup>7</sup> дающий несколько больший простор фантазии автора. Это значительно облегчает интерпретацию надписи: настолько, что Ж. Рикманс даже счел излишним снабдить свое издание полным переводом.

Учитывая, что в советской литературе имеется лишь небольшое число изданий южноаравийских надписей, а издания больших votивных текстов вообще отсутствуют, автор решил дать полный перевод надписи, но отказаться от обычного комментария, ограничившись лишь примечаниями в самых необходимых случаях.

### Sh 31

1. ny/'lmqht<sub>h</sub>wnb'1]l]'wm/šlmn/dd<sub>h</sub>
2. bn/dšft<sub>h</sub>w/hmdm/bdt/hmrhw/'
3. tw/bn/dshrtm/bwfym/wmhrgtm
4. wsbym/wğnmmbkl/sb't/šw'w
5. mr'hmw/šmr/yhr'š/mlk/sb'/wd
6. rydn/wħdrmw/wymnt/wħmdm/b
7. dt/'tw/bwfym/bkn/blthw/mr'
8. hw/šmr/yhr'š/b'br/mlkm/bn/k
9. 'bm/mlkl'sd/wsb'/tty/sb'ty

[посвятил 'Алмақаху, Сахвану, госпо- ду] 'Аввама, бронзовую статую, которую он обещал в благодар- ность за то, что он даровал ему воз- вратиться из зу-Сахартама в бла- гополучии, и с победой,<sup>8</sup> и с пленными, и с добычей во всех походах, в которых они сопровож- дали господина их, Шамира Йухар'иша, царя Саба' и зу- Райдана и Хадрамаута и Йаманата, и в благодарность за то, что он благополучно возвра- тился, когда послал<sup>9</sup> его господин его, Шамир Йухар'иш, к Малика- му, сыну Ка'бама,<sup>10</sup> царю 'Асад. И он совер- шил два путешествия,

<sup>7</sup> См.: Я. Б. Г р у н т ф е с т. Глагол в южноаравийском языке. Л., 1966, с. 5.

<sup>8</sup> mhrgt — мн. число от mhrg, абстрактного имени типа mf'l (см.: А. Ф. Л. В е е s t o n. A descriptive grammar of epigraphic South Arabian. London, 1962, p. 28; Г. М. Б а у э р. Язык южноаравийской письменности. М., 1966, с. 45) от корня hrg «убивать» со значением «убийство, битва», откуда дальнейшее «победа», ясно вытекающее из контекста надписи. Ср. переводы Г. Рикманса — massacre (Ru 538, 18: G. R u s k m a n s. Inscriptions sud-arabes, 14 série. Le Muséon, 69, 1956, p. 375) и А. Жамма — war trophy (A. J a m m e. Sabaeen inscriptions from Maḥram Bilqis. Baltimore, 1962, p. 439).

<sup>9</sup> Этот раздел подробно исследовал Ж. Рикманс, который убедительно показал, что речь идет не о военном походе, а о мирной дипломатической миссии: J. R u s k m a n s. Appendice, p. 510—512.

<sup>10</sup> Наша фотография позволяет уверенно прочесть патроним царя 'Асад — Ка'бам, как и последующие географические названия: q'w'f — Катва'иф и kwk — Каук, вызывавшие многочисленные разногласия и сомнения (ср.: Н. W i s s m a n n. Zur Kenntniss, p. 489—490).

10. n/wwz'/mz'/'dy/qṭw'f/wkwk/m
11. mlkty/frs/w'rd/tnḥ/wḥmrh
12. w/'lmqh/'tw/bwfym/whfšḥn/b
13. n/kl/dblthw/mr'hw/wḥmdm/b
14. dt/'tw/bwfym/bn/hgrn/š'dt
15. m/b'rd/hwln/bkn/wqhhw/mr'
16. hw/šmr/yhr'š/l'qb/bhw/'rb't
17. ḥryftm/wḥmrhw/'lmqh/'brq
18. šdqm/wslmm/bkl/hryft/'qb/b
19. ḥw/wlwz'/'lmqh/šrh/wmt'n
20. 'bdhw/rymn/dḥzfrm/w'nnn
21. bn/b'stm/wnkyt/wmrd/sw'm
22. wšsy/šn'n/wlḥmrhmw/hzy/w
23. rḏw/'mr'hmw/'mlk/sb'w
24. ḏrydn/w'tw/bn/.. krt/mṭwt
25. m/lšb't/w'šry?'wrḥm/wmṭwt
26. m/lṭṭy/'wrḥm/wstwf/bn/hṛ
27. ...bqdmḥw/wb'dhw/w
28. ...w'tw/bw
29. fym/wlḥmrhmw/'ṭmrm/w'qlm

и продолжал двигаться до Қатва'-ифа и Каука, двух владений Персии, и (до) земли Танух. И даровал ему 'Алмақах возвратиться в благополучии и безопасности (?)<sup>11</sup> из всех (миссий), в которые послал его господин его. И в благодарность за то, что он возвратился в благополучии из города Са'дат-ам в земле Хавлан, когда назначил его господин его, Шамир Йухар'иш, чтобы он управлял в нем четыре года. И даровал ему 'Алмақах урожайные сезоны<sup>12</sup> и мир во все годы, когда он управлял в нем. И чтобы продолжал 'Алмақах оберегать и сохранять<sup>13</sup> раба своего, Раймана зу-Хазфарам и 'Инанан, от зла, и несчастья, и тягостной болезни, и от дурного глаза. И чтобы даровал им ('Алмақах) милость и благоволение господ их, царей Саба' и зу-Райдана. И он возвратился из ...карат, из похода<sup>14</sup> в двадцать семь месяцев, и из похода в тридцать месяцев, и был сохранен от... ..до этого и после этого. И ...И он возвратился в благополучии. И чтобы даровал ему ('Алмақах) [хорошие] плоды и фрукты

<sup>11</sup> Глагол *hšḥ* встречается лишь в хадрамаутской надписи RES 5036, 1 в неясном контексте; этимология его также неясна. Однако ни А. Жамм, ни Ж. Рикманс не дают никакого комментария к этому слову. По контексту *hšḥ* представляет собой синоним к *wfym* — «благополучие», на чем и основан наш предположительный перевод «безопасность».

<sup>12</sup> Термин *brq* означает «время года, сезон», в первую очередь дождливый сезон, наиболее важный для земледельцев; *šdq* — «правильный, справедливый». Все выражение имеет в виду своевременно наступающие и достаточно обильные дождливые периоды, обеспечивающие хорошие урожаи. Ср. перевод Ж. Рикманса: «bonnes pluies orageuses» (J. R u s k m a n s. *Nimyaritica II. Le Muséon*, 79, 1966, p. 479).

<sup>13</sup> Формула довольно редкая в надписях. См.: Ja 644, 12; 751, 5, 10—11; RES 4139, 7.

<sup>14</sup> Корень *mṭw* в других семитских языках имеет значение «приходить, прибывать» (см. W. W. Müller. *Die Wurzeln Mediae und Tertiae Y/W im Altsüdarabischen*. Tübingen, 1962, S. 102). В сабейских надписях производные этого корня обычно встречаются в сочетании с терминами *sb'* — «совершать поход» и *qb'* — «вести войну» (см.: СИН 397; RES 4138; Ja 635). По-видимому, *mṭwt* — какое-то мероприятие военного характера, но точный смысл термина неясен.

30. [šdqm]... 'lmqhb' l'wmtw[r... ... 'Алмақах, господь 'Аввама, Савр...  
 31. ... šmshmw/khlm/wb ... и солнце их Кахалам. И во [имя]  
 32. ... ...

Надпись Sh 31, как мы видели, многократно исследована; эти исследования достаточно полно и точно выявили богатые сведения по истории и исторической географии Центральной и Южной Аравии, содержащиеся в ней. Наше чтение лишь подтверждает идентификацию географических названий, предложенную Г. Виссманом, и их локализацию в районе современного Бахрейна.<sup>15</sup> Подтверждается и важнейший вывод Г. Виссмана о местонахождении государственного образования («царства») северо-арабского племени 'Асад и о его существовании уже в начале III в. н. э.

Однако события, описанные в надписи Sh 31, предстают перед нами в ином свете после публикации текста Ja 2110.<sup>16</sup> Эту надпись, также происходящую из американских раскопок 'Аввама, постигла судьба, аналогичная судьбе Sh 31. Она стала известна науке лишь в 1968 г., когда камень с надписью был вывезен из Мариба неизвестными лицами и попал в музей в Адене. Ja 2110 сообщает о таком же посольстве к царю 'Асад ал-Харису, сыну Ка'ба,<sup>17</sup> несомненно брату Малика, сына Ка'ба, упомянутого в Sh 31. Миссия была отправлена сабейскими царями 'Илшарахом Йахдубом II и его братом Йа'зилем Баййином, современниками и соперниками Шамира Йухар'иша.<sup>18</sup>

Эти данные являются решающими не только для датировки надписи Sh 31, но и для понимания многих событий сложной и запутанной политической ситуации в Южной Аравии II—III вв. Прежде всего становится очевидным, что Шамира Йухар'иша, «царя Саба' и зу-Райдана и Хадрамаута и Йаманата», упомянутого в Sh 31, следует отождествлять не с Шамиром II (III), правившим в конце III в.,<sup>19</sup> а с Шамиром I (II), современником 'Илшараха и Йа'зила. Следовательно, подтверждается высказанное нами предположение, что уже Шамир I (II) принял «длинный» титул.<sup>20</sup>

<sup>15</sup> См.: Н. W i s s m a n. Zur Kentniss. . . , p. 489—508.

<sup>16</sup> D. B. D o e and A. J a m m e. New sabaean inscriptions from South Arabia. JRAS, 1968, p. 15—16.

<sup>17</sup> В этой надписи весьма интересно описание политической ситуации в Северной Аравии к середине III в.: bkn/hbkt/b'br/'mlk/s'mt/'lhrt/bn/k'bm/mlk'sd/wmlkm/bn/bd/mlk/kdt/wmdhgm/wdbn/'rbn — «когда послал его послом к царям севера — ал-Харису, сыну Ка'бама, царю 'Асад, и Маликаму, сыну Бада, царю Кинда и Мазхидж, и к [некоторым] из арабов». Слова dbn/'rbn, видимо, не относятся к титулу Малика ибн Бада и обозначают мелких арабских шейхов, посещение которых входило в задачи миссии. Таким образом, в Восточной Аравии выделяются два значительных государственных образования — «царство» 'Асад и «царство» Кинда и Мазхидж — и мелкие независимые племена. Контекст, в противоположность утверждениям А. Жамма (D o e D. B. and A. J a m m e. New sabaean inscriptions. . . , p. 16), убедительно показывает, что термин š'mt в сабейских надписях значит «север» (как и в других семитских языках) и обозначает области Северной и Центральной Аравии, не входящие в зону распространения древнейшей цивилизации. Надпись не оставляет никаких сомнений в справедливости идентификации Кинда, Мазхидж и 'Асад с известными североарабскими племенами.

<sup>18</sup> См., например: А. Г. Л у н д и н. Дополнения к списку сабейских эпонимов. ВДИ, 1966, № 3, с. 88—91; J. R u s k m a n s. La chronologie des rois de Saba et du-Raydan. Istanbul, 1964, p. 16—22; J. P i r e n n e. De la chronologie des inscriptions sud-arabes après la fouille du temple de Marib. BIOR, XXVI, 1969, p. 306—309. Г. Рикманс разделяет Шамира I и II; Г. Виссман и Ж. Пиренн называют этих же правителей соответственно Шамир II и Шамир III.

<sup>19</sup> См., например: J. R u s k m a n s. La chronologie. . . , p. 19; Н. von W i s s m a n n. Zur Archäologie und antiken Geographie von Südarabien. Istanbul, 1968, p. 13.

<sup>20</sup> См.: А. Г. Л у н д и н, ВДИ, № 3, 1965, с. 205.

Палеографическое исследование надписей Шамира I (II) и II (III), проделанное недавно Ж. Пиренн,<sup>21</sup> привело ее к аналогичным выводам. Она выделяет в согласии с Г. Виссманом Шамира I, засвидетельствованного надписью СИН 353 (фиг. 5С), Шамира II, современника 'Илшараха (фиг. 5А), Шамира III, правившего в конце III в. (фиг. 5Е), и — сверх того — еще одного Шамира, носившего вначале «краткий», а затем «длинный» титул (фиг. 5В). Однако для последнего она оставляет открытым вопрос о возможности идентификации с Шамиром II, ограничиваясь лишь утверждением о невозможности отождествления с Шамиром III.<sup>22</sup> По нашему мнению, идентичность Шамиров, упоминаемых в надписях групп А и В, несомненно доказывается именами эпонимов в надписях СИН 430 (группа В) и Ja 563.<sup>23</sup>

Таким образом выясняется, что все надписи из Марибского храма, вне зависимости от титула, относятся к Шамиру I (II), современнику 'Илшараха, тогда как Шамир II (III) вообще не упоминается в известных надписях из Мариба. Более того, Шамир II (III) ни в одной из известных нам надписей не носит «длинного» титула, который принял уже Шамир I (II) за 70 лет до него. Надпись из ал-Мосна<sup>4</sup>, недавно изданная Дж. Гарбини, свидетельствует, что хымьаритский царь Са'ран Йухан'им еще в 320 г. носил краткий титул «царя Саба' и зу-Райдана».<sup>24</sup> Следовательно, «длинный» и «краткий» титулы употреблялись сабейскими и хымьаритскими царями синхронно на протяжении более ста лет, и переход от «краткого» к «длинному» титулу представлял собой столь же долгий и сложный процесс, как и переход от титула «царь Саба'» к титулу «царь Саба' и зу-Райдана» в I—II вв.

О событиях царствования Шамира Йухар'иша I (II) мы имеем следующие данные: он сменил в Марибе царя Саба' и зу-Райдана Ша'ра 'Автаря между 206 и 209 гг. и был изгнан оттуда 'Илшарахом II и Йа'зилем между 209 и 212 гг. (по-видимому, в 212 г.). Однако Шамир продолжал царствовать 'минимум до 216 г.<sup>25</sup>

Исследование Ж. Пиренн и надпись Sh 31 показывают, что Шамир принял «длинный» титул еще в то время, когда он владел Марибом; число надписей Шамира с «длинным» и с «кратким» титулом, найденных в Марибе, примерно одинаково; следовательно, принятие «длинного» титула можно датировать серединой его правления в Марибе — около 210 г. Таким образом, мы можем датировать написание надписи Sh 31 в очень узких пределах — между 210 и 212 гг.

Интересно отметить, что титул правителя, даже в тот момент, когда он только вводится, не отражает реального объема власти. Так, Шамир I (II) принимает широкозначительный титул «царя Саба' и зу-Райдана и Хадрамаута и Йаманата»,<sup>26</sup> обозначающий претензии на власть над всей Южной Аравией, вероятно, после какого-то временного успеха, но в такой период, когда не только существует самостоятельное хадрамаутское государство, но и внутри Саба' Шамир ведет ожесточенную борьбу с 'Илшарахом и Йа'зилем за гегемонию и даже за обладание традиционной столицей — Марибом. Всего через два-три года Шамир лишается значи-

<sup>21</sup> J. P i r e n n e. De la chronologie. . . , p. 303—311.

<sup>22</sup> Там же, с. 309 и фиг. 5.

<sup>23</sup> К сожалению, Ж. Пиренн не дает палеографического определения последнего текста, но по титулу он относится к группе А. Отметим, что надпись Sh 31 по титулу следует отнести к группе В, а по палеографии (форма знаков t и f) — к группе А.

<sup>24</sup> M. a l-I g u a n i — G. G a r b i n i. A sabaeen rock-engraved inscription at Mosna'. Annali dell'Istituto Orientale di Napoli, v. 30, 1970, p. 405—408.

<sup>25</sup> Надпись СИН 430, упоминающая Шамира, датируется 216—217 гг., см.: А. Г. Л у н д и н. Дополнения. . . , с. 90.

<sup>26</sup> Причем делает это, видимо, впервые в истории Южной Аравии; во всяком случае более ранние правители с таким титулом нам до сих пор неизвестны.



тельной доли владений и власти, но сохраняет титул и, по-видимому, связанные с ним претензии. В то же время победители 'Илшарах и Йа'зил продолжают довольствоваться скромным титулом «царя Саба' и зу-Райдана».

Сопоставление надписей Sh 31 и Ja 2110 открывает еще одну чрезвычайно интересную страницу борьбы между 'Илшарахом и Шамиром: эта борьба не ограничивалась территорией Южной Аравии, а в какой-то мере распространилась на северо-восток полуострова и вовлекла в свою орбиту североарабские племена. К ним обращаются обе враждующие стороны, по-видимому, стремясь заручиться их поддержкой или парализовать возможную угрозу нападения. В конечном счете борьба, несомненно, велась за влияние и контроль над важнейшим торговым путем, соединявшим Южную Аравию и Месопотамию через Бахрейн и ал-Ғаиф.

Посольство Раймана предстает перед нами не как единичное и изолированное событие, не как редкая экспедиция в далекие и неизвестные края, а как обычный дипломатический акт из серии ему подобных. Недаром Райман совершил, видимо в короткое время, две такие поездки. Они свидетельствуют о хорошем знакомстве народов Южной Аравии не только с районами и населением Северо-Восточной Аравии и, возможно, прилегающих территорий Сасанидского Ирана, но и с конкретной политической обстановкой в этих областях, об интенсивных налаженных связях.

Такие контакты не могли быть односторонними: племена и оазисы Северо-Восточной Аравии также, вероятно, были хорошо знакомы с областями Южной Аравии и связаны с ними тесными нитями торговых и политических сношений. Об этом говорят, в частности, многочисленные упоминания в хадрамаутских надписях из ал-'Уклы не только членов племени 'Асад (Ja 939, 957, 962), но даже, по-видимому, и членов племени Ғурайш (Ja 919).<sup>27</sup>

Вероятно, эти оживленные сношения позволяют по-новому поставить вопрос о социальных и общественных отношениях в Северной Аравии этого периода: нам известно теперь о существовании уже в конце II—начале III в. на этих территориях стабильных политических объединений ('Асад, Кинда и Махидж, Танух), просуществовавших до V—VI вв., видимо, уже заслуживающих названия государства, о каком-то социальном расслоении внутри этих государств (Ru 535=Ja 576, 2: 'kbrt / kdt — «вельможи Кинда»), т. е. о значительно более высоком уровне социальных отношений и общественной организации, чем это предполагалось до сих пор на основании анализа североарабских письменных памятников мусульманского времени.

Выясняется, что североарабские источники довольно плохо осведомлены о событиях этого периода. Так, в них не удается обнаружить упоминаний ни царей 'Асад — Малика ибн Ка'ба и его брата ал-Хариса ибн Ка'ба, ни царя Кинда Малика ибн Бада, ни других персонажей североарабской истории II—III вв., известных сейчас по южноарабским надписям. Видимо, установка арабских филологов VIII в., записывавших предания и стихи бедуинов как образцы «чистого» арабского языка, привела к тому, что вне их поля зрения остались легенды и предания жителей более развитых экономически и социально областей Северной и Центральной Аравии — жителей оазисов и городов. Это сильно исказило историческую картину и до сих пор рисует исследователям доисламскую Северную и Центральную Аравию более отсталой и архаичной, чем она была в действительности.

Надпись Sh 31 дает богатый материал для изучения важного вопроса истории культуры древнего Йемена — для всесторонней характеристики

<sup>27</sup> См.: A. J a m m e. The Al-'Uqlah texts. Washington, 1963.

ее автора, типичного царского слуги и представителя сабейской знати начала III в. С этой точки зрения текст ее еще совершенно не исследован.

К сожалению, остаются неизвестными первые строки, содержавшие полное имя и титул автора, которые позволили бы полнее характеризовать его положение в государственном аппарате и социальной иерархии. Известно лишь его первое имя и родо-племенная принадлежность: «Райман зу-Хазфарам и 'Инанан». Он принадлежал, следовательно, к стариннейшему и знатнейшему сабейскому роду Хазфарам, засвидетельствованному в древнейших сабейских надписях. Это один из трех родов общесабейских эпонимов, с незапамятных времен возглавлявший племя Халил, одно из шести «племен совета старейшин» Сабейского государства.<sup>28</sup> Правда, к III в. сабейский совет старейшин уже давно перестал функционировать и «племена совета» потеряли свое прежнее значение; выдвинулись новые «племена» (Сухайм, Хамдан, Бата' и др.), игравшие первые роли в сабейской истории I—III вв. Таким образом, можно говорить о знатности Раймана, но степень его богатства и политического могущества остается неясной.

Титул Раймана неизвестен, но его личное положение может охарактеризовать глагол 'qb — «править, управлять», примененный для обозначения его деятельности в городах Са'дат. Термин довольно часто встречается в надписях II—III вв. применительно к городам Са'дат (Ja 2109, 6—7), Наджрану (Ja 577, 10, 13) или Нашку (Ja 619, 2—3), т. е. к крупнейшим городам Южной Аравии. Во всех этих случаях он обозначает наместника, т. е. правителя, поставленного центральной властью (царем) и зависимого от царя. Надпись Sh 31 показывает, что такие наместники назначались на неопределенный срок и сменялись царем. По-видимому, такая система управления была широко распространена в Химьяритском государстве, особенно в его северных районах. Ж. Рикманс отмечает, что этот же титул носил правитель (тогда уже наследственный) Наджрана еще в эпоху Мухаммада,<sup>29</sup> т. е. через несколько десятилетий после распада Химьяритского государства.

Пост наместника Са'дат, который занимал Райман, можно считать весьма высоким и соответствующим его знатному происхождению. Так, вскоре после Раймана, уже при 'Илшарахе II, на этом посту находился некий Рабибнасурм 'Ахваш из Бата' (Ja 2109), представитель одного из крупнейших и могущественнейших племен Южной Аравии того времени; его представители неоднократно становились даже сабейскими царями. Сам Рабибнасурм имеет собственных «чиновников» (mqṭwy — Ja 2113).<sup>30</sup> По-видимому, и другие поручения, которые выполнял Райман (например, посольства в Восточную Аравию), свидетельствуют о его высоком положении.

Племенная принадлежность позволяет определить место происхождения Раймана — район 'Архаба<sup>31</sup> или Хавлана,<sup>32</sup> т. е., вероятно, тот район, в котором продолжал править Шамир Йухар'иш I (II) после изгнания из Мариба. Далее мы увидим, что Шамир, вероятно, владел этим районом

<sup>28</sup> См.: А. Г. Лундин. 1) Государство мукаррибов Саба' (Сабейский эпонимат). Л., 1968, с. 10, 13—15, 31—32; 2) К возникновению государственной организации в Южной Аравии. Палест. сборник, вып. 17 (80), 1967, с. 55—56.

<sup>29</sup> J. R u c k m a n s. Himyaritica II. Le Muséon, 79, 1966, p. 471, 8; M. R o d i n s o n. Annuaire 1969/1970 d'École Pratique des Hautes Etudes, IV section. Paris, 1970, p. 175—176.

<sup>30</sup> Таких «чиновников» имели только цари и самые крупные представители сабейской знати. Виднейшие сабейские қайли в III в. называют себя mqṭwy царя.

<sup>31</sup> См.: Н. W i s s m a n n. Zur Geschichte. . ., S. 301; А. Г. Лундин. Государство мукаррибов Саба', с. 5.

<sup>32</sup> См.: G l 913<sub>1</sub>; 1533<sub>2</sub>, 17; M. H ö f n e r. Inschriften aus Širwāh, Ḥaulān. Sammlung E. Glaser, VIII. SBAW, Bd. 291, Wien, 1973.

и в то время, когда в Марибе правил его предшественник Ша'р 'Автар; это позволяет говорить о старых и тесных связях между Райманом и Шамиром, хотя характер этих связей остается неясным.

Насколько можно судить, деятельность Раймана совершенно не связана с районом, откуда он происходит. Места его службы очень разнообразны: служебные обязанности и воля царя бросают его то в область зу-Сахартам на берегу Красного моря,<sup>33</sup> где в это время идет война между Шамиром и царями 'Илшарахом и Йа'зилем, то в далекую Восточную Аравию, в страну Танух и оазис Қатиф, то в город Са'дат в земле Хавлан юго-западнее Наджрана, то, по-видимому, еще и в другие районы, не названные в тексте. Да и сама надпись Sh 31 была поставлена в Марибе, а не в родном для Раймана 'Архабе. Райман предстает перед нами как типичный царский чиновник, полностью зависимый от царя и выполняющий все его приказания и поручения.

Функции, которые он при этом выполняет, отличаются большим разнообразием: это и военная служба — участие в походах царя, и дипломатические миссии к царям и шейхам Восточной Аравии, и административные обязанности наместника в Са'дат, и какие-то другие поездки, не вполне ясные для нас (m!wt). По-видимому, обязанности наместника были достаточно широкими, включая заботы об урожае, обязанности по обороне наместничества и поддержанию в нем порядка и покорности по отношению к царю, вероятно, сбор налогов и отправление суда.

Деятельность, описанная в надписи, заполняет всю жизнь Раймана: четырехлетнее наместничество в Са'дат, две неясные экспедиции по два с половиной года, двукратное посольство в Восточную Аравию, продолжительность которого не указана (но, несомненно, оно потребовало значительного времени), и, наконец, походы царя, о которых надпись упоминает уже совсем мимоходом. В общей сложности упоминаемые события, вероятно, заняли не меньше 15 лет. Служба Раймана началась, таким образом, около 190—195 г.; видимо, к этому же времени нужно отнести и начало правления Шамира I (II). Не менее 10—15 лет Шамир был лишь «провинциальным царем», подчиненным сабейскому царю Мариба Ша'ру 'Автару. К сожалению, неясно, соблюдал ли Райман хронологическую последовательность при перечислении событий в своей надписи: военные действия в зу-Сахартам, с которых начинается текст, вряд ли можно отнести к началу правления Шамира.

Непрестанные поездки и поручения, бросавшие Раймана по всей Аравии и на долгие годы отрывавшие его от родины, вряд ли могли позволить ему вести собственное земледельческое хозяйство. Можно предположить, что Райман зу-Хазфарам, несмотря на свое высокое положение и знатное происхождение, вряд ли имел значительные земельные владения; по-видимому, основным источником его доходов было царское жалование или кормление, а не собственное хозяйство.<sup>34</sup> Вероятно, именно отсутствие достаточно крупных земельных владений делало Раймана целиком зависимым от царя. О такой зависимости говорит включение в надпись моления о «милости и благоволении господ их, царей Саба' и зу-Райдана» (строки 22—24), довольно редкого в текстах.<sup>35</sup> Это позволяет сделать вывод о существовании в Южной Аравии II—IV вв. слоя служилой знати,

<sup>33</sup> Н. von Wissmann. *Nimyar. Ancient History. Le Museon*, 77, 1964, p. 473, fig. 6.

<sup>34</sup> Хотя, вероятно, какие-то земли Райман все же имел; во всяком случае надпись содержит просьбу о хорошем урожае плодов и фруктов (строки 29—30).

<sup>35</sup> Ср. лишь Ja 569, 733, 736, 747, 753. Отметим, что во всех этих надписях применено выражение 'mlk/sb', а не 'mlk/sb'/wdrydn, как в исследуемом тексте.

связанной с царем и целиком зависящей от него. Такая знать, по-видимому, и являлась непосредственной опорой царей.

Обязанности, которые выполнял Райман, были очень обременительны и часто просто опасны. Так, надпись Ja 2110 поставлена во исполнение обета, данного во время аналогичной дипломатической поездки к царю 'Асад, когда автор ее «страдал от жажды три дня и две ночи»; <sup>36</sup> в надписи Ja 2109 жена возносит благодарность богу за благополучное возвращение мужа с наместничества в Са'дат.

Можно отметить, что Райман зу-Хазфарам, всю жизнь живший этой беспокойной, бродячей, полной лишений и опасностей жизнью, видимо, не испытывал к ней ни малейшего влечения. Недаром он ничего не говорит о своем участии в войнах (исключая совершенно стандартную фразу о возвращении в благополучии, с победой и добычей), скрупулезно высчитывает продолжительность своих поездок — 27 месяцев, а не два или два с четвертью года, даже 30 месяцев, а не два с половиной года. Недаром, говоря о своем наместничестве, он с удовлетворением отмечает, что весь срок прошел мирно и благополучно, без войн и осложнений (событие, вероятно, крайне редкое в этот период ожесточенной борьбы нескольких династий). Второй момент, который он выделяет — 'brq /sđqm («урожайные сезоны»), — также носит совершенно мирный характер.

Исследуемая надпись, при всей своей стандартности и лаконичности, при полном отсутствии эмоциональной окраски текста, очень скудными средствами, но выразительно рисует живую фигуру автора. Перед нами отчетливо встает Райман зу-Хазфарам — мирный человек и заботливый хозяин, старый служака, посвятивший жизнь царской службе и безотказно (хотя, может быть, неохотно и с ропотом) тянущий свою лямку, куда бы ни забросило его царское повеление, хотя, по-видимому, все эти бесконечные путешествия, походы и переезды, военные опасности и дорожные тяготы совсем ему не по душе. Это яркая и своеобразная личность, но одновременно типичный царский чиновник, представитель служилой знати в Сабейском государстве конца II—начала III в.

Даже такие живые, непосредственные сведения можно получить из сухого и официального источника, как до предела стандартизованный эпиграфический памятник, при должном внимании к вопросам истории культуры, к судьбе автора надписи.

---

*A. G. Lundin*

#### A SABAEOAN OFFICIAL AND DIPLOMAT OF THE 3RD CENTURY A. D.

The article contains the text and translation of the inscription Sh 31 after a new photograph which virtually makes it possible to read it completely. This inscription is important for the reconstruction of the struggle between the Sabaean Kings Šamir and 'Išaraḥ in the beginning of the 3rd century A. D., and contains evidence of the coexistence of a «long» and a «short» title of the Sabaean Kings all through the 3rd century, and of the North Arabian Kingdoms Asad and Kinda and their contacts with South Arabia.

---

<sup>36</sup> D. B. Doe and A. J a m m e. *New sabaean inscriptions...*, p. 15.

The personality of the author of the inscription, Raiman du-Ḥazfaram, representing the ancient Sabaeen nobility, a servant of King Šamir, is especially interesting. He undertakes the most different missions, taking part in the wars and in diplomatic embassies, governing a distant region, accompanying the King, collecting taxes and taking care of the year's crop. His duties compel him to rush to different parts of Arabia from the Red Sea to the frontiers of Iran; these duties have taken the greater part of his life; the text describes the events of some 15 or 20 years of service. It seems, we can thus deduce from the text the existence of a social group of royal servants, completely dependant on the king.

Even the disposition of the temper of Raiman is felt in the inscription: he was evidently a peaceful man, a careful master, a loyal and unfailing but somewhat peevish servant.

---

НОВЫЙ ДОКУМЕНТ  
О ЙЕМЕНСКО-ПАЛЕСТИНСКИХ СВЯЗЯХ  
ДОИСЛАМСКОГО ПЕРИОДА<sup>1</sup>

В марте 1971 г. ленинградский востоковед П. А. Грязневич, производивший в Йемене археологические изыскания, обнаружил вблизи Саны надпись, содержащую наиболее крупный из известных до настоящего времени фрагментов текста «Двадцати четырех священнических чередов».

Различные аспекты текста «Двадцати четырех священнических чередов» (כ"ד משמרות) уже давно привлекали внимание ученых. На основании ряда исследований, из которых наиболее существенные принадлежат С. Клейну<sup>2</sup> и М. Ави-Йоне,<sup>3</sup> исторический фон появления этого текста представляется следующим.

Согласно Библии, царь Давид на склоне лет провел упорядочение богослужения, разделив священников на двадцать четыре рода, каждому из которых поручалось поочередно выполнять службу. Главы соответствующих родов названы в I Книге Хроник XXIV, 7—18. Этот установленный Давидом порядок богослужения сохранился и при Втором храме до его разрушения Титом в 70 г. н. э. Иосиф Флавий говорит по этому поводу: «Потом разделил [Давид] их [священнослужителей] по родам (κατὰ πατριάς) и, отделив священников от остальных колен, нашел их двадцать четыре рода, а именно: из дома Елеазара шестнадцать и восемь из дома Итамара. И учредил он, чтобы каждый род служил Богу восемь дней — от субботы до субботы. Все эти роды получили по жребию свой черед (διεκληρώσαντο) в присутствии Давида, первосвященников Садока и Авиатара и всей знати. Род, черед которого выпал первым, был записан первым, затем второй и так до двадцать четвертого. Это разделение сохраняется и до сего дня» (Иудейские древности VII, 14, 7). В период функционирования храма двадцать четыре священнических рода, выполнявших храмовую службу, проживали в Иерусалиме или в его окрестностях. С разрушением храма и города в 70 г. н. э. они начали покидать насиженные места, а после поражения восстания Бар-Кохбы (132—135 гг.), когда надежда на скорое восстановление храма и возобновление службы была окончательно утрачена,

<sup>1</sup> Материалы статьи в сокращенном виде были предварительно опубликованы: Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока, т. IX, Древняя Аравия, Л., 1973, с. 71—81.

<sup>2</sup> S. Klein. 1) Beiträge zur Geographie und Geschichte Galiläas. Leipzig, 1909; 2) Neue Beiträge zur Geographie und Geschichte Galiläas. Wien, 1923; 3) Drei Ortsnamen in Galiläa. Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, Bd. 67, 1923, S. 202—205; Bd. 71, 1927, S. 266; Bd. 73, 1929, S. 69—73.

<sup>3</sup> M. Avi-Yonah. Ketovet mi-Qesariyah 'al k'd mishmerot ha-kohanim. Eretz-Israel, sefer 7, Yerushalayim, 5724 (1964), 'am. 24—28. Предварительное сообщение: M. Avi-Yonah. A list of priestly courses from Caesarea. Israel Exploration Journal, vol. 12, 2, Jerusalem, 1962, p. 137—139.

сконцентрировались в различных городах и селениях Галилеи. К этому времени (вторая половина II в.), по всей видимости, и относится появление текста «Двадцати четырех священнических чередов». Этот текст, составленный в виде таблицы, содержал перечень всех родов, занятых ранее в храмовой службе, с указанием имени (иногда и прозвища) каждого рода, его порядкового номера и места поселения в Галилее. Как показали новейшие находки, таблицы с текстом «Двадцати четырех чередов» устанавливались в синагогах. Основным назначением текста было напоминать пастве о бывшей храмовой службе и объединять потомков отпавших от культуры, чтобы при грядущем восстановлении храма они смогли снова вернуться к своей традиционной деятельности. Текст играл также известную роль в богослужении, поскольку в синагогах Ближнего Востока установился обычай каждую субботу упоминать священнический род, чей черед приходился на соответствующую неделю.<sup>4</sup> Позднее — в VI—XI вв. — текст «Двадцати четырех священнических чередов» получил литературную обработку, будучи использован в качестве структурной схемы для религиозных гимнов — пшютов.

С течением времени, однако, значение как самих священнических родов, так и относящихся к ним синагогальных текстов упало. Таблицы с текстом «Двадцати четырех чередов», установившиеся в синагогах, погибли и при перестройке синагог уже не возобновлялись, а большая часть гимнов, основанных на перечне священнических родов, была предана забвению. Таким образом, когда в начале нашего века С. Клейн первым предпринял основательное изучение сведений о двадцати четырех священнических родах, в его распоряжении оказались лишь немногочисленные источники: упомянутый выше раздел из I Книги Хроник, несколько стихов из книг Эзры и Неемии с именами священников, возвратившихся из вавилонского плена, отрывочные сообщения, содержащиеся в Палестинском Талмуде (Ta'anit IV, 68, d), и два литургических гимна (один из них с комментариями) известного автора произведений синагогальной поэзии Калира, жившего в VII в. в Палестине.<sup>5</sup> Скрупулезное исследование этих материалов позволило С. Клейну удачно восстановить содержание исходного текста во всех его трех составных частях — порядковом номере чередов, именах священнических родов и местах их расселения. Однако первоначальное назначение текста и его конкретная форма оставались неясными. Следуя ранее высказанному предположению Л. Цунца,<sup>6</sup> Клейн полагал, что средневековые авторы опирались на некий не дошедший до нас источник — «Барайту двадцати четырех священнических чередов».<sup>7</sup>

Следующий шаг в исследовании вопроса о священнических родах был сделан благодаря публикации материалов Каирской Генизы. Среди рукописей Генизы оказалось несколько забытых гимнов, основанных, как и два пшюта Калира, на тексте «Двадцати четырех чередов». Эти гимны были изданы П. Кале<sup>8</sup> и М. Зулаем.<sup>9</sup> Новые материалы позволили уточнить некоторые детали перечня священнических чередов и приблизиться к реконструкции его исходной формы. Последнее оказалось возможным благодаря тому, что каждый стих одного из генизских гимнов — пшюта

<sup>4</sup> О возможном использовании текста «Двадцати четырех чередов» для календарного исчисления времени см.: S. T a l m o n. The Calendar Reckoning of the sect from the Judaean Desert. Scripta Hierosolymitana, vol. IV, Jerusalem, 1958, p. 162—199; M. A v i - Y o n a h. Ketovet mi-Qesariyah. . . , 'am. 27—28.

<sup>5</sup> S. K l e i n. Drei Ortsnamen. . . , S. 202.

<sup>6</sup> L. Z u n z. Literaturgeschichte der synagogalen Poesie. Berlin, 1865, S. 602—603.

<sup>7</sup> S. K l e i n. Beiträge. . . , S. 95.

<sup>8</sup> P. K a h l e. Masoreten des Westens. Stuttgart, 1927.

<sup>9</sup> M. Z u l a y. Le-toldot ha-piyyuṭ be-'ereṭz Yisra'el. Yedi'ot ha-makhon le-cheqer ha-shirah ha-'ivrit b-irushalayim, kerakh V. Berlin—Yerushalayim, 5699 (1939), 'am. 107—108.

рабби Пинхаса — был снабжен двумя заголовками, содержащими в сумме основные элементы таблицы чередов. Соответствующая реконструкция была проделана Клейном.<sup>10</sup>

Среди рукописей Генизы оказался также небольшой текст, заключавший раздел субботнего богослужения с упоминанием священнических родов:

«Сегодня святая суббота, сегодня святая суббота Господня.

Какой сегодня черед?

Сегодня черед такой-то. Всемиловитый да возвратит сей черед на место его вскоре, в наши дни. Аминь!»<sup>11</sup>

Под местом череда здесь подразумевается место его поселения в Галилее, которое в эпоху составления пютов рассматривалось как основное местопребывание священнических родов.

С тридцатых годов в изучении текста «Двадцати четырех священнических чередов» открылась новая страница: археология пришла на помощь филологии, и в распоряжение науки начали один за другим поступать подлинные фрагменты таблиц с текстом «Двадцати четырех чередов».

В 1925 г. был опубликован небольшой фрагмент надписи (14 букв), найденный в Аскалоне и сразу же распознанный как часть текста «Двадцати четырех чередов».<sup>12</sup> Спустя тридцать лет был обнаружен фрагмент этого текста при раскопках в Кесарии. В 1962 г. также в Кесарии были найдены еще два фрагмента текста «Двадцати четырех чередов», относящиеся, по всей видимости, к одной надписи.

Кесарийские фрагменты были опубликованы и исследованы Ш. Талмоном<sup>13</sup> и М. Ави-Йоной.<sup>14</sup>

Обнаруженные фрагменты надписи «Двадцати четырех священнических чередов», несмотря на свою краткость (самый крупный из них насчитывает 20 букв — 8 неполных слов), дали некоторые разночтения и позволили окончательно разобраться в структуре текста и его назначении. Два кесарийских фрагмента были найдены вблизи руин древней синагоги, и это приводило к выводу, что надпись была установлена именно в ней. Таким образом, отпала необходимость в гипотезе о существовании «Барайты двадцати четырех священнических чередов», ибо источником вдохновения средневековых поэтов, по всей вероятности, служили синагогальные надписи.<sup>15</sup>

Кесарийские фрагменты в сочетании с результатами исследования нарративных текстов позволили восстановить весь текст надписи. По реконструкции Ави-Йоны она насчитывала 24 строки, каждая из которых заключала последовательно порядковый номер череда, имя священнического рода (иногда с прозвищем) и место его поселения в Галилее.

Как видим, сведения, собранные по крупницам на протяжении семидесяти лет, раскрыли весьма многое в содержании, структуре и истории текста «Двадцати четырех священнических чередов». Надпись, найденная в Йемене П. А. Грязневичем, существенно расширяет наши сведения, связанные с этим текстом, а также служит ценным памятником истории и культуры древней Южной Аравии.

Надпись была обнаружена в мечети селения Бейт Хадир. В своих путевых заметках, любезно предоставленных в наше распоряжение, П. А. Грязневич сообщает следующее: «Бейт Хадир (بيت حاضر) — не-

<sup>10</sup> M. Avi-Yonah. Ketovet mi-Qesariyah. . . , 'am. 26.

<sup>11</sup> M. Zula. Le-toldot. . . , 'am. 111.

<sup>12</sup> E. L. Suki. Shelosh ketovot yehudiyot 'atiqot me-'eretz Yisra'el. Ziyon I, Yerushalayim, 5686 (1925), 'am. 16—17; M. Avi-Yonah. Ketovet mi-Qesariyah. . . , 'am. 26.

<sup>13</sup> S. Talmon. The Calendar. . . .

<sup>14</sup> M. Avi-Yonah. Ketovet mi-Qesariyah. . . .

<sup>15</sup> Ibid., p. 26.



большое старое селение в 7 км на юг—юго-восток от Саны, в северо-восточной части области (нахия) Санхан, на южной стороне вади 'Аджбар, у подножия северо-западного отрога горного массива Джебель Кирван.

Благодаря плодородию почвы и хорошим условиям орошения долина всегда была сравнительно густо заселена. Местным жителям известны довольно многочисленные остатки химьяритских поселений на всем протяжении долины, главным образом у подножия гор и на холмах. Наиболее значительными считаются руины в селении Тан'им, в восточной части вади 'Аджбар. Интерес представляет обследованный мною большой комплекс доисламских поселений в одной из боковых долин вади 'Аджбар, в нескольких километрах выше Бейт Хадир, близ современного поселения Бейт 'Укаб. В этих местах во время пахоты, при рытье колодцев и различных земляных работах часто находят мелкие бронзовые изделия, статуэтки из бронзы и фундаменты древних сооружений. По словам местных жителей, в упомянутом выше селении Тан'им, близ руин химьяритской крепости, была ранее большая синагога (каниса).

В самом селении самым старым сооружением является небольшая мечеть в северо-западной части деревни. Согласно местной традиции, она является одной из семи мечетей, основанных в Йемене первым зейдитским имамом ал-Хади ила-л-Хакк Йахьей ибн ал-Хусейном (245—298/859—911 гг.). Если эта традиция достоверна, основание мечети могло произойти не ранее конца сафара 288 г. (начала февраля 901 г.), когда имам ал-Хади впервые появился в этих краях, начав завоевание территории к югу от Саны.

Во всяком случае осмотр мечети подтверждает древность ее постройки. Она представляет собой низкое, почти квадратное сооружение, с входом на западной стороне и небольшим водоемом на северной — у наружной стены киблы. Основание мечети и маленький дворик находятся более чем на метр ниже уровня поверхности земли. Потолок мечети поддерживают три древние каменные колонны с капителями „химьяритского“ ордера. Все колонны составные — из двух-трех частей. Две колонны восьмигранные, третья, в северо-западном углу мечети, составлена из двух частей — нижняя часть четырехгранная из серого известняка, верхняя — восьмигранная из такого же камня с простой капителью. На западной стороне четырехгранной колонны высечена еврейская надпись. Верхняя часть колонны с началом текста вкопана в землю. Попытка раскопать пол мечети и расчистить первые строки текста вызвала протест жителей. Поверхность текста сильно вытерта, вероятно от прикосновений, и кажется отполированной».

Надпись, таким образом, находится на каменном столбе и своей начальной частью уходит в землю. Условия освещения не позволили сделать фотографию с надписи, и П. А. Грязневич скопировал ее, сделав два оттиска на папиросную бумагу.

Скопированная часть текста имеет размер 26×32 см. Фрагмент насчитывает 13 строк с максимальным числом букв 24 (при четырех интервалах между словами) в полной строке и минимальным — 10 (при одном интервале) — в неполной. Высота строк 10—12 мм, расстояние между строками 8—12 мм. Техника исполнения — рельеф.

Приводим текст надписи с реконструкцией отсутствующих частей. Римскими цифрами обозначены порядковые номера чередов, арабскими — номера строк (только для нашего фрагмента текста).

[יהוירב מסרביי מרון משמר הראשון] .I  
[רעיה עמוק צפורים משמר השני] .II  
[הרים מפשמה משמר השלישי] .III

[ש]ערי'ם 'עיתהל'ו משמר הרביעי	.1	.IV
[מל]כיה בית להם משמר החמשי	.2	.V
מימין יודפת משמר הששי	.3	.VI
[ה]קוץ עילבו משמר השביעי	.4	.VII
אביה ע[ד]ו כפר עוזיאל משמר	.5	.VIII
[ה]שמיני ישוע נשדף ארבל	.6	.IX
[מ]שמר התשיעי	.7	
[שכניה עבורה ככול משמר העשירי]	.8	.X
[א]לישיב כהן קנה משמר אחד עושר]	.9	.XI
[יקום פשחור צפת משמר שנים עושר]	.10	.XII
[חופה בית [מעו]ן משמר שלשה]	.11	.XIII
עשר] ישבאב הוצפית שוחין	.12	.XIV
[משמר] ארבעה עשר	.13	
וכלנה מעריה משמר המשה עשר		.XV
אמר יבנית משמר ששה עשר		.XVI
חזיר ממליח משמר שבעה עשר		.XVII
הפצין נצרת משמר שמנה עשר		.XVIII
פתחיה אכלה ערב משמר תשעה עשר		.XIX
יחזקאל מגדל נוניא משמר עשרים		.XX
יבין כפר יוחנה משמר עשרים ואחד		.XXI
גמול בית חביה משמר עשרים ושנים		.XXII
דליה גנתון צלמין משמר עשרים ושלושה		.XXIII
מעזיה חמת אריה משמר עשרים וארבעה]		.XXIV

I.	[Иехойарив Месареве (—) Мерон — черед первый.]
II.	Йеда'йа, 'Амок — Цинпорим — черед второй.
III.	Харим — Мофшата — черед третий.]
IV.	1. [Со]л'орим — 'Айтхалу — черед четвертый.
V.	2. [Мал]киййа — Бет Лехем <sup>16</sup> — черед пятый.
VI.	3. Миййамин — Йодфат <sup>17</sup> — черед шестой.
VII.	4. [Ха]к-Коц — 'Айлбу — черед седьмой.
VIII.	5. Авиййа, 'И[дд]о — Кефар 'Узи'ел — черед
IX.	6. восьмой. Йешу'а Нишдаф — Арбел —
	7. [че]ред девятый.
X.	8. [Шеханйа 'Авура — Кавул — черед де[сятый].
XI.	9. [Э]лйашив Кохен — Кана — черед одиннад[цатый].
XII.	10. [Йак]им, Пашхур — Цефат — черед двенад[цатый].
XIII.	11. [Ху]ппа — Бет [Ма'о]н — черед три-
XIV.	12. [надцатый.] Йешев'ав — Хуцпит Шухин —
	13. [черед] четырнадцатый.
XV.	[Билга — Ма'арйа — черед пятнадцатый.
XVI.	Иммер — Йовнит — черед шестнадцатый.

<sup>16</sup> Селение вблизи Назарета, одноименное евангельскому месту рождения Христа (см.: A. Neubauer. La géographie du Talmud. Paris, 1868, p. 189—191).

<sup>17</sup> О чтении названий городов יודפת (у Иосифа Флавия Ἰουδαπάτα, ныне руины Джефат) и נצרת (Назарет) см.: S. Klein. Drei Ortsnamen. . . , S. 204—205.

- XVII. Хезир — Мамлиах — черед семнадцатый.  
 XVIII. Хап-Пиццец — Ноцрат<sup>17</sup> — черед восемнадцатый.  
 XIX. Петахйа Ахла — 'Арав — черед девятнадцатый.  
 XX. Йехезкел — Мигдал Нунайя — черед двадцатый.  
 XXI. Йахин — Кефар Йоханна — черед двадцать первый.  
 XXII. Гаул — Бет Хавайа — черед двадцать второй.  
 XXIII. Делайа, Гиннетон — Целамина — черед двадцать третий.  
 XXIV. Ма'азйа — Хамат Ариах — черед двадцать четвертый].

Автор йеменской надписи заполнял целиком не все строки, поэтому ее размер может быть восстановлен лишь ориентировочно. В публикуемом фрагменте полные строки насчитывают от 21 до 28 знаков (букв и интервалов между словами). В отсутствующем начале текста второй и третий череды в принятой реконструкции заключают соответственно 27 и 22 знака и должны были занимать по одной строке. Первый черед насчитывает 31 знак, однако в это число входит большое количество букв минимальной ширины — ׀ и ׀, что давало исполнителю возможность уместить и этот черед на одной строке. Соответственно весь текст с I по XIV черед должен был занимать 16 строк при общем размере надписи 26 × 39 см.

Вторая (пока не обнаруженная) часть надписи, охватывающая XV—XXIV череды, возможно, имела несколько меньший размер. В предполагаемой реконструкции она насчитывает около 280 знаков, что в сплошном написании дало бы 11—12 строк. Однако из десяти чередов четыре (XXI—XXIV) имеют более 28 знаков и могли занимать по две строки. Не исключено, что текст был снабжен заголовком и заключением, имевшими различное число строк. За счет этих добавочных строк обеим частям надписи мог быть придан более или менее симметричный вид.

Имена священнических родов, стоящие для каждого череда на первом месте, соответствуют именам, упоминаемым в XXIV главе I Книги Хроник. Если за этим именем следует другое, то это либо прозвище (I—מסרבים воители,<sup>18</sup> IX — נשרה, X — עבורה, XI — כהן священник, XIX — אכלה), либо же имя второго священнического рода, присоединившегося, как следует полагать, к первоначальному для помощи в выполнении храмовой службы. Имена этих вспомогательных родов мы находим в Библии в перечне священников, возвратившихся с Зерубабелем из Вавилона (II 'Амок — Neh. XII, 7, 20; VIII 'Иддо — Neh. XII, 4; XII Пашхур — Neh. X, 4; ср. также Neh. VII, 41; Ezr. II, 38; X, 22; XXIII Гиннетон (Гиннетой) — Neh. XII, 4, 16).

Содержащиеся в надписи географические названия относятся к населенным пунктам Галилеи, частично существующим и поныне, частично известным из литературных источников. В некоторых из них (Мерон, 'Айлбу — совр. 'Айлбун, Арбел) обнаружены руины древних храмов. В Талмуде сообщается, что в 'Айтхалу, Бет Лехеме, Бет Ма'оне и Кавуде проживали потомки священнических семей. Подробные сведения о названных в надписи селениях можно найти в упоминавшихся работах С. Клейна.

Сопоставим йеменский текст с кесарийским и аскалонским, а также с приписками к пиюту Пинхаса.

Фрагменты надписей в реконструкции М. Ави-Йоны имеют следующий вид:

Аскалон:

משמר [שנים עשר]	.XII
משמר ש[לושה עשר]	.XIII
משמר ארבעה עשר	.XIV

<sup>18</sup> S. Klein. Beiträge. . ., S. 12.

Кесария, 1958 г.:

++.[משמרת] חמש עשרה[.]	.XV
++.[משמרת] שש עשרה[.]	.XVI
++.[משמרת] שבוע עשרה[.]	.XVII

Кесария, два фрагмента 1962 г.:

משמרת שבוע עשרה חזיר מ[מליח]	.XVII
משמרת שמונה עשרה הפיצץ נוצרת	.XVIII
משמרת תשע עשרה פתחיה אכלה [ערב]	.XIX
משמרת עשרים יחזקאל מ[גדל] נוניא <sup>19</sup>	.XX

Положение фрагмента מ. מש. ++ в начале строки определяется наличием свободного поля справа от букв. Кесарийские фрагменты 1962 г. объединены М. Ави-Йоной для чередов XVIII—XX условно. Фрагмент ++. מש. ++. מש. ++ может относиться к любым другим трем последовательным чередом. По палеографическим признакам Н. Авигад датирует кесарийскую надпись III—IV вв. н. э.<sup>20</sup>

Что касается пията Пинхаса, то он состоит из цикла стихов, каждый из которых посвящен одному священническому роду. Таких стихов в рукописи сохранилось 20 (с I по XX). Каждый стих снабжен заголовком, содержащим название рода (משמר יהויריב, משמר ירעיה, и т. д.), и припиской на полях, в которой даются все три составных элемента, характеризующие священнический черед: имя рода (с прозвищем, если оно имелось), место поселения, порядковый номер череда. Приписки построены по типу:

יהויריב מסרביי מ[רון]	.I
משמרת הראשונה	
שעורים עייתה ל[ו]	.IV
משמרת הרביעית	
+++	и т. д.

В отношении набора священнических родов эпиграфические тексты оказываются вполне идентичными заголовкам к генизскому пияту. При этом в надписи П. А. Грязневича и в пияте впервые появляются два новых священнических имени — 'Иддо и Пашхур. Йеменская надпись и пият согласуются также в прозвищах родов Йешу'а (נשרף) и Эльйашив (כהן), но расходятся в прозвище рода Шеханья: надпись дает отчетливое чтение (עבורה), в то время как в генизском пияте находим הבורה («сообщество»): этот вариант прозвища в виде הבורת כבול («священническое» сообщество Кавула) поддерживает и анонимный комментатор одного из пиятов Кавула.<sup>21</sup>

Названия селений для чередов V и VIII в приписках к пияту опущены. В остальных случаях приписки и надписи полностью совпадают друг с другом.

В отношении общего построения текста «Двадцати четырех чередов» обнаруживаются следующие схематические типы:

йеменская надпись: имя священнического рода—место поселения—номер череда;

<sup>19</sup> M. Avi-Yonah. Ketovet mi-Qesariyah. . . , 'am. 25—26.

<sup>20</sup> Ibid., p. 26.

<sup>21</sup> S. Klein. Beiträge. . . , S. 55—56.

кесарийская надпись (фрагменты 1962 г.), предположительно также надпись из Аскалона: номер череда—имя священнического рода—место поселения;

заголовки к пиюту: имя священнического рода—место поселения—номер череда.

Структурно йеменский текст совпадает с приписками к пиюту и отличается от кесарийской надписи местом порядкового номера череда.

Некоторые различия между текстами наблюдаются и в терминологии, передающей номера чередов:

йеменская надпись — тип **משמר הרביעי**

кесарийская надпись (фрагмент 1958 г.) — тип **משמרת (ה)רביעית**

аскалонская надпись — тип **משמר (ה)רביעי**

приписки к пиюту — тип **משמרת הרביעית**

Как видно из сопоставлений, слово «черед» употребляется в йеменской и аскалонской надписях в форме мужского рода (**משמר**), а в кесарийской надписи и в приписках к пиюту Пинхаса — в форме женского рода (**משמרת**). Соответственно принимается и род числительного.

Такое разнообразие в общей структуре надписей и в грамматических формах основной терминологии показывает, что твердо установленного стандартного текста «Двадцати четырех чередов» не существовало. Нормативным было лишь содержание надписи, а ее конкретное воплощение варьировалось исполнителями в соответствии с их стилистическими и языковыми навыками.

Несмотря на отдельные расхождения, йеменская надпись и приписки каирской рукописи пиюта Пинхаса оказываются весьма близкими друг к другу как по содержанию, так и по построению текста. Естественно предположить, что автор приписок имел в виду снабдить каждый стих пиюта соответствующим отрывком текста из хорошо известной ему синагогальной надписи «Двадцати четырех священнических чередов» и при этом повторил ее почти дословно. К сожалению, мы не располагаем данными, которые позволили бы установить, где могла находиться надпись, послужившая прототипом для приписок к пиюту — в Палестине или в Египте. Рабби Пинхас был уроженцем Кафры — предместья Тиберии — и, по всей вероятности, создал свой пиют в Палестине.<sup>22</sup> Однако приписки могли быть добавлены на всем пути странствия списка пиюта из Палестины в Египет и, конечно, в самом Каире. Палеографический анализ генизской рукописи вопроса не решит, ибо текст пиюта мог неоднократно переписываться вместе с приписками.

Изложенные соображения свидетельствуют в пользу высокой ценности приписок к пиюту Пинхаса для реконструкции отсутствующих частей текста «Двадцати четырех священнических чередов». Поэтому в предлагаемом издании надписи из Бейт Хадира реконструкция чередов I—III и XV—XX проделана в соответствии с текстом приписок. Для чередов XXI—XXIV за основу принято восстановление С. Клейна и М. Ави-Йоны.

Особого внимания заслуживает то обстоятельство, что в йеменской надписи (как и в приписках к пиюту) порядковые числительные стоят в определенном состоянии, в то время как определяемое (**משמר**) — в неопределенном. Определительные конструкции, в которых артикль стоит лишь при определяющем, известны и в Библии; однако нормативным для классического еврейского языка является согласование в состоянии определяемого и определения. Конструкция с артиклем, стоящим только при определении, получила широкое распространение в позднем разговорном

<sup>22</sup> M. Z u l a y. Le-toldot. . . , 'am. 121.

еврейском языке, отраженном в Мишне.<sup>23</sup> Йеменская надпись, таким образом, выполнена в соответствии с грамматическими нормами мишнаитского языка, служившего разговорным языком на территории Палестины приблизительно до 200 г., а затем оставшегося в письменном употреблении на протяжении еще трех веков.<sup>24</sup>

Йеменская надпись «Двадцати четырех священнических чередов» является ценнейшим документом, характеризующим связи древней Южной Аравии с восточным Средиземноморьем. Источники, в частности Библия, сообщают о торговых сношениях этих двух центров древневосточной цивилизации еще со времен Соломона. Караванные и морские пути, соединявшие Южную Аравию с Палестиной, интенсивно функционировали потом на протяжении полутора тысяч лет и способствовали не только транспортировке материальных ценностей, но и распространению культурных, религиозных и языковых влияний. С течением времени в Йемене получили значительное распространение монотеистические религии. Иудейские общины существовали в Йемене приблизительно с рубежа нашей эры. Арабская традиция считает, что химьяритский царь 'Абукариб 'Ас'ад принял иудаизм и сделал его государственной религией своей страны. Примерно к тому же времени — к концу IV в. н. э. — относится и проникновение в Йемен христианства. Южноарабские надписи подтверждают эти данные: с конца IV в. языческие надписи почти полностью исчезают, заменяясь монотеистическими. Однако в большинстве случаев весьма трудно определить, является тот или иной текст иудейским или христианским, ибо религиозные формулы, как правило, весьма неопределенны. Лишь в VI в. — в период химьяро-эфиопских войн — появляются явно христианские (RES 3904, СИН 541, Ру 506) и явно иудейские (Ру 507, 508, Ja 1028, Fa 74) тексты на южноарабском языке. Наивысший расцвет иудаизма в Химьяритском государстве относится ко времени правления царя Йусуфа 'Ас'ара зу-Нуvasa (517—525 гг.).<sup>25</sup>

Надпись П. А. Грязневича является вторым памятником на еврейском языке, обнаруженным на территории древней Южной Аравии: в 1969 г. Дж. Гарбини нашел близ Зафара билингву, содержащую краткий еврейский текст.<sup>26</sup>

Отмеченные обстоятельства позволяют датировать надпись П. А. Грязневича на основе исторических условий. Абсолютным *terminus a quo* является 70 г. — дата разрушения Иерусалимского храма. За предельный *terminus ante quem* следует принять время постройки мечети в Бейт Хадир, т. е. начало X в. Практически этот промежуток времени может быть значительно сокращен. Переселение священнических родов в Галилею и закрепление их на новых местах, по-видимому, завершилось уже после падения Бетара. На выработку текста «Двадцати четырех чередов» и утверждение обычая устанавливать соответствующие надписи в синагогах также должно было уйти несколько десятков лет. И наконец, синагогальные тексты могли появиться в Йемене лишь по прошествии известного времени после их распространения в Палестине. Все это позволяет ограничить нижний хронологический предел для надписи из Бейт Хадира III в. (как и для кесарийской надписи). Возможности снижения верхнего предела представляются более спорными. Приняв, однако, во внимание,

<sup>23</sup> Ch. Rabin. The historical background of Qumran Hebrew. Scripta Hierosolymitana, v. IV, Jerusalem, 1958, p. 158.

<sup>24</sup> Ch. Rabin. Hebrew. Current trends in linguistics, 6. The Hague, 1971, p. 320.

<sup>25</sup> См.: А. Г. Лундин. Южная Аравия в IV веке. Палест. сборник, 8 (71), 1961, стр. 115—122.

<sup>26</sup> G. Garbini. Una bilingue sabeo-ebraica da Zafar. Annali dell'Istituto Orientale di Napoli, vol. 30, fasc. 2, Napoli, 1970, p. 153—165.

что поражение зу-Нуваса в войне с эфиопами (525 г.) знаменовало начало упадка иудаизма в Йемене, следует полагать, что надпись вряд ли могла быть составлена позже середины VI в. Окончательно, таким образом, получаем датировку: III—VI вв. Палеографический анализ, возможно, внесет свои поправки.

---

*J. B. Gruntfest*

## NEW EVIDENCE OF CONTACTS BETWEEN YEMEN AND PALESTINE IN THE PRE-ISLAMIC PERIOD

In March 1971 P. A. Gryaznevič discovered in the village of Beit Ḥaḍir near Ṣan'a a Hebrew inscription which could be identified as a fragment of the text of the «Twenty Four Priestly Courses». The inscription contains the courses IV to XIV and is in a considerably better condition than the four fragments of inscriptions of similar contents previously found in Palestine. By its selection of PN, its grammatical constructions and the general composition of the text the Yemen inscription stands nearest to the titles of the verses in the *piyyûṭ* of Rabbi Pinḥas in the Cairo Geniza published by M. Zula. The linguistic peculiarities of the Gryaznevič inscription show that there existed a Hebrew vernacular of the Mishnaic type in the Judaistic centres of Yemen in the first centuries A. D. The inscription yields precious evidence of cultural and religious contacts between Ancient South Arabia and the Eastern Mediterranean.

The text is published after an estampage made by P. A. Gryaznevič, the lacunae being reconstructed in most cases in accordance with the Cairo Geniza *piyyûṭ*.

---

## 'ΕΚ ΔΙΚΑΪΟΥ ΤΕΤΑΡΤΟΜΟΙΡΙΑΣ

В то время как муниципальные земли хорошо засвидетельствованы в папирологической документации, в том числе и в оксиринхской,<sup>1</sup> упоминания о землях, принадлежавших курии как корпорации, до сих пор не были обнаружены в наших текстах. Поскольку наличие таких земель, упоминаемых в общеимперском законодательстве,<sup>2</sup> вряд ли может быть поставлено под сомнение, то молчание наших источников следует объяснить либо случаем, либо недостаточно интенсивной интерпретацией дошедших до нас папирусов. Думается, к числу таких текстов следует отнести изданный еще в 1915 г. Дж. Вителли Р. Flög., III, 325 (Окс., 488 г.) — документ, заслуживающий во многих отношениях внимания исследователей.

Папирус, представляющий собой договор об аренде земли, дошел до нас, к сожалению, неполностью: нет конца, имеются досадные лакуны. В частности, не сохранилось имя арендодателя. Известно только, что он куриал (стк. 2: πολιτεύόμενος) и принадлежал к знатной семье (его отец ὑπερφύεστατος), его самого съемщика величают ἐνδοξότατος, λαμπρότης, см. строки 2, 3, 7. Размер сдаваемого в аренду участка (21 арура), то, что при нем имеется оборудованное всем необходимым оросительное сооружение (строки 10—12), и, наконец, то, что сделка заключается не лично куриалом, а через его подчиненного ипокатастата Федора, говорят о том, что перед нами не рядовой куриал, а состоятельный землевладелец, один из тех куриалов, которые сумели приспособиться к изменившимся условиям и найти свое место в составе формирующейся и крепнущей прослойки крупных землевладельцев.

Обращает на себя внимание и необычная форма определения юридических прав арендодателя на участок (строки 7—10): ἀπὸ τῶν ὑπαρχόντων τῇ ἡμῶν λαμπρότητι καὶ περιελθόντων § [εἰς αὐτὴν] ἐκ δικαίου τ[ετ]αρτομοιρίας τοῦ τῆς λαμπρᾶς μνήμης Σερήνου γεναμένου πρίγκιπος || [± 18 букв τ]ῆς αὐτῆς Ὁξυρυγχιτῶν, κατὰ πρόσταξιν τῆς § πᾶσαν(?) μίζονος καὶ ὑπερφυοῦς § || [± 21 буква] ἐν πεδίοις и т. д. В дополнение к обычному в таких документах указанию на принадлежность участка арендодателю съемщика сочли необходимым отметить прежнего собственника земли, а также то обстоятельство, что земля перешла к арендодателю во исполнение распоряжения неизвестного лица (?) или инстанции (?), возможно, во исполнение какого-то предписания. Упоминание предшествующего собственника земли имеет иногда место в папирусах, но в таких случаях применяется, как правило, стереотипное выражение πρότερον, т. е. «прежде (ранее) принадлежавшая ... такому-то». В нашем тексте вместо πρότερον говорится о переходе земли ἐκ δικαίου тетартομοιρίας.

<sup>1</sup> См.: И. Ф. Филман. Городское и императорское землевладение в Оксиринхе IV—VI вв. Палест. сборник, вып. 23 (86), 1971, стр. 144—148.

<sup>2</sup> См.: А. Н. М. J o n e s. The Later Roman Empire. A Social Economic and Administrative Survey, II. Oxford, 1964, p. 733—734; см. также ссылки к прим. 49 (III, p. 233).



*Tetartomoríra* означает как процесс деления на четыре части (Wb., II, s. v. *Vierteilung*), так и четвертую часть (LSJ., s. v. *fourth share*). Поэтому можно было предположить, что речь идет о переходе к арендодателю либо участка, образовавшегося в результате деления на четыре части имущества, что принадлежало покойному принкепсу, либо того, что сам принкепс получил в свое время в результате деления на четыре доли. Против такого толкования говорят, как нам кажется, два обстоятельства: 1) в обычных условиях нет никакой необходимости в столь точном фиксировании юридических прав арендодателя на землю; 2) в другом тексте, где, как мы увидим далее, тоже говорится о *díxaiou tḗs tetartomoríras*, нет указания на то, кому принадлежала ранее земля, а без такого указания обозначение *tetartomoríra* теряет смысл, если только не предположить, что под *díxaiou tḗs tetartomoríras* имеется в виду не просто четвертая доля собственности, а определенный статус земли, связанный с необходимостью что-то делить на четыре части или выделять четвертую часть.

Насколько нам известно, попытка объяснить этот термин была принята только А. Джонсоном и Л. Уэстом.<sup>3</sup> Отмечая его неясность, они предлагают два объяснения: либо это земля, сдаваемая в аренду на условии оставления съемщику  $\frac{1}{4}$  урожая (но сами же сомневаются в правильности такого толкования),<sup>4</sup> либо это разновидность дарованной императорской земли, дающая получателю или сборщику налогов право на взимание  $\frac{1}{4}$  урожая с держателей. Но из текста документа не вытекает, что земля была некогда подарена императором, а только указано, что земля перешла от принкепса Серена к куриалу.

Именно последнее, т. е. то, что земля перешла к куриалу, побуждает искать объяснение и слову *tetartomoríra*, и самому документу в законодательстве, регулирующем землевладение куриалов.<sup>5</sup> Как известно, Феодосий II постановил в 428 г., что в случае завещания куриалом своего имущества лицам, не принадлежащим к курии, последняя имела право требовать себе  $\frac{1}{4}$  часть имущества: *pars quarta*.<sup>6</sup> Хотя дальнейшее развитие императорского законодательства нас в данном случае мало интересует (документ наш относится к 488 г., т. е. на нем не могли отразиться изменения, внесенные впоследствии Юстинианом), важно отметить, что греческое выражение, которым передавалась в законодательстве Юстиниана *pars quarta, quarta portio*, гласило *τὸ τέταρτον μέρος, τὸ τέταρτημίριον, ἢ τέταρτη μοῖρα*.<sup>7</sup> Аналогия с *tetartomoríra* из P. Flög., III, 325 напрашивается сама собой. Земля, переданная *ἐκ δίχαιου tetartomoríras*, — это, по всей видимости, земля, переданная курии на основе ее права на четвертую долю имущества куриала, завещанного посторонним — некуриалом; и никаких сомнений на сей счет не могло бы возникнуть, если бы в тексте имелись указания или намеки на принадлежность покойного принкепса к курии. Между тем таких указаний в тексте нет (начало строки 9 в лакуне) или вообще не было (возможно, что статус принкепса был хорошо известен).

При данном состоянии текста приходится ограничиться утверждением, что принадлежность принкепса к курии вполне допустима. Принкепс —

<sup>3</sup> A. C. Johnson, L. C. West. *Byzantine Egypt. Economic Studies*, Princeton, 1949, p. 22, 64, 78, 92.

<sup>4</sup> Даже сохранившиеся неполностью строки 14—15 позволяют, как нам кажется, с уверенностью полагать, что арендная плата была установлена в виде точно фиксированного количества артаб, а не доли урожая, см.: A. C. Johnson, L. C. West. *Byzantine Egypt*, p. 78<sub>18</sub>, 92.

<sup>5</sup> Подробнее см.: W. Schubert. *Die rechtliche Sonderstellung der Dekurionen (Kurialen) in der Kaisergesetzgebung des 4—6 Jahrhunderts*. ZS RA, LXXXVI (1969), S. 287—333, особенно S. 324—330.

<sup>6</sup> Cod. Just., X, 35 (34), 1; подробнейшая регламентация в Nov. Theod., 22, 2 (443 г.), из которой видно, что это касается только посторонних, а не прямых наследников мужского пола по восходящей и нисходящей линии.

<sup>7</sup> См., например: Nov. Just., 38; Pg., 1, 3, 4; 1; 5 (535 г.).

многозначное слово, обозначавшее ведущую должность в различных ведомствах военной и гражданской администрации.<sup>8</sup> В оксиринхской документации сохранился ряд упоминаний принкепсов с уточнением их должности или без оногo.<sup>9</sup> В документации V в. говорится о принкепсе ведомства презида Аркадии,<sup>10</sup> возможно, что покойный принкепс также принадлежал к числу представителей провинциальной администрации.<sup>11</sup> Хорошо известно, что куриалы, стремившиеся избавиться от непосильного бремени куриальных повинностей, переходили на военную и гражданскую службу, а правительство пыталось этому помешать, издавая законы, позволявшие курии возвращать куриалов.<sup>12</sup> Неоднократное повторение правительственных запретов и требований возвращения в курию, правда не всегда последовательных, свидетельствует о неэффективности законодательства, о неспособности и нежелании курии в отдельных случаях добиваться выполнения предписаний законов.<sup>13</sup> Быть может, курия не могла помешать Серену занять должность принкепса, но формально она сохранила свои права и после его смерти сумела получить полагающуюся ей четвертую долю имущества, которое становилось собственностью курии.

Но курия в это время уже не очень нуждалась в земле как таковой, ее интересовали люди, экономически способные выдержать бремя куриальных повинностей. Как явствует из законодательства, цель его заключалась не столько в увеличении земельного фонда курии, сколько в предупреждении сокращения имущества, принадлежавшего куриалам, в использовании земли в качестве средства обеспечения выполнения куриалами своих обязанностей. Вступивший в курию получал имущество заново, куриалу оно давалось в дополнение к тому, которым он владел раньше, причем в обоих случаях курия никакой четвертой части не получала.<sup>14</sup> Поэтому, по всей вероятности, земля, перешедшая к курии *ἐκ δικαίου τεταρτομοιρίας*, сохраняя свое название, передавалась последней желающим куриалам. Таковыми были в первую очередь «крепкие куриалы». Наш куриал, очевидно, принадлежал к их числу.

Если предложенное нами толкование *ἐκ δικαίου τεταρτομοιρίας* верно, то Р. Flor., III, 325 не единственный текст, упоминающий земли курии в оксиринхском номе. В Р. Оху., XVI, 1910<sub>24</sub> (VI в.) имеется запись: *καὶ ἐν κώμῃ Πλεεῖν δικαίως τοῖς τεταρτομοι( ) (ἀρτ.)* и т. д. Издатели сопоставили *τεταρτομοι( )* с *τεταρτομερίται* из Р. Bad., II, 2<sub>37</sub> (Ермонф, 130 г. до н. э.), хотя их и смутил большой разрыв времени между двумя текстами, они все же раскрыли сокращение как *τεταρτομοι(ρίταις)*. Между тем в данной записи обращает на себя внимание и необычность конструкции *δικαίως* + дат.

<sup>8</sup> W. E n n s l i n. *Princes, PWRE, Supplbd. VIII (1956), col. 628—640.*

<sup>9</sup> Перечень: S. D a r i s. *Il lessico latino nella lingua greca d'Egitto. Aeg., XL, 1960, p. 271 (Р. Оху., XVII, 2144=Feste, 43 ошибочно помечен V в., это конец III в.).* В словаре Ф. Прайзинге слово приведено в разделе, относящемся к армии, см.: Wb., III, p. 217, Suppl. I, p. 390.

<sup>10</sup> Р. Оху., XVI, 1880<sub>3</sub>; 1881<sub>3</sub>=Sel. Pap., II, 252=FIRA, III, 177 (оба: 427 г.); Р. Mich., XI, 613<sub>2,9</sub> (415 г.); PSI, X, 1114<sub>2</sub> (454 г.).

<sup>11</sup> В. Эннслин (W. E n n s l i n. *Princes, col. 637*), по-видимому, полагает, что имеется в виду *princeps argentum in rebus*. Думается, что он придает слишком большое значение эпитету *λαμπρῶς* в строке 8.

<sup>12</sup> Подробнее: W. S c h u b e r t. *Die rechtliche Sonderstellung. . .*, S. 291—303, особенно Cod. Theod., XII, 1, 188=Cod. Just., X, 32 (31), 55 (436 г.).

<sup>13</sup> Разумеется, и принкепсы должны были подразумеваться законодательством. О принкепсах в связи с курией говорится, например, в Cod. Theod. XII, 1, 105 (384 г.); VI, 27, 16 (413 г.); Cod. Just., X, 32 (31), 67, 3 (529 г.). Последние две конституции говорят об освобождении принкепсов от претензии курии, но речь идет о *princeps argentum in rebus*, а не о принкепсе провинциального ранга, каким, думается, был Серен.

<sup>14</sup> Это видно из Nov. Theod., 22, 2, 7—9, 11 (443 г.), запрещающей передавать курии 1/4 доли наследства в том случае, если наследницы были замужем за куриалами или в течение трех лет выходили замуж за куриала.

пад. вместо стереотипного родительного падежа.<sup>15</sup> В это время  $\alpha$  и  $\eta$  произносились одинаково, и  $\tau\omicron\iota\varsigma$  — просто неправильное написание вместо  $\tau\tilde{\eta}\varsigma$ .<sup>16</sup> Следовательно, запись надо читать  $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\upsilon\ \tau\omicron\iota\varsigma$  (=  $\tau\tilde{\eta}\varsigma$ )  $\tau\epsilon\tau\alpha\rho\tau\omicron\mu\omicron\iota(\rho\iota\alpha\varsigma)$ .<sup>17</sup>

Таким образом, перед нами земля того же статуса, что и в P. Flor., III, 325, т. е., по нашему толкованию, земля, отошедшая к курии и переданная ей; здесь мы можем вполне точно это установить — Апионам,<sup>18</sup> т. е. крупным землевладельцам. То, что землевладение Апионов, как и прочих крупных землевладельцев, носило гетерогенный характер, что в его состав вошли в разное время на разных условиях земли различного происхождения и статуса, было хорошо известно.<sup>19</sup> Можно было полагать, что к крупным имениям перешли и земли курии. P. Flor., III, 325 и P. Оху., XVI, 1910<sub>24</sub> — если принять предложенное толкование — не только подтверждают наличие земель, принадлежавших курии, но и проливают свет на процесс расхищения этих земель крупными землевладельцами. Уступаемая курии  $\frac{1}{4}$  земли (при Юстиниане уже  $\frac{3}{4}$  земли), хотя юридически сохраняла свой статус и наименование, не оставалась в распоряжении курии, а переходила в руки состоятельных куриалов — крупных землевладельцев. Это одно из возможных объяснений того обстоятельства, что, несмотря, казалось бы, на формальный прирост земель, экономическое положение курии не улучшалось.<sup>20</sup>

*J. F. Fikhman*

### ’ЕК ΔΙΚΑΙΟΥ ΤΕΤΑΡΤΟΜΟΙΡΙΑΣ

According to the author, the phrase  $\epsilon\kappa\ \delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\upsilon\ \tau\epsilon\tau\alpha\rho\tau\omicron\mu\omicron\iota\rho\iota\alpha\varsigma$  in P. Flor., III, 325<sub>3</sub> (Ox., 488 A. D.) should be connected with the *pars quarta, quarta portio* of the legislation, which ordered to hand over the fourth part of the land of the curial to the curia in case the heir by testament was not a member of the latter or not married to a curial.

P. Оху. XVI, 1910<sub>24</sub> (6th century) is to be read  $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\upsilon\ \tau\omicron\iota\varsigma$  (=  $\tau\tilde{\eta}\varsigma$ )  $\tau\epsilon\tau\alpha\rho\tau\omicron\mu\omicron\iota(\rho\iota\alpha\varsigma)$ , not  $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\upsilon\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \tau\epsilon\tau\alpha\rho\tau\omicron\mu\omicron\iota(\rho\iota\tau\alpha\iota\varsigma)$ , i. e. also in this case the text concerns land of the curia.

If the author's opinion is correct, then both papyri not only prove the existence of land of the curia in Oxyrrhynchus, but shed light on its misappropriation by big landowners.

<sup>15</sup> См. Wb., I и IV, s. v.

<sup>16</sup> Такие описки встречаются, см., например: P. Оху., I, 157<sub>3</sub> (VI в.), где вместо  $\tau\omicron\upsilon\ \gamma\rho\alpha\mu\mu\alpha\tau\epsilon\upsilon\varsigma\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \phi\omega\beta\omicron\upsilon\varsigma$  следует читать  $\tau\omicron\upsilon\ \gamma\rho\alpha\mu\mu\alpha\tau\epsilon\upsilon\varsigma$  (=  $\gamma\rho\alpha\mu\mu\alpha\tau\epsilon\omega\varsigma$ )  $\tau\omicron\iota\varsigma$  (=  $\tau\tilde{\eta}\varsigma$ )  $\phi\omega\beta\omicron\upsilon\varsigma$  ( $\chi\omega\mu\eta\varsigma$ ).

<sup>17</sup> На связь между обоими документами обратили внимание и А. Джонсон и Л. Уэст (A. C. Johnson, L. C. West. Byzantine Egypt. . . , p. 22<sub>22</sub>), но в дальнейшем они продолжают говорить о  $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\upsilon\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \tau\epsilon\tau\alpha\rho\tau\omicron\mu\omicron\iota\rho\iota\tau\alpha\iota\varsigma$  (p. 64).

<sup>18</sup> О. Хоршикель (O. Hornickel. Ehren- und Rangprädikate in den Papyrusurkunden. Ein Beitrag zum römischen und byzantinischen Titelwesen. Diss., Giessen, 1930, S. 11<sub>2</sub>) полагает, что в P. Flor., III, 325 идет речь, вероятно, о Стратигии, сыне Апиона.

<sup>19</sup> В той же деревне Плейн, в которой упоминается  $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\upsilon\ \tau\tilde{\eta}\varsigma\ \tau\epsilon\tau\alpha\rho\tau\omicron\mu\omicron\iota\rho\iota\alpha\varsigma$ , имелась земля, входившая в состав  $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\upsilon\ \Delta\iota\omicron\gamma\epsilon\upsilon\omicron\upsilon\varsigma$ .

<sup>20</sup> См. мрачную констатацию Юстиниана: Nov. Just., 38, Pr., 1 (535 г.).

## ТЕМА СУДЬБЫ В ЮЖНОАРАБСКОМ ПРЕДАНИИ ОБ АСАДЕ АЛ-КАМИЛЕ

Могущество судьбы, ее непреодолимая власть над миром и человеком — одна из самых популярных тем в доисламской поэзии арабов.

Обилие и разнообразие терминологии, различные трактовки и повороты темы отразили как эволюцию понятия «судьба», так и варианты его осмысления жителями древней Аравии.

Выделяются три группы терминов, имеющих значение «судьба».<sup>1</sup>

Слова, связанные с корнем *мнй*. Это глагол *مَنَى* — предопределить, назначить; имена *مَنَى* и *مُنَى* — судьба, *مَنُونٌ* — рок. Чаще всего упоминается термин *مَنِيَّةٌ*, мн. ч. *مَنَائِيَا* — предопределенная участь, судьба; смерть, гибель.

Термин *манййа* отражает архаичные представления о судьбе как о предопределенной смерти каждого отдельного человека. Такие представления обычно связаны с персонификацией понятия судьбы в виде божеств судьбы.<sup>2</sup> В арабской поэзии следы этой персонификации можно видеть в атрибутах *манййи* — *المنية (احبال) اسباب* — силки судьбы и *زوا المنية* — ножницы судьбы, а также в имени божества *Манāt*, происходящем от того же корня.

Термин *манййа* довольно редко употребляется в чисто фаталистическом значении, в большей части стихотворений слово обозначает просто «смерть, гибель» (так как *манййа* — судьба — проявлялась только в момент смерти). В мусульманское время термин полностью потерял всякую связь с понятием «судьба». Обнаруживаемые в стихах элементы персонификации скорее являются ее рудиментами. Смысл некоторых атрибутов судьбы был уже забыт и восстановлен только европейскими исследователями («ножницы судьбы»)<sup>3</sup>.

Следы эволюции понятия и широкое распространение термина *манййа* убеждают в том, что фатализм *манййа* можно считать исконным арабским фатализмом.

Другой тип терминов связан с понятием о «времени — судьбе». К нему относятся слова *دَهْرٌ* — время, век, рок, судьба, *زَمَانٌ* — бесконечное время, судьба и составляющие их *أَيَّامٌ* — дни и *لَيَالٍ* — ночи. Эти термины отра-

<sup>1</sup> См.: W. Caskeel. Das Schicksal in der altarabischen Poesie. Leipzig, 1926; Н. Ringgren. 1) Studies in arabian Fatalism. Uppsala—Wiesbaden, 1955; 2) Islamic Fatalism. In: Fatalistic Beliefs. Stockholm, 1967, p. 52—62.

<sup>2</sup> Ср.: Åke V. Ström. Scandinavian belief in Fate. In: Fatalistic Beliefs, p. 75—78.

<sup>3</sup> См.: J. Wellhausen. Zaww al-manijja. ZDMG, 66 (1912), p. 697—698; A. Fischer. Zaww al-manijja. ZDMG, 67 (1913), p. 113—127.

жают более сложное представление о безличной судьбе, связанной не с отдельными людьми, а со всем человечеством. Судьба понимается как время, которое вечным чередованием дней и ночей определяет все то, что во времени происходит, что во времени существует. Время есть судьба мира, ибо оно ведет от вчера к завтра, уничтожая прошлое, изменяя настоящее, определяя будущее.

Отождествление времени с судьбой восходит к иранскому представлению о Зурване, отце Ахура Мазды и Ангро Манью, «божестве» вечного времени и судьбы. Культ Зурвана был широко распространен в сасанидском Иране и оттуда попал в Аравию.<sup>4</sup>

Соответственно эти термины младше, чем термины корня *мнй*, и не удивительно, что они сохранили фаталистический смысл и в мусульманское время, когда *дахр* даже воспринимался как одно из обозначений Аллаха.<sup>5</sup>

К представлению о судьбе как о безличном миропорядке добавляется идея о существовании субъекта судьбы, всемогущего божества, которое не идентично судьбе (подобно Зурвану), а управляет ею. Представление о субъекте судьбы отразилось в словах, происходящих от корней *қдр* и *қдй*, прежде всего *قَدْرٌ* — судьба и *قَضَاءٌ* — судьба. *Қадā'* — это предопределение событий, совершенное божеством заранее или существующее вечно, а *қадар* — конкретное воплощение этого замысла, события и обстоятельства, определяющие жизнь человека.<sup>6</sup> Оба эти термина обычно предполагают идею единого бога. Естественно, что в доисламской поэзии они встречаются крайне редко, главным образом у поэтов, знакомых с монотеистическими религиями.

В мусульманское время эти два слова стали основными терминами для обозначения судьбы в арабской поэзии, поэтому частое употребление слов *қадар*, *қадā'* может служить надежным показателем мусульманского происхождения поэтического текста.

Различия в трактовке темы судьбы отразились также и в особенностях контекста, в который помещались фаталистические рассуждения и сентенции. Тема судьбы подводила итог историческому рассказу, вклинивалась в описание жизненного пути поэта, определяла направление и характер его философских размышлений. Признание всемогущества судьбы вызывало потребность выработать определенное отношение к этому факту, объяснить, как должен человек вести себя перед лицом фатума.

Наиболее распространенным у арабских поэтов отношением к судьбе было *صَبْرٌ* — мужественное терпение, стойкость, выносливость.<sup>7</sup> Смысл этой стойкости в том, что человека не должны выводить из равновесия ни удары судьбы, ни ее благоденствия. *Сабр* было большим достоинством и входило в бедуинский «кодекс чести».

Уже в доисламское время у поэтов христианского круга это бедуинское «терпение» уподобилось христианскому «смирению». Могущество судьбы служило доказательством бренности всего земного, идеалом человеческого поведения становилась смиренная покорность судьбе, а не гордое мужество — *сабр*. Такое отношение к судьбе отражено в стихах <sup>6</sup>Адй

<sup>4</sup> W. Caskel. Das Schicksal in der alt-arabischen Poesie, S. 54; J. Horowitz. (Ред. на: W. Caskel. Das Schicksal in der alt-arabischen Poesie), Der Islam, 18 (1929), S. 251; H. Ringgren. Studies in arabian Fatalism, p. 42—46, 199.

<sup>5</sup> W. Montgomery Watt. Dahr. El (2), II, p. 94—95; H. Ringgren. Studies in arabian Fatalism, p. 46.

<sup>6</sup> J. Obermann. Das Problem der Kasualität bei den Arabern (II). WZKM, 30 (1917), S. 50—53; Carra de Vaux. Fate (Muslim). Encyclopaedia of Religion and Ethics, V, Edinburgh, 1912, p. 794.

<sup>7</sup> Cp.: H. Ringgren. Studies in arabian Fatalism, S. 49—60.

б. Зайда (вторая половина VI в.), поэта, чье творчество и в формальном, и в идейном плане связано с христианской литературой.<sup>8</sup>

Признавая всеиле судьбы и бессмысленность борьбы с ней, поэты приходили и к совершенно иным выводам: поскольку гибель неизбежна и предопределена, то весь предоставленный человеку отрезок времени надо посвятить удовольствиям. Примером такого отношения к судьбе может служить часть произведений 'А'шā Маймūна (конец VI—начало VII в.).<sup>9</sup> Связь темы судьбы с гедонистическими мотивами, как кажется, характерна для поэтов, близких к полуоседлым культурам Ирака и Восточной Аравии. По мнению Р. Блашера, именно наличие старинной традиции определило то, что гедонистические мотивы заняли столь важное место в творчестве поэтов Ирака уже в мусульманское время.<sup>10</sup>

С победой ислама бедуинское *сабр* претерпело новые изменения. Стойкость перед ударами судьбы проповедовалась и теперь в качестве нормы поведения, но не потому, что это красиво и достойно. Определяющий судьбу Аллах милостив, и на его доброту должен уповать мусульманин, человек, предавший себя Богу.

Рассмотренные особенности трактовки темы судьбы в ранней арабской поэзии дают нам возможность оценить фаталистические мотивы кахтанидского историко-эпического предания, прославлявшего прошлое Южной Аравии.

В том виде, в котором оно дошло до нас, кахтанидское (южноарабское) предание представляет собой сочетание нескольких циклов о древнем заселении Йемена, о царице Савской—Билқис, о великих завоевателях — химйаритских царях тубба', о постройках древнего Йемена, о разрушении Марибской плотины и т. д. Основа предания — стихотворные произведения, сохранившиеся большей частью в отрывках. К ним примыкают прозаические рассказы, часто служащие комментарием к стихам. Для поэзии кахтанидского предания характерны фаталистические настроения. Тема могущества судьбы типична для стихов кахтанидских поэтов разных времен, для стихов, приписывавшихся героям предания. О величии судьбы говорят «қабрийāt» — надписи, найденные якобы в древних могилах, а также стихи так называемых долгожителей. Могущество судьбы является основной идеей, утверждаемой в позднем кахтанидском сочинении «Химйаритской касыде» Нашвāна б. Са'да (XII в.).

Самым типичным и наиболее полно сохранившимся циклом кахтанидского предания является цикл о царе Абўкарибе Ас'аде (называемом в легендах Ас'ад ал-Кāмил), одним из виднейших аравийских правителей V в. н. э.<sup>11</sup> Образ Ас'ада ал-Кāмила, как идеал могущественного и благочестивого царя, вышел за пределы предания и стал широко известен во всей мусульманской литературе. Цикл этот состоит из поэм, якобы сочиненных самим Ас'адом, нескольких стихотворений о нем и прозаических легенд. Основа цикла — стихи, приписываемые Ас'аду и повествующие о главных событиях его легендарной биографии.<sup>12</sup>

<sup>8</sup> Ср.: С. В е с к е r. Ubi sunt qui ante nos in mundo fuere. In: Islamstudien, I. Leipzig, 1924, S. 501—519; стихи 'Адй б. Зайда в: Ibn Qotaiba. Liber poesis et poetarum ed. de Goeje. Lugduni Batavorum, 1904, p. 111—112; J. Ш е й х о. Ам-шу'ара' ан-насрāнийя. Бейрут, 1890, с. 441—442.

<sup>9</sup> См.: Gedichte von al-'A'sā. Hrsg. H. Geyer. London, 1928, № 2; ал-'А'шā. Дивāн. Бейрут, 1960, с. 205—219.

<sup>10</sup> R. В l a c h e r e. A'sa Maumun et son oeuvre. Arabica, 10 (1963), p. 51—55.

<sup>11</sup> См.: Н. в. W i s s m a n n. 1) Himyar. Ancient History. Le Muséon. 77 (1964), p. 492—494; 2) Zur Geschichte und Landeskunde von Alt-Südarabien. Wien, 1964, S. 204 ff, 405 ff.

<sup>12</sup> Основные пересказы сказаний об Абўкарибе Ас'аде и приписываемые ему стихи см.: Вахб б. Мунаббих — Ибн Хишām. Китаб ат-тйджāн + Ахбār 'Абйд б. Шарийā. Хайдарабад, 1347 г. х., с. 294—297, 439—493; ан-Асма'й. Та'рих ал-'араб қабл ал-ислām. Багдад, 1959, с. 33—39; ал-Хамдāий. ал-Икйл, VIII. Багдад, 1931,

Тема судьбы занимает в цикле об Ас'аде важное место. Хотя стихи и наполнены восхвалением походов, побед, богатства и могущества, они сопровождаются, как правило, мыслью о том, что весь этот мирской блеск — явление преходящее, а торжествовать неминуемо будет приносящая гибель судьба. Рассуждения о непреодолимой силе и величии фатума часто начинают и завершают поэмы, а в некоторых стихотворениях идея неизбежной гибели всего, как ничтожного, так и великого, составляет идейный и композиционный стержень.

Высказывания о судьбе в стихах, приписываемых Ас'аду ал-Кāмилу, дают нам примеры всех основных типов лексики, связанных с фаталистическими представлениями.

Из группы корня *мнй* в стихах Ас'ада несколько раз встречается слово *манййа*. Оно частично сохранило значение «судьба»: <sup>13</sup> «Если манййи (манаййā) и уничтожат мой народ, и он весь погибнет, то (этим) я еще не буду побежден». В основном же это слово значит просто «смерть, гибель»: <sup>14</sup> «О 'Амр, не торопи мою смерть (манййатй), жадно желая царства, которым ты будешь владеть».

Слова, связанные с представлением о времени-судьбе, почти отсутствуют. Там, где встречается слово *дакр*, оно значит просто «время» и не имеет никакого фаталистического оттенка. О времени-судьбе говорится лишь в одном, правда, в самом известном, из приписываемых Ас'аду ал-Кāмилу стихотворении, в его «Завещании»: <sup>15</sup>

«Явилась к отцу твоему смерть, о Хассāн! Позаботься же о себе, ведь судьба (*замāн*) есть судьба (*замāн*).

Остерегайся превратностей времени (*суруф ли-з-замāн*) — если придет от них беды, то нет от них защиты.

Иногда возвеличивается униженный, а иногда унижен бывает великий. Таков человек!».

Подавляющее большинство терминов, связанных с понятием «судьба», в этих стихах происходит от корней *қдр* и *қдй*. Интересно, что *манййа* связывается с *қадар* и тем самым судьба сводится к воле божьей: <sup>16</sup>

«Если манййи и уничтожат мой народ, и он весь погибнет, то (этим) я еще не буду побежден.

Все погибнет, как и эти люди, а судьба (*қадар*) неизбежно должна свершиться.

Люди, как бы долго они ни жили, не живут вечно, и смерть, (приходящую) от Господа нашего, невозможно отрицать».

Повсюду субъектом судьбы выступает Аллах, и судьба является осуществлением его воли. Иногда Аллах оказывается спасителем от прихотей судьбы, он как бы защищает человека от жестокого доисламского фатума: <sup>17</sup> «И восславили мы Аллаха, который вдохнул в нас жизнь и избавил от ужасов превратностей (судьбы)». <sup>18</sup>

с. 288—290; Навшāн ал-Химйарй. Мулук Химйар ва ақйāl ал-Йаман («Химйаритская касыда» с комментарием). Каир, 1378 г. х., с. 117—138; A. v. Kremer. Über die Südarabische Sage. Leipzig, 1866, S. 76—88.

<sup>13</sup> Ахбār 'Абид, с. 447.

<sup>14</sup> Там же, с. 450.

<sup>15</sup> ал-Хамдāнй. ал-Икйлй, VIII, с. 291—293; D. H. Müller. Die Burgen und Schlösser Südarabiens. Sitzb. Wien. Ak. der Wiss., Bd. 94 (1879), S. 402—406; ал-Асма'й. Та'рих ал-'араб қабл ал-ислām, с. 36—39; Навшāн ал-Химйарй. Мулук Химйар, с. 135—136; Altarabische Gedichte über die Volkssage von Jemen. Hrsg. A. v. Kremer. Leipzig, 1867, N 16; Вақаййā-л-мулук. Рук. б. Имамской библиотеки в Сана'а', л. 216—226; A. v. Kremer. Über die Südarabische Sage, S. 84—86.

<sup>16</sup> Ахбār 'Абид, с. 447.

<sup>17</sup> Там же, с. 463.

<sup>18</sup> Об аналогичных мотивах у других арабских поэтов см.: W. Caskeel. Das Schicksal in der altarabischen Poesie, S. 50; H. Ringgen. Studies in arabian Fatalism, S. 47.

В целом для лексики стихов, приписываемых Ас'аду, характерно преобладание терминов, типичных только для мусульманского времени. Термины доисламской поэзии употребляются в тех значениях и в том количестве, которые обычны для стихов раннемусульманского периода. Образцом раннемусульманского употребления фаталистических терминов является сочетание *манййа* и *қадар*. То, что в другом стихе Аллах оказывается защитником от судьбы, также указывает на период начала ислама, когда замена бедуинского фатализма религиозным детерминизмом еще не оформилась окончательно.

Контекст, в который помещены в цикле Ас'ада фаталистические высказывания, достаточно своеобразен и позволяет говорить об особой трактовке в цикле темы судьбы. Характерным признаком для этой трактовки является сочетание трех мотивов, трех идей, связанных с представлением о судьбе.

**«Оправдание судьбой».** Во многих доисламских стихотворениях тема судьбы связывается с рассказами о великих правителях, их деяниях и постройках, но исторические реминисценции всегда связаны с гибелью этих царств и правителей. Напоминания об исчезновении прежнего величия служили доказательством могущества судьбы.

В цикле Ас'ада ал-Қамила дело обстоит иначе. Царство химйаритов описано в полном его блеске и мощи, лишь тема судьбы придает стихотворениям пессимистический тон. Ас'ад предрекает своему царству гибель по воле судьбы, ибо всякое могущество обречено исчезнуть, так как законы судьбы непреклонны и повсеместны:

«Благополучным стало наше царствование, но не надеюсь я на вечность перед лицом гибели.

Всякое царство исчезает, кроме царства Господа нашего, и ему принадлежит наше царство, хвалим и славен (пусть он будет)».<sup>19</sup>

«Все погибнет, как и эти люди, судьба (*қадар*) неизбежно должна свершиться.

Люди, как бы долго они ни жили, не живут вечно, и смерть, (приходящую) от Господа нашего, невозможно отрицать».<sup>20</sup>

Ас'ад предрекает грядущую гибель, и тем самым стихи связываются с более поздней эпохой, когда действительно исчезли и царь, и его держава. В предчувствии этого он оправдывает эту неизбежную гибель волей судьбы, ее законами, тем, что так было и бывает со всеми. Гибель царства не умаляет его величия, ибо все царства губит судьба.

**«Преодоление судьбы».** Утверждая неизбежную гибель по воле судьбы, стихи цикла Ас'ада указывают и на то, что власть ее не абсолютна. Судьба уничтожает земное, материальное, но в сфере духовной она бессильна. Великие люди и их деяния оставляют после себя славу, память. Эта память живет в веках, никогда не угасает: «Царство всех людей исчезнет, но о нашем царствовании над людьми останется память, которая не исчезнет».<sup>21</sup>

Судьба преодолевается с помощью славы и памяти, потому в стихотворениях особо упоминаются записи и сказания, служащие для того, чтобы эту память сохранить:

«Мы высекали надписи в Зафаре, записывали битвы наши в свитки.

Я рассказал о том, что было во время мое, царство мое принадлежит Вечному, Побеждающему».<sup>22</sup>

<sup>19</sup> Ахбәр 'Абид, с. 460; Нашван ал-Химйарӣ. Мулук Химйар, с. 135.

<sup>20</sup> Ахбәр 'Абид, с. 447.

<sup>21</sup> Там же, с. 444; ал-Хамданӣ. ал-Иклайл, VIII, с. 293; Нашван ал-Химйарӣ. Мулук Химйар, с. 124.

<sup>22</sup> Ахбәр 'Абид, с. 466; Нашван ал-Химйарӣ. Мулук Химйар, с. 128.



Весь цикл об Ас'аде служит тому, чтобы он, преодолев судьбу, остался жить в памяти потомков.

«Заслуги предков». Слава, которая сильнее судьбы, — это не слава одного Ас'ада. Это слава народа химйаритов вообще, безотносительно к отдельным личностям, вне времени: «Я воздвиг для них славу высотой до звезд, я сделал ее убежищем знающих». <sup>23</sup>

Каждый царь вносит свою лепту в это общее достояние химйаритов. Еще эпоним южных арабов начал возводить это здание славы:

«Истинно, Қахтан построил для меня здание, но не из глины и не на колоннах.

Оно не такое, какие строят люди из глины, алебастра и скрепленных кирпичей.

Благороднейшие из кахтанидов превратили его (здание) в крепость, умение строить получив в наследство от Да'уда». <sup>24</sup>

Все правители умножали славу, переходящую к потомкам, поэтому большое место в стихах занимает рассказ о царях, живших прежде, прославляются не только предки Ас'ада, но и цари других династий. Память о прошлом, соединенные «заслуги предков» делали химйаритов народом, превосходящим все остальные:

«Если бы хоть какое-нибудь племя могло достичь вечности хитростью ли, силой, числом

Или с помощью царской власти, то мы бы тогда не погибли, именно мы стали бы обладателями вечной жизни». <sup>25</sup>

Потомки наследуют славу предков, вместе с ней их власть и положение, поэтому

«Химйариты — вожди царей и лучшие из них, с древних пор они правили племенами (кочевников)». <sup>26</sup>

«Химйариты — благороднейшие люди, издревле они господа людей, властвовать — наше право!». <sup>27</sup>

«Мой народ — цари по праву, которое засвидетельствовал Аллах, лучший из свидетелей!». <sup>28</sup>

Таким образом, древняя слава, передающаяся по наследству, связывает предков с потомками. Идея связи предков с потомками вообще очень распространена в кахтанидской поэзии. Вот как, например, она выражена у знаменитого поэта (химйарита) 'Алкамы Зу Джадана (конец VII—начало VIII в.):

«Когда мы вспоминаем того, кто царствовал до нас, мы возвышаем то, что он возвысил.

Погибли все наши цари, царствование их прервалось и ушло.

Но они возвели для тех, кто остался, (здание) славы, которая, клянусь Аллахом, неистребима.

Когда судьба (*дакр*) наносит нам рану, они (предки) залечивают то место, куда был нанесен удар». <sup>29</sup>

Трактовка темы судьбы в цикле Ас'ада ал-Камила значительно сложнее, чем простая констатация могущества судьбы. Судьбу никто не может победить, но ее можно преодолеть, сохранив славу о себе в памяти потомков. Потомки же наследуют славу предков и их права на власть и царство.

Мотивы, характеризующие тему судьбы в цикле Ас'ада, в данном сочетании достаточно необычны для традиционной арабской поэзии. Они свя-

<sup>23</sup> Ахбār 'Абйд, с. 440.

<sup>24</sup> Там же, с. 443—444.

<sup>25</sup> Там же, с. 445.

<sup>26</sup> Там же, с. 440; Нашван ал-Химйарй. Мулук Химйар, с. 123.

<sup>27</sup> Ахбār 'Абйд, с. 460.

<sup>28</sup> Там же, с. 444.

<sup>29</sup> Абу Зайд ал-Қурашй. Джемхарат аш'ар ал-'араб. Булак, 1308 г. х., с. 137—138.

заны со специфическими особенностями кахтанидского предания. Это указывает на тот исторический контекст, где эти различительные признаки «кахтанидского фатализма» приобретают определенный функциональный смысл.

Этот контекст — борьба за власть в халифате между кахтанидами (южными арабами) и аднанидами (северными арабами) в конце VII—начале VIII в.

Важным элементом борьбы были споры и диспуты о достоинствах того или иного из этих двух «народов». Эти диспуты, происходившие при дворах халифов и их приближенных, не были просто упражнениями в красноречии. От их исхода, от убедительности аргументов зависели конкретные политические события: назначение или снятие наместника, опала или милость вельможи, денежные вознаграждения или конфискации.

Пример такого спора между киндитом Ибраһимом б. Махрамой (кахтанидом) и тамимитом (аднанидом) Халидом б. Сафваном дошел до нас в передаче ал-Мада'ини.<sup>30</sup> Ибраһим б. Махрама начал с основного довода: уже с древнейших времен кахтаниды управляли всеми арабами, из их среды происходили знаменитые арабские династии — Лахмиды в ал-Хи́ре и хиймариты — тубба' в Йемене.<sup>31</sup>

Величие своего прошлого и наследственное право управлять всеми арабами было излюбленным аргументом кахтанидов, когда они отстаивали свои политические интересы. Йеменскими царями похвалялся в споре при дворе халифа 'Абд ал-Малика вождь сирийского кахтанидского племени Джужам-Раух б. Зинба'.<sup>32</sup> О том же говорит ал-Хамдани, повторивший в своей «ал-Касйда ад-дамига» прокахтанидскую аргументацию более ранних эпох.<sup>33</sup>

Многочисленные легенды и «древние» стихотворения рассказывают именно об этой исконной власти кахтанидов над всеми народами, в том числе и над потомками Исмаила — аднанидами.

В омайядское время появляется теория о том, что кахтаниды — это «коренные арабы» (العرب العارضة), тогда как аднаниды — лишь арабизированные племена, воспринявшие арабский язык (العرب المستعربة или العرب المتعربة).<sup>34</sup>

В упоминавшемся уже споре Халид б. Сафван так ответил киндиту: «Он похваляется перед нами Ну'манам, Мунзирами, Каббусами и другими, мы же похваляемся перед ними лучшим из людей, благороднейшим из благородных — Мухаммадом, да будет над ним мир!». Далее он говорит о том, что именно к аднанидам было обращено слово божье, что им принадлежит священная Ка'аба. В этом противопоставлении заключался упрек: как можете вы похваляться деяниями ваших языческих царей, не знавших истинной веры и бывших неправедными правителями?!

<sup>30</sup> См.: Ibn al-F a k i h. Kitab al-boldan. BGA, V, p. 39—41; L. B a r g é s. Termes himyariques rapportés par un écrivain arabe. Journal Asiatique, IV série, t. 14 (1849), p. 327—347 (по принадлежавшей автору рукописи сочинения Мухаммеда ат-Танаси).

<sup>31</sup> В тексте Ибн ал-Факиха упомянуты только Лахмиды.

<sup>32</sup> См.: Anonyme arabische Chronik (al-Baladuri. Ansab al-ašraf. XI). Ed. W. Ahlwardt. Leipzig, 1883, S. 254—255.

<sup>33</sup> ал-Хамдани. ал-Касйда ад-дамига. Рук. б. Имамской библиотеки в Сан'а' (تاريخ), с. 306; al-Hamdani, al-Iklil, I, II. Faksimile der Handschrift. Berlin, 1943, p. 182a.

<sup>34</sup> Это деление отражено в «Джамхарат ан-насаб» Ибн ал-Калби (IX в.) (W. C a s k e l. Gamharat an-nasab, das genealogische Werk des Hišam b. Muhammad al-Kalbi, Leiden, 1966, I, p. 4—41). В эпоху завоеваний такого деления еще не было, «ал-мустарйба» назывались сирийские арабы. См. также: I. L i c h t e n s t ä d t e r. Mustariba. EI (I), II, p. 833; G. v. G r ü n e b a u m. The nature of Arab Unity before Islam. Arabica, 10 (1963), p. 9; F. L a n e. Arabic-Englisch lexicon, I, pt. 5, p. 1933.

В Коране дважды (44, 36—37; 50, 12—13) упомянут некий тубба<sup>35</sup> — йеменский царь. Из контекста не ясно, как следует оценивать этого безымянного царя, был ли он праведен подобно Ною, а неверующими были его соотечественники, или же он был деспотом, как Фараон. Поначалу существовала точка зрения, что справедливо второе, но она постепенно исчезла из комментариев, так как ей были противопоставлены хадисы, в которых пророк и его сподвижники призывали мусульман не ругать, а хвалить тубба<sup>35</sup>. Эти хадисы происходят из кругов сирийских (Ка'б ал-Ахб'ар) и египетских (Ибн Лахй'а) кахтанидских традиционалистов, известных прокахтанидской тенденциозностью части передававшегося ими материала.

Это лишь один эпизод спора об отношении к языческому прошлому — спора, имевшего для кахтанидов большое политическое значение. Желая оправдать своих предков, они широко пропагандировали легенды о благочестии своих древних царей (в частности, Ас'ада ал-Камила), о их вере в Аллаха, предсказаниях о явлении Мухаммада и т. д. Они же связывали с Йеменом не только пророка Х'уда, место деятельности которого неясно указано в Коране, но и пророка мидйанитов Шу'айба, локализуемого обычно в северо-западной Аравии.<sup>36</sup>

Частью этой «кампании» по оправданию предков было использование мотива «оправдания судьбой» в цикле Ас'ада.

В Коране содержится много «исторических» рассказов, из которых следует одна общая концепция: все древние народы погибали по воле Аллаха в наказание за отказ верить в единого бога, за нежелание следовать наставлениям его посланников. При таком понимании причинных связей в истории факт гибели древнего царства можно было считать доказательством порочности и неверия его правителей и народа.

Этой концепции<sup>37</sup> противостоит мотив «оправдания судьбой», где подчеркивается мысль о том, что все народы подвластны неумолимой судьбе, что именно это — основа истории. При такой точке зрения из факта гибели йеменской державы еще не следовало, что древние йеменцы были грешны и безбожны.

Как видно, трактовка темы судьбы в цикле Ас'ада — лишь часть важного явления ранней мусульманской арабской культуры: тенденции оправдать, чтобы потом возвысить и восхвалить языческое прошлое.

С кахтанидско-аднанитскими спорами связываются и другие мотивы. Мало было оправдать своих дедов, надо было доказать связь с ними, убедить всех в том, что внуки должны разделять их славу, поэтому кахтанидские поэты всегда подчеркнуто называли своими славу и могущество предков, столько сил и внимания уделяли генеалогии, часто фальсифицируя родословия, возводя происхождение кахтанидских племен Сирии к царям Йемена, не имевшим к ним никакого отношения.<sup>38</sup> Мотивы «преодоления судьбы» и «заслуг предков» выражают ту же тенденцию — подчеркнуть законность, реальность и непрерывность связи между кахтанидами арабского халифата и древними йеменцами.

Особенности трактовки темы судьбы, которые мы обнаруживаем в цикле Ас'ада ал-Камила, приобретают функциональный смысл в контексте

<sup>35</sup> См.: ат-Табарй. Дж'ами' ал-бай'ан фй тафсйр ал-Кур'ан. Булак. 1329 г. х. XXV, с. 77; XXVI, с. 98.

<sup>36</sup> См.: ал-Хамданй. ал-Иклйл, VIII, с. 147—150; Нашван ал-Химйарй. Шамс ал-'улум. Каир, б. г., II, с. 496.

<sup>37</sup> См.: M. Siddia'i. The Qur'anic concept of history. Karachi, 1965; ср.: Коран, XXVIII, 59.

<sup>38</sup> См.: W. Caske l. Gamharat an-nasab, I, p. 25—45; М. Б. П и о т р о в с к и й. Йемениты и йеменцы в омейядской Сирии. Историко-филолог. журнал АН АрмССР, 1970, № 2, с. 252—256.

кахтанидско-аднанидской борьбы. Они оправдывают прошлое и утверждают права кахтанидов на наследование власти. Соперничество кахтанидов и аднанидов было актуальным конфликтом лишь во второй половине VII—первой половине VIII в., при Омейядах, только тогда оно оказывало значительное влияние на политическую и культурную жизнь халифата. Поэтому специфическую кахтанидскую трактовку темы судьбы в цикле Ас'ада следует датировать этим временем. На ту же эпоху указывает и характер фаталистической терминологии, употребляемой в стихотворениях цикла.

Однако не все в нашем материале порождено исключительно тенденциями аднанидско-кахтанидской борьбы.

Мотив преодоления судьбы в мире идеальном встречается уже в доисламской арабской поэзии христианского круга, в частности у 'Ади б. Зайда, где смирение и углубление в духовную жизнь выступают как единственная возможность победить неуомлимый рок. И. Гольдциер и М. Лидзбарский показали, что идеи и приемы христианской литературы оказали большое влияние на кахтанидскую поэзию, в частности на трактовку в ней темы судьбы. Имеются в виду стихи «долгожителей» и мотив «Где те, кто до нас были» (*Ubi sunt*. . .). Этот мотив попал в кахтанидскую поэзию через стихи 'Ади б. Зайда.<sup>39</sup> С христианскими же кругами связывают обычно и произведения Кусса б. Са'иды, фаталистические стихотворения которого очень сходны с кахтанидскими.<sup>40</sup> В свете всего этого кажется вероятным, что и мотив «преодоления судьбы» появился в кахтанидской поэзии под влиянием сходных христианских идей, отразившихся в поэзии арабов Сирии и Месопотамии.

Мотив «заслуг предков» очень близок по смыслу к развитому в Талмуде представлению о **זכות אבות** («заслугах предков»), о благотворном влиянии нравственной чистоты (заслуги) праведных предков на их потомство.<sup>41</sup> Влияние иудаизма на идеологию кахтанидского предания вполне возможно. Иудаизм имел в Аравии, особенно в Йемене, прочные культурные традиции. Некоторые легенды иудейского происхождения вошли в цикл Ас'ада (о введении Ас'адом иудаизма в Йемене). Формирование кахтанидского предания в значительной степени связано с деятельностью обращенных в ислам иудеев, в частности Ка'б ал-Ахбара, одного из лучших знатоков иудейской традиции Йемена. В этих условиях определенные иудейские представления и идеи могли влиять на кахтанидское предание и породить некоторые из его мотивов.

Среди материалов цикла мы встречаем и образец местной йеменской трактовки темы судьбы. Это стихотворение, которое Р. Никольсон назвал «Балладой о трех ведьмах».<sup>42</sup> В ней рассказано, как Ас'ад, не знавший о своем царском происхождении и живший среди хамданитов в замке Хамир, встретил однажды трех волшебниц. Они подвергли мальчика суровым испытаниям, а затем предрекли ему великое будущее и царскую власть.

Характер фаталистической терминологии «Баллады» и упоминание в ней Аллаха в качестве вершителя судеб указывают на мусульманское

<sup>39</sup> См.: I. Goldzieher. Abhandlungen zur arabischen Philologie, II. Leiden, 1899, сер. II, XI—XII, XV—XVII; M. Lidzbarsky. Ubi sunt qui ante nos in mundo fuere. Der Islam, 8 (1918), p. 300; C. Vesker. Islamstudien, I, S. 519 (письма Гольдциера).

<sup>40</sup> Китаб ат-тйджан, с. 117—118; Нашван ал-Химйарй. Мулук Химйар, с. 109—111; A. Kremer. Über die südarabische Sage, с. 73—75.

<sup>41</sup> А. С. Каменицкий и др. Предки. Еврейская энциклопедия, XII, с. 877.

<sup>42</sup> Абу Зайд ал-Курашй. Джамхарат аш'ар ал-'араб, 137—138; Нашван ал-Химйарй. Мулук Химйар, 119—121; переводы: A. v. Kremer. Über die südarabische Sage, S. 78—81; R. A. Nicholson. Literary history of the Arabs. Cambridge, 1941, p. 19—21.

время. Однако это стихотворение стоит особняком в цикле Ас'ада: оно не приписано самому царю, отсутствует в основном своде цикла в «Ахбār 'Абид б. Шарийа», его сюжеты почти никак не отражены в других стихотворениях, кроме «Завещания». Сюжет «Баллады» и связанного с ней прозаического рассказа носит фольклорный характер. Даже число волшебниц совпадает со стандартным для «сказок о предопределенной судьбе» числом дев-вещуний (три).<sup>43</sup>

Такая трактовка темы судьбы восходит к Йемену. На это указывает, во-первых, полное отсутствие в стихотворении связей с кахтанидско-аднанидской борьбой. В раннемусульманском Йемене она не играла никакой роли. Во-вторых, наличие йеменских географических названий: замок Хампр, гора Ханūм (Ахнūм) в «Балладе», гора Ианūr или Дāмиг в легенде о сыне Ас'ада Хассāне, продолжающей тот же сюжет. Эти географические указания достоверны, а обозначенные в них пункты слишком мало-значительны, чтобы быть местом действия предания, составленного вне Йемена. Наконец, «Баллада» — это отражение попытки связать воцарение Ас'ада с племенем Хамдāн, что не соответствует исторической действительности. Эта тенденция связана с внутрийеменской ситуацией. Вне Йемена претензии Хамданитов на родство с Ас'адом не имели значения.

Итак, своеобразная трактовка судьбы в цикле Ас'ада ал-Кāмила относится ко времени Омейядов и объясняется кахтанидско-аднанидским политическим соперничеством. Некоторые особенности этой трактовки, возможно, восходят к христианским и иудейским литературным и идейным влияниям. Отклонения от этой трактовки связаны с фрагментами местной, йеменской, фольклорной традиции.

---

*M. B. Piotrovskiy*

## THE THEME OF FATE IN THE SOUTH ARABIAN LEGEND OF AS'AD AL-KĀMIL

The treatment of the theme of Fate in the South Arabian historico-epical legends is analysed in the instance of the cycle of King As'ad al-Kāmil ('Abūkarib 'As'ad of the inscriptions, 5th century A. D.).

The fatalistic terminology of the cycle is identical with the terminology in the Arabic poetry of the Early Islamic period. Some peculiarities of the treatment of the theme are conditioned by the context. They had their origin in the mutual relations and in the clashing interests during the struggle between the tribal groups of the Qaḥṭanides (Southern Arabs) and the 'Adnanides (Northern Arabs), and may be dated to the period when this struggle was at its worst, i. e. the second half of the 7th-first half of the 8th century A. D.

Some peculiarities relating to the theme of Fate in the cycle in question may be due to the influence of Judaistic and Christian ideology and literature. A different treatment of the theme of Fate which we find in the «Ballad of the Three Witches» is connected with folk-lore epics and with a local Yemenite tradition.

---

<sup>43</sup> Ср.: R. W. Brednich. Osteuropäische Volkssagen vom vorherbestimmten Schicksal. In: Fatalistic Beliefs. Stockholm, 1967, S. 97—117.

## ОТРАЖЕНИЕ НЕКОТОРЫХ ПРАВОВЫХ НОРМ В СИРИЙСКОЙ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

В многообразной сирийской литературе можно выделить группу сочинений юридического характера, которые были широко распространены во времена средневековья на Ближнем Востоке. Сочинения эти, сравнительно немногочисленные, имеют большое значение для характеристики экономической жизни и общественного строя сасанидского Ирана и Месопотамии, ибо отражают, хотя и неполно, моменты общественно-экономических отношений. «Данные юридических сборников позволяют нам впервые сделать очень важный вывод относительно организации торговли в Иране в раннем средневековье, о том, что торговля в значительной степени велась компаниями, обществами, объединениями, товариществами», — пишет в одной из своих работ Н. В. Пигулевская.<sup>1</sup>

Организации торговли в форме товариществ посвящено несколько глав сирийского сборника Ишобохта.<sup>2</sup> В них изложены существовавшие в юридической практике взгляды на права и обязанности членов товариществ. Все они пользовались общей собственностью на равных основаниях. Если часть этой собственности выделялась как личное имущество одного из членов, то этим нарушался основной принцип товарищества, что приводило к его распадению. Общей собственностью товарищества считалась военная добыча, полученная одним из товарищей лично, «подарки от царей или знатных», а также другие частные приобретения.<sup>3</sup>

Если один из членов товарищества попадал в плен или уезжал надолго в другие страны, то по возвращении он получал всю прибыль, вырученную компаньонами с его доли в его отсутствие.<sup>4</sup>

Свидетельством того, что эти положения, зафиксированные в юридических кодексах, прочно вошли в практику ведения торговли и хозяйства, является отражение их в произведениях художественных жанров, далеких по своему характеру от деловых документов и памятников юридической литературы и отражающих действительную жизнь и реально существовавшие формы взаимоотношений.

В этой связи следует назвать прежде всего одно из наиболее популярных произведений восточной литературы — книгу «Каліла и Димна»,

<sup>1</sup> Н. В. Пигулевская. Из истории экономических отношений Ирана в IV—VI вв. Краткие сообщения ИВ, XIV, 1956, с. 49.

<sup>2</sup> Был составлен на среднеперсидском языке в VIII в., на сирийский переведен в начале IX в. Сирийская версия издана Э. Захау. См.: Syrische Rechtsbücher, Bd. III, Berlin, 1914. См. также: Н. В. Пигулевская. Юридические памятники эпохи сасанидов (пехлевийский сборник «Матикан» и сирийский сборник Ишобохта). Сб. памяти И. Ю. Крачковского, Л., 1958, с. 163—175.

<sup>3</sup> Syrische Rechtsbücher, Bd. III, IV, § 6, S. 144—146.

<sup>4</sup> Ibid., § 5, S. 144.

первая сирийская версия которой появилась в VI в. В рассказе о хитром и простодушном говорится о двух купцах, которые были товарищами и друзьями (ܩܘܪܝܘܢ ܩܘܪܝܘܢ).

Поскольку речь пойдет далее о термине (ܩܘܪܝܘܢ), отметим, что в переводе на русский язык это слово значит «товарищ», с оттенком «участник», «партнер», «компаньон». Так, в сирийской версии легенды о семи спящих отроках эфесских описана ситуация, когда некоего человека подозревают в том, что он нашел клад. Желая пожить за его счет требуют, чтобы он принял их в товарищи, т. е. разделил с ними клад, сделал их участниками в этой находке. В значении «товарищи» употреблено слово ܩܘܪܝܘܢ.<sup>5</sup>

В тех случаях, когда нужно сказать «товарищ» как синоним к словам «друг», «приятель», в художественных текстах употребляется обычно существительное ܩܘܪܝܘܢ, образованное от глагола ܩܘܪܝܘܢ в породе Pa'el — «быть в товарищеских отношениях», что явствует, в частности, из следующих примеров: «Глуп тот, кто наносит вред самому себе, чтобы принести пользу своему товарищу».<sup>6</sup> «Говорят, что смелость храбреца проявляется в бою, честность (выражается) в том, чтобы взять и вернуть, жена и домоладцы проверяются в нужде, а товарищи и друзья познаются в несчастье».<sup>7</sup>

Подобных примеров можно привести достаточное количество. Эта закономерность словоупотребления, а также то, что в статьях сборника Ишобохта, посвященных товариществам, использован термин ܩܘܪܝܘܢ, навело нас на мысль, что в упомянутой новелле из «Калилы и Димны» речь идет именно о таком экономическом сообществе. Обратимся теперь к анализу самой новеллы.

Однажды купцы отправились по торговым делам в другой город. По пути один из них нашел кувшин, в котором была тысяча динаров. Для счастливица было очевидно, что находка в равной степени принадлежит и его другу, как члену одного с ним товарищества, поэтому он подозвал его, показал кувшин и предложил разделить динары поровну, на что тот ответил: «Не будем делить их, потому что, пока они вместе, и мы будем вместе друг с другом и не расстанемся».<sup>8</sup>

Выраженное другими словами (не будем делить общее достояние, дабы наше товарищество не распалось), это заключение вполне соответствует § 6 сборника Ишобохта (если товарищи что-либо делят, товарищество распадается<sup>9</sup>).

Интересно отметить, что отношения действующих лиц этого рассказа были поставлены на экономическую основу лишь в среднеперсидской (пехлевийской) и сирийской версиях «Калилы и Димны», появление которых совпало по времени с широким распространением в Иране самой формы этих взаимоотношений. В санскритском оригинале, который лег в основу среднеперсидского, а через посредство его и сирийского переводов, отсутствует и намек на какие-либо иные отношения купцов, кроме чисто дружеских; они были друзьями, и в ответ на предложение одного разделить деньги другой ответил: «Дорогой, пока остаток денег будет при-

<sup>5</sup> См.: Testi orientali inediti sopra i sette dormienti di Efeso. Publicati e tradotte dal socio Ignazio Guidi. Roma, 1885, p. 29.

<sup>6</sup> The laughable stories, collected by mar Gregory John Bar-Hebraeus. The syriac text edited with an english translation by E. A. Wallis Budge. London, 1897, p. 15.

<sup>7</sup> Kalilag und Damag. Alte syrische Übersetzung des indischen Fürstenspiegels. Text und deutsche Übersetzung von G. Bickell mit einer Einleitung von Th. Benfey. Leipzig, 1876, S. 48.

<sup>8</sup> Kalilag und Damag, S. 29.

<sup>9</sup> Syrische Rechtsbücher, Bd. III, V, S. 146.

надлежать нам обоим, до тех пор сохранится наша искренняя взаимная симпатия».<sup>10</sup>

Ибн ал-Муқаффа<sup>1</sup>, переводивший в VIII в. «Калилу и Димну» со среднеперсидского на арабский язык, счел необходимым пояснить своему читателю то, что для сирийца вытекало с очевидностью из самого термина **كاذبا**.

Если в сирийской версии о купцах говорится просто, что они были друзья и товарищи, то Ибн ал-Муқаффа<sup>1</sup> поясняет: товарищи по торговому делу (شركيين في تجارة). И тем не менее самая суть этих товарищеских отношений осталась для него скрытой; по поводу дележа динаров один из купцов (в его изложении) говорит другому: «Не будем делить их. Конечно, товарищество и равенство более всего соответствуют искренности и чистоте, но возьми ты из них на расходы, столько же возьми и я, а остальное мы скроем в сохранном месте».<sup>11</sup>

Очевидно, что такая характеристика одинаково применима и к товариществу экономическому, и к товариществу в плане личных отношений. Арабам форма ведения хозяйства и торговли посредством «компаний, обществ, объединений и товариществ» в это время еще не была известна. «Ремесло часто не отделялось от торговли, производитель товара тут же в своей мастерской продавал его потребителю. Объединения ремесленников, подобные западноевропейским цехам, возникли в Халифате значительно позднее».<sup>12</sup>

Возвращаясь к рассказу о двух купцах из «Калилы и Димны», заметим только, что схема экономических взаимоотношений, искусно вписанная переводчиком-сирийцем (или еще ранее персом) в забавный индийский рассказ о хитром и простодушном, ускользнула из поля зрения всех последующих переводчиков с сирийского, а в некоторых случаях и с арабского, где, как мы уже говорили, термин **كاذبا** был расшифрован Ибн ал-Муқаффа<sup>1</sup>. Они во избежание повторения или вовсе оставляли этот термин без перевода, считая его синонимом к слову «друг», или давали перевод, не вполне точно отражающий содержание текста. Так, в славянской версии читаем: «Глаголят бо ся яко в некоей веси пребываху два соседа, один прост, а другой лукав, имяху между собой дружбу».<sup>13</sup>

Г. Биккель дал следующий перевод на немецкий язык этого отрывка: «Были однажды в одном городе два купца, которые поддерживали знакомство и дружили друг с другом. Один был хитрый, а другой — простодушный». И далее: «Когда они приблизились к городу и сели, чтобы разделить динары, простодушный сказал хитрому: — Половина принадлежит тебе, половина — мне. Однако хитрый, чтобы забрать все динары у простодушного, сказал ему: — Не будем делить их, потому что, если они сохранятся у нас как наше общее достояние, мы останемся в единодушии, которое нас связывает, и не разлучимся».<sup>14</sup>

В русском переводе с сирийского сказано следующее: «Однажды в некоем городе жили два купца. Один был хитер, другой — простодушен». И далее хитрый говорит простодушному: «Зачем нам их делить? Если они

<sup>10</sup> Tantrākhyāyika, die älteste Fassung des Pāncatantra. Aus dem sanscrit übersetzt von J. Hertel. Leipzig, 1909, S. 51.

<sup>11</sup> كتاب كليله ودمنه عنى بنشرما الاب لويسى شيخو بيروت ١٩٥٠، ص ٩٥. Калила и Димна. Перевод с арабского И. Ю. Крачковского и П. П. Кузьмина. М., 1957, с. 113.

<sup>12</sup> Е. А. Беляев. Арабы, ислам и Халифат в раннее средневековье, М., 1965, с. 229.

<sup>13</sup> Цит. по: Стефанит и Ихнилат. Средневековая книга басен по русским рукописям XV—XVIII веков. Л., 1969, с. 211.

<sup>14</sup> Kalilag und Damnag, S. 29.



останутся нашим совместным достоянием, то и связывающая нас дружба останется неколебимой».<sup>15</sup>

Таким образом, экономический термин *ḥabīb* (товарищ, компаньон) отождествлен здесь с обиходным понятием *ḥabīb* (товарищ, друг), вследствие чего предостережение о распаде товарищеского объединения, скрытое в словах одного из купцов, истолковано как боязнь разрыва дружеских уз.

Сирийские юридические сборники содержат значительный материал, позволяющий сделать вывод о применении этих сводов в епископальном суде. Об этом свидетельствует Сирийский законник V в., в состав которого включены дополнительные (по сравнению с латинским и греческим законодательством) статьи, «дающие льготы и освобождающие клириков от внесения податей».<sup>16</sup> Составитель второго сборника — Ишобохт — был митрополитом Персии. Он предпринял свой труд «по настоянию епископов его епархии», а со среднеперсидского на сирийский язык сборник был переведен неизвестным клириком «по приказу и побуждению блаженной памяти мар Тимофея, кафолического патриарха Востока».<sup>17</sup>

Говоря о суждях, Ишобохт разделяет их на светских (*ḥabīb ḥabīb* — суждь внешние) и духовных (*ḥabīb ḥabīb*), причисляя себя к категории последних.<sup>18</sup>

Известно, что епископская власть особенно укрепилась после арабских завоеваний, когда вступили в силу ее чисто светские прерогативы. «Не только судебные, но и фискальные функции стали входить в круг обязанностей епископа, который представлял определенные группы халифата и нес за них ответственность».<sup>19</sup> Сборник Ишобохта и был предназначен в качестве практического руководства для ведения судебных дел в среде христианского населения халифата.

Однако епископ играл заметную роль в судопроизводстве еще задолго до этого.<sup>19a</sup> В раннюю пору становления христианской церкви христианское население Римской империи, окруженное враждебным языческим миром, избегало языческих судей, опасаясь пристрастного отношения с их стороны и не желая участвовать в идолослужении, обрядами которого сопровождалось римское судопроизводство.<sup>20</sup>

В большой промежуточный период, ограниченный этими рамками, роль епископального суда то возрастала, то сокращалась, но никогда не сходила на нет. При императоре Константине юрисдикция церковных судов по гражданским делам конкурировала с юрисдикцией судов государственных, при этом в епископальный суд обращались более охотно, так как он отличался большей простотой судопроизводства и требовал меньшей суммы судебных издержек.<sup>21</sup>

<sup>15</sup> От Ахикара до Джано. Перевод с сирийского А. Белова и Л. Вильскера. М. — Л., 1960, с. 329—330.

<sup>16</sup> Н. В. Пигулевская. Сирийский законник (История памятника). Уч. зап. ЛГУ, серия востоковедческих наук, 1952, вып. 3, с. 60.

<sup>17</sup> Syrische Rechtsbücher, Bd. III, S. 2.

<sup>18</sup> Ibid., Bd. VI, § 1, S. 182.

<sup>19</sup> Н. В. Пигулевская. Сирийский законник, с. 60.

<sup>19a</sup> Большую роль епископа в хозяйственной и политической жизни сирийцев отмечает Дж. Б. Сегаль в своей книге «Edessa „the blessed Sity“» (Oxford, 1970), посвящая этому вопросу специальную главу — «Юрисдикция епископа и духовенства» (с. 127—136).

<sup>20</sup> См.: Н. Суворов. Курс церковного права, т. II. Ярославль, 1890, с. 123. Об этом же говорится в сборнике Ишобохта, предостерегающего от обращения к языческому судье (*ḥabīb ḥabīb*), который может нанести вред и тому, на кого подан иск, и самому истцу. См.: Syrische Rechtsbücher, Bd. III, VI, § 2, S. 184.

<sup>21</sup> Н. В. Пигулевская. Юридические памятники эпохи сасанидов, с. 171; Г. Л. Курбатов. Основные проблемы внутреннего развития византийского города в IV—VII вв. Л., 1971, с. 193—194.

Император Юстиниан изъясил гражданские дела из компетенции церковных судов, однако за церковными судьями сохранилось исключительное право решения спорных вопросов, связанных с чисто церковными отношениями, насколько в них мог быть «юридический элемент, подлежащий судебному разбирательству».<sup>22</sup> Епископы могли также обращаться в государственный суд с правом ходатайства, испрашивая освобождения обвиняемого от уголовного наказания с тем, чтобы последний понес за свое преступление церковное взыскание.

Церковный суд вершил сам епископ при участии клира, в присутствии истца, обвиняемого, а также свидетелей. Епископ выслушивал объяснение сторон и старался обычно решить дело их примирением.

Для обращения в суд требовался письменный документ — долговая расписка, купчая, завещание или протокольная запись, хотя иногда церковные судьи брали на себя рассмотрение дел, даже если у истца не было ни свидетелей, ни документа, но он имел репутацию честного, правдивого человека.<sup>23</sup>

Приведенное нами краткое описание епископального суда, составленное на основе фактических данных, нашло отражение в повести о Евфимии, возникновение которой исследователи относят к VI в.<sup>24</sup> Здесь имеет место судебное разбирательство по делу некоего готского солдата, совпадающее в основных чертах с соответствующими положениями юридических сборников, но воплощенное в живую реальную картину, как это свойственно произведениям художественных жанров, к разряду которых относится и названная повесть.

Преступник — готский солдат из войска ромеев,<sup>25</sup> которые пришли в Эдессу на исходе IV в., дабы защитить ее от нашествия гуннов. Поселившись в доме вдовы по имени София, он соблазнил дочь ее Евфимию, обещая взять в жены. У гроба святых исповедников Гурии, Шамуны и Хабиба<sup>26</sup> поклялся в том, что никогда ее не обидит, но очень скоро нарушил клятву, подвергнув испытаниям, которые едва не привели ее к гибели.

Мы приводим описание суда, как оно дано автором повести, для которого авторитет епископа в разбирательстве подобного рода преступлений был непререкаем.

«И все, кто был там, окружили гота, схватили его и заперли в доме, тщательно охраняя его. Потом сделали запись всего случившегося с начала и до конца: как он клялся страшными клятвами и давал обещания; как составили договор о браке и он говорил, что ни жены, ни детей нет у него в своей стране; как дал поручительства исповедникам-мученикам, потом простер руку и увел Евфимию от гроба, в котором покоились кости святых Шамуны, Гурии и Хабиба; как потом они, эти святые, явились ей в могиле и воссиял вдруг свет, яркий, великолепный, исчезло зловоние, легкий ветерок повеял, распространяя душистые ароматы; как за одну ночь они пронесли ее сквозь это огромное расстояние.

Потом пошли, обратились к епископу Евлогию<sup>27</sup> и дали ему прочесть эту запись. Когда прочитали священнослужителю все, что было записано, он был удивлен и поражен наглостью этого человека, и пробудились у него интерес к этому делу и желание разобраться в нем. Он собрал весь клир

<sup>22</sup> Н. Суворов. Курс церковного права, с. 126.

<sup>23</sup> Syrische Rechtsbücher, Bd. III, VI, § 1, S. 182.

<sup>24</sup> Die Akten der edessenischen Bekenner Gurjas, Samonas und Abibos aus dem Nachlass v. Oscar von Gebhardt. Leipzig, 1911, S. LV.

<sup>25</sup> Ромеями в сирийских источниках называют обычно византийцев.

<sup>26</sup> Святые, популярны в среде сирийцев, воспеты Ефремом Сирийцем и Паковым Серугским. Считались покровителями города Эдессы.

<sup>27</sup> Мар Евлогий — реальное историческое лицо, епископ Эдессы до 698 г. См.: Chronicon Edessenum. Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana, Bd. I. Romae, 1719, p. 399.

и вместе с ризничьим храма святых мучеников-исповедников отправился к достохвальному стратилату<sup>28</sup> и рассказал ему эту историю.

Когда прочитали стратилату то, что было записано у них, как все это случилось, он и все, кто оказались вместе с ним, были изумлены величием того, что сделал бог посредством исповедников-мучеников, и поражены тем, как опрометчив был гот, не убоявшийся кары господней. Затем стратилат в великом гневе и негодовании приказал привести этого гота оттуда, где они заперли его, а также девицу Евфимию. И вот привели их, и поставили перед ними — перед достохвальным стратилатом и перед священнослужителем божьим мар Евлогием, епископом этого города. Собрался весь город, и приказал стратилат прочесть эту запись. И слушали гот и Евфимия. Потом спросили у гота:

— Правда ли все, что ты слышал сейчас и что записано здесь о вас обоих?

— Да, мой господин, — ответил нечестивец. — Все это правда. Здесь нет ни единого лживого слова.

Тогда стратилат удивился еще больше:

— Если это правда, как же ты не трепещешь от страха перед судом божьим? И как посмел ты презреть законы победоносных ромеев? Как ты решился нарушить клятвы и верность зарку, которые дал святым исповедникам-мученикам? Как ты мог попрасть свободу и впрямь ее в ярмо варварской власти?

И тотчас же, не откладывая, приказал стратилат вынести приговор и сжечь преступника на огне за то, что был так вероломен и свершил столь великое зло. А священнослужитель мар Евлогий, мягкосердечный и милосердный, стал просить за него, чтобы не поступали с ним так жестоко, а отнеслись с состраданием. Долго убеждал стратилата мар Евлогий, но тот был непреклонен:

— Не хочу я быть милосердным к этому человеку, чтобы не покарала меня святые за презрение к их покровительству и пренебрежение к ним. И не хочу, чтобы были сострадательны другие. Если кто-нибудь поступит так же, пусть не рассчитывает на сострадание и милость!

Затем взяли этого гота и вывели из города. И суд решил заменить сожжение усечением головы, вняв его мольбам и просьбам».<sup>29</sup>

Необходимо учесть, что в данном случае мы имеем дело с художественным произведением, в котором значительное место занимает вымысел, в частности выступление епископа в церковном суде с требованием по праву ходатайства, если не отмены, то смягчения приговора. Епископ изображен человеком добросердечным и сострадательным, каким и подобает быть истинному христианину, хотя самый факт апелляции епископа в гражданский суд можно расценивать с исторической точки зрения как равносильный подписанию им смертного приговора.

---

<sup>28</sup> Стратилат — военный комендант города, полномочия которого в VI—VII вв. распространялись и на гражданскую службу. См.: Pauly — Wissowa. Real-Encyclopaedie der classischen Altertumwissenschaft, Stuttgart, 1931, S. 254—255. Обращение епископа к стратилату — один из наиболее интересных моментов приведенного описания. Судя по характеру преступления, епископ имел полномочия и должен был провести процесс самостоятельно. Однако, как показывает текст, он счел необходимым отправиться к стратилату. Для объяснения этого кажущегося противоречия могут быть высказаны следующие предположения. Так как преступником оказался солдат из войска ромеев, расквартированных в то время в Эдессе, необходимо было посвятить в существо дела военного коменданта города. Далее, преступление в глазах епископа носило характер столь серьезного нарушения церковных канон и правовых норм, что заслуживало не просто церковной меры взыскания, но и самого сурового уголовного наказания.

<sup>29</sup> *Hagiographie syriacque. Revue de l'Orient chretien*, t. V. (XV), Paris, 1910, p. 180—181.

Однако отдельные моменты отражают, по-видимому, реальную ситуацию, которая могла иметь место в Эдессе V—VI вв. На основании приведенного отрывка можно получить представление о существе конфликта, расцениваемого автором как тяжкое преступление, которое заслуживает сурового наказания. Самый процесс носит несомненные черты реальности: публичное разбирательство, предварительное составление протокольной записи, взаимодействие епископа, олицетворявшего церковный суд, и стратилата, представлявшего суд светский.

Говоря об исследовании средневековой литературы, Я. С. Лурье отмечает, что «вопрос о границе между художественным и нехудожественным, редко встающий перед исследователем новой литературы, весьма важен и сложен, когда речь идет о средневековой письменности».<sup>30</sup>

Действительно, даже в тех случаях, когда из общей массы памятников исторического, агиологического и юридического характера удастся выделить те или иные сочинения как чисто беллетристические, оказывается, что те и другие настолько тесно связаны между собою, что исследование научных текстов в отрыве от художественных обедняет представление о конкретных исторических фактах, а рассмотрение художественных произведений изолированно от документальных приводит подчас к неверному пониманию содержания.

Так, привлечение сборника Ишбохта помогает понять, какие реальные ситуации скрыты в сюжетах «Калилы и Димны», а повесть о Евфимии иллюстрирует скудные сведения юридических параграфов и статей, наполняя их дыханием жизни.

---

*A. V. Paykova*

## REFLECTION OF SOME LEGAL REGULATIONS IN SYRIAC FICTION

An example from *Kalilah and Dimnah* shows the character of the mutual commitments and the relations of the members of a trade partnership as narrated by an author of fiction. A different treatment of the same episode in the Arabic, New-Syriac and Slavic versions shows that the formerly existent legal regulations as preserved in the Syriac text no longer existed in the later periods. Another episode cited from the tale of *Euphemia and the Goth* refers to a description of the episcopal court of law.

---

<sup>30</sup> Я. С. Лурье. Введение. В кн.: Истоки русской беллетристики. Л., 1970, с. 3.

## КУФИЧЕСКИЕ МОНЕТЫ ИЗ КЛАДА, НАЙДЕННОГО В САРКЕЛЕ

Во время раскопок Волго-Донской экспедиции 1949—1951 гг. в Саркеле был обнаружен клад куфических серебряных монет первой половины X в. Он находился в большом разбитом глиняном горшке, который был засыпан просом. Кроме 24 целых и поломанных дирхемов и большого кома скипевшихся обломков серебряных монет, клад содержал 2 пояса, украшенных большим количеством тисненых бляшек (один — позолоченными, бронзовыми, другой — серебряными с позолотой и чернью), и ожерелье из сердоликовых бус и девяти дирхемов.

Монеты сильно повреждены огнем. На украшениях также имеются следы огня. Это позволило М. И. Артамонову предположить, что монеты и украшения были спрятаны владельцем в горшок с просом непосредственно перед разгромом Саркела Святославом в 965 г. и пострадали от пожара при взятии крепости.<sup>1</sup>

Почти на всех дирхемах верхний слой серебра расплавился и застыл в виде неровной бугристой поверхности, чем полностью или частично были уничтожены находившиеся на монетах надписи. Такая фактура чрезвычайно затруднила определение монет, в ряде случаев сделав его невозможным. Мало помогла и химическая чистка монет: в лучшем случае она обнаружила обрывки легенд, следы слов и отдельные буквы, далеко не всегда помогающие определению. В процессе чистки один, видимо совершенно перегоревший, дирхем распался на 9 кусков (№ 33).

Ком скипевшихся монетных обломков оставлен в том виде, в каком он был найден. На столь мелких частях монет, даже при хорошей сохранности, трудно обнаружить достаточные определяющие признаки, что подтвердили оставшие от кома куски.

После неоднократно проверенного определения монет и изучения полученных данных выяснилось, что все сколько-нибудь определенные дирхемы (всего 28 экз.) принадлежат к чекану саманидских эмиров. Среди 5 не поддавшихся определению один обломок, примерно равный половине целой монеты (№ 30), по размеру кружка мог бы принадлежать аббасидскому дирхему VIII в., который в качестве реликтовой монеты может встретиться в кладе X в.

Определение хронологических границ клада обычно не представляет трудности. В данном случае это несколько сложнее, а главное — не может быть точным.

Если отбросить обломок № 30, то самая древняя из 5 монет с хорошо определимой датой — дирхем (№ 4) Насра ибн Ахмада 310 (922—923) г.,

<sup>1</sup> М. И. Артамонов. Саркел—Белая Вежа. МИА, № 62, 1958, с. 51—55, там же изображены обломок горшка с кладом, ожерелье и прочие украшения (рис. 34а, б и 35).

самые поздние среди них (№ 11 и 12) — два бухарских дирхема Нуха ибн Насра 341 (952—953) г. Для одного из дирхемов Нуха, на котором не сохранились выпускные данные (№ 22), их все же удалось восстановить довольно точно по некоторым уцелевшим на монете признакам. Дирхем этот чеканен в аш-Шаше в 339—342 (950—954) гг. Однако, учитывая, что на многих монетах клада ввиду их плохой сохранности дата не могла быть установлена даже приблизительно, указанные хронологические границы нельзя считать несбыточными. Нельзя быть уверенным, что среди монет с неопределенной датой не было экземпляров, носивших обозначение более ранних или более поздних годов, чем отмеченные выше. Практического значения это, впрочем, не имеет. Как известно, в археологическом отношении самой важной является верхняя хронологическая граница клада. По счастливой случайности дело обстоит здесь довольно благополучно. Позднейшие монеты дают 341, может быть, 342 (952—953 или 953—954) г. Большинство монет клада (14 экз.) принадлежит Нуху ибн Насру, правление которого завершилось во второй половине 954 г. (343 г. х.). Предположить, что все неточно или вовсе не определенные монеты носили имя Абд ал-Малика (954—961), сына и преемника Нуха, вряд ли будет правильным. При явно превосходящем количестве монет Нуха и отсутствии среди определенных дирхемов Абд ал-Малика естественно предположить, что если последние и были в кладе, то в незначительном количестве и первых лет его правления. Таким образом, составление клада вполне можно отнести ко второй половине 950-х годов.

Как видно из предлагаемого описания монет, крайне слабая сохранность их не позволила выполнить сколько-нибудь подробное перечисление типологических особенностей каждого экземпляра и сравнить монеты с изданными ранее. По той же причине невозможным оказалось сличение штемпелей монет клада с экземплярами богатейшего собрания саманидских дирхемов Эрмитажа. Одна монета, вернее довольно большой обломок, примерно  $\frac{3}{5}$  целой монеты (№ 9), явилась все же счастливым исключением. Хорошо сохранившиеся на обломке обозначения выпускных данных и имя правителя позволили определить обломок как принадлежавший дирхему Йахьи ибн Ахмада, чеканенному в Нисабуре в 319 (931—932) г.

Дирхемы этого представителя саманидской династии нечасто встречаются в собраниях, тем более в кладах. Любезное сообщение С. А. Яниной подтвердило их редкость: в собрании Государственного Исторического музея в Москве дирхемов Йахьи ибн Ахмада не оказалось. В Отделе нумизматики Государственного Эрмитажа их всего 6.<sup>2</sup> Вместе с обломком дирхема, обнаруженным в кладе, они уточняют и даже дополняют сведения письменных источников о кратком участии Йахьи в политической жизни Средней Азии.

Йахья ибн Ахмад, один из младших братьев Насра ибн Ахмада, в самом начале его правления (джумада II 301 — январь 914 г.) был заключен в бухарскую крепость, как и два других его брата.<sup>3</sup> Используя доступные монеты и письменные источники, В. Г. Тизенгаузен сообщает, что в 315 или 317 (927—928 или 929—930) г. Йахья сумел освободиться и восстал против брата. Выйдя из заключения с помощью балхского наместника Саманидов Каратегина,<sup>4</sup> Йахья захватил Герат, неудачно пы-

<sup>2</sup> Один обломок дирхема Йахьи размером около  $\frac{2}{5}$  монеты, сохранивший только личное имя Йахьи и обозначение 319 (931—932) г., находится в Упсале (T o g n b e r g. Numi Cufici. . . Upsaliae, 1848, p. 212, tabl. XI, № 400).

<sup>3</sup> В. Г. Тизенгаузен. О саманидских монетах. СПб., 1855, с. 170—172.

<sup>4</sup> В 308 (920—921) г. в течение некоторого времени Каратегин был наместником Нисабура (E. de Z a m b a u r. Manuel. . . , 1927, p. 48).

тался овладеть Нисабуром и во избежание новых поражений ушел в Самарканд.<sup>5</sup>

Отметая 317 г., дату освобождения Йахьи уточняет теперь самаркандский дирхем 316 (928—929) г. с его именем из собрания Эрмитажа.<sup>6</sup>

На другом самаркандском дирхеме Эрмитажа с именем Йахьи лицевая сторона, включая числительные, пострадала от двойного удара, что в рукописном каталоге Отделения восточных монет отмечено: «Означение года неразборчиво». Мне все же кажется, что, взглядываясь внимательно в это место легенды, можно рассмотреть следующие знаки:  $\text{Q} \text{L} \text{W} \text{I} \text{M}$ , может быть, долженствующие обозначать тот же 316 г., столь неудачно воспроизведенный на упомянутом выше самаркандском дирхеме 316 г., возможно, тем же самым мастером (Э. 5830). Нужно, впрочем, заметить, что небольшие ошибки на этом экземпляре вкрались также во внешнюю круговую легенду лицевой стороны (لله الامر. لله الامر) и в круговую легенду оборота (بنظر الله. بنصر الله). Но какой бы ни была дата на этой монете, наличие самаркандского дирхема Йахьи 316 г. х. показывает, что упомянутые в письменных памятниках события произошли в 315 и 316 гг. х. Согласно хроникам, из Самарканда Йахья отправился в Балх, где находился сын Каратегина Мансур.<sup>7</sup> Оттуда он прибыл в Нисабур, так как наместник его<sup>8</sup> признал Йахью эмиром.

О пребывании Йахьи в этом городе говорят обломок дирхема из Саркельского клада и два дирхема Эрмитажа, все три чеканенные от имени Йахьи в Нисабуре в 319 (931—932) г.<sup>9</sup> Но, видимо, только в этом году Йахья появился в Нисабуре, так как еще один обломок дирхема с именем Йахьи в собрании Эрмитажа вскрывает факт, не упомянутый восточными историками. На обломке вполне хорошо читаются выпускные данные — Бухара, 318 (930—931) г.<sup>10</sup> из чего следует, что, покинув Балх, Йахья на какое-то время утвердил свою власть в Бухаре.<sup>11</sup> Согласно сведениям, переданным В. Г. Тизенгаузенем, через год после занятия Нисабура, т. е. в 320 (932) г., Йахья по примеру братьев помирился с Насром.

Остальные монеты клада ничего нового для истории Востока и для монетного дела Саманидов не сообщают.

---

<sup>5</sup> По Е. Цамбауру (E. de Z a m b a u g. Manuel. . . , p. 203), враждебные действия Йахьи в Хорсане против Насра имели место в 317—318 (929—931) гг. В другом месте (p. 49) он явно ошибочно указывает другие данные восстания Йахьи ибн Ахмада и Каратегина — 314—320 г. х.

<sup>6</sup> Э. 5829. Левая нижняя часть этого дирхема обрезана. От выпускных данных сохранилось:  $\text{ستة عش و ولد ملا}$  (см. سنة را). . . . Имя Йахьи на обороте и легенды написаны правильно. Лицевая сторона монеты производит впечатление работы неопытного мастера, благополучно воспроизведшего стереотипные части легенд, которые он мог скопировать с любого другого дирхема. Но с обозначением даты он не сумел справиться, будучи предоставленным своим силам. Тем не менее, несмотря на неподписанные слова и неправильные начертания, сомнений в чтении быть не может — это бесспорно 316 г. х.

<sup>7</sup> В. Г. Тизенгаузен. О саманидских монетах.

<sup>8</sup> С 315 по 317 г. х. это был Бакр ибн Мухаммад, внук саманида Илийаса ибн Асада, в начале III (IX) в. бывшего заместителем наместника в Герате (E. de Z a m b a u g. Manuel. . . , p. 49). С 317 по 320 г. х. наместником Нисабура был некий Макан ибн Кали.

<sup>9</sup> См. далее описание монет: № 9; Э. 5831 и 5832; также: В. Г. Тизенгаузен. О саманидских монетах, с. 172.

<sup>10</sup> Э. 5827 происходит из Фридрихсгофского клада (R. V a s m e r. Der kufische Münzfund von Friedrichshof in Estland. Dorpat, 1925, № 665).

<sup>11</sup> Еще один самаркандский дирхем Йахьи, находящийся в Эрмитаже (Э. 5828), носит дату 290 (902—903) г. Монета ничего не прибавляет к сказанному, так как явно чеканена старым штемпелем лицевой стороны — случай, довольно частый в монетном деле Саманидов.

## ОПИСАНИЕ МОНЕТ КЛАДА

### С а м а н и д ы

1. Наср ибн Ахмад (301—331/914—943). Ахсикет, год не сохранился, имя халифа также.  
Дважды пробит, кусок отломан. Д.33.5. В.4.03; ↖.
2. [Наср. ибн] Ахмад. Самарканд. 326 г.  
Л. с. Под центральной легендой — مس.  
О. с. Имя халифа неразборчиво.  
Дважды пробит. Д.29.0. В.4.04; ↖.
3. Наср ибн Ахмад. Ал-Ма'дин. Год не сохранился.  
О. с. с именем ал-Муктадира (?).  
Обл. 3/5; *av. rv. п.* Д.30.5. В.3.69; ↓.  
Если действительно на монете значится имя халифа ал-Муктадира (295—320), в чем нет полной уверенности из-за плохой сохранности, дирхем можно отнести к первым двадцати годам правления Насра I (301—320).
4. [Наср ибн] Ахмад. Обозначение монетного двора не сохранилось. 310 г.  
О. с. Имя халифа нечитаемо.  
Дважды пробит. Д.29.0 В.3.05; ↖.
5. Наср [ибн Ахмад]. Обозначение монетного двора не сохранилось [3]1х г.  
О. с. Надписи неразборчивы.  
Трижды пробит, кусок отломан. Д.29.0. В.3.24; ↗.
6. Наср. ибн Ахмад. Обозначения монетного двора и года не сохранились (301—320).  
О. с. с именем халифа ал-Муктадира.  
С остатком припайки. Пробит в пяти местах. Д.32.0. В.3.05; ↑.  
О датировке см. № 3.
7. Наср ибн Ахмад. Обозначения монетного двора и года не сохранились (301—320).  
О. с. с именем халифа ал-Муктадира.  
Дважды пробит. Д.28.0. В.3.04; ↗.  
О датировке см. № 3.
8. [Наср ибн] Ахмад? Обозначения монетного двора и года не сохранились.  
Обл. 1/6; *av. л., rv. нл.* Д.17.5. В.0.42; ↙.
9. Йахйя ибн Ахмад. [Нис]абур. 319 г.  
Л. с. и о. с. =Э. инв. 5831.  
Обл. 3/5, *av. п., rv. лв.* Д.24.0. В.1.94; ↖.
10. Нух ибн [Наср]. Бухара. [3] 3 [2?] г.  
О. с. Имя халифа неясно.  
Дважды пробит. Д.29.5. В.3.52; ↘.
11. Нух ибн Наср. Бухара. 341 г.  
О. с. Имя халифа неразборчиво.  
Кусок отломан, дважды пробит. Д.31.0. В.3.92; ↘.
12. Нух ибн Наср. Бухара 34 [1] г.  
О. с. Имя халифа неразборчиво.  
Дважды пробит. Д.30.0. В.3.56; ↙.
13. [Нух ибн Наср.]. Самарканд? 33х г.  
О. с. Легенды не сохранились.  
Дважды пробит. Д.30.5. В.3.08.
14. Нух [ибн Наср]. Самарканд (?), обозначение года не сохранилось.  
О. с. Имя халифа неясно. Обл. 3/4, *av. л. rv. вл.* Д.30.0. В.1.68; ↘.
15. Нух ибн Наср. аш-Шаш, [3]33? г.  
О. с. с именем халифа ал-Муттаки (?).  
Дважды пробит. Д.29.5. В.2.89; ↙.
16. [Нух ибн Наср]. Обозначение монетного двора не сохранилось. 33х г.  
О. с. Легенды не сохранились.  
Пробит дважды (?), кусок отломан. Д.30.0. В.2.96.
17. Нух ибн [Наср]. Обозначение монетного двора не сохранилось. 34х (340—343) г.  
О. с. с именем халифа ал-Мустакфи.  
Дважды пробит, надломан. Д.28.5. В.2.02; ↖.



Халиф ал-Мустаффи 22 джумада II 334 г. (29 января 946 г.) был ослеплен и свергнут бундом Му'изз ад-Даулей и умер в месяце Раби II 339 г. (IX/X 949 г.).<sup>12</sup> Несмотря на это, имя ал-Мустаффи помещалось на дирхемах Нуха ибн Насра до 342 г.<sup>13</sup> и даже на монетах его сына и преемника Абд ал-Малика.<sup>14</sup> Таким образом, имя ал-Мустаффи, правившего всего около полутора лет (сафар 333 (сентябрь—октябрь 944 г.) по 22 джумада II 334 (29 января 946 г.)), не может помочь датировке саманидских монет. В данном случае, принимая во внимание бесспорное наличие на монете имени Нуха ибн Насра, датировать дирхем можно 340—343 гг.

18. Нух ибн Наср. Обозначения монетного двора и года не сохранились.

*О. с.* с именем халифа ал-Мустаффи.

Неровный обломок 1/2. Д.26.5. В.1.39; ↗.

См. № 17.

19. Нух ибн Наср. Обозначения монетного двора и года не сохранились.

*Л. с.* Никаких следов легенд.

*О. с.* с именем халифа ал-Мустаффи.

Дважды пробит. Д.29.5. В.3.38.

См. № 17.

20. Нух ибн Наср. Обозначения монетного двора и года не сохранились.

*О. с.* с именем халифа ал-Мустаффи.

Пробит. Обл. 3/4; *av.* лн., *rv.* л. Д.30.0. В.1.99; ↙.

См. № 17.

21. Нух ибн Нас[р]. Обозначения монетного двора и года не сохранились.

*Л. с.* Слева слабые следы внутренней круговой легенды.

*О. с.* с именем халифа ал-Мустаффи (?).

Дважды пробит. Д. 32.0. В.3.42; ↗ (?).

См. № 17.

22. Нух [ибн Наср] [аш-Шаш] [339—342]. Обозначения монетного двора и года не сохранились, в поле над символом  $\text{So}$ .

*О. с.* с именем халифа ал-Мустаффи.

Края сильно обломаны. Д.28.0. В.1.98; ↘.

Несмотря на отсутствие следов названия города и даты, данный экземпляр позволяет отнести к шашскому чекану 339—342 гг. буквы  $\text{So}$ , хорошо видные над символом лицевой стороны. При Нухе ибн Насре они встречаются только на шашских дирхемах указанных годов, как показывает богатейшее собрание саманидских монет Эрмитажа, б. Азиатского музея АН и как отмечено В. Г. Тизенгаузен.<sup>15</sup>

23. Нух [ибн Наср]. Обозначения монетного двора и года не сохранились.

*О. с.* Имя халифа неразличимо.

Дважды пробит. Обл. 2/3; *av.* п., *rv.* вп. Д.25.5. В.1.17; ↘.

24. Саманиды. Самарканд. 3xx г.

Дата, имена халифа и эмира не сохранились.

Дважды пробит. Д. 30.5. В.5.07; ↑.

25. Саманиды? Первая половина IV (X) в.

*Л. с.* Обозначения монетного двора и года не сохранились.

*О. с.* Все легенды уничтожены.

Дважды пробит, надломан. Д.31.0. В.4.13.

16. То же. Выпускные данные стерты, легенды оборота не сохранились.

При чистке распался на 4 куска.

Дважды пробит. Д.29.5. В.2.83.

27. То же. Выпускные данные уничтожены напльвом расплавившегося металла.

Имена халифа и эмира не сохранились.

Дважды пробит, кусок края отломан. Д.30.0. В.2.53; ↗.

28. То же. Обе стороны дирхема совершенно стерты.

Обл. 1/2. Д.26.5. В.1.62.

<sup>12</sup> Enz. d. Islam, III, p. 828.

<sup>13</sup> В. Г. Тизенгаузен. О саманидских монетах, с. 204.

<sup>14</sup> Там же, с. 206.

<sup>15</sup> 339 г. — Tornberg, № 517; Тизенгаузен, с. 198 (со ссылкой на Торнберга, однако с ошибочным указанием местонахождения букв под символом аверса); 340 г. — М. № 830—832; Э № 6120—6122, 6124, 6125; АМ № 2630, 2631 (=Fraehn, p. 43, № 259c, 260ca); Tornberg, № 523; Тизенгаузен, с. 200; 341 г. — М № 841—844, Э № 6130, 6131, 6133, 6135, 6136; АМ № 2634 (=Fraehn, p. 43, № 260aa); Тизенгаузен, с. 202; 342 г. — АМ № 2636 (Fraehn, Recensio. . ., p. 574, № 261a); Тизенгаузен, с. 204.

29. Обломок куфического дирхема.

Л. с. Выпускные данные отломаны.

О. с. Никаких следов легенд не сохранилось.

Обл. 2/5; ав. л. Д.26.5. В.1.21.

30. Обломок куфического дирхема.

На обеих сторонах слабые следы легенд, не поддающихся расшифровке.

Обл. 1/2. Д.23.0. В.0.71.

31. Куфический дирхем, не поддающийся определению.

Л. с. сильно потерта, остатки легенд обезображены напыльвом расплавившегося металла.

О. с. Все легенды стерты.

Трижды пробит, часть края отломана. Д.27.5. В.2.64.

32. То же.

Обе стороны монеты совершенно обезображены напыльвами расплавившегося металла.

Дважды пробит. Д.28.0. В.2.41.

33. Перегоревший дирхем, при чистке распавшийся на девять кусков.

Определение монет клада в следующем виде представляет его состав.

<i>По династиям и правителям</i>		<i>По монетным дворам</i>	
А б б а с и д ы(?)	1	Ахсикет	1
Имя не сохранилось	1	Бухара	3
С а м а н и д ы	24	Самарканд	2
Наср ибн Ахмад	8	Самарканд(?)	2
Йахйя ибн Ахмад	1	аш-Шаш	2
Нух ибн Наср	14	ал-Ма'дин	1
Имя не сохранилось	1	Нисабур	1
С а м а н и д ы(?)	4	Неопределенные	21
Н е о п р е д е л е н н ы е	4		
	<u>33</u>		<u>33</u>

Монет с точно определимым годом 5 (№ 2, 4, 9, 11, 12), с неточно определенным — 10 (№ 3, 5—7, 10, 13, 15—17, 22), с неопределенным — 18.<sup>16</sup>

Целых монет в клада было 23,<sup>17</sup> обломков — 10, не считая многочисленных мелких, скипевшихся в ком весом 350.95, и 137 отслоившихся от него неопределимых кусков (общий вес их 63.35).

Все целые монеты клада пробиты, за исключением шашского дирхема Нуха ибн Насра 341 или 342 г. х. (№ 22). Край этой монеты сильно обломан по всей окружности, что не дает возможности установить, служила ли она когда-нибудь украшением. В большинстве случаев монеты пробиты дважды — 18 экз.,<sup>18</sup> трижды — 2 экз. (№ 5, 31) и пять раз — 1 экз. (№ 6). Последняя монета сохранила также остатки припайки, указание на то, что когда-то она была использована в качестве подвески. Пробит, возможно даже дважды, был и дирхем, при чистке распавшийся на несколько кусков (№ 33); на одном из них хорошо сохранилось отверстие. Среди обломков пробитых только 2, оба из числа наиболее крупных: один размером примерно  $\frac{2}{3}$  целой монеты (№ 20), пробитый дважды, другой примерно  $\frac{3}{4}$  целого кружка, пробитый один раз (№ 23). Вероятно, дирхем, от которого его отломали, тоже был дважды пробит.

Таким образом, 62.5% клада (15 экз. из 24) несомненно состоят из монет, служивших раньше украшениями. Вполне возможно, что и обломки, не имеющие отверстий, принадлежали пробитым монетам. Во всяком слу-

<sup>16</sup> Включены № 24 (3хх г. х.) и № 25 (первая половина IV (X) в.).

<sup>17</sup> В их числе перегоревший дирхем, при чистке распавшийся на части (№ 33).

<sup>18</sup> В их числе все 9 экз., принадлежавшие ожерелью.

чае обилие в кладе украшений, превращенных в деньги, свидетельствует о материальных затруднениях владельца, а многочисленные обломки монет говорят о возросшей ценности серебра в Саркеле в начале второй половины X в.<sup>19</sup>

Часть южного пути куфических монет в Европу<sup>20</sup> — по Каспию, Волге и переволоке на Дон (до Северского Донца), — блестяще подтвержденной находкой клада Правобережного Цимлянского городища, в X в. совпала со встречным направлением последнего этапа походов руссов в 913/14 и 943/44 гг. В периоде между этими походами, около 932 г., в центральной части Северного Кавказа происходили столкновения хазар с аланами.<sup>21</sup> Южный торговый путь из стран ислама в Восточную Европу, шедший через Хазарию, переставал быть надежным, а в связи с этим восточное серебро становилось там более дефицитным. Саркельский клад, состоящий из монет младших саманидов и большого числа монетных обломков, — наглядное доказательство вздорожания серебра и сокращения его притока в Хазарию с Востока в середине X в.

Р. Р. Фасмер на основании других данных пришел к заключению об изменении в X в. пути куфических монет в Европу. Указывая на многочисленность кладов с дирхемами младших саманидов на территории Казанской губернии (ныне ТАССР), Р. Р. Фасмер отметил, что едва ли эти монеты достигли тех мест иначе, чем по караванной дороге, ведущей к устью Камы.<sup>22</sup> Разрушение Саркела закрепляло этот путь куфических монет через заволжские степи и Волжскую Болгарию до самого конца проникновения дирхемов в Восточную Европу. Неказистая с виду монетная часть Саркельского клада еще раз красноречиво напомнила о причинах, которые в конце X в. привели к восстановлению древнего пути торговых караванов, известного с сасанидских времен.

*A. A. Bykov*

## KUFIC COINS FROM THE HOARD FOUND IN SARKEL

During the excavations of the Volga—Don expedition of 1949—1951 in Sarkel among the ruins of a burnt house there was found a fractured earthenware pot with two leathern sashes adorned with silver and 33 silver Kufic coins (9 of them belonging to a necklace with cornaline beads). Beside that, there was a lump of soldered small fragments of dirhems (weight — 350.95) and some separated ones (weight — 63.35). All coins (excepting N 22) are pierced and in a very bad state of preservation: the flames have damaged the most part of their legends. As far as the bad condition of the coins permits, we can attribute almost all of them to the Samanid amirs. The oldest

<sup>19</sup> Дирхемы, рубленные пополам, встречаются в куфических кладах Хазарии и раньше, чему пример клад Правобережного Цимлянского городища. Но в эту раннюю эпоху (начало X в.) причина иная — нарушение торговых отношений с халифатом в связи с войнами.

<sup>20</sup> А. А. Б ы к о в. Денежное обращение Хазарии в VIII—IX вв. Вост. источники по истории народов юго-вост. и центр. Европы, вып. III, М., 1974.

<sup>21</sup> М. И. А р т а м о н о в. История хазар. Л., 1962, с. 363, 364, 373, 472.

<sup>22</sup> R. V a s m e r. Ein im Dorfe Staryi Dedin in Weissrussland gemachter Fund kufischer Münzen. Stockholm, 1929, p. 29; ср.: Р. Р. Ф а с м е р. Об издании новой топографии находок куфических монет в Восточной Европе. Изв. АН СССР, Отд. обществ. наук, 1933, с. 476.

coin is a dirhem with completely effaced legends; judging from its small size (N 30) it is apparently an Abbasid dirhem dating from the end of the 8th century. Only five dirhems have well preserved the date (from 310 to 341—42 H.=922—23 to 953—54 A. D.). The hoard seems to have been buried in the second half of the 950-ies. The most interesting specimen is a fragment of a Yahya b. Ahmad's dirhem struck in 319/931—32 in Nišābūr. Coins of this mutinous brother of Nasr II, very rare in the numismatic collections, help us, with the aid of the Chronicles of an-Narshakhi and Gardizi, to add some new details to the history of Yahya, who died in Baghdad.

The contents of the hoard, as well as the traces of the fall of Sarkel (965), show once more the reasons of the transfer of the way of eastern silver to Europe through the Khazar kaganate to the old caravan road through the Trans-Caspian steppes and Bulghar.

---

## ДВА СИРИЙСКИХ АГИОГРАФИЧЕСКИХ ПАМЯТНИКА, ИЗВЕСТНЫХ ПО АРМЯНСКОМУ ПЕРЕВОДУ

Агиография, являясь одним из древнейших жанров сирийской литературы, одновременно имеет большую историческую ценность. Ее значение особенно велико потому, что большая часть памятников посвящена описанию исторических событий, которые играли важную роль в жизни двух могучих держав Ближнего Востока. К числу таких событий относятся, например, гонения на персидских христиан в IV в. (340—379 гг.), которые описаны в агиографическом сборнике Маруты Майферкатского.<sup>1</sup> Сборник, составленный в начале V в., не только излагает основной ход событий и рассказывает интересные бытовые истории, но и сообщает ценные сведения о политических и экономических стимулах гонений, о порядке судопроизводства, о системе налогов, об административной структуре сасанидского государства. Глубокая оценка сирийских агиографических памятников с исторической точки зрения дана в исследованиях Н. В. Пигулевской, в частности в ее книге «Города Ирана в раннем средневековье».<sup>2</sup> Труды Н. В. Пигулевской показали, насколько богат и интересен материал, который может предоставить сирийская агиография исследователям социально-экономической истории Сасанидского Ирана, и выявили важность всестороннего филологического анализа агиографических памятников перед использованием их в качестве исторических источников. В задачи такого анализа входят установление личности автора и времени составления памятника, выявление источников и определение позднейших интерполяций, а также исправление искаженных чтений текста. При решении этих проблем большое значение приобретают армянские и греческие переводы изучаемых сирийских агиографических памятников. Особенно примечательна ценность армянского перевода сборника Маруты Майферкатского,<sup>3</sup> с помощью которого находят свое правильное решение многие сложные проблемы, связанные с изучением сирийского оригинала сборника. Большая часть сборника Маруты Майферкатского переведена на армянский Авраамом Зенакским Исповедником в 454—463 гг.<sup>4</sup> Некоторые разделы сборника переведены другими

<sup>1</sup> E. A s s e m a n i. Acta sanctorum martyrum orientalium et occidentalium, vol. I. Romae, 1748 (далее — Assemani), p. 1—210; P. B e d j a n. Acta martyrum et sanctorum, t. II. Paris, 1891 (далее — Bedjan), p. 57—396.

<sup>2</sup> Н. В. Пигулевская. Города Ирана в раннем средневековье. М.—Л., 1956, с. 138—149, 219—225, 242—251; N. P i g u l e v s k a j a. Les villes de l'État iranien aux époques Parthe et Sassanide. Paris, 1963, p. 111—118, 159—161, 169—175. См. также: N. P i g u l e v s k a j a. Syrischer Text und griechische Übersetzung der Märtyrerakten der heiligen Tarbo. Beiträge zur Alten Geschichte und deren Nachleben, zweiter Band, Berlin, 1970, S. 96—100.

<sup>3</sup> «Восточные мученики» Авраама Исповедника. Изд. Г. Тер-Мкртчян (далее — ГТМ). Эчмиадзин, 1921 (на древнеарм. языке).

<sup>4</sup> Л. Тер-Петросян. Авраам Исповедник и его литературное наследие. Эчмиадзин, 1971, № 3, с. 56—63 (на арм. яз.).

авторами и гораздо позже. Благодаря древности и точности исполнения армянский перевод может играть большую роль в текстологической критике сирийского оригинала, при восстановлении первоначального вида сборника. Однако самым важным качеством армянского перевода является то, что в нем сохранились некоторые самостоятельные разделы, оригиналы которых утрачены. К числу таких разделов относятся мартирии Иаздандухт и Бардишо, о которых нет никаких сведений ни в сирийской, ни в византийской литературе.

### Мартирий Иаздандухт <sup>5</sup>

В мартирии рассказывается о благочестивой женщине Иаздандухт <sup>6</sup> из города Карка де Бет-Селох. Ее муж служил при дворе Шрдана (*Շրդան*), правителя области Хедаяб. Он был самым богатым и почтенным из своих друзей, поэтому последние от зависти оклеветали его перед правителем, по приказу которого он был казнен. Иаздандухт поклялась до конца жизни соблюдать траур и не выходить замуж. Однако из-за ее богатства многие вельможи выражали желание жениться на ней. Иаздандухт каждый раз отказывала. Она отказала также Ошнаспу (*Օշնասպ*), мобеду Хедаяба, который поэтому оклеветал ее перед Шрданом, заявив, что она якобы сидит в трауре и молится богу, чтобы тот за смерть ее мужа причинил зло персидскому царству. Шрдан приказал привести ее к себе и строго предупредил, что если она не прекратит свой траур и немедленно не обратится в зороастризм, то он предаст ее мучительной казни. Иаздандухт была непоколебима и смело приняла венец мученицы: ее вместе с другой женщиной побили камнями на окраине города.

На первый взгляд может показаться, что этот рассказ не имеет никакого отношения к периоду «великих» гонений Шапура II. Как обычно, в мартириях сборника Маруты Майферкатского сначала даются некоторые сведения о всеобщих гонениях. В рассказе о Иаздандухт это обязательное сообщение отсутствует, что затрудняет определение времени описываемых событий и идентификацию действующих исторических лиц. Поэтому возникает необходимость обратиться к данным других агиографических памятников, в частности к материалам сборника Маруты Майферкатского. В одном из разделов сборника, в мартирии 120 мучеников, <sup>7</sup> рассказывается следующее. В пятом году гонений (345 г.), когда царь был в Селевкии—Ктесифоне, в разных местах страны были схвачены священники, диаконы, монахи и монахини (120 человек) и на шесть месяцев заключены в тюрьму. И все это время некая Иаздандухт из хедаябского (адиабенского) города Арбелы помогала заключенным, кормила и одевала их, доставляя все, в чем они нуждались. За день перед казнью знакомый царский евнух тайно сообщил ей, что утром заключенных ожидает смерть.

<sup>5</sup> Армянский перевод мартирия Иаздандухт сохранился в рукописях № 1522 (XII в.) и № 3777 (1185—1188 гг.) Ереванского Матенадарана. Текст, изданный Г. Тер-Мкртчяном, подготовлен по этим спискам. См. ГТМ, с. 157—165.

<sup>6</sup> В обоих списках армянского перевода имя Иаздандухт (сирийское *Ժառն*) сохранилось в искаженной форме *Յեզ-ա-նդուխտ* — Йез-а-ндухт, что легко объясняется смещением графически сходных букв *ա* и *ա*. Следовательно, правильным для армянского перевода надо считать форму *Յեզ-ա-նդուխտ* — Йез-т-ндухт. Подтверждением этому может служить тот факт, что во введении армянского перевода сборника Маруты Майферкатского это имя сохранилось в форме *Յազ-ա-նդուխտ* — Йаз-т-адухт. См. ГТМ, с. 3.

<sup>7</sup> *Bibliotheca hagiographica orientalis* 718, Bruxellis, 1910 (далее — ВНО); *Assemani*, p. 105—109; *Bedjan*, p. 291—295. Армянский текст этого мученичества утрачен. О том, что оно в действительности было переведено на армянский, свидетельствует сохранившееся его заглавие во введении армянского перевода сборника: «Претерпели мученичество и другие мужи 100 и жены 10». См. ГТМ, с. 3.

Иаздандухт пришла в тюрьму, омыла им ноги, снабдила их чистым бельем и произнесла несколько утешительных слов. После казни она наняла рабочих и с честью похоронила мучеников, по пять человек в каждой могиле.

Как видно, этот рассказ ничем не связан с рассказом предыдущего мученика. Их общность заключается только в том, что и там и здесь фигурирует одна и та же героиня. Об идентичности этих лиц свидетельствуют некоторые характерные черты их образов. Самой важной из этих черт является общность их редкого имени. Имя Иаздандухт, которое составлено из пехлевиийских слов *iazdan* — «бог» и *duht* — «дочь» (= *𐭩𐭥𐭫𐭥* или *Θεοτέκνη*), засвидетельствовано только в сборнике Маруты Майферкатского.<sup>8</sup> Примечательно также, что обе героини происходят из Хедаяба. Если учесть и другие мелкие детали, как богатство обеих героинь или их связи с царскими чиновниками (не забывая, что у одной муж чиновник, у другой есть знакомый евнух), то станет ясным, что они действительно представляют одно и то же историческое лицо. Однако, несмотря на это, мучирий Иаздандухт и мучирий 120 мучеников являются независимыми друг от друга сочинениями и, по-видимому, принадлежат разным авторам, так как, во-первых, в рассказе об Иаздандухт не упоминается ее главный поступок — благодеяние, пренебрежение которым было бы непрослительно для осведомленного агиографа, во-вторых, в обоих текстах Иаздандухт называется «некая женщина», т. е. без ссылки на уже знакомое сочинение.

Идентичность этих двух исторических лиц одновременно доказывает, что мучирий Иаздандухт, сирийский оригинал которого утрачен в древние времена, входил в состав сборника Маруты Майферкатского. Примечательно, что во введении армянского перевода сборника мучирию Иаздандухт как раз предшествует мучирий 120 мучеников.<sup>9</sup> Кроме того, о связи мучирия Иаздандухт с сочинениями сборника Маруты Майферкатского свидетельствует тот факт, что его исторические сведения полностью совпадают с данными других разделов сборника, в частности с данными списка мучеников города Карка де Бет-Селох.<sup>10</sup> Мученики Карки де Бет-Селох были казнены в 343 г. по приказу Ардашира (*Արշիր*), правителя области Хедаяб, и Адаргушнаспа (*Ադարղուսն Ինք*), мубеда города Карка де Бет-Селох. В мучирии Иаздандухт фигурируют именно эти лица, только под искаженными формами имен: *Շրդան* — Шрдан и *Օշնասպ* — Ошнасп. Форму *Օշնասպ* — Ошнасп объяснить легко: в армянских рукописях сохранилась просто вторая часть длинного имени *Ադարղուսն Ինքնասպ* — [Атр]ошнасп, а *Շրդան* — Шрдан трудно извлечь из имени *Արտաշիր* — Арташир. Однако это не мешает отождествить его с Ардаширом благодаря одному важному обстоятельству. В мучирии Иаздандухт Шрдан называет себя братом царя Шапура II: «Клянусь великим богом Ахурамаздой и счастьем брата своего — царя Шапура».<sup>11</sup> Как известно, Ардашир был братом великого шаханшаха. При Шапуре II Ардашир с царским титулом выполнял функции административного и военного правителя Адиабены, а после смерти брата на короткое время занял его трон — Ардашир II (379—383 гг.).<sup>12</sup>

<sup>8</sup> См.: R. Payne Smith. Thesaurus syriacus. Oxonii, 1868—1897, p. 1585.

<sup>9</sup> ГТМ, с. 3.

<sup>10</sup> ВНО 807; Assemani, p. 99—101; Bedjan, p. 286—289.

<sup>11</sup> ГТМ, с. 160.

<sup>12</sup> См.: T. Nöldeke. Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sassaniden aus der arabischen Chronik des Tabari. Leyde, 1879, S. 70, n. 1; Labourt. Le christianisme dans l'empire Perse sous la dinastie Sassanide. Paris, 1904, p. 84, P. Peeters. Le passionnaire d'Adiabène. Analecta Bollandiana, t. 43, 1925, p. 264—265.

Таким образом, не может быть сомнения в том, что в мартирии Иаздан-духт изложены действительные исторические события. Это дает возможность установить примерную дату казни Иаздандухт и соответственно определить время составления ее мартирия. Поэтому достойны внимания следующие хронологические данные сборника Маруты Майферкатского. О совместной деятельности царя Адиабены Ардашира и мобеда Карки де Бет-Селох Адаргушнаспа упоминается только в связи с казнью мучеников Карки де Бет-Селох в 343 г.<sup>13</sup> Об Ардашире, который правил Адиабеной до смерти Шапура II (379 г.), еще раз упоминается в мартирии 40 святых мучеников, казненных в 374—375 гг.<sup>14</sup> Однако имя Адаргушнаспа больше не встречается ни в одном разделе сборника, а в роли гонителей христианского населения северо-западных областей государства начиная с 343 г. выступают многие другие мобеда и сатрапы. Надо предположить, что деятельность Адаргушнаспа ограничивалась началом сороковых годов IV в. Следовательно, казнь Иаздандухт имела место между 341 и 345 гг., так как 341 год — это начало гонений на персидских христиан, а с 345 г. связана легенда о благодеянии Иаздандухт.<sup>15</sup> Легенда о помощи Иаздандухт заключенным могла быть создана только после смерти, которая, по всей вероятности, является истинной причиной ее известности, тем более что публичное восхваление ее поступка, когда Иаздандухт была еще жива, могло предать ее в руки властей. Легенда пользовалась большой известностью в Адиабене и встречается еще в одном разделе сборника Маруты Майферкатского. В мартирии Акебшимы, Иосифа и Айталахи<sup>16</sup> рассказывается, будто Иаздандухт в 379 г., дав большую взятку стражам тюрьмы, привела к себе домой Иосифа и Айталаху, перевязала их раны, омыла ноги и т. д. Этот рассказ несомненно заимствован автором мартирия Акебшимы, Иосифа и Айталахи из мартирия 120 мучеников, иначе нельзя объяснить явный анахронизм: Иаздандухт выступает в одной и той же роли и в 345 г. (во время казни 120 мучеников), и в 379 г. (во время казни Иосифа и Айталахи). Из этого вытекает, что Иаздандухт сама была казнена после 379 г., что представляется совершенно невозможным по вышеупомянутым соображениям. Иаздандухт не могла претерпеть мученичество после смерти Иосифа и Айталахи еще и потому, что, по уверению составителя сборника, Акебшима, Иосиф и Айталаха были последними жертвами «великих» гонений на персидских христиан.<sup>17</sup> Однако, несмотря на эти противоречия, факт упоминания Иаздандухт в мартирии Акебшимы, Иосифа и Айталахи является сам по себе интересным. Здесь отражено свидетельство того, что Иаздандухт стала циклическим литературным образом, который всегда выступает в роли утешителя и ободрителя мучеников.<sup>18</sup> Удивительно только одно: почему при такой популярности эта легенда ускользнула от внимания автора самого мартирия Иаздандухт, ведь описание такого героического поступка могло стать украшением его сочинения? Это надо объяснить, по-видимому, тем, что мартирий Иаздандухт составлен до появления легенды о ее благодеянии. Если учесть, что для создания и распространения такой легенды было необходимо хотя бы 10—15 лет после смерти Иаздандухт, то ее мартирий надо датировать 40—50-ми годами IV в.<sup>19</sup> О близости времени составления мартирия к описываемым событиям говорит также тот факт, что рассказ об Иаздан-

<sup>13</sup> ВНО 807; Assemani, p. 99—101; Bedjan, p. 286—289.

<sup>14</sup> ВНО 5; Assemani, p. 144—160; Bedjan, p. 325—347.

<sup>15</sup> ВНО 718; Assemani, p. 105—109; Bedjan, p. 291—295.

<sup>16</sup> ВНО 22; Assemani, p. 171—203; Bedjan, p. 351—396.

<sup>17</sup> Bedjan, p. 392—393.

<sup>18</sup> См.: P. P e e t e r s. Le passionnaire d'Adiabène, p. 292.

<sup>19</sup> Не должно смущать то обстоятельство, что эта легенда впервые встречается в мартирии 120 мучеников, в котором описаны события 345 г. Это сочинение тоже написано не сразу после событий.



духт отличается обилием биографических подробностей, которые не обязательны для агиографических сюжетных схем. Составленный в 40—50-х годах IV в., в начале V в. мученик Иаздандухт был включен в сборник Маруты Майферкатского.

Армянский перевод мученика Иаздандухт выполнен вместе с переводом основной части сборника в 50-х годах V в. и принадлежит Аврааму Зенакскому Исповеднику. Это подтверждается подробным анализом своеобразного стиля переводов Авраама и некоторыми другими фактами. Стиль армянского перевода мученика Иаздандухт полностью соответствует стилю других частей переводов Авраама: повторяются одни и те же фразеологические обороты, характерные выражения и слова; наблюдается одинаковое проявление влияния сирийского языка; есть случаи, когда отдельные предложения из мученика Иаздандухт слово в слово совпадают с другими отрывками армянского перевода сборника Маруты Майферкатского. Характерно, что как во всех частях перевода Авраама, так и в мученика Иаздандухт почти полностью отсутствует обычный для армянского языка деепричастный оборот. Кроме этих текстологических данных, о принадлежности армянского перевода мученика Иаздандухт Аврааму Исповеднику свидетельствует также факт упоминания этого сочинения во введении армянского перевода сборника Маруты Майферкатского,<sup>20</sup> так как в этом введении перечислены именно те памятники, перевод которых выполнен Авраамом Зенакским. Не следует считать случайностью и то обстоятельство, что мученик Иаздандухт содержится в обоих списках армянского перевода сборника (рукописи № 1522 и № 3777 Ереванского Матенадарана) и занимает свое определенное место — перед житием Милеса, мучениками Тарбо и Барбашина и «речью о мучениках из разных мест».<sup>21</sup>

### Мученик Бардишо <sup>22</sup>

В мученика Бардишо сразу говорится, что речь идет о «великих» гонениях на персидских христианах. Епископ Бардишо был схвачен и казнен по приказу царя Шапура II. В рассказе больше нет никаких сведений ни о личности героя, ни о месте и времени событий, отсутствуют также бытовые подробности, которыми очень богат мученик Иаздандухт. Построенный по шаблонной сюжетной схеме, мученик Бардишо является типичным образцом агиографической литературы. Главное место в нем занимает христианская апологетика, развернутая в диалогах Бардишо и Шапура. Царь хвалит зороастрийские божества, Бардишо противопоставляет величие и всемогущество Иисуса Христа, царь угрожает, Бардишо высмеивает его, царь пытает, Бардишо с улыбкой переносит пытки. Он так искусно и смело ведет полемику, что даже во время строжайшего допроса его проповеди достигают цели: многие «язычники» обращаются в христианство. Разгневанный царь вместе с Бардишо убивает и всех новообращенных христиан.

В рукописной традиции не сохранилось данных о том, на каком языке был написан первоначальный текст мученика Бардишо. Ни сирийской,

<sup>20</sup> ГТМ, с. 3.

<sup>21</sup> ВНО 772, 1149, 135, 711.

<sup>22</sup> ВНО 136. Армянский перевод мученика Бардишо содержится в рукописях № 1522 (XII в.) и 3777 (1185—1188 гг.) Ереванского Матенадарана; № 200 (1224 г.) и № 231 (1860 г.) Библиотеки венецианских Мхитаристов; № 117 (1307 г.) армянского собрания Парижской национальной библиотеки. Этот перечень не следует считать окончательным ввиду неполного описания армянских рукописей. Мученик издан по венецианским рукописям в сборнике «Жития и мученичества святых» в двух томах (далее — ЖМС, I; ЖМС, II), Венеция, 1874; см. там же, т. I, с. 193—199 (на древнеарм. яз.).

ни византийской литературе неизвестно даже имя этого епископа. Трудно решить эту проблему с помощью армянского перевода, так как он не имеет ничего общего с переводами Авраама Зенакского и, кроме того, в тексте мученика нет явных следов влияния языка архетипа. Достойна внимания только форма имени *Բարդիշոյ* — Бардишо, которое несомненно имеет сирийское происхождение. Несмотря на то что в армянских списках мученика встречаются также формы *Բարդէս* — Бардэс, *Բարդիսոյ* — Бардисо, *Բարդիոյ* — Баргио, все же первоначальной надо считать форму *Բարդիշոյ* — Бардишо, которая, по всей вероятности, восходит к сирийскому имени *ܒܪܕܝܫܘܢ* — Брикишо (Благословенный Иисусом). Форма *Բարդիշոյ* — Баркишо легко могла перейти в *Բարդիշոյ* — Бардишо, так как смешение букв *բ* и *դ* в армянских рукописях встречается нередко.<sup>23</sup> Возможность существования формы *Յարի Ին* — Сын Иисуса надо исключить, потому что замена *status constructus* предложным оборотом, которая обычна для сирийского языка (ср. *ܘܒܢܐ ܕܝܫܘܥ*), в личных именах не засвидетельствована.

Для нас особый интерес представляет первое предложение армянского перевода мученика, которое вначале кажется искаженным: *Յամն Ճապրնյ արքայի արար հարձուժն սաստիկ* — «В годы царя Шапура предпринял жестокие гонения».<sup>24</sup> Такую конструкцию можно объяснить стремлением автора избежать повторения имени царя. Однако при всех понятных причинах это предложение неправильно для армянского языка, а для сирийского языка такая конструкция предложения совсем не чужда, например: *ܟܘܕ ܕܥܘܠܘܬܐ ܒܒܐ ܕܥܘܠܘܬܐ ܕܥܘܠܘܬܐ ܕܥܘܠܘܬܐ ܕܥܘܠܘܬܐ ܕܥܘܠܘܬܐ ܕܥܘܠܘܬܐ* («В восемнадцатом году царствования персидского царя Шапура предпринял жестокие гонения».)<sup>25</sup>

Эти два факта уже достаточны для вывода о том, что мученик Бардишо переведен на армянский с сирийского. Однако сомнения в этом окончательно исчезают благодаря другому, более важному обстоятельству. Отличаясь от переводов Авраама стилем, конструкцией предложений, своеобразными оборотами, мученик Бардишо этими же особенностями приближается к другой группе сочинений из армянской переводной агиографии. В эту группу сочинений входят житие Маруты Майферкатского,<sup>26</sup> мученик Нарсая, сына римского царя,<sup>27</sup> и мученик Анонима, также сына римского царя.<sup>28</sup> Текстологический анализ армянского перевода мученика Бардишо выявляет много общего с текстами этих памятников, причем совпадают не только отдельные слова или характерные выражения, но и небольшие взаимосвязанные отрывки. Так, например:

#### Мученик Бардишо

... որք պաշտեն զարարածս և ոչ զարարիչն, որ է օրհնեալ յաւիտեանս.<sup>29</sup>

... которые почитают творения, а не творца, вечно благословленного.

#### Житие Маруты

... և պաշտէին զոհիւք զարարածս և ոչ զարարիչն, որ է օրհնեալ յաւիտեանս.<sup>30</sup>

... и почитали жертвами творения, а не творца, вечно благословленного.

<sup>23</sup> Ср. *Ղաղան* — Ладан > *Ղաբան* — Лакан в мученик Барбашмина (ВНО 135; ГТМ, с. 168).

<sup>24</sup> ЖМС, I, с. 193.

<sup>25</sup> Мученик Ионана и др.; ВНО 531; Bedjan, p. 39.

<sup>26</sup> ВНО 720; ЖМС, II, с. 17—32.

<sup>27</sup> ВНО 805; Жития святых отцов. В двух томах. Венеция, 1855; см.: т. I (далее — ЖСО, I), с. 360—369.

<sup>28</sup> ВНО 1024; ЖСО, I, с. 369—390.

<sup>29</sup> ЖМС, I, с. 195.

<sup>30</sup> ЖМС, II, с. 17.

... զի ծանիցեն ամենեքեամ, թէ  
դու միայն ես ճշմարիտ Աստու-  
ած.<sup>31</sup>

... чтобы все признали, что ты только  
истинный Бог.

Отдельные отрывки совпадают даже сразу в трех текстах:

Мартирий Бардишо

Житие Маруты

Мартирий Анонима

... և կատարեցան խն-  
դրուածք.<sup>33</sup>

... и были исполнены же-  
лания.

Мартирий Бардишо

Житие Маруты

Мартирий Нарсая

... որոց անուանք գրե-  
ալ են ի դպրութեան  
կենաց.<sup>36</sup>

... имена которых записа-  
ны в книге жизни

... որոց անուանքն գրե-  
ալ են ի դպրութեան  
կենաց.<sup>37</sup>

... имена которых записа-  
ны в книге жизни.

... որոց անուանքն  
գրեալ են ի դպրու-  
թեան կենաց.<sup>38</sup>

... имена которых записа-  
ны в книге жизни.

Сопоставление текстов показывает, что армянский перевод мартирия Бардишо несомненно относится к указанной группе памятников. Следовательно, этот перевод осуществлен тем, кто одновременно является автором переводов жития Маруты, мартирия Нарсая и мартирия Анонима. Армянский переводчик этих последних памятников известен. Это скромный агиограф IX в. вардапет Гагик. Он был настоятелем Атомского монастыря, который находился в одной из южных областей Армении, в Алдзнике (Арзанен). Гагик вместе со своим диаконом Григорием составил первый армянский синаксарий, именуемый в честь этого монастыря Атомским (*Ատոմազիր*).<sup>39</sup> Кроме того, он занимался систематическими переводами агиографических памятников. О принадлежности армянских переводов жития Маруты, мартирия Нарсая и мартирия Анонима вардапету Гагику свидетельствуют памятные записи, оставленные им в текстах этих сочинений. Эти записи сообщают также, что переводы сделаны с сирийского языка. Памятная запись в житии Маруты гласит: «Мартирий [Маруты] перевели с сирийского на армянский я, отец Гагик, и Григорий, диакон мой»,<sup>40</sup> а общий кодофон мартирия Нарсая и мартирия Анонима: «Я, отец Гагик, перевел эту историю о двух сыновьях царя с сирийского на наш [язык]».<sup>41</sup>

Таким образом, можно с уверенностью сказать, что армянский перевод мартирия Бардишо сделан с сирийского языка, так как Гагик переводил только с сирийского. После выяснения этой проблемы возникают другие

<sup>31</sup> ЖМС, I, с. 198.

<sup>32</sup> ЖМС, II, с. 25.

<sup>33</sup> ЖМС, I, с. 197.

<sup>34</sup> ЖМС, II, с. 25.

<sup>35</sup> ЖСО, I, с. 373.

<sup>36</sup> ЖМС, I, с. 198; ср. Апокалипсис 20, 12, 15; 21, 27.

<sup>37</sup> ЖМС, II, с. 31.

<sup>38</sup> ЖСО, I, с. 366.

<sup>39</sup> См.: Г. А л и ш а н. История Армении, ч. I. Венеция, 1901, с. 79 (на арм. яз.); М. О р м а н я н. История армянского народа, т. I. Константинополь, 1912, с. 982 (на арм. яз.); Р. А ч а р я н. Словарь армянских личных имен, т. I. Ереван, 1942, с. 431 (на арм. яз.).

<sup>40</sup> ЖМС, II, с. 31.

<sup>41</sup> ЖСО, I, с. 368.

вопросы: какое отношение имеет мартирий Бардишо к сборнику Маруты Майферкатского и каким веком он датируется? Прямых данных для ответа на эти вопросы не сохранилось, поэтому следует обратиться к косвенным свидетельствам.

Некоторые элементы содержания и особенности композиции говорят о какой-то связи мартирия Бардишо с сочинениями сборника Маруты Майферкатского. Здесь важно то обстоятельство, что мартирий Бардишо относится к «великим» гонениям на персидских христиан, при учете того, что почти все агиографические материалы, посвященные описанию этих гонений, в начале V в. были собраны в одном сборнике. В дальнейшем, за редкими исключениями, сборник Маруты Майферкатского не пополнялся и вообще в сирийской литературе больше не писались сочинения о событиях гонений IV в. Значит, одно только то, что в мартирии Бардишо рассказывается об этих гонениях, уже дает основание предположить, что между ним и другими сочинениями, посвященными описанию этих событий, есть какая-то связь. Об этом, кроме общих соображений, свидетельствуют конкретные факты. Рассказ в мартирии Бардишо обладает такими же характерными особенностями, какими различаются все основные разделы сборника Маруты Майферкатского. Сначала даются сведения о всеобщих гонениях, затем рассказывается о предъявлении обвинения и аресте мученика, приводятся полный ход допроса, описание пыток, а на последнем месте соответствующей формулой сообщается дата мученичества. Главное место в этой сюжетной схеме принадлежит допросу, который переходит в острую религиозную полемику, развернувшуюся между героем мартирия и судьей. О связи мартирия Бардишо со сборником Маруты Майферкатского свидетельствует и тот факт, что в нем использованы те же самые аргументы христианской апологетики, которыми ведут полемику все герои сборника. К числу таких аргументов относятся, например, следующие: «Все было сотворено творцом»,<sup>42</sup> «Я не считаю стихию богом»,<sup>43</sup> «Одно божество и одно могущество»,<sup>44</sup> «Вечное царство [небесное]»<sup>45</sup> и т. д.

Итак, можно предположить, что мартирий Бардишо, если даже не написан авторами сочинений, входящих в сборник Маруты Майферкатского, все же относится к данному кругу литературной традиции.

*L. H. Ter-Petrosian*

## TWO SYRIAN HAGIOGRAPHIC TEXTS KNOWN FROM THEIR ARMENIAN TRANSLATION

The armenian translation of the hagiographical collection of Marutā of Maipherqat has preserved two passages of which the Syriac originals are lost. These are the acts of Yazdanduxt and the acts of Bardišo, referring to the «Great Persecutions» of the Persian Christians in 340—379 A. D. The acts of Yazdanduxt was translated into Armenian as a part of the collection of Marutā of Maipherqat in the 450-ies, by Abraham Zenakaci the Confessor. The translation of the acts of Bardišo is by the Armenian hagiographer of the 9th century, the vardapet Gagik. The acts of Yazdanduxt belongs to the cycle of the acts of Adiabene, and the events related there happened in 341—345 in the city of Karkā de Bet Selōk. The identification of the time and place of the events related in the acts of Bardišo is connected with considerable difficulties.

<sup>42</sup> ЖМС, I, с. 193; ср. Bedjan, p. 300, строка 5.

<sup>43</sup> ЖМС, I, с. 193; ср. Bedjan, p. 257, строка 18.

<sup>44</sup> ЖМС, I, с. 193; ср. Bedjan, p. 255, строка 15; p. 298, строка 5.

<sup>45</sup> ЖМС, I, с. 193; ср. Bedjan, p. 256, строка 12.

О НЕИЗДАННОМ СРЕДНЕВЕКОВОМ ТРАКТАТЕ  
«МѐУАШШЕР 'ĀQŌB», ХРАНЯЩЕМСЯ  
В БРИТАНСКОМ МУЗЕЕ

В Британском музее под шифром add. 26984 числится рукопись, содержащая среди прочих неизданный математический трактат «Мѐуаššer 'āqŏb» («Спрямяющий кривое») на древнееврейском языке (л. 93<sup>б</sup>—132<sup>а</sup>).<sup>1</sup>

Этого трактата впервые коснулся хранитель Британского музея И. Левин в краткой заметке, где приводятся имена некоторых ученых, упоминаемых в трактате.<sup>2</sup> Заметка привлекла внимание известного советского ученого С. Я. Лурье в связи с его исследованием истории античной математики; им были получены из Британского музея фотокопии сначала лишь листов, в которых речь идет об Антифонте (л. 98—99),<sup>3</sup> а позднее всего трактата. Фотокопию рукописи С. Я. Лурье передал мне для подготовки ее издания.

Трактат «Мѐуаššer 'āqŏb» занимает 40 листов, написанных с обеих сторон, по 22—23 строки; почерк — испанский полукурсив XV в.

Трактат не сохранился полностью, он обрывается на начале четвертой главы; из оглавления же следует, что глав должно быть пять. Нет заглавного листа и колофона. Нижняя половина л. 115<sup>б</sup> и обе стороны л. 116 плохо читаются. Написан трактат небрежно, переписчик допустил много описок и ошибок в буквенных обозначениях, что в ряде случаев затрудняет понимание смысла; иногда он повторяет одни и те же слова или целые строки. Более того, л. 125<sup>б</sup>—130<sup>а</sup> содержат тот же текст, что и л. 120<sup>б</sup>—125<sup>а</sup>.

Трактат посвящен квадратуре круга. В тексте встречаются чертежи (л. 103<sup>б</sup>, 105<sup>а</sup>, 106<sup>б</sup>, 109<sup>а</sup>, 109<sup>б</sup>, 110<sup>а</sup>, 111<sup>а</sup>, 121<sup>б</sup>). О названии трактата мы узнаем из конца I главы, в которой автор излагает поставленную им задачу и объясняет выбранное им для трактата название — מיישר עקוב («Спрямяющий кривое»).

Имя автора — Альфонсо — повторяется в начале каждой главы: так, אמר אלפונשו המהבר (л. 93<sup>б</sup>) — «говорит сочинитель Альфонсо» или אמר אלפונשו (л. 102<sup>б</sup> и 114<sup>б</sup>) — «говорит Альфонсо».

<sup>1</sup> См.: G. Margoliouth. Catalogue of the Hebrew and Samaritan manuscripts in the British Museum, p. III. London, 1915, № 1002, VI, p. 320—323. Эта рукопись происходит из коллекции И. Алманцы. См.: M. Steinschneider. Die hebräischen Uebersetzungen des Mittelalters, B. II. Berlin, 1893, S. 626, § 391.

<sup>2</sup> I. Leveen. Note on some names in a MS. in the British Museum. Jewish Quarterly Review, XIII, 1922, p. 101.

<sup>3</sup> Результаты исследования отрывка об Антифонте С. Я. Лурье опубликовал в книге «Теория бесконечно малых у древних атомистов» (М.—Л., 1935). Там же дана оценка значения этой рукописи для истории математики (с. 19, 151). В частности, С. Я. Лурье писал: «Тот исследователь, который сделает еврейскую рукопись доступной всему ученому миру, окажет огромную услугу изучению истории математики» (с. 19).

הספר הזה יש בו המשה שערים הראשון בהקדמת  
 הספר ולברור שציור התנועה  
 הווה בחלקיה הוא ראוי להיות מן ההתחלות לחכמת השיעור.  
 השני במקרים המתחברים אל התנועה המונעים את ציורה  
 מלהיות התחלה לחכמת השעור ואיך השתבשו בה רבים  
 מהחכמים הקודמים. השלישי בסגולות השעורים ישרי  
 הקוים והשטחים המועילות בזו החכמה.  
 הרביעי לבאר דרך החלק הגוף אל השטחים והשטח אל  
 אל<sup>4</sup> הקוים והקוים אל הנקודות כמו שאמר אפלטון  
 ודרך שעוריהן ומדידתם אלה באלה. החמישי בקצת סגולות  
 הלוקי הגופים אל השטחים והשטחים אל  
 הקוים והקוים אל הנקודות הצריכות להישרת העגלה ובמדידת  
 הכידור והאסטווא המעוגלת והמוצק העגול והטבעת הכידורי  
 והטבעת הרבועה והעגולה ושבריהם והקוים והשטחים  
 המקיפים בהם והשבת קצתם לדמות קצתם והשויתם לישרי  
 הקוים ובהלוקי הזוויות לכל החלקים השוים שנרצה.

«Эта книга состоит из пяти глав. Первая глава содержит введение к этой книге и объяснение того, что изображение равномерного движения должно являться одним из начал науки геометрии. Вторая говорит об акциденциях, которые присоединяются к движению и препятствуют изображению его как начала геометрии, относительно чего заблуждались многие из прежних ученых. Третья трактует о важных для геометрии свойствах прямолинейных величин и плоскостей. Четвертая объясняет способ деления тела на плоскости, плоскости — на линии, линий — на точки, как учил Платон, и объясняет способ определения их величины и измерения их одних другими. Пятая говорит о некоторых необходимых для спрямления круга свойствах деления тел на плоскости, плоскостей — на линии, линий — на точки и об измерении шара, кругового цилиндра, кругового конуса, шарового кольца, четырехугольного и круглого кольца и их частей, а также линий и поверхностей, ограничивающих их, и об уподоблении одних из них другим и приравнивании их прямолинейным величинам, а также о делении углов на любое количество равных частей».

В начале каждой главы повторяется сказанное о ней в оглавлении либо полностью (главы II—IV), либо в сокращенном виде (гл. I).

В начале I главы автор говорит о цели, которую он поставил перед собой (л. 94<sup>а</sup>, строки 5—10):

...שבקשתי לדעת אם אפשר לימצא  
 שטח ישר הקוים שווה לשטח העגלה כפי  
 האמת לא בקירוב הנמצא לחכמים  
 הקודמים ולא כפי מחשבות בעלות הספקות  
 שעלו על לבות קצתם ככתוב בדברי

<sup>4</sup> Повторено אל.

ארסטו ושאר הנמשכים לדעתו רד<sup>5</sup> בדרך  
מופת נחתך אמתי בלי שום קירוב ולא  
שום זיוף

«Я пытался узнать, можно ли найти прямолинейную плоскость, которая была бы равна плоскости круга в точности, а не приблизительно, как это находим у прежних ученых, и в противоположность высказанному Аристотелем и его последователями сомнениям относительно этого, посредством решительного, истинного доказательства, без всякого приближения или искажения».

Кончается I глава словами:

ולכן קראתי ספר זה מיישר עקוב כי זה  
עקר הכוונה בו

«Поэтому я назвал эту книгу „Спрямяющий кривое“, так как к этому сводится ее главная цель» (найти прямые линии и прямолинейные плоскости, равные кривым линиям и криволинейным плоскостям, при помощи спрямления, — Г. Г.).

Содержание трактата «Спрямяющий кривое» выходит далеко за рамки основной его темы. Автор попутно затрагивает ряд философских и математических проблем, как например применение движения в геометрии (главы I, II), доказательство V постулата Евклида (гл. II) и др., причем дает оригинальные решения всех этих проблем. Иногда он делает экскурсы в область астрономии (л. 95<sup>с</sup>, 99<sup>с</sup>, 100<sup>а</sup>, 102<sup>а</sup>).

В трактате упоминается ряд античных и средневековых авторов и приводятся их высказывания по отдельным вопросам, часто почерпнутые из не дошедших до нас источников или из источников, сохранившихся в более поздней редакции.<sup>6</sup>

Привожу имена ученых, цитируемых в трактате:

**ארסטו** (Аристотель, 384—322 гг. до н. э.) — л. 94<sup>а</sup>:9; 97<sup>а</sup>:12, 16; 97<sup>с</sup>:3, 8, 20, 22; 98<sup>а</sup>:8; 98<sup>с</sup>:4, 22; 100<sup>а</sup>:13; 104<sup>а</sup>:4; 104<sup>с</sup>:24. **ארסטוט** — л. 131<sup>а</sup>:8.

**אקלידס** (Евклид, III в. до н. э.) — л. 94<sup>а</sup>:20; 106<sup>с</sup>:10. **אקלידס** — л. 95<sup>с</sup>:22; 97<sup>а</sup>:6; 98<sup>с</sup>:11; 100<sup>с</sup>:18; 101<sup>с</sup>:9, 10, 22; 105<sup>а</sup>:7; 106<sup>с</sup>:8, 21; 107<sup>а</sup>:11; 108<sup>а</sup>:10, 12; 114<sup>а</sup>:6; 115<sup>а</sup>:3; 123<sup>с</sup>:15 (=128<sup>с</sup>:15).

**אקלדס** — л. 102<sup>а</sup>:14; 104<sup>а</sup>:8; 111<sup>а</sup>:2. **אקליד** — л. 111<sup>а</sup>:11. **אקלי** — л. 117<sup>с</sup>:13.

**ארשמידס** (Архимед, 287—212 гг. до н. э.) — л. 94<sup>с</sup>:1; 95<sup>а</sup>:7, 13, 20; 96<sup>с</sup>:7, 14; 114<sup>с</sup>:14.

**פרוס** (Бризон из Гераклеи, V—IV в. до н. э., греческий математик)<sup>7</sup> — л. 94<sup>с</sup>:5, 6; 95<sup>а</sup>:13, 14, 17.

**אבקרט** (Гиппократ Хиосский, вторая половина V в. до н. э., греческий геометр) — л. 96<sup>а</sup>:10, 13; 96<sup>с</sup>:3, 19.

**אפלטון** (Платон, 427—347 гг. до н. э.) — л. 97<sup>а</sup>:13; 97<sup>с</sup>:4, 19, 22, 23; 98<sup>а</sup>:2, 4, 7; 98<sup>с</sup>:6, 9, 12, 14; 100<sup>а</sup>:7. **אפלטו** — л. 98<sup>с</sup>:16; 99<sup>а</sup>:10; 100<sup>а</sup>:18.

<sup>5</sup> Описка, надо רק.

<sup>6</sup> См.: С. Я. Лурье. Теория бесконечно малых. . . , с. 151.

<sup>7</sup> См.: I. Levee n. Note on some names. . .

אבן דקלים (Евдокс, 408—355 гг. до н. э., греческий математик и астроном)<sup>8</sup> — л. 97<sup>a</sup>: 13.

דמריטיש (Демокрит, 460—370 гг. до н. э.) — л. 98<sup>b</sup>: 6.

לוקיש (Левкипп, V в. до н. э., греческий ученый, философ) — л. 98<sup>b</sup>: 6.

אנטיפוס (Антифонт, V в. до н. э., греческий философ) — л. 98<sup>b</sup>: 17; 100<sup>a</sup>: 8. אנמפדיש — л. 99<sup>a</sup>: 7.

סנביליקיוס (Симпликий, VI в., греческий философ, математик, комментатор Аристотеля) — л. 106<sup>a</sup>: 12.

בטלמיос (Птолемей, II в.) — л. 117<sup>b</sup>: 21.

בן סינא (Ибн Сина — Авиценна, 980—1037 гг.) — л. 94<sup>a</sup>: 17.

בן רשד (Ибн Рушд — Аверроэс, 1126—1198 гг.) — л. 94<sup>a</sup>: 11; 95<sup>b</sup>: 4.

אלניריזи (ан-Найризи, Абу-л-'Аббас ал-Фадл ибн Хатим, конец IX — начало X в., арабский математик, комментатор Евклида) — л. 106<sup>a</sup>: 11; 106<sup>b</sup>: 10; 107<sup>a</sup>: 7.

קנפאנו (Кампано — Кампанус Джиовани, XIII в., итальянский математик) — л. 114<sup>b</sup>: 12.

משה הלוי ממדינת אשבליה 'ר (Мoше Халлeвi из Севильи?) — л. 104<sup>a</sup>: 7; 'רי משה — л. 104<sup>b</sup>: 11; 105<sup>a</sup>: 2; 105<sup>b</sup>: 8.

אבו עאלי בן רצואן (Абу 'Али ибн Ридван?) — л. 131<sup>a</sup>: 14—15.

Л и ч н о с т ь а в т о р а. Мы не имеем никаких сведений ни о средневековом математике по имени Альфонсо, который «от дней своей юности до старости» искал решения интересующей его математической проблемы (л. 93<sup>b</sup>), ни о его трактате «Məyaššer 'āqōb», дошедшем до нас в уникальной рукописи.

М. Штейншнайдер, пытавшийся отождествить автора, писал: «Я тщетно искал этого автора, который цитирует Аристотеля, Аверроэса, Авиценну, Евклида. . . Хотя и встречаются отдельные крещенные иудеи по имени Альфонсо, все же я полагаю, что трактат был написан христианином, во всяком случае не на древнееврейском языке».<sup>9</sup>

Г. Марголиут оспаривал мнение М. Штейншайдера, считая, что мы имеем дело с оригинальным сочинением.<sup>10</sup>

Внимательное чтение рукописи убеждает в том, что прав Марголиут. Вступительную часть к трактату (л. 93<sup>b</sup>—94<sup>a</sup>) нельзя считать, как предлагает М. Штейншнайдер, обработкой анонимного еврейского переводчика, так как она органически связана со всем дальнейшим изложением и не отличается от него ни по духу, ни по стилю. Кроме того, в тексте нигде нет ни малейших следов перевода.

Автор прекрасно владеет древнееврейским языком и обнаруживает большую начитанность в иудаистической литературе. Судя по имени, автор жил в Испании. Время его жизни определяется довольно точно. Рукопись, как указывалось, относится к XV в., а наиболее поздний по времени ученый, который упоминается в трактате, — Джиовани Кампано, ученый XIII в., следовательно, наш автор жил в пределах XIII—XV вв.

<sup>8</sup> Отождествление этого имени принадлежит С. Я. Лурье (устное сообщение).

<sup>9</sup> M. Steinschneider. Die hebräischen Uebersetzungen. . . , S. 626.

<sup>10</sup> G. Margoliouth. Catalogue. . . , p. 323.



ON THE UNPUBLISHED MEDIEVAL TREATISE  
MĚYAŠŠĚR 'ĀQŌB̄ IN THE BRITISH MUSEUM

The article contains the description and a general characteristic of the manuscript of the mathematical treatise *MĚyaššěr 'āqōb̄* preserved in the British Museum. The treatise is devoted to the problem of quadrature of the circle, but it also touches upon other mathematical questions, as e. g. the application of movement in geometry, the solution of the Vth postulate of Euclides, and upon some philosophical problems.

A number of medieval and ancient scholars are mentioned in the treatise, sometimes quoted from sources no longer available to us.

The author, named Alfonso in the manuscript, has not as yet been identified. A comprehensive analysis of the manuscript shows that the author lived in Spain in the 13th—15th century, and that, contrary to the opinion of M. Steinschneider, the treatise was originally written in Hebrew.

---

**СБОРНИК АРАБСКИХ ИЗРЕЧИЙ VIII—X вв.  
В КАРАИМСКОЙ РУКОПИСИ**

В средние века у многих народов получили распространение сборники правоучительных изречений. Большое количество подобных сборников существовало и в арабской литературе. Изучение этого жанра арабской литературы способствует воссозданию истории арабского фольклора и истории арабской общественной мысли.

В собрании А. С. Фирковича, хранящемся в Государственной Публичной библиотеке им. М. Е. Салтыкова-Щедрина в Ленинграде, имеется несколько рукописей, отражающих интерес еврейского и караимского населения стран Ближнего Востока к арабским пословицам и изречениям (текст арабских пословиц и изречений мусульманских мудрецов написан по-арабски еврейскими буквами). К сожалению, почти все эти рукописи фрагментарны, без начала и конца, и лишь одна рукопись содержит полный текст сборника изречений.

Эта рукопись находится в первом собрании Фирковича (шифр: Евр. I 657—658) и представляет собой длинную узкую тетрадь без переплета объемом 16 листов (текст занимает 12 листов, а в начале и в конце тетради оставлено по два чистых листа). Размер листов 40.5×14 см (текст — 35×12 см), 44 строчки на странице. Бумага европейская, с филигранью «корона с полумесяцем своеобразной формы». Текст написан двумя писцами: первым — л. 1а—11а и приписка на л. 1б—1а, вторым — л. 11б—12а. Оба почерка можно определить как разновидности крымского полукурсива.<sup>1</sup> Первый почерк довольно мелкий, характерные особенности его: «алеф» — кривая наклонная линия, перечеркнутая маленькой тонкой черточкой (наподобие изогнутого креста или латинского t); «зайин» изогнут, напоминает «хэ» сефардийских почерков; у «қѳа» вместо головки маленькая черточка, оторванная от хвоста. Второй почерк крупнее: «алеф» пишется иначе (наподобие «хэта», с косой черточкой справа); написание «зайина» близко к квадратному почерку; головка «қѳа» имеет обычную форму, хотя также оторвана от хвоста. Заглавия первых трех сочинений этой сборной рукописи и заголовки глав первого сочинения выписаны более крупно, квадратным почерком. Имена писцов нигде не указаны.

Решающее значение для датировки рукописи имеет приписка, сделанная первым писцом на обороте листа I (защитного листа перед текстом) и в верхней части листа 1а. В первой части приписки (л. I) перечисляются расходы, связанные с перевозкой товаров, принадлежавших некоему Исā Паше, из Крыма в Стамбул (среди товаров упоминаются кожи). Первая строчка написана арабскими буквами:

<sup>1</sup> Перечисленные ниже палеографические особенности характерны именно для крымских почерков (ср. брачный контракт 1719 г. из Чуфут-Кале, шифр: ГПБ, Фирк. Евр. II К 27).

аравский текст продолжается уже в еврейской графике. На л. 1а перечисляются долги, уплаченные писцом по возвращении из Крыма в 5548 г. «от сотворения мира», т. е. в 1788 г.

Сама по себе приписка заслуживает внимания историков, поскольку свидетельствует о сохранении торговых связей Крыма с Турцией после присоединения Крыма к России (1783 г.). Любопытно упоминание о том, что пошлина, уплаченная русским властям при вывозе товара из Крыма, составила 10 гурушей (пиастров), а на турецкой таможне в Стамбуле было уплачено 20 гурушей.

Вместе с тем приписка позволяет высказать некоторые предположения о личности первого писца. Очевидно, он был приказчиком 'Исā Паши, ведал его торговыми делами и сам сопровождал товар, упоминаемый в приписке. Сочетание характерного крымского почерка и арабского языка может быть объяснено двояко: либо это был крымский караим, по роду своей службы часто бывавший в арабских странах (по крайней мере в Египте) и знавший арабский язык, либо египетский караим, живший долгое время в Крыму. Предположение о какой-то связи этого писца с Египтом возникает на том основании, что в приписке несколько раз употребляется частица **בתאע** = **بتاع**, характерная для египетского диалекта арабского языка,<sup>2</sup> напр.: **אלפקיר בתאע אלרבנין** = **الغفير بتاع الربنين** «бедняк из раббанитов» (л. 1а), **אלבצעה בתאעית עיסי בשא** = **البضعة بتاعت عيسى بشا** «товар 'Исā Паши» (л. 1), во втором случае засвидетельствована форма женского рода той же частицы.

Приписка написана, очевидно, вскоре после приезда писца из Крыма и дает возможность предполагать, что сама рукопись была переписана около 1788 г. в Крыму или в Стамбуле.

Данная сборная рукопись содержит четыре сочинения:

1. Сборник изречений **כתאב אלדר אלמנזום** = **كتاب الدر المنظوم** «Книга названного жемчуга» (л. 1а—8а).

2. Караимский арабоязычный трактат **מצות ציצית** «Заповедь о цיצит»<sup>3</sup> (л. 8б—10б).

3. Респонс (ответ) некоего караимского деятеля на вопрос о запрещенных браках, на древнееврейском языке (л. 10б—11а).

4. Краткое медицинское сочинение, построенное в форме беседы индийского царя Стефана (**אצטפאן** — л. 11б, с. 4) с врачом; эта беседа якобы имела место в 245 г. х. /859—860 г. Арабский текст в еврейской графике переписан вторым писцом (л. 11б—12а).

Арабоязычные сочинения, вошедшие в состав этой рукописи, отражены в фундаментальном труде М. Штейншнейдера о еврейско-арабской литературе.<sup>4</sup> Однако только одно из этих сочинений — «Заповедь о цיצит» — может быть отнесено к еврейско-арабской литературе.<sup>5</sup> Медицинское сочинение безусловно принадлежит мусульманскому автору. Об этом свидетельствует уже начальное славословие, представляющее

<sup>2</sup> W. Spitta - bey. Grammatik des arabischen Vulgärdialectes von Aegypten. Leipzig, 1880, S. 149.

<sup>3</sup> Цיצит (древнеевр.) — кисти, часть ритуальной одежды.

<sup>4</sup> M. Steinschneider. Die arabische Litteratur der Juden. Frankfurt a. M., 1902, S. 275—276, N 17 (Kitāb ad-durr al-manẓūm); S. 278, N 41 (медицинское сочинение, здесь отмечено под названием ma'āseh — «рассказ»); S. 279, N 45 (Mišwat šišit).

<sup>5</sup> Наиболее точным определением еврейско-арабской литературы нам представляется следующее: «Еврейско-арабская литература — это арабоязычные сочинения еврейских авторов, предназначенные для еврейских читателей» (J. Blau. The emergence and linguistic background of Judaeo-Arabic. Oxford, 1965, p. 49).

собой соединение двух коранических цитат: <sup>6</sup> الحمد لله الذى انزل على عبده.

«Слава Аллаху, который ниспослал рабу своему Книгу<sup>7</sup>— руководство для благочестивых». <sup>8</sup> Следует также отметить характерную для мусульманских, но непривычную для еврейско-арабских произведений дату по хиджре и полное отсутствиеebraизмов в тексте.

Что же касается сборника изречений «Книга нанизанного жемчуга», то его арабское происхождение не подлежит никакому сомнению. Оно могло бы быть легко доказано даже в случае, если бы наша рукопись являлась уникальной. Обращают на себя внимание некоторые типично мусульманские фразы в тексте (4б, 34): لا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم: «Нет мощи и силы, кроме как у Аллаха всевышнего, великого!». <sup>9</sup> О мусульманском происхождении сборника свидетельствуют также упоминаемые в нем имена мудрецов. Недавно в печати появилось сообщение об арабской рукописи этого сборника, датированной XVI в. и находящейся в Университетской библиотеке в городе Лидсе (Англия).<sup>10</sup>

Изречения в сборнике сгруппированы по числу упоминаемых предметов,<sup>11</sup> в соответствии с этим сборник разделен на десять глав: «Глава первая — об одном слове» (л. 1а), «Глава вторая — о двух словах» (л. 1б) и т. д. В качестве авторов изречений фигурируют популярный персонаж арабского фольклора Лукман, йеменские традиционалисты VII в. Ка'б ал-Ахбār и Вахб ибн Мунаббих, халифы 'Али ибн Абū Тāлиб и Ибн ал-Му'таз (861—908), везир Йахйā ибн Хāлид ал-Бармеки (ок. 738—805), мусульманские авторитеты Джа'фар ас-Ṣāдиқ (VIII в.), Ибрахīm ибн Адхам (VIII в.), Абū-л-Лейс ас-Самаркандī (X в.).

Датировка «Книги нанизанного жемчуга» весьма затруднительна. Пока можно только утверждать, что она была написана между XI и XVI вв. на том основании, что самой поздней по времени исторической личностью, упоминаемой в ней, является Абū-л-Лейс ас-Самаркандī, умерший в конце X в., и что вторая рукопись этого сочинения относится к XVI в. Ни об авторе книги, ни о месте ее написания никаких данных у нас нет. Некоторые диалектизмы, встречающиеся в тексте, распространены в нескольких арабских странах и вообще могли быть привнесены каким-либо поздним переписчиком. Речь идет о слове جوزة <sup>12</sup> (вместо литературного زوجة) — «жена» (л. 6б, с. 23; 7а, 35) и о форме 3-го лица ед. числа женского рода перфекта глагола كان — «быть»: كَانِت (kānit) вместо كَانَتْ (kānat) (л. 2б, с. 36).

<sup>6</sup> Далее цитаты из рукописи передаются только в арабской транскрипции.

<sup>7</sup> Коран XVIII, 1 (рабу своему — пророку Мухаммеду, Книга — Коран).

<sup>8</sup> Коран II, 1.

<sup>9</sup> Эта фраза основана на коранических выражениях: لا قوة الا بالله (Коран XVIII, 37) и الله العلى العظيم (Коран XLII, 2).

<sup>10</sup> The University of Leeds. Department of Semitic Languages and Literatures. Catalogue of Oriental manuscripts. By J. Macdonald. Part II [Leeds, 1968], p. 28, N 81.

<sup>11</sup> Этот прием был распространен в арабской литературе, ср. антологию Абū Мансūra 'Абд ал-Малика ибн Мухаммеда ас-Са'алиби (961—1038) «Китаб бард ал-акбад фи-л-а'дад» (буквальный перевод: «Книга охлаждения печени в числах»). Об этом сочинении см.: В о с к е л м а н, GAL, Bd. I, S. 285, N 13; SB, I, S. 501. Брокельману остался неизвестным список этого сочинения, хранящийся в библиотеке восточного факультета Ленинградского университета (шифр: 0777), см.: И. Ю. К р а ч к о в с к и й. Шейх Тантави, профессор С.-Петербургского Университета (1810—1861). Л., 1929, с. 114, № 36.

<sup>12</sup> Метатеза «дж/г/ж» и «з» засвидетельствована (начиная с XIV—XV вв.) как в египетском диалекте, так и во многих говорах Сирии и Палестины, см.: S. S p r i g o. An arabic-english vocabulary of the Colloquial Arabic of Egypt. . . Cairo—London, 1895, p. 90 (s. v. جوزة); G. R. D r i v e r. A grammar of the Colloquial Arabic of Syria and Palestine. London, 1925, p. 16.

Всего в сборнике около двухсот изречений. Многие изречения проникнуты духом аскетизма. Показательно в этом отношении следующее высказывание (л. 16, с. 15—17):

جعل الشر كله في بيت واحد وجعل مفتاحه حب الدنيا وجعل الخير كله في بيت واحد وجعل مفتاحه الزهد في الدنيا

«Помещено всё зло в одном доме, а ключ к нему — любовь к мирской жизни, и помещено всё добро в одном доме, а ключ к нему — аскетизм в мирской жизни». Наряду с подобными изречениями здесь же встречаются и прямо противоположные, призывающие к наслаждению жизнью. Так, например, везиру Йахйя ибн Халиду ал-Бармеки приписывается следующее изречение (л. 66, с. 31—34):

لذة الدنيا ثمانية اشياء الطعام الطيب والمالبارد والثوب اللين والغراش الوطى والدار الواسعة والامراة الموافقة والجارية الفارحة والمقدرة على الاحسان

«Прелестей мирской жизни восемь: хорошая еда, холодная вода, мягкая одежда, низкое ложе, просторное жилище, подходящая жена, бойкая служанка и способность к благодетельности».

В некоторых изречениях нашего сборника (как и вообще во многих произведениях средневековой арабской литературы) высоко оценивается роль науки в жизни людей, восхваляется человеческий разум. Вот одно из таких изречений (л. 2а, с. 32—34):

قالوا الحكماء انى لارحم رجلين رجل يطلب العلم ولا يفهمه ورجل يفهمه ولا يطلب

«Говорят мудрецы: Не жалею я двух людей — человека, который стремится к науке, но не понимает ее, и человека, который понимает (науку), но не стремится к ней». Любопытно высказывание некоего мудреца о разделении наук (л. 36, с. 43—45):

العلوم اربعة الفقه للاديان والطب للابدان والنحو للسان و النجوم لمعرفة الزمان

«Наука четыре: фикх (законоведение) — для вероучений, медицина — для тел, грамматика — для языка и астрономия — для знания времени». Приведем еще два изречения, проникнутых уважением к науке и ученым:

اربعة لاتاذة ولوكنت اميرا شريفا قيامك عن مجلسك لاديبك وخدمتك للعالم الذى تتعلم منه وقيامك على فرسك ولو كان لك مائة عبد وخدمتك لفديفك

«Четырех вещей не гнушайся, будь ты хоть эмиром знатным: уступить свое место для сидения отцу, услужить ученому, у которого ты учишься, ухаживать за своей лошастью (будь у тебя хоть сто рабов) и услужить своему гостю» (л. 36, с. 28—31).

وقال بعضهم العلماء لاتسعة لمن لاتسعة له لافضل لمن لاعقل له ولاشرف لمن لاعلم له

ولاثواب لمن لاعمل له ولا اجر لمن لانيه له ولا دين لمن لاعقاف له ولا صدق لمن لاخلق له

ولا راي لمن لاثبات له ولا رياسة لمن لاعلم له ولا خير لمن لاکرم له

«И сказал некий ученый: «У кого нет девяти (качеств), у того нет (и других) девяти: у кого нет ума — нет достоинства; у кого нет знания — нет благородства; у кого нет труда — тому нет награды; у кого нет цели — тому нет вознаграждения; у кого нет смирения — нет веры; у кого нет характера — нет друга; у кого нет твердости — нет мнения; у кого нет знания, тому не может быть дано главенство; у кого нет благородства — нет добра» (л. 7а, с. 20—25).

«Книга нанизанного жемчуга» безусловно заслуживает внимания исследователей. Необходимо прежде всего сравнить две известные пока рукописи этого сочинения, а затем сопоставить «Книгу нанизанного жемчуга» с другими сборниками изречений и по возможности выяснить ее источники.

Ленинградская рукопись, содержащая данное сочинение, представляет интерес как одно из свидетельств о караимско-арабских литературных связях. Очевидно, эти связи не ограничивались территорией арабских стран: некоторые знатоки арабского языка и любители арабской литературы из числа караимов могли жить за пределами Арабского Востока, в частности в Крыму. В этом нет ничего удивительного, поскольку Крым до 1783 г. входил в состав Османской империи и существовало много возможностей для контактов крымских караимов с их единоверцами, проживавшими в арабских странах. Здесь уместно вспомнить также последнего владельца исследуемой рукописи — караима А. С. Фирковича, родившегося в то время, когда была написана эта рукопись. Изучив уже в зрелом возрасте арабский язык, он собирал во время своих путешествий по Востоку (30—60-е годы XIX в.) наряду с рукописями на древнееврейском языке памятники арабской и еврейско-арабской литературы. Деятельность Фирковича в этой области следует рассматривать как продолжение многовековой традиции караимско-арабских культурных связей.

---

*V. V. Lebedev*

---

#### A COLLECTION OF ARABIC MAXIMS IN A QARAITE MANUSCRIPT

The article contains a description of the manuscript Firkovich Hebr. I 657—658 written about 1788 (probably in the Crimea). The most interesting part of this manuscript (ff. 1r—8r) is the collection of Arabic maxims in Hebrew transcription entitled «Kitāb ad-durr al-manzūm» (The Book of the Threaded Pearls) comprising about two hundred sayings. There are known only two manuscripts of these maxims: one of them is described in the present article, and the other one is preserved in the University of Leeds (MS Arab. N 81). The manuscript Firkovich Hebr. I 657—658 witnesses of Arabic-Qaraite literary relations.

---

## ИЗ ИСТОРИИ ПАЛЕСТИНСКОГО ОБЩЕСТВА

Одной из существенных сторон в многогранной деятельности Палестинского общества со дня его основания — 21 мая 1882 г. — стала простетительная работа среди арабов Палестины, Сирии и Ливана.

Не прошло и года со дня основания общества, а оно уже открыло первую начальную мужскую школу недалеко от Назарета, в селе Мжедель. Через год для подрастающего поколения арабов распахнули двери еще три школы в селах ар-Рам, Кафр Йасиф, аш-Шаджара. В 1885 г. в Назарете общество открыло и первую начальную женскую школу.

Испытывая острую нехватку в педагогических кадрах, общество приступает к подготовке учителей из самих арабов. В 1886 г. оно открывает в Назарете мужскую учительскую семинарию, а спустя 4 года и женскую учительскую семинарию — в селении Бейт-Джала, недалеко от Иерусалима.

Решая таким образом вопросы учительских кадров, общество из года в год расширяет систему начального образования, и к 1910 г. она уже насчитывает 100 школ: на территории Палестины — 23 начальные школы, южной Сирии — 55 школ, в северной — 22.

Начальная школа состояла из четырех классов. В младший класс поступали дети от 3 до 6 лет. Здесь детям давали элементы арабского письма и учили счету попеременно с играми — арабскими и русскими. В старших классах учебная программа предусматривала арабский язык, русский язык, географию, арифметику, чистописание, черчение, пение, ручной труд и, конечно, закон божий.

Примечательно то, что учебная программа начальных школ общества учитывала необходимость привить детям трудовые навыки посредством ознакомления с садоводством, огородничеством и с некоторыми видами ремесел.

В учительских семинариях, кроме предметов начальных школ, учебная программа предусматривала алгебру, геометрию, педагогику. В мужской семинарии, кроме арабского и русского языков, изучали турецкий, факультативно английский, в женских — французский.

При семинариях существовали пансионаты и школы, в которых слушатели семинарии проводили практические занятия в качестве будущих педагогов.

Образцовая при мужской семинарии школа состояла из двух классов при шести группах. По отчету начальника семинарии А. Г. Кезма, в 1907/08 учебном году в школе было всего 114 учащихся, из коих в том году успешно ее окончили 9 учеников, 6 из них были приняты в семинарию.

В школах общества воспитательная работа шла по принципам передовой по тому времени русской педагогической науки с учетом национальной особенности местного населения и его исторического прошлого.

Спустя много лет одна из воспитанниц назаретской начальной школы и учительской семинарии в Бейт-Джала Кульсум Оде, непосредственно

наблюдавшая за деятельностью европейских миссионерских обществ на родине, писала, что эти общества «старались арабов-мусульман обращать в христианство, резко высказывались против ислама, а вот в школах Палестинского общества не только никогда не делали этого, но старались знакомить нас, арабов-христиан, со славным прошлым нашего народа, даже с возникновением ислама, знакомили с историей родной литературы. Я не привожу имен лиц, с которыми встречались в семинарии, но я хочу воздать должное человеку, который познакомил нас, арабских девочек, с историей арабов — Елизавете Ивановне Голубевой, дочери рязанского священника. Она, как и все наши учителя и воспитатели, старалась привить нам любовь к нашему языку, литературе, к народу. Она нашла возможным изучить историю халифата и прочесть нам двухгодичный курс по этому предмету. И вот спустя более полувека я склоняю голову и преклоняю колени перед ее памятью».<sup>1</sup> Вся дальнейшая жизнь автора этих строк — доказательство той великой роли общества, которую оно сыграло в деле сближения и дружбы двух народов — русского и арабского. Окончив назаретскую начальную школу, она на средства общества поступает в учительскую семинарию, а после окончания семинарии в 1908 г. Кульсум Оде — учительница назаретской женской школы.

Горячая любовь к русскому народу, его культуре, привитая в стенах школы и семинарии, стала путеводной звездой и в ее личной жизни. В 1914 г. она вышла замуж за русского врача — И. К. Васильева и стала той Оде-Васильевой, которая так самоотверженно служила благородному делу сближения русского и арабского народов. И ничто так не символично для характеристики общественной, научной, педагогической деятельности ее, как соединенная дефисом фамилия — Оде-Васильева. С 1914 г. нашедшая в России свою вторую родину, Клавдия Викторовна воспитала несколько поколений арабистов, прививая им любовь к арабам, их прошлому, настоящему и будущему, беря пример у своих учительниц из Палестинского общества. Причину ее успеха в конкурсе, объявленном в египетском журнале «ал-Хилал» в 1927 г. на тему «Как надо жить, чтобы быть счастливой», очевидно, надо искать в ее искренней любви к русскому народу, вдохновившей ее на статью, удостоенную в этом конкурсе первой премии.

Питомцы семинарии во время учебы жили в пансионатах исключительно на средства Палестинского общества. Их чувства, их думы выражает К. В. Оде-Васильева, когда пишет: «Я всю жизнь благодарна русскому народу, на чьи трудовые копейки я училась в те далекие годы и в далекой теперь от меня Палестине, где не так долго действовало Палестинское общество. Очутившись случайно в России, я избрала ее своей второй родиной и навсегда связала свою судьбу с советским народом. Памятуя, что я обязана своим образованием и положением России, я считаю себя неплатной должницей русского народа. Вступая в восьмой десяток жизни, я низко кланяюсь русскому народу и говорю сердечное русское спасибо».<sup>2</sup>

И. Ю. Крачковский, затрагивая просветительную деятельность общества среди арабов, писал: «Знание русского языка редко находило себе практическое применение в дальнейшей деятельности питомцев русских школ, но прикосновение к русской культуре, русской литературе оставляло неизгладимый след на всю жизнь. Сила книги обнаруживалась здесь во всей своей мощи. И недаром так много современных писателей старшего поколения, не только переводчиков с русского, но и творцов,

<sup>1</sup> К. В. Оде-Васильева. Взгляд в прошлое. Палест. сборник, вып. 13 (76), 1965, с. 175—176.

<sup>2</sup> Там же, с. 176.



сказавших свое слово для всего арабского мира, вышло из школ Палестинского общества. Эта среда скромных учителей меня особенно влекла. Многие из них и тогда уже нередко бывали писателями и журналистами: для другой общественной работы пути в старой Турции были еще закрыты. В этой настоящей интеллигенции ума, вышедшей из народа и жившей с народом, я видел грядущую силу. История арабских стран после первой мировой войны оправдала мои мысли».<sup>3</sup>

Значительны успехи и в другой сфере деятельности общества — научно-издательской. Общество, видя одну из своих основных задач в изучении и ознакомлении с прошлым и настоящим народов Сирии, Палестины и Ливана, привлекло в свой состав крупнейших русских ученых: академиком И. Ю. Крачковского, Н. П. Кондакова, Н. Я. Марра, профессоров Н. А. Медникова, А. Цагарели и других.

В мою задачу не входит обзор работ и деятельности всех ученых, членов общества. Я останавлиюсь лишь на двух знакомых арабистам именах — Н. А. Медникова и И. Ю. Крачковского.

Научная деятельность Н. А. Медникова связана исключительно с двумя учреждениями — Петербургским университетом и Палестинским обществом. По окончании факультета восточных языков Петербургского университета в 1887 г. Н. А. Медников работает при университете в степени магистра. С того же года по инициативе Палестинского общества и благодаря содействию своего учителя В. Р. Розена Н. А. Медников начал титанический труд по собиранию и разработке арабских источников по истории Палестины от завоевания ее арабами до крестовых походов. Несмотря на то что эта работа потребовала пятнадцатилетнего напряженного труда, Н. А. Медников продолжает сотрудничество с обществом и по другим линиям. Совместно с И. П. Помяловским он редактирует русскую обработку карты Палестины, участвует в комиссии общества по пересмотру программ и инструкции для учебных заведений этого общества, в заседаниях педагогического съезда при разработке программ арабского языка и литературы в школах и семинариях Сирии, Палестины и Ливана, читает лекции в научном кружке Палестинского общества «Собеседования по научным вопросам, касающимся Палестины, Сирии и сопредельных с ними стран». В 1893 г. общество выбирает Н. А. Медникова своим действительным пожизненным членом.

В 1902 г. вышла в свет его работа «Палестина от завоевания ее арабами до крестовых походов» в четырех томах. Эта работа принесла заслуженную славу не только ее автору, но и русской арабистике в целом. По словам И. Ю. Крачковского, «после ее появления невозможно заниматься вообще каким бы то ни было вопросом палестинской истории за мусульманскую эпоху, в особенности раннего периода, не беря исходной точкой выводы этого труда». «Палестина от завоевания ее арабами до крестовых походов» составляет предмет справедливой гордости как для Палестинского общества, так и вообще для русской науки — Западная Европа не может в этой области указать ничего равноценного».<sup>4</sup>

Давая труду Н. А. Медникова такую оценку, И. Ю. Крачковский считает, что эта точка зрения принадлежит не сугубо историку. Но современникам Н. А. Медникова стали известны оценки и историков, притом не только русских, но и западных.

Л. Каэтани, признанный авторитет мировой арабистики, во втором томе своего монументального труда «Анналы ислама», увидевшего свет в 1907 г., писал: «Впервые де Гуэ, а затем Вельгаузен (два арабиста мирового значения, — Л. Н.) установили с точностью относительную цен-

<sup>3</sup> И. Ю. Крачковский. Избр. произведения, т. I. М.—Л., 1953, с. 50.

<sup>4</sup> ЗВО, т. XV, с. 427—428.

ность различных источников. В этом специальном пункте работа Вельхаузена, быть может, еще более полезна, чем де Гуз; Медникова во всяком случае важнее обеих предшествующих. В капитальном и объемистом труде. . . Медников перевел на русский язык все отрывки арабских авторов, которые относятся к Палестине от мусульманского завоевания до крестовых походов, предпослав им ученейшее введение, в котором с критикой детальной, острой и часто поистине гениальной изучает все источники и исторические проблемы, выдвигаемые ими. В этом исследовании, которое было для нас в высшей степени полезно и которым мы широко пользуемся везде, он суммирует и подвергает принципиальному и счастливому анализу все то, что было писано по этому вопросу. Работа его представляет эпоху в изучении арабско-мусульманской истории: так как она написана по-русски и очень немногие могут ею пользоваться, мы сочли уместным во многих местах изложить его выводы, стараясь по возможности распространить результаты его исследований».

Тесно связана с Палестинским обществом общественная и научная деятельность крупнейшего русского востоковеда, главы советской арабистики академика И. Ю. Крачковского. Официально И. Ю. Крачковского общество выбрало своим действительным пожизненным членом в 1915 г.; в 1921 г. он — член Совета этого общества, а с 1928 г. до самой кончины — товарищ председателя, исполнявший обязанности самого председателя. Но еще до официального избрания пожизненным действительным членом общества И. Ю. Крачковский тесно сотрудничал с этим обществом по линии его просветительно-учебной деятельности и на территории Палестины, Сирии и Ливана. И. Ю. Крачковский во время своего пребывания в этих странах в 1908—1910 гг., помимо основной научной работы, отдал много сил и энергии ознакомлению со школьным делом общества.

За два года, исколесив эти страны, И. Ю. Крачковский установил личный контакт с преподавательским персоналом Палестинского общества, выказав живой интерес к уровню его подготовки, постановке преподавания, быту преподавательского состава. В 1909 г. ученый неожиданно оказался в Триполи: ненастная погода на море задержала И. Ю. Крачковского в городе, и тут же он использует это время для знакомства с достопримечательностями города «в лице здешних училищ, которых масса. В женских сначала ничего толком не мог добиться, но потом удалось познакомиться с начальницей, довольно симпатичную девушку, бывшую раньше в Бейт-Джалле, которая и приняла меня за французского посла». Вторично побывав в Триполи, И. Ю. Крачковский в свой дневник записал: «Обозревал опять женские школы и даже рискнул по-арабски экзаменоваться». Видимо, экзамены не были легким делом, ибо И. Ю. Крачковский 26 июня 1909 г. писал: «Экзамены меня заели: сегодня у мальчиков в Триполи, завтра там же, даже, кажется, с митрополитом».<sup>5</sup>

В результате близкого знакомства с системой школьного образования Палестинского общества, с преподавательским составом, с питомцами начальных школ и семинарий И. Ю. Крачковский сыграл крупную роль в деле преобразования просветительной деятельности общества. Будучи членом Комиссии по вопросам преподавания русского, арабского и западных языков в школах общества, И. Ю. Крачковский составил записку и отчет, изложив свою точку зрения по этому вопросу и внеся много нового в систему школьного образования. С членами комиссии (особенно с ее консервативной частью), приехавшими для инспектирования школ общества, И. Ю. Крачковскому пришлось вести бой, но принципиальность и убежденность сделали свое дело: их «здорово удалось переупрямить, и моя записка прошла почти целиком».<sup>6</sup>

<sup>5</sup> См.: Палест. сборник, вып. 1 (63), 1954, с. 114, 115.

<sup>6</sup> Там же, с. 117.

И. Ю. Крачковский принадлежал к той части востоковедов-арабистов, у которой чувство глубокого уважения к культуре арабов, их прошлому тесно переплеталось с чувством любви и уважения к их творцу — арабскому народу. Думаю, эта черта в характере И. Ю. Крачковского как ученого стала одной из важных, если не единственной причиной одного из его великих открытий, связанного с поездкой в Сирию, Палестину и Ливан.

Большинство западноевропейских арабистов того времени не признавали ни настоящего, ни будущего за арабами, изучая их только в аспекте прошлого. Благодаря живому общению с арабами во время двухлетнего пребывания в Сирии, Палестине и Ливане И. Ю. Крачковский заметил отрадный факт, явный симптом возрождения арабского народа, его пробуждения — факт зарождения новоарабской литературы. По возвращении на родину, приступая к преподавательской деятельности в родном университете, И. Ю. Крачковский читает вступительную лекцию, задуманную им еще в горах Ливана, — «Исторический роман в современной арабской литературе». Этим он первый заложил фундамент систематического изучения новоарабской литературы в высших учебных заведениях.

Сами арабы быстро осознали великую заслугу И. Ю. Крачковского как ученого и друга арабского народа. Еще в 1932 г. египетский писатель Амин Хассуна писал, что И. Ю. Крачковский «отличается от других востоковедов широтой затрагиваемых тем и их глубоким исследованием. . . но, самое главное, он не отделяет арабскую литературу от арабского народа, создающего ее. Как часто в своих исследованиях и как славно он защищает арабский народ и его культуру».<sup>7</sup>

Свидетельством глубокой веры И. Ю. Крачковского в дело возрождения арабского народа, его культуры, может служить и следующий факт. По словам К. В. Оде-Васильевой, в 1949 г. один из арабских литераторов-скептиков спросил И. Ю. Крачковского, верит ли он в будущность арабского языка, на что получил ответ: «Если бы я не верил в будущность арабского народа и его языка, я бы не стал тратить свою жизнь на такую ерунду».<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Там же, вып. 2 (64), 1955, с. 135.

<sup>8</sup> Там же, с. 130.

## РЕЦЕНЗИИ

*Проблемы докапиталистических обществ в странах Востока.* «Наука», М., Главная редакция восточной литературы, 1971, 190 с.

Выход в свет сборника статей «Проблемы докапиталистических обществ в странах Востока» — важное событие в истории советской исторической науки. Участвующие в нем авторы (В. Н. Никифоров, Ю. В. Качановский, А. Г. Крымов, И. М. Дьяконов, Г. Ф. Ильин) поставили перед собой задачу — подвести некоторые итоги дискуссии 40—60-х годов о так называемом «азиатском способе производства» в марксистской историографии (нельзя не высказать недоумения по поводу отсутствия в сборнике специальной статьи, посвященной обсуждению этого вопроса в советской науке) и показать читателю современное состояние вопроса.

Открывающая сборник статья В. Н. Никифорова «К. Маркс и Ф. Энгельс об азиатском способе производства» (с. 3—44) исследует развитие взглядов основоположников марксизма на эту проблему. Автор стремится четко отграничить в их огромном научном наследии от итоговых для них и основополагающих для историка-марксиста выводов частные гипотезы и предположения, обусловленные современным К. Марксу и Ф. Энгельсу состоянием науки, — гипотезы, от которых они отказывались по мере накопления фактического материала.

В. Н. Никифоров убедительно показал, что именно такой гипотезой была теория «азиатского способа производства». Она сложилась как попытка материалистически истолковать коренное отличие Востока от Запада (представление, общепринятое в первой половине и середине XIX в.) принципиальным отличием восточных производственных отношений от европейских (отсутствием частной собственности на землю). Обращение к рукописи «Формы, предшествующие капиталистическому производству» позволило В. Н. Никифорову проследить ход мыслей К. Маркса, который уже до 1879 г. сближал «азиатский способ производства» с рабовладением. После выхода в свет исследований А. Гакстаузена и Г. Маурера, продемонстрировавших существование сельской общины в России и Германии, так называемая «азиатская» форма общества уже потеряла право называться азиатской. Дальнейшее движение творческой мысли К. Маркса (в 1879—1884 гг.), а вместе с ним и Ф. Энгельса привело их от теории «азиатского способа производства» к учению о первобытнообщинном строе.

Важнейший вывод из статьи В. Н. Никифорова заключается в том, что по мере накопления фактического материала К. Маркс и Ф. Энгельс отказались от теории «азиатского способа производства». Очевидно, ее возрождение могло бы быть оправдано только открытием новых данных, которые подтвердили бы точку зрения, отвергнутую в конце концов классиками марксизма. Между тем этого не произошло.

Ю. В. Качановский в статье «Дискуссия об азиатском способе производства на страницах зарубежной печати» (с. 45—94) отмечает, что ее участники руководствовались желанием противопоставить марксистское понимание «азиатского способа производства» тому его истолкованию, которое пытаются обосновать враги марксизма (и тут же обоснованно подчеркивает, что «фальсификация антикоммунистами высказываний К. Маркса об азиатском способе производства не может послужить причиной ни признания, ни отклонения этого понятия марксистами»), стремлением преодолеть догматизм в изучении докапиталистических обществ (так называемую «пятичленную схему»), изучением предпосылок современных общественно-исторических процессов в Африке, Азии и Латинской Америке, наконец, накоплением фактического материала, который, как полагают, не укладывается в традиционные представления о рабовладельческой и феодальной формациях. Участники дискуссии, как показал Ю. В. Качановский, полагали, что ответы на вопросы, вставшие перед марксистской историографией, можно найти, включив в марксистско-ленинское учение о формациях понятие «азиатского способа производства». В связи с этим большое внимание было уделено общетеоретическим проблемам.

Из обзора Ю. В. Качановского очевидно, что у самих нынешних сторонников теории «азиатского способа производства» возникли сомнения, была ли она неотъемлемой составной частью учения К. Маркса и Ф. Энгельса об общественных формациях, что логика обсуждения проблемы привела их к мысли об отсутствии единой общечеловеческой истории, о принципиально различных путях развития Востока и Запада и что (это особенно существенно) оказалось очень трудно обнаружить общества, в которых господствовал бы «азиатский способ производства». Описывались общества на стадии перехода от бесклассового общества к классовому, но убедительно показать, что они соответствуют модели «азиатского способа производства», не удалось. Что же касается Китая, в котором даже видели классический пример «азиатского способа производства», то предложенные описания (Ф. Тёкеи) показали, что этот «азиатский способ производства» похож на феодализм, в том числе европейский. Ю. В. Качановский обоснованно отмечает у сторонников концепции «азиатского способа производства» «неодогматизм» — стремление подогнать под эту модель все общества Азии, Африки и Америки от разложения первобытнообщинного строя до капитализма.

Дискуссию по поводу «азиатского способа производства», несмотря на все сказанное, Ю. В. Качановский считает полезной: она вызвала появление работ по сложным и малоисследованным проблемам докапиталистических формаций. Сторонники данной концепции поставили проблему общего и особенного в развитии Запада и Востока, настаивая на том, чтобы было учтено конкретное своеобразие неевропейских обществ. Мы не можем согласиться с этой оценкой. Работы, посвященные важнейшим проблемам истории докапиталистических формаций, создавались и создаются вне прямой связи с дискуссией, по мере накопления и исследования конкретно-исторического материала; вся марксистская историография — тому свидетельство. Необходимость учитывать конкретное своеобразие изучаемой страны — требование к исследовательской работе настолько элементарное, что видеть заслугу дискуссии об «азиатском способе производства» в его провозглашении по меньшей мере странно. Что же касается проблемы общего и особенного в историческом развитии Востока и Запада, то она существует столько времени, сколько существует историческая наука вообще. Между тем из обстоятельнейшего обзора Ю. В. Качановского очевидно, что по сути дела дискуссия об «азиатском способе производства» оказалась бесплодной. Анализ и обобщение накопленного к настоящему

времени материала шли и идут путем, который указан К. Марксом, Ф. Энгельсом и В. И. Лениным.

К двум предыдущим статьям примыкает исследование А. Г. Крымова «Дискуссия о докапиталистических отношениях в Китае в 20—30-х годах» (с. 95—126). Автор подробно излагает историю обсуждения в китайской научно-исследовательской и публицистической литературе вопроса о системе «цзин тянь», после чего переходит к вопросу о современном общественном строе Китая, а также останавливается на японских дискуссиях о периодизации истории Китая. К сожалению, подробно излагая различные точки зрения, автор не ставит вопроса о том, каковы современные результаты исследования названных им проблем, насколько их решение соответствует известному в настоящее время фактическому материалу. Тем не менее из статьи А. Г. Крымова очевидно, что при обсуждении проблем китайской истории участники дискуссий должны были основываться либо на концепции рабовладения, либо на концепции феодализма, но отнюдь не «азиатского способа производства».

В статье И. М. Дьяконова «Основные черты древнего общества» (с. 127—146) кратко излагаются результаты исследования древних западноазиатских обществ в советской исторической науке. Свое изложение он начинает с вопроса о характере собственности и показывает, что теория верховной собственности государя на всю землю в государстве противоречит и известным в настоящее время фактам, и современным научным представлениям о собственности и суверенитете. Вывод, что любое древнее государство, каким бы ни было его политико-административное устройство, обладало собственностью не на все вообще, а только на государственные земли, представляется бесспорным. Наряду с государственным в древних государствах существовал общинный (с точки зрения собственности) или частный (по типу ведения хозяйства), т. е. негосударственный, сектор.

Нам представляется заслуживающим особого рассмотрения тезис И. М. Дьяконова, согласно которому полной частной [собственности древность, как правило, не знает. Он указывает, что правомочия частных лиц могли осуществляться исключительно в рамках членства в той или иной общинной структуре и что община в любой момент могла предъявить свое право собственника на землю. Этот тезис нуждается в дополнениях: а) община по своему усмотрению могла допустить нечлена общины к приобретению собственности и к осуществлению собственности; б) община эволюционировала из общины-собственника в общину собственников, соответствующие ее права на землю превращались из собственности в суверенные.

В статье И. М. Дьяконова прослеживается эволюция обоих секторов — государственного и общинного. Особенно важными кажутся его соображения по поводу становления храмово-городских общин в I тыс. до н. э., которые возникают как единая организация бывших общинников и бывших государственных служащих (чье хозяйство присоединяется к храму, срастающемуся с городской общиной). В I тыс. им противостоит новый государственный земельный фонд, населенный неполноправными земледельцами.

Обращаясь к классовому и социальному составу древних обществ Западной Азии, И. М. Дьяконов отмечает, что типичным эксплуатируемым лицом здесь был раб, хотя подневольному трудящемуся нет необходимости быть рабом (т. е., очевидно, нет необходимости, чтобы подневольный трудящийся был рабом). Общим для всех эксплуатируемых является при преимущественно внеэкономическом характере эксплуатации отсутствие собственности на основные средства производства; превращение эксплуатируемого в юридическую собственность владельца средств произ-

водства есть частный случай внеэкономического принуждения, хотя рабство являлось оптимальной и типичной формой эксплуатации. Рабство накладывало свой отпечаток на всю жизнь общества, в том числе и на его идеологию. И. М. Дьяконов подчеркивает далее, что фактически в древней Западной Азии эксплуатировались не только рабы (а иногда и в большинстве не рабы, последние главным образом в домашнем хозяйстве), но и патриархально зависимые лица, должники, царские или государственные работники. Всех их И. М. Дьяконов объединяет под названием «древних подневольных людей рабского типа», в которых он видит один из двух антагонистических классов древнего общества, лишенный собственности на средства производства и эксплуатируемый внеэкономическим путем. Массу населения общин составляло, по мысли И. М. Дьяконова, свободное гражданство — пережиток всей массы населения первобытного общества, — которое отделяет от себя, с одной стороны, группу, входящую в состав господствующего класса, с другой — в состав эксплуатируемого. Только оно обладало гражданскими правами и в принципе не подвергалось эксплуатации.

Заключают статью замечания И. М. Дьяконова о различных путях развития отдельных регионов в древности, а также о стадиях развития. Наиболее характерными чертами древних обществ И. М. Дьяконов считает: 1) сочетание государственной собственности на землю и другие средства производства с частной собственностью членов определенных общин — гражданских коллективов; 2) широкое распространение свободного труда полноправных граждан-собственников наряду с эксплуатацией лиц, лишенных собственности на средства производства и принуждаемых к труду прямым внеэкономическим насилием.

Все эти выводы И. М. Дьяконова, подводящие итог длительного развития марксистской науки о древнем Ближнем Востоке и обобщающие огромный накопленный и изученный к настоящему времени фактический материал, позволяют присоединиться к нему, когда он говорит, что все древние классовые общества в целом представляли собой типологическое единство, конкретно существовавшее, однако, лишь в разнообразии многих путей развития. Очевидно, при таких обстоятельствах проблема «азиатского способа производства» сама собой снимается, а понятие «рабовладельческого общества» наполняется новым содержанием, соответствующим нынешнему уровню исследования. Сохранение термина «рабовладельческий» при всех оговорках кажется оправданным, поскольку, как обоснованно отмечает И. М. Дьяконов, для данной общественно-экономической формации эксплуатация рабов была оптимальным и соответственно типичным способом эксплуатации непосредственных производителей вообще.

Тем не менее мы не можем полностью согласиться с И. М. Дьяконовым, когда он всех эксплуатируемых (рабов, патриархально зависимых, должников, царских или государственных работников) объединяет в одну категорию «древних подневольных людей рабского типа». Здесь все же оказывается смешанной зависимостью различного типа: положение патриархально зависимых членов семьи (свободных, связанных кровным родством и имеющих право на имущество, принадлежащее данному коллективу; не случайно, по-видимому, в деловой документации вплоть до сер. I тыс. до н. э. оговаривался в той или иной форме отказ членов семьи от владельческих прав на отчуждаемое имущество, а это значит, что без их согласия домовладыка не мог данным имуществом распоряжаться) и рабов, трудящихся на одном и том же поле, в одном и том же хозяйстве. Из них только последние — эксплуатируемые, тогда как первые трудятся в своем хозяйстве, в интересах всего своего «дома». Весьма не прост и вопрос о царских работниках. Сам И. М. Дьяконов говорит

о ситуациях, в которых царские работники рабами не считались и потому, в частности, не могли быть проданы или куплены.

К сожалению, в статье И. М. Дьяконова полностью обойдена проблема эксплуатации свободных наемных работников. Между тем ее рассмотрение показало бы, что эксплуатируемыми в древних обществах могли быть как лица, принадлежавшие к сословию рабов, т. е. лично зависимых, так и лица, принадлежавшие к сословию свободных, но лишенные средств производства. Соответственно усложняется представление и о размытии массы свободных — процесс, значение которого И. М. Дьяков так ярко раскрыл.

Заключает сборник статья Г. Ф. Ильина «Классовый характер древнеиндийского общества» (с. 147—189). Первый вопрос, на котором Г. Ф. Ильин концентрирует свое внимание, — проблема феодальных отношений в древней Индии. Показав существование в Индии частной собственности на землю, он подчеркивает, что наличие жалованного землевладения (кормления за службу) само по себе не свидетельствует о развитии феодальных экономических отношений; речь идет о плате за службу, о передаче в виде жалованья части государственных доходов. Только в первые века н. э. появляются пожалования безусловные и вечные, иммунитет и т. д., т. е. феодализм возникает в период поздней древности (I—V вв.). Г. Ф. Ильин обоснованно отказывается считать поземельные налоги признаком феодальных отношений, а древнюю Индию — феодальной страной. Присоединяясь к этому выводу, мы хотели бы все-таки заметить, что жалованное (за службу) землевладение — один из важнейших истоков и элементов феодализации (которая может и не иметь места в данной конкретной ситуации), обстоятельство, которому Г. Ф. Ильин не придает, как нам кажется, должного значения. Другой вопрос, о котором идет речь в статье Г. Ф. Ильина, — проблема «азиатского способа производства» в древней Индии. Исходя из черт последнего, сформулированных Е. С. Варгой, Г. Ф. Ильин показывает, что 1) утверждение, будто в древнеиндийском обществе господствовало искусственное орошение, бездоказательно; 2) положение, что важнейшей функцией государства было строительство ирригационных систем, к Индии неприменимо; 3) в Индии государство не было монопольным собственником земли (здесь имелись и пережитки племенной, и частная собственность на землю); 4) земледельцы-общинники не были в Индии эксплуатируемым классом, а наличие общины прослеживается как на Востоке, так и на Западе; 5) деспотическая монархия в древней Индии стала типичной формой государства только к концу древности (в древней Индии прослеживается и существование республик). Останавливается Г. Ф. Ильин и на основных проблемах рабовладельческого общества. В этой связи очень интересно его наблюдение, что не только рабы в рабовладельческих обществах древности, но и пролетариат в эпоху буржуазных революций в Англии и Франции и даже в эпоху пролетарской революции в России составляли меньшинство населения. Очевидно, дело не в соотношении цифровых показателей, а в общественной роли данной формы производственных отношений. Не обязательно, чтобы труд рабов вытеснил труд свободных. Важно, что отношения между рабами и рабовладельцами определяют все стороны жизни государства и общества (к этому близка и позиция И. М. Дьяконова). Г. Ф. Ильин обоснованно отмечает неизбежные различия в положении рабов, что, однако, не отражается на главном: на том, что раб — всегда собственность. Мы, правда, не думаем, что во всех жизненных ситуациях раб был только средством производства, «говорящим орудием»: ведь известны и рабы-эксплуататоры, и фактические собственники. Точно так же далеко не всегда рабовладелец мог убить раба. Но, как бы то ни было, весь собранный Г. Ф. Ильиным конкретный материал



показывает, что доминирующими, определяющими лицо общества формами отношений были рабовладельческие.

В целом сборник «Проблемы докапиталистических обществ в странах Востока» подводит итоги дискуссии о так называемом «азиатском способе производства» и показывает направление плодотворной научной разработки проблем социально-экономической истории древнего и средневекового Востока.

*И. Ш. Шифман,*

---

*История Иранского государства и культуры* (сборник статей к 2500-летию Иранского государства). «Наука», М., 1971, 350 стр. + 4 л. вкл.

Этот сборник, составленный из работ видных советских историков, археологов и филологов, по замыслу редакторов, должен дать общее представление о различных направлениях изучения истории и культуры древнего Ирана в нашей стране, а также о достижениях советской науки в этих областях иранистики. Можно сразу сказать, что эту задачу сборник прекрасно выполняет.

Сборник открывается статьей Б. Г. Гафурова «К 2500-летию Иранского государства». Характеризуя развитие производительных сил, социальных отношений, системы управления, культуры и искусства Ирана в ахеменидский период, Б. Г. Гафуров дает высокую оценку той роли, которую сыграли политические институты и культурные достижения ахеменидского Ирана в историческом и культурном развитии народов Средней Азии и Закавказья. Автор отмечает и огромный вклад народов этих стран в возникновение и формирование иранской государственности и культуры. В заключение Б. Г. Гафуров обращает внимание читателей на длительные и богатые традиции, которые имеет в нашей стране изучение истории, культуры, искусства и языков Ирана, — традиции, получившие дальнейшее развитие и расцвет в советское время.

Прекрасными иллюстрациями последнего положения Б. Г. Гафурова служат две последующие статьи: «Изучение памятников древнеиранской письменности в СССР (1917—1970) И. М. Оранского и «Изучение феодального общества Ирана в России и в СССР» И. П. Петрушевского. В статье И. М. Оранского изложение достижений советской иранистики систематизировано по разделам и подразделам, из которых последний («Письменные памятники с территории Средней Азии») представит, видимо, наибольший интерес, так как именно в этой области иранской филологии, возникшей в 30-х годах нашего века, советские ученые достигли значительных успехов. В примечаниях к статье И. М. Оранский приводит обширную библиографию, насчитывающую несколько сот названий.

Статья И. В. Пьянкова «Образование державы Ахеменидов, по данным античных источников» содержит анализ трех выделяемых автором версий историй о приходе Кира к власти, известных по произведениям античных авторов. Работы И. В. Пьянкова по истории древнего Ирана, основанные на глубоком знании античных источников, высоко ценятся историками и филологами-иранистами, которые не всегда в состоянии обращаться непосредственно к текстам античных авторов. Можно не сомневаться в том, что и эта статья И. В. Пьянкова, являясь сама по себе законченным исследованием, будет служить наравне с другими работами того же автора надежным и весьма основательным источником для дальнейших исследований и сопоставлений.

Выяснению роли Ахеменидского государства в становлении и развитии политико-экономических, административных и культурных традиций государств Древнего Востока — преемников ахеменидского Ирана — посвящена статья М. А. Дандамаева «Ахеменидское государство и его значение в истории древнего Востока». Одним из важных факторов, способствовавших возникновению и сохранению этих традиций, М. А. Дандамаев считает веротерпимость и доброжелательное отношение Ахеменидов к культурным традициям и религиям подвластных народов. Можно, однако, отметить, что веротерпимость была характерна, видимо, лишь для первых Ахеменидов, последующим же был свойствен уже воинствующий прозелитизм, как о том свидетельствует, например, «антидэвовская надпись» Ксеркса.<sup>1</sup>

В. Г. Луконин в статье «Искусство древнего Ирана (основные этапы)» описывает основные черты искусства Ирана в доахеменидскую, ахеменидскую, парфянскую и сасанидскую эпохи, прослеживает преемственность в искусстве разных эпох и отражение в нем мифологических представлений и господствовавших религиозных культов.

В статье И. М. Дьяконова «Восточный Иран до Кира (К возможности новых постановок вопроса)» предпринимается попытка уточнить время и место проникновения индоиранских племен на Иранское нагорье и полуостров Индостан. Проблема рассматривается с широким привлечением археологических, исторических и лингвистических материалов, а также данных Авесты. Согласованное с экологическими данными, предположение И. М. Дьяконова о том, что основной путь миграции ариев пролегал по долине Теджена—Герируда, кажется весьма вероятным, но оно ведет в свою очередь к новым проблемам. Основной из них явится, возможно, выяснение пути арийцев к этой долине, причем путь этот вряд ли мог пролегать через районы пустынь, так что его следует отнести на значительное расстояние к северу и востоку от пустынных районов. Возможно, придется вновь обратиться к немногочисленным свидетельствам арийско-уральских и арийско-алтайских контактов, которые в связи с новой перспективной гипотезой Р. Г. Уоссона о соме-мухоморе<sup>2</sup> заслуживают самого пристального внимания.

Очень убедительно выглядит в статье датировка и локализация Авесты, а также места и времени выступления Заратуштры (Дрангиана, VII в. до н. э.). Предположения И. М. Дьяконова о возможных судьбах авестийского языка и его непосредственных потомков,<sup>3</sup> вытесненных диалектами ираноязычных саков, осевших в Дрангиане (Сейстане < Сакастане), а

<sup>1</sup> По мнению В. И. Абаева, именно к периоду «воинствующего маздеизма» относится проникновение культа Ахурамазды как величайшего из богов на восточные окраины империи, о чем, по его мнению, свидетельствует ишкашимское *temúzd* < \**ahura-mazda* - 'солнце' (В. И. Абаев. Пятый столбец Бехистунской надписи Дария I и антидэвовская надпись Ксеркса. ВДИ, 1963, № 3, с. 117). Есть, однако, все основания считать, что ишкашимское *temúzd* < \**ahura-mazda* - 'солнце' связано с исконными культами древних иранцев, ср. в соседних языках: мундж. *miro* < \**miθra* - 'солнце', мундж. *yūšaγika* < \**haumaka* - 'луна', вах. *mak* < \**haumaka* - 'луна', вах. *šet* < \**spranta* (?) '[святая] земля' (ср. хот. *ššanda*-, хорезм. *'sbnd'rmd* 'земля').

<sup>2</sup> Суть гипотезы заключается в том, что первоначальным источником приготовления сомы — священного напитка древних индоиранцев — был один из видов мухомора (*Amanita muscaria*), что находит прекрасную аналогию в современной практике некоторых сибирских народов. В последующем, очевидно при продвижении на юг, индоиранцы перешли на различные заменители мухомора, в частности для всех древних иранцев основным источником приготовления священного напитка (хаумы) стал, по всей вероятности, хвойник (*Ephedra*). См.: R. G. Wasson. 1) *Soma Divine mushroom of immortality*. New York, 1968; 2) *The Soma of the Rig Veda: What Was It?* JAOS, vol. 91, N 2, April-June 1971, p. 169—186 + X plates.

<sup>3</sup> Если только можно говорить о непосредственных или «прямых» потомках языков письменной или устной традиции. Как кажется, такие языки «прямых» потомков дать не могут.

впоследствии и другими диалектами среднеиранского периода, спорны, но все же вполне приемлемы до появления лучшего объяснения. В качестве одной из специфических черт, свойственных только авестийскому языку, И. М. Дьяконов приводит развитие  $rt > š$  (с. 139). Между тем сходная тенденция фиксируется и в некоторых индоарийских и иранских языках Восточного Гиндукуша, где некоторые сонорные могут оглушаться перед глухими смычными, в частности  $r$  оглушается особенно явно и может замещаться двухфокусным сибиллянтом ( $š$ ).

Что касается отождествления реки Охос античных авторов с Теджемом—Герирудом, которое кажется И. М. Дьяконову единственно правильным (с. 135, 151), то оно, по-видимому, остается все же лишь одним из возможных. Зороастрийская традиция, отождествлявшая Vēhrōt с Амударьей, в данном случае, возможно, вполне обоснована. И. Маркварт показал, что в названии области Вахан в верховьях Амударьи следует видеть древнеиранское \*vahvi- 'добрая';<sup>4</sup> можно предполагать, что названия «добрая», «благодатная» для реки могли возникать в разных частях территории, населенной ираноязычными племенами.

Весьма важным является заключение И. М. Дьяконова о том, что в Весте нет никаких следов ахеменидской терминологии, следовательно, Авеста полностью сложилась до того, как восточный Иран попал под власть администрации Ахеменидов. В целом выводы той части статьи, которая трактует собственно иранские проблемы (локализация Авесты, время, место и обстоятельства выступления Заратуштры), кажутся очень обоснованными и должны получить широкое признание и распространение, но что касается более ранних этапов, т. е. уже собственно арийской проблематики, то вполне вероятно, что новые теории (в том числе и общендоевропейского порядка) и археологические открытия и находки не оставят от предположений И. М. Дьяконова, как говорится, камня на камне.<sup>5</sup>

Анализу связей и взаимовлияния культуры и искусства народов Средней Азии и Ирана от ахеменидского времени до VII в. н. э., а также степени усвоения среднеазиатскими народами культурных традиций Ахеменидов посвящена статья Б. Я. Ставиского «Средняя Азия и ахеменидский Иран». Материалом для статьи послужили последние археологические открытия в советской Средней Азии и северном Афганистане (исторически территории Согда и Бактрии).

Собственно археология представлена в сборнике несколькими работами. О. Бердыев в статье «Южная Туркмения и Иран в эпоху камня и раннего металла» приводит новые данные (кремневые орудия, керамика) о сходстве материальной культуры и о культурных контактах племен на территории Ирана и в подгорной равнине Южного Туркменистана в каменном и медном веке.

Новые археологические материалы приводит В. И. Сариниди в статье «Погребения Гиссар III. Новые материалы и наблюдения». Эти материалы указывают, в частности, на то, что во II тыс. до н. э. происходило, вероятно, постепенное запустение некоторых областей северного Ирана, обитатели которых переместились в сторону Загроса.

---

<sup>4</sup> J. M a r k w a r t. Wehrot und Arang. Leiden, 1938, S. 52. Самоназвание ваханцев  $\chi ik$  вполне закономерно восходит к \*vahvika-, в то время как возведение этого слова к производным от др.-ир. \*вахšu- (ср. современное Вахш, греч. Оксос) неудачно.

<sup>5</sup> Справедливости ради следует сказать, что И. М. Дьяконов и не настаивает на безусловной правдивости своей теории, речь идет лишь о ее исключительной правдоподобности в свете экологических данных. Цель статьи И. М. Дьяконова — привлечь внимание к кардинальной проблеме истории древних ариев. Признавать же ошибочность (может быть, и мнимую) своих гипотез И. М. Дьяконов способен решительнее многих других: «Прошу читателя, — пишет он на с. 149 рецензируемого сборника, — считать недействительным все, что я писал о магах и зороастризме».

Несколько разочаровывает статья Е. Е. Кузьминой «Цилиндрическая печать из Мервского оазиса со сценой единоборства». Эта статья вводит в научный обиход не описанную ранее печать, найденную в Мервском оазисе, однако датировка ее остается неопределенной.<sup>6</sup> Вывод, к которому приходит Е. Е. Кузьмина (изображение бога, царя или героя-родоначальника, борющегося с силами зла), очень расплывчат, к тому же он вряд ли вытекает из того весьма обширного и слишком разнообразного сравнительно-мифологического материала, который приводится в статье.

М. Н. Погребова в статье «К вопросу о связях Восточного Закавказья и Ирана в конце II—начале I тыс. до н. э.» на основе анализа закавказского оружия указанного периода приходит к выводу о постоянном характере контактов между племенами Восточного Закавказья и Ирана.

В статье Играна Алиева «Сармато-аланы на пути в Иран» рассматривается археологический материал и исторические свидетельства походов и оседания сармато-алан в Закавказье в I—II вв. н. э. Выяснение деталей этой проблемы чрезвычайно важно для установления возможных путей иранских племен на Иранское нагорье в более ранние эпохи (на рубеже II—I тыс. до н. э.).

Г. А. Кошеленко в статье «Царская власть и ее обоснование в ранней Парфии» приходит к выводу о разнородном характере раннепарфянской теории обоснования парфянской власти, соединившей в себе как древние общеиранские традиции, так и эллинистическую практику.

Статья М. Е. Массона «Распространение монетных находок чекана династии Сасанидов на территории советских республик Средней Азии» является обзором, основанным на более чем полувековой работе автора по изучению монетных находок Средней Азии. Сопоставляя данные письменных источников с археологическими находками и топографическими наблюдениями, М. Е. Массон воссоздает картину обращения сасанидских монет и отмечает различные этапы денежного обращения при Сасанидах, обусловленные разными причинами. Так, например, крупный приток сасанидских серебряных монет в области к северу от Амударьи в V в. связывается М. Е. Массоном с особенно отчетливо намечившимся именно в это время переходом к феодальным отношениям.

Аналізу взаимовлияния архитектуры Средней Азии и Ирана от ахеменидского до раннемусульманского времени посвящена статья Г. А. Пугаченковой «Зодчество Средней Азии и Ирана в исторических связях».

Небольшая заметка Е. Атагарьева «Некоторые памятники прикладного искусства Ирана XII—XIII вв. и их среднеазиатские параллели (по археологическим материалам Южного Туркменистана)» сообщает о находках керамических изделий иранского происхождения, которые подтверждают данные письменных источников о тесной культурной и торговой связи Ирана и Средней Азии в рассматриваемый период.

Литературоведение представлено в сборнике статьями А. Н. Болдырева «Отражение древних культурных традиций в классической литературе Ирана». По убеждению автора, древние культурные традиции оказали чрезвычайно сильное влияние на персидскую литературу, которая со времени своего зарождения до наших дней воспеваает древних эпических героев Рустама, Искандара, Бахрама Гура, Барбада и др. В статье выясняются как общие принципы, так и некоторые детали бытования этих мифических образов и имен в произведениях персидской литературы разных жанров и разных эпох.

Статья В. И. Абаева «Из иранской ономастики» состоит из двух разде-

<sup>6</sup> Изображение печати на вкладке (между с. 208—209, рис. 7) очень нечеткое и перевернуто.

лов: I. О личных именах Ахеменидов;<sup>7</sup> II. Авестийское Spitama — пехлеви́йское Spitāmān — осетинское Sidæmon.<sup>8</sup> Как обычно, В. И. Абаев излагает свои этимологии на широком культурно-историческом и этнографическом фоне с привлечением богатого лингвистического материала, поэтому эти этимологии будут в немалой степени способствовать решению самых разнообразных проблем истории и культуры иранцев в древности.

М. Н. Боголюбов в статье «Молитва Ахурамазде на древнеиранском языке среди арамейских надписей из Аребсуна» приводит несколько вариантов интерпретации надписи, обнаруженной на территории древней Каппадокии. Приводимые варианты чтений этой надписи как ираноязычной кажутся весьма возможными, кроме того, М. Н. Боголюбов склонен видеть в ней метрически организованный текст. Открытие М. Н. Боголюбова является сенсационным, поскольку дешифрованная надпись может считаться древнейшим случаем фиксации иранской речи знаками арамейской письменности.

Сборник заключается обширной статьей Э. А. Грантовского «О распространении иранских племен на территории Ирана». На основании анализа ономастического материала, содержащегося в эламских документах из Персеполя, в сопоставлении с данными ассирийских текстов IX—VII вв. Э. А. Грантовскому удается во многом по-новому осветить проблему проникновения иранцев на Иранское нагорье в начале I тыс. до н. э. Автор приходит к выводу о более широком распространении иранцев на территории Ирана в указанную эпоху, чем это предполагалось до сих пор. В статье предлагается много удачных этимологий личных имен и топонимов и, что особенно ценно, излагаются некоторые общие принципы передачи иранской лексики и фонетические особенности иранских диалектов, к которым эта лексика, видимо, относится.

Соображения Э. А. Грантовского о судьбе индоевропейских палатальных в различных западноиранских диалектах доахеменидского времени кажутся очень основательными, вместе с тем можно заметить, что разные варианты одних и тех же слов и основ не обязательно должны быть диахронически или локально разрозненны: живые иранские языки и диалекты дают массу примеров дублетных форм в однородной языковой среде.<sup>9</sup>

Что касается слова gīrua- 'орел' как аргумента в пользу кавказского пути арийцев, то оно, видимо, не способствует прояснению этой сложной проблемы. Так, И. М. Дьяконов считает название орла заимствованием из кавказских языков в арийские,<sup>10</sup> а Э. А. Грантовский склонен видеть заимствование в обратном направлении (из арийских в кавказские, с. 322—323). Несмотря на заманчивую индоиранскую этимологию слова gīrua- 'орел', предложенную Э. А. Грантовским (стр. 322), слово это, как кажется, можно отнести к тем немногочисленным, но удивительным экземплярам, которые присутствуют в слишком многих языках (типа известного tengri 'небо'), но ничего не проясняют пока во взаимоотношениях этих языков и их носителей.

*И. Стеблин-Каменский.*

<sup>7</sup> См.: В. И. Абаев. К этимологии древнеперсидских имен Kuruš, Kambyjiya, Čišpiš. Этимология 1965. М., 1967, с. 286—295.

<sup>8</sup> См.: В. И. Абаев. Скифский быт и реформа Зороастра. Archiv Orientalni. XXIV, 1956, p. 51.

<sup>9</sup> Примеры и теоретическое обоснование вариантности приводит И. И. Цукерман в своих последних статьях (Палест. сборник., вып. 19 (82); вып. 21 (84) и другие издания).

<sup>10</sup> И. М. Дьяконов. Арийцы на Ближнем Востоке: конец мифа (К методике исследования исчезнувших языков). ВДИ, 1970, № 4, с. 62.

Наша страна в настоящее время признается одним из центров сабейстики, науки о древней Южной Аравии. Этим мы во многом обязаны А. Г. Лундину, опубликовавшему за последние пятнадцать лет большое число работ, значительно расширивших наши знания о различных эпохах истории государств юга Аравии.

Последняя работа А. Г. Лундина — «Государство мукаррибов Саба» — посвящена зарождению южноарабской государственности, основным проблемам хронологии и социальной истории Сабейского государства, самого значительного и влиятельного из государств древней Аравии. Эта работа представляет большой интерес не только потому, что ее результаты выявляют прежде неизвестные науке основы построения одного из государств Древнего Востока, но и потому, что она рисует картину самостоятельного возникновения государства, без иноземных вмешательств и влияний, в результате естественного внутреннего развития прежних родоплеменных отношений. Книга будет полезна всем, кто интересуется проблемой происхождения классового общества и государства.

Материал, который приходится использовать сабейцам в исторических исследованиях, очень сложен. Он представлен исключительно надписями; и хотя их известно сейчас очень много, их историческая интерпретация вызывает большие затруднения. Надписи предельно стандартизированы, контекст дает мало указаний для понимания терминов, велик и временной диапазон распространения надписей. Поэтому простое прочтение и толкование отдельных текстов не всегда дает положительные результаты.

Для исследования раннего периода истории Саба', периода мукаррибов, А. Г. Лундин использует практически все сабейские надписи не только этой, но и более поздних эпох. Он исследует их комплексно, подвергая тонкому формальному анализу, сравнивая стандарты и отступления от стандартов. В результате такого подхода из лаконичных текстов, из списков имен и перечислений племен автору удается извлечь сведения об основах государственного строя Саба' в I тыс. до н. э. и об эволюции этих основ.

Ключом для расшифровки строения Сабейского государства А. Г. Лундин избрал систему эпонимата, которую он же впервые подробно изучил и объяснил. Для исследования этой системы он привлекает известные прежде надписи, «датированные по эпонимам», а также некоторые категории надписей, ранее с этим институтом не связывавшиеся. При этом особую роль играет впервые открытый А. Г. Лундиным среди материалов Э. Глазера список эпонимов из племени Халил. Расшифровка и интерпретация этого памятника, сохранившегося в виде разрозненных и очень плохих эстампажей, представила большие трудности, которые автор успешно преодолел.

Осветив в главе I основные источники для изучения эпонимата и доказав их связь с этим институтом, А. Г. Лундин далее переходит к выявлению системы сабейского эпонимата (гл. II). Исследуя упоминания об эпонимате в соседних государствах, анализируя формулы сабейских датировок по эпонимам и формулы списка эпонимов из Халил, автор приходит к выводу, что сабейский эпонимат строился на чередовании эпонимов из трех основных (эпонимных) племен Сабейского государства. Каждый эпоним правил семь лет и носил одно из «характерных» (эпонимных) имен. Выявляющуюся таким образом «систему черед» А. Г. Лундин считает одним из основных принципов действия сабейского государственного механизма на различных уровнях.

Система сабейского эпонимата использована далее автором для того, чтобы решить несколько основных вопросов сабейстики. Одним из них является хронология. А. Г. Лундин, исходя из имеющегося списка эпонимов из Халил и высчитав его примерный временной диапазон, предлагает новую дату зарождения сабейского государства и всей древнейшей цивилизации — рубеж I тыс. до н. э. (гл. III). Эта дата не совпадает с некоторыми другими датировками, основанными главным образом на палеографических данных и относящих зарождение Сабейского государства к более позднему времени. Однако хронология А. Г. Лундина находится в соответствии с библейской традицией, с ассирийскими надписями, с данными радиоуглеродного анализа дерева из нижних слоев столицы Катабана — Тимны.

Исходя из выведенных принципов сабейского эпонимата, автор реконструирует списки эпонимов для более позднего периода — для I, II и III вв. н. э. Хронологические данные этого списка совпали с хронологией этого периода, предложенной Ж. Рикмансом на основе анализа текстов надписей, и с хронологией Г. Виссмана, исходившего из комплексного исторического исследования эпохи. Совпадение трех хронологий, выведенных независимо друг от друга, является хорошим доказательством правильности метода и выводов автора.

В главе IV А. Г. Лундин использует тот же институт эпонимата для исследования государственного строя Саба' в I тыс. до н. э. Из надписей известно, что для этого времени характерны государственные должности эпонима, мукарриба и царя. Смысл этих должностей до последнего времени был выяснен лишь приблизительно. Автор выявляет сначала функции сабейских эпонимов, которых затем сравнивает с мукаррибами. В результате сравнения удается выяснить и функции мукаррибов. После этого функции мукаррибов сопоставляются с данными о сабейских царях, тем самым выявляется место царя в Сабейском государстве. Таким образом обнаруживается, что эпонимы, мукаррибы и цари — части единой государственной системы. Эпонимы и мукаррибы имели сходные по характеру, но различные по содержанию функции (сакральную, хозяйственную, политическую). Сакральная функция эпонимов была связана с астрономическими наблюдениями и с отправлением регулярных жреческих функций в храмах божества 'Астара. Сакральная функция мукаррибов была на порядок выше. Они связаны с особо значимыми культовыми церемониями, имевшими специальные названия («формула федерации», «формула ритуальной трапезы», «формула ритуальной охоты» и т. д.).

Хозяйственная функция эпонимов связана с наблюдением за орошением, размежеванием земель, соблюдением хозяйственного года. Хозяйственная функция мукаррибов главным образом выражалась в строительной деятельности. Политическая деятельность и тех и других пока еще плохо выяснена. Ясно только, что и эпонимы, и мукаррибы играли важную роль в общесабейском государственном аппарате, причем эпонимы одновременно были и представителями племенной администрации.

Функции мукарриба и царя, по мнению А. Г. Лундина, были сходны по объему, но различны по характеру. Царь был политическим главой государства (иногда временно), но он был полностью лишен сакральных функций. Иногда мукарриб принимал титул царя или же присваивал себе его прерогативы. Автор условно определяет власть царя как «законодательную», а мукарриба как «исполнительную» и указывает на некоторое сходство этих двух постов в Сабейском государстве с институтом «лугал» и «энси» в Шумере.

V глава рассматривает более глубокие основы построения Сабейского государства — его социальный строй в I тыс. до н. э. Анализируя формулы сабейских декретов RES 3951 и СИН 604, он выявляет структуру Совета

старейшин Саба', состоявшего из мукарриба (или царя) и представителей трех эпонимных (основных) и трех неэпонимных (второстепенных) племен. Результаты этого анализа позволяют уточнить имена некоторых эпонимных племен, которые ранее были известны только по своим правящим родам.

Как выясняется далее, состав Совета старейшин не полностью отражал внутреннее административное и территориальное деление государства. Существовало деление населения на «племена Совета», которые в свою очередь состояли из двух неравноправных групп, имели характерные для них божества, особые титулы вождей. Эта система сочеталась с делением государства на территориальные владения, «города», имевшие самоуправление, но в Совете старейшин не представленные. Видимо, в государстве мукаррибов Саба' существовало двойное подчинение жителей: каждый человек был членом племени и одновременно членом территориального объединения.

Рассматривая земельные отношения в Саба', А. Г. Лундин устанавливает, что основной формой земельной собственности в I тыс. до н. э. была форма племенная (общинная) как Сабейского государства (Союза племен), так и отдельных городов (территориальных общин). Параллельно с этим в надписях обнаруживается и процесс выделения частного землевладения.

В заключение А. Г. Лундин разбирает проблему происхождения и развития государственного строя Саба'. По его мнению, Сабейское государство — это союз двух групп племен, из которых одна (эпонимная) занимала главенствующее положение. Это объединение племен сохранило все свои институты в период образования и расцвета государства. Основой организации государства послужила «система череда», которая связана с племенным делением государства и с закономерным переходом государственных постов от одного племени к другому. Ее проявления — система эпонимата, структура Совета старейшин. «Система череда», по мнению автора, — отличительная черта южноарабского государства.

А. Г. Лундин считает, что зарождение Сабейского государства относится к II тыс. до н. э., к эпохе южноаравийской языковой общности, когда возник союз трех племен, почитавших верховным божеством 'Астара (бога эпонимных племен позднего времени). В XIII—XII вв. до н. э. этот союз слился с другим племенным союзом, который занял подчиненное положение. В результате этого слияния лунное божество второго союза племен — 'Алмаках — превратилось постепенно в национальное божество сабейцев. Это новое объединение сложилось к XI в. до н. э., тогда же в нем начинает складываться классовое общество и появляется государство. В VIII—VII вв. наблюдается развитие территориального деления государства, которое не совпадает с племенным, но с ним сочетается. Параллельно возрастает роль законодательной деятельности правителя (царя), и в III—II вв. до н. э. в руки царей переходит вся власть, что внесло крупные изменения в «систему череда». Постепенно эта система утратила свое значение, но еще долго сохранялась в виде института эпонимата.

Этой общей картиной развития сабейской государственности заканчивается работа А. Г. Лундина. Она начиналась с тщательного анализа одной группы памятников, благодаря которому далее удастся постепенно и последовательно привлекать новый материал, расширяющий диапазон исследования от выяснения системы эпонимата до анализа истории социального и государственного устройства государства мукаррибов Саба'.

Работа дает интересную реконструкцию развития государства в Южной Аравии, выявляет своеобразную его структуру (сочетание классового общества с племенными институтами). В книге разобраны основные элементы сабейского государственного механизма (эпонимат, мукаррибы,



цари, Совет старейшин). Книга А. Г. Лундина содержит также выводы, важные для решения проблем сабейской хронологии.

Уже отмечалось, что источники работы очень трудны для анализа. При нынешнем состоянии сабеистики некоторые детали могут быть различно истолкованы, при этом вероятность того или иного толкования бывает одинаковой. Многие термины очень туманны, поэтому отдельные выводы работы А. Г. Лундина, опубликованные в его предшествовавших статьях, вызвали оживленную дискуссию автора с американским сабестом А. Жаммом и с советским — Г. М. Бауэром. Полемике и с тем, и с другим в книге уделено большое внимание. Дискуссия еще не закончена, поэтому не имеет смысла останавливаться здесь на отдельных сомнительных моментах и недостатках книги А. Г. Лундина. Большинство из них отмечено его оппонентами. Действительно, в некоторых случаях аргументация А. Г. Лундина не кажется исчерпывающей, некоторые толкования и выводы гипотетичны. Большинство допущений автора подтверждается в ходе комплексного исследования, когда из отдельных фактов вырисовывается механизм Сабейского государства. Многие выводы автор проверяет двумя или тремя методами исследования, привлекает различные и разнохарактерные материалы. Выводы и оценки А. Г. Лундина совпадают с выводами других исследователей, параллельно с ним занимавшихся некоторыми проблемами, которых касается автор. А. Г. Лундин сам отмечает, что его работа — лишь первые шаги в исследовании сабейской государственной системы. Новые материалы наверняка приведут к пересмотру некоторых выводов и концепций, но основные характерные черты государства мукаррибов Саба' в книге А. Г. Лундина описаны достоверно и убедительно.

В заключение следует отметить, что выявленный для Сабейского государства принцип сочетания племенных институтов и государства представляет большой интерес для исследования другого государства, возникшего в Аравии, хотя и много позже, но в среде территориально и духовно близкой к Йемену, — арабского халифата. Характерной чертой первых веков развития этого мусульманского государства тоже является сочетание развитых племенных институтов с основами государственности. Это еще раз показывает, что значение книги А. Г. Лундина не ограничивается его вкладом в сабеистику. Она несомненно вызовет интерес у историков, советских и зарубежных.

*М. Пиотровский.*

---

**Ч. Джумагулов.** *Язык сиро-тюркских (несторинских) памятников Киргизии.* Фрунзе, 1971 (Академия наук Киргизской ССР. Отдел востоковедения), 161 с.

Сирийские и сиро-тюркские надгробные надписи, найденные на территории Киргизии в районах Пишпека, Токмака, Алмалыка и в ущелье Зууку, содержат ценный материал для изучения сирийской несторинской культуры, свидетельствуя о ее распространении в Средней Азии, а также для исследований в области тюркской диалектологии, обогатив науку новыми представлениями о фонетике, грамматике и лексике тюркских языков XIII—XIV вв.

Первые находки были сделаны в 1885 г. Ф. В. Поярковым и Н. Н. Пантусовым. В дальнейшем поисками, публикацией и истолкованием надписей занимались многие ученые, в том числе Д. А. Хвольсон, П. К. Коковцов,

С. С. Слущкий, С. Е. Малов, В. В. Радлов. Рецензируемая книга продолжает эту серию работ.

В заслугу автору следует поставить то, что он предпринял попытку систематического описания языка тюркских текстов-надписей. Это первый опыт такого рода исследования, если не считать статей, представляющих лишь краткие очерки общего характера.<sup>1</sup>

Ч. Джумагулов предпосылает своей книге обширное введение (с. 5—22), где подробно излагает обстоятельства обнаружения и историю изучения надписей. В сочетании со списком литературы, приложенным в конце, этот раздел дает представление о состоянии изученности вопроса на сегодняшний день. К сожалению, изложение обстоятельств находок самих сиро-тюркских надписей перебивается сведениями о находках изображения несторианского креста без надписей, а также крестовидных тюркских тамг.

Следует заметить, что такого рода изображения отнюдь не всегда связаны с распространением христианства: крест присутствует, например, на некоторых сериях согдийских монет,<sup>2</sup> выпускавшихся, по всей вероятности, правителями мелких владений Согды в VII—VIII вв., исповедовавшими маздеизм (среднеазиатский зороастризм). Изображение креста, очень близкого по форме к несторианскому кресту сиро-тюркских надписей, засвидетельствовано на хорезмийских оссуариях (VII—IX вв.), обнаруженных в некрополях Ток-калы и Миздахана.<sup>3</sup> Эти некрополи — зороастрийские. Следует заметить также, что, вопреки мнению Джумагулова (с. 16), особого манихейского креста вообще не существовало.

С. С. Слущкий, говоря о разновидностях изображения несторианского креста, сообщает, что в Аренбургском музее о. Эзель хранились украшения в виде креста, тождественного несторианскому, которые, однако, ничего общего с христианским не имеют. Он предполагает, что кресты этого типа «представляют собой древнее, общее в тюркско-финском племени украшение, примененное в связи с появлением среди тюрков христианства к изображению великого христианского символа».<sup>4</sup>

В трех главах, следующих за введением, автор на материале тюркских текстов надписей дает очерк фонетики (с. 23—50), лексики (с. 51—65) и морфологии (с. 66—83), причем тюркский язык надписей сопоставляется с уйгурским, узбекским и киргизским языками.

В разделе «Тексты» (с. 87—146) приведены надписи — транслитерация сирийским письмом и русской графикой, транскрипция, перевод и комментарий. Из числа этих надписей 28 были опубликованы ранее Д. А. Хвольсоном, П. К. Коковцовым и С. С. Слущким. Принцип отбора именно этих надписей не оговорен. Наибольший интерес представляют, очевидно, надписи № 29 и 30, ранее не публиковавшиеся.<sup>5</sup> К сожалению,

<sup>1</sup> См.: Ф. Е. Корш. О турецком языке семиреченских надгробных надписей. Древности восточные, т. I, М., 1893, с. 67—72.

<sup>2</sup> См.: О. И. Смирнова. Каталог монет с городища Пенджикент. М., 1963, с. 130. № 746, табл. XIII.

<sup>3</sup> Изображение креста на оссуариях Миздахана (8 оссуариев с композицией, состоящей из креста, звезд и креста-звезды). См.: В. Н. Ягодкин, Т. К. Ходжайов. Некрополь древнего Миздахана. Ташкент, 1970, с. 146—147, рис. 53. Ср. изображение несторианского креста в других археологических комплексах, в частности при раскопках буддийского храма в Киргизии (Л. Р. Кызласов. Исследования на Ак-Бешиме в 1953—1954 гг. Труды Киргизской археол.-этнограф. экспедиции, т. II, М., 1959, с. 230, рис. 55в).

<sup>4</sup> С. С. Слущкий. Семиреченские несторианские надписи. Древности восточные, т. I, вып. 1, М., 1889, с. 19—20.

<sup>5</sup> Краткие сведения о памятнике № 29 с его фотографией были опубликованы в газете «Комсомолец Киргизии» 2 II 1966. См. также: Сиро-тюркские (несторианские) памятники Киргизии. Известия АН Киргиз. ССР, 1967, № 3.

фотография надписи № 29 в книге очень нечеткая и не позволяет проверить чтение, а надпись № 30 публикуется вообще без фотографии.

Мы не беремся судить о тюркологических изысканиях автора, это задача специалистов в данной области; что же касается истолкования им сирийского материала, то здесь надо сделать некоторые замечания.

В кратком предисловии к книге Ч. Джумагулов определяет цель своей работы как «описание фонетических особенностей, а также грамматических форм языка надгробных тюркских (разрядка моя, — А. П.) текстов сирийской письменности XII—XIV вв., найденных на территории Киргизии» (с. 3). Из этой формулировки вытекает, что предметом исследования являются лишь тюркские тексты. Однако среди памятников, приведенных автором, мы видим не только чисто тюркские, но и составные сиро-тюркские надписи. К этой группе текстов Джумагулов относится по-разному. В некоторых случаях он делает попытку анализировать их, в других — сознательно исключает сирийский текст из поля зрения, следуя, по-видимому, примеру своих предшественников — С. Е. Малова и В. В. Радлова, которые выбирали из сиро-тюркских надписей лишь тюркские слова и тексты, оговорив, однако, это обстоятельство уже в самих названиях своих работ.<sup>6</sup>

В данном случае этот путь был бы единственно правильным, ибо там, где Джумагулов пытается анализировать сирийский материал, он встречает трудности, преодолеть которые не в состоянии. Так, в ряде случаев дана неверная транскрипция сирийских имен (п. V, с. 100; п. VI, с. 101; п. 27, с. 136; п. 28, с. 138; п. 31, с. 145). Осталась непонятой в книге самая формула надписи № 27 (с. 136), хотя автор ссылается на Д. А. Хвольсона, который дал точный перевод этой надписи.<sup>7</sup> В этой же надписи имя Кутлуг-Аша-Куштанч отнесено Джумагуловым к мужским именам, тогда как на самом деле это имя женщины.<sup>8</sup>

В надписи № 15 (с. 119—120) оставлен без перевода весь сирийский текст, включая дату (𐤏𐤍𐤁𐤏𐤃𐤁𐤏 — в году 1591), в результате чего оказалась искажена вся формула надписи. Комментируя эту надпись, Джумагулов на основании тюркских элементов строит предположения относительно ее содержания, которое раскрывается без труда при чтении сирийского текста. То же в надписи № 8 (с. 106): о форме глагола говорится гадательно — «умер(ла)», тогда как из сирийского текста ясно, что речь идет о смерти мальчика.

В примечаниях к переводу надписи № 19 сказано: «Шенаф — сир. змея» (с. 128). Однако в сирийском языке нет такого слова, нет его, естественно, и в этой надписи, где следует читать: «шнат хэвйā», т. е. «год змеи».

Вызывает недоумение комментарий к надписи № 6 (с. 102—103). Предыдущим исследователям были не совсем ясны последние два слова 1-й строки. По словам Ч. Джумагулова, Д. А. Хвольсон считал, что последние буквы могут быть читаемы лишь в виде *ياسى ناسى* или *ياشى*, но никоим образом не *ياسى* (? — А. П.). Но у Хвольсона сказано иное: «Последние буквы могут быть прочитаны как *ناسى ناسى* или *ياسى ناسى*, но никоим образом не *ياشى*».<sup>9</sup>

<sup>6</sup> См.: С. Е. Малов. Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии. М.—Л., 1959; W. Radloff. Das türkische Sprachmaterial der im Gebiete von Semiretschie aufgefundenen syrischen Grabinschriften. Mémoires de l'Acad. des Sciences de St.-Petersbourg, t. XXVII, 1890, N 8.

<sup>7</sup> D. Chwolson. Syrisch-nestorianische Grabinschriften aus Semiretschie. St.-Petersbourg, 1850, S. 52, N 19<sub>1</sub> (104).

<sup>8</sup> См.: П. Р. Кокоев. Несколько новых надгробных камней с христианско-сирийскими надписями из Средней Азии. СПб., 1907, с. 455.

<sup>9</sup> D. Chwolson. Syrisch-nestorianische Grabinschriften aus Semiretschie. St.-Petersbourg, 1897, S. 45.

Эта неточность в цитировании особенно досадна потому, что правильным чтением является именно *ياسى*, а не *ياشنى*. Далее, в комментарии

Джумагулова сказано, что «в переводе Д. А. Хвольсона мы впервые сталкиваемся с указанием времени года». Но в переводе Хвольсона такого указания нет. Это чтение (куз — осень) предложил К. Залеман в примечании к переводу Хвольсона.<sup>10</sup>

В 3-й строке Ч. Джумагулов предлагает читать вместо *Саума* (распространенное сирийское имя) *чума*, а, исходя из этого, предыдущее слово понимать как *аура* — болезнь, в целом дает следующий перевод всей надписи: «Осень года лошади была; эта болезнь — чума (т. е. осенью и весной этого года была распространена болезнь чума); пусть ему будет память (или: пусть его место будет спокойным, удобным) этого верующего сына Ильташа» (с. 103).

Этот перевод не может быть принят. Сирийское *м'хайманā* — «верующий» в сиро-тюркских надписях всегда стоит после определяемого, в данном случае оно относится к слову *Саума*, обозначающему имя усопшего. Далее, тюркское выражение *йат полсун* во всех семиреченских надписях завершает формулу, так что нет никаких оснований при переводе выносить его в начало фразы, тем более что этот прием не только не проясняет текст, а скорее запутывает.

Проще всего в данном случае было бы обратиться к работе П. К. Коковцова, где есть исправленное чтение этой надписи: вместо непереводимого *куиз йас* — «осень йас» следует читать *'унданасы* — «его кончина», вместо *аура* — «болезнь» — *қаура* (фонетическое написание сирийского *קבורה*, — А. П.) — «могила». Перевод этой надписи, данный П. К. Коковцовым, вполне осмыслен и надежен: «В году лошади была его кончина. Это могила Саумы верующего, сына Ильташа. Да будет (ему вечная) память!». <sup>11</sup>

Глоссарий, приложенный к текстам, нуждается в тщательной выверке и исправлении, ибо он пестрит ошибками. Так, слово *учāгу* встречается в надписи № 28, ссылка — на № 6; выражение *аудай едта* в надписи № 2, ссылка — на № 1; *алкышлыг* в надписи № 13, ссылка — на № 20; «аскулия» в надписи № 28, ссылка — на № 6; слово *қабра* встречается в надписях № 3—5, 8—10, 12, 15, 19, 27, 28, указаны только № 4, 12.

Вряд ли целесообразно было приводить список имен собственных, поскольку подобный список, но более полный и точный, был составлен и опубликован П. К. Коковцовым еще в 1907 г.<sup>12</sup>

А. Пайкова.

---

*Памятники армянской агиографии, вып. I.* Перевод с древнеармянского, вступительные статьи и примечания К. С. Тер-Давтян. Ереван, 1973, 328 с.

Армянская агиография до недавнего времени практически оставалась неизвестной русскому читателю и недоступной даже для узкого круга филологов — славистов и византинологов. Между тем она представляет несомненный интерес как с точки зрения изучения развития агиографического жанра вообще, так и для прослеживания его особенностей в одной

<sup>10</sup> Там же.

<sup>11</sup> П. К. Коковцов. К сиро-тюркской эпиграфике Семпречья. СПб., 1909. с. 785.

<sup>12</sup> П. К. Коковцов. Несколько новых надгробных камней с христианско-сирийскими надписями, с. 440—458.

из литератур византийского культурного круга. Поэтому появление данной публикации уже следует оценить как важный вклад в дело расширения наших представлений о характеристике этого жанра. Книга охватывает 17 памятников армянской литературы — жития Саака и Маштоца, Степаноса Сюнеци, Нерсеса Благодатного, Георга Скевраци, Григора Хлацети, Товмы Мецопеци и мученичества Воскянов, Сукиасянцев, Атомянцев, Шушаник, Ваана Гохтнаци, Хосрова Гандзакеци, Осепа Двинеци, Григора Балуеци, Григора Карнеци, Степаноса Исповедника, Мирака Гавризеци. Тексты расположены в хронологическом порядке.

Как справедливо отмечается в предисловии (с. 34), памятники, включенные в сборник, «неравноценны по своим художественным и историческим достоинствам». Среди них имеются как произведения, стоящие на высоком уровне (жития Нерсеса Благодатного, Георга Скевраци и особенно мученичества Шушаник и Ваана Гохтнаци), так и схематичные, скромные жизнеописания. Для правильной оценки литературного явления целесообразен именно такой подбор материала, так как при этом наиболее четко вырисовываются его особенности. Здесь можно наблюдать развитие художественных критериев и литературных приемов внутри жанра, конкретные проявления творческого подхода к канонизированным схемам построения агиографических произведений и т. д. Так что не будет преувеличением выразить уверенность в том, что настоящий сборник, разумеется вместе с предполагаемым вторым выпуском, может дать полное представление об армянской самостоятельной агиографии (исключая переводную).

Каждый из представленных в сборнике памятников снабжен краткой вступительной статьей и примечаниями. Во вступительных статьях рассматриваются филологические вопросы, связанные с проблемами авторства, времени создания и источников переводных произведений. Примечания посвящены в основном объяснению встречающихся в переводе армянских слов, личных имен и географических названий, текстологическим уточнениям, предложенным составителем сборника. В книге помещен и небольшой очерк истории агиографического жанра в древнеармянской литературе (=Предисловие, с. 5—34). Как вступительные статьи, так и этот очерк носят обзорный характер и не претендуют на глубокое историко-филологическое исследование привлеченных памятников. Их цель только ознакомить читателя с результатами, достигнутыми арменистикой в данной области. Однако, несмотря на это, некоторые характеристики и выводы автора (К. С. Тер-Давтян) заслуживают внимания и должны быть учтены при дальнейшем изучении армянской агиографии. Что касается самого перевода, то он выполнен на высоком научном уровне и внушает полное доверие как в точности передачи содержания, так и стилистических особенностей оригинала. Здесь следует сделать одну оговорку: данный перевод, с текстуальной точки зрения, не может считаться совершенно надежным, так как он основывается, за некоторым исключением, не на научных изданиях текстов, а часто на случайных, некритичных публикациях. Однако недостаток этот объективного характера и ничуть не оттеняет работу автора. К. С. Тер-Давтян была вынуждена обратиться к таким публикациям, поскольку проблема научного издания армянской агиографии все еще ждет своего решения.

Но есть в книге отдельные погрешности, которые уже нельзя отнести к объективным причинам. Среди них самым главным нам представляется то, что, будучи написанной не для специалистов-арменистов, книга не совсем отвечает этой цели. Это касается не перевода, а предисловия, вступительных статей и примечаний. Здесь нередко встречаются сведения, которые нуждаются в дополнительных разъяснениях. Так, например, в предложении «В армянской литературе особая заслуга в этом деле

[в составлении агиографических сборников] принадлежит Григору Вкайасеру (Мартирофилу), сыну Григора Магистроса» (с. 10) последние слова ничуть не уточняют личность Григора Вкайасера, поскольку теперь уже возникает необходимость выяснить, кто такой Григор Магистрос. Читателю, незнакомому с историей армянского народа, ничего не говорят слова «в царствование Хетума и его сына Левона II» (с. 11), вместо которых следовало бы написать «в царствование *киликийских армянских царей Хетума*» и т. д. При упоминании армянских историков и других представителей духовной культуры — Вардан Багишеци (с. 12), Степанос Орбелиян (с. 17), Ованес Драсханакертци, Самвел Анеци, Киракос Гандзакеци (с. 29) — необходимо было указать век, в котором они жили и творили. Иногда К. С. Тер-Давтян не отмечает, на каких источниках основываются высказываемые очень важные мнения, как «в первые сборники [V в.] вошли житие Григора Лусаворича (Просветителя), мученичество святых Рипсимянских дев, жития Месропа Маштоца и Саака Партева» (с. 10); «этот сборник [составленный в IX в. агиографом Гагиком] явился одним из источников армянских Четий-Миней» (с. 10). Армянские слова, имеющие значение своеобразных терминов и поэтому оставленные без перевода, часто упоминаются без объяснения (лусаворич (с. 6), вардапет (с. 10, 11), саркаваг (с. 19), нахарар (с. 27, 28), востикан (с. 30), шаракан (с. 55) и т. д.). Несмотря на то что часть из них в дальнейшем, в связи с переводом конкретных текстов, освещается в примечаниях, это не облегчает труд читателя. Чтобы найти значение нужного слова, ему надо внимательно прочесть все примечания, занимающие 30 страниц. Небольшой список этих слов, помещенный в конце книги, мог бы полностью исключить это неудобство. Надо отметить также некоторую непоследовательность в русской транскрипции армянских собственных имен. Эти досадные погрешности, конечно, бросают тень на кропотливо выполненную работу автора, но никак не могут повлиять на ее общую высокую оценку.

В заключение хочется выразить пожелание, чтобы после второго выпуска автор продолжил работу в этом направлении и подготовил еще один том из тех переводных агиографических памятников, оригиналы которых утрачены и которые сохранились только в армянском переводе. Можно отметить, например, неизвестную по оригиналу редакцию жития Василия Кесарийского, житие Маруты Майферкатского, мученичества Иаздандухт и Бардишо, переведенные с греческого и сирийского. Здесь, однако, надо учесть, что эти переводы уже будут представлять интерес и с текстологической точки зрения, особенно для византинологов и сириологов. Поэтому ввиду отсутствия критических текстов армянских переводов надо хотя бы дать различения всех личных имен и географических названий по имеющимся рукописям.

Л. А. Тер-Петросян.

СО Д Е Р Ж А Н И Е

	Стр.
С. Л. Тихвинский. 90-летие Российского палестинского общества . . . . .	3
<span style="border: 1px solid black; padding: 2px;">В. А. Крачковская</span> Путешествие И. Ю. Крачковского на Ближний Восток (1908—1910 гг.) . . . . .	10
М. А. Коростовцев. Древний Египет и космогония древних иудеев . . . . .	20
О. Д. Берлев. Стела Вюрцбургского университетского музея (XIII дина- стия) . . . . .	26
Н. В. Козырева. Некоторые документы из архива Бальмунамхе (Ларса)	32
<span style="border: 1px solid black; padding: 2px;">И. Н. Винников.</span> Социальная сущность сказания о первом братоубий- стве . . . . .	39
В. А. Якобсон. Поручительство в новоассирийском праве . . . . .	45
М. А. Дандамаев. Гимиллу, раб храма Эанна в Урукке (VI в. до н. э.) . . . .	53
И. П. Вейнберг. Рабы и другие категории зависимых людей в палестин- ской гражданско-храмовой общине VI—IV вв. до н. э. . . . .	63
К. Б. Старкова. Кумранская община и внешний мир . . . . .	67
М. М. Елизарова. Сведения о ессеях и терапевтах в «Хронике» Георгия Амартола . . . . .	73
А. М. Газов-Гинзберг. Двухзначность имперфектной формы t-P' L и следы ее коррекции в Библии (с учетом кумранского варианта) . . . . .	77
А. И. Еланская. Происхождение предыменного форманта ере в системе коптского спряжения . . . . .	81
И. Ш. Шифман. Заметки по эпиграфике Пальмиры . . . . .	87
А. Г. Лундин. Сабейский чиновник и дипломат III в. н. э. . . . .	95
Я. Б. Грунтфест. Новый документ о йеменско-палестинских связях доис- ламского периода . . . . .	105
И. Ф. Фихман. 'Εχ δικαίου τεταρτομορίας . . . . .	115
М. Пинтровский. Тема судьбы в южноарабском предании об Ас'аде ал- Камиле . . . . .	119
А. В. Пайкова. Отражение некоторых правовых норм в сирийской худо- жественной литературе . . . . .	129
А. А. Быков. Куфические монеты из клада, найденного в Саркеле . . . . .	136
Л. А. Тер-Петросян. Два сирийских агнографических памятника, из- вестных по армянскому переводу . . . . .	144
Г. М. Глускина. О неизданном средневековом трактате «Mēyaššēr 'aqōb», хранящемся в Британском музее . . . . .	152
В. В. Лебедев. Сборник арабских изречений VIII—X вв. в каранской ру- кописи . . . . .	157
Л. И. Надирадзе. Из истории Палестинского общества . . . . .	162
Рецензии . . . . .	167

## CONTENTS

	Page
S. L. Tikhvinsky. The 90-th Anniversary of the Russian Palestine Society	3
<span style="border: 1px solid black; padding: 2px;">V. A. Kračkovskaja.</span> I. J. Kračkovsky's Journey to the Near East (1908—1910) . . . . .	40
M. A. Korostovtsev. Ancient Egypt and the Cosmogony of the Ancient Judaeans	20
O. Berlev. A Thirteenth Dynasty Stela in the Würzburg University Museum	26
N. V. Kozyreva. Some Evidence from the Archive of Balmunamḫe (Kingdom of Larsa) . . . . .	32
<span style="border: 1px solid black; padding: 2px;">I. N. Vinnikov.</span> The Social Background of the Legend of the First Fra- tricide . . . . .	39
V. A. Jakobson. On Guaranty in Neo-Assyrian Law . . . . .	45
M. A. Dandamayev. Gimillu, a Temple Serf in Uruk (VI th century B. C.)	53
J. P. Weinberg. Slaves and Other Categories of Dependent Producers in the Palestinian Civic-and-Temple Community of the VI—IV c. B. C. . . . .	63
C. Štarkova. The Qumran Community and the External World . . . . .	67
M. M. Elizarova. Essenes and Therapeutai in the Chronicle of George Amar- tolos . . . . .	73
A. M. Gazov-Ginzberg. Ambiguity of Semitic t-P'L Imperfect Form and its Correctives in the Bible . . . . .	77
A. I. Elanskaya. The Origin of the Grammatical Element epe in the Copic Conjugation System. . . . .	81
I. Sh. Schiffmann. Miscellanea Epigraphica Palmyrena . . . . .	87
A. G. Lundin. A Sabaeen Official and Diplomat of the 3rd century A. D. . . . .	95
J. B. Gruntfest. New Evidence of Contacts between Yemen and Palestine in the Pre-Islamic Period . . . . .	105
I. F. Fikhman. Ἐκ δικαίου τεταρτομοιρίας . . . . .	115
M. B. Piotrovskiy. The Theme of Fate in the South Arabian Legend of As'ad al-Kāmil. . . . .	119
A. V. Paykova. Reflection of some Legal Regulations in Syriac Fiction . . . . .	129
A. A. Bykov. Kufic Coins from the Hoard Found in Sarkel . . . . .	136
L. H. Ter-Petrosian. Two Syrian Hagiographic Texts known from their Armenian Translation. . . . .	144
G. M. Gluskina. On the Unpublished Medieval Treatise «Mēyaššēr 'āqōb» in the British Museum . . . . .	152
V. V. Lebedev. A Collection of Arabic Maxims in a Qaraite Manuscript	157
L. I. Nadiradze. From the History of the Russian Palestine Society. . . . .	162
Reviews . . . . .	167



ПАЛЕСТИНСКИЙ СБОРНИК  
В Ы П. 25(88)

*Утверждено к печати  
Российским палестинским обществом  
Академии наук СССР*

Редактор издательства Р. К. Паэгле  
Технический редактор О. А. Мокеева  
Корректоры Н. П. Кизим, Н. В. Лихарева и  
Т. Г. Эдельман

Сдано в набор 13/II 1974 г. Подписано к печати 13/VI  
1974 г. Формат бумаги  $70 \times 108^{2/16}$ . Бумага № 2. Печ л.  
 $11^{3/4} = 16.45$  усл. печ. л. Уч.-изд. л. 16.36.  
Изд. № 5165. Тип. зак. № 969. М-37609. Тираж 2 200.  
*Цена 1 р. 03 к.*

Ленинградское отделение издательства «Наука»  
199164, Ленинград, В-164, Менделеевская линия, д. 1

1-я тип. издательства «Наука»  
199034, Ленинград, В-34, 9 линия, д. 12

1 р. 03 к.



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»  
ЛЕНИНГРАДСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ