

АКАДЕМИЯ НАУК СССР

ПАЛЕСТИНСКИЙ СБОРНИК

В Ы П У С К
26 (89)

ФИЛОЛОГИЯ
И
ИСТОРИЯ

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
РОССИЙСКОЕ ПАЛЕСТИНСКОЕ ОБЩЕСТВО

ПАЛЕСТИНСКИЙ СБОРНИК

В Ы П У С К
26 (89)

ФИЛОЛОГИЯ
И
ИСТОРИЯ



ЛЕНИНГРАД
«НАУКА»
ЛЕНИНГРАДСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
1978

Очередной выпуск «Палестинского сборника» знакомит читателей как с достижениями советских востоковедов в области древней и средневековой истории и литературы народов Ближнего Востока и сопредельных стран, так и с работами по современной культуре арабских народов.

Издание рассчитано на специалистов по истории культуры Ближнего Востока.

Редакционная коллегия:

чл.-корр. АН СССР М. Н. БОГОЛЮБОВ, И. М. ДЬЯКОНОВ,
М. М. ЕЛИЗАРОВА (ответственный секретарь), Л. П. ЖУКОВСКАЯ,
В. И. ИВАНЕНКО, акад. М. А. КОРОСТОВЦЕВ, Ю. А. ПЕТРОСЯН,
акад. Б. Б. ПИОТРОВСКИЙ (ответственный редактор)

ПАЛЕСТИНСКАЯ ТРАГЕДИЯ И ИСТОКИ ПАЛЕСТИНСКОГО ДВИЖЕНИЯ СОПРОТИВЛЕНИЯ (1917—1949 гг.)

Палестинская проблема представляет собой не только сложное переплетение политических, территориальных и международно-правовых вопросов. Палестинская проблема — это трагедия целого народа, насильственно изгнанного из пределов своей родины и лишенного не только политического контроля над своей страной, но и самой возможности физического пребывания на родной земле.

Сегодня, когда подавляющее большинство мирового общественного мнения признало за палестинцами их неотъемлемое право на восстановление своих законных прав, самоопределение на земле родины и создание собственной государственности, палестинская проблема стала одной из важнейших проблем международных отношений в условиях тенденции ко всеобщей разрядке напряженности. Сегодня как очевидный факт признается невозможность достижения прочного и длительного мира на Ближнем Востоке без решения палестинской проблемы, удовлетворения законных прав арабского народа Палестины.

Анализ источников палестинской трагедии, рассмотрение палестинской проблемы в исторической ретроспективе помогают понять сегодняшнее состояние палестинского вопроса, делать перспективные выводы относительно возможностей решения палестинской проблемы, реализации законных прав палестинского арабского народа.

В своем историческом развитии палестинская проблема претерпела ряд изменений по форме, но по содержанию своему она всегда оставалась проблемой палестинского национально-освободительного движения, права арабского народа Палестины на самоопределение.

Советские историки и большинство историков из арабских стран относят возникновение палестинской проблемы к ноябрю 1917 г. — времени опубликования «декларации Бальфура». Английские, американские и другие буржуазные историки, толкующие ближневосточный конфликт как столкновение арабского и еврейского национализма, обычно считают отправной точкой конфликта создание Всемирной сионистской организации (1897 г.), которое якобы и послужило провозвещением арабо-израильской вражды. Этой же точки зрения придерживается и большинство официозных историков сионизма.

Исторически палестинская проблема возникла как результат действия нескольких факторов. Важнейшим из них была межимпериалистическая борьба за передел сфер влияния на Ближнем Востоке, в которой империалистические державы использовали националистическое движение еврейской буржуазии (сионизм) и действия сионистского колониализма в Палестине. Поэтому, на наш взгляд, 20-летний период, лежащий между I всемирным сионистским конгрессом, на котором была принята Базельская

программа сионизма, и опубликованием декларации Бальфура, можно было бы назвать дипломатической предысторией палестинской трагедии. Именно в этот «доисторический» период произошли такие важные события, как формирование движения политического сионизма, начало которому было положено Базельским конгрессом; окончательный выбор сионистами той империалистической силы — британского империализма, которая сделала реальными планы сионистов; выбор британским империализмом сионизма в качестве ударного отряда в его межимпериалистической борьбе за Ближний Восток.

Сионизм возник и оформился в эпоху резкого обострения классовых противоречий как реакция крупной еврейской буржуазии на подъем классового сознания среди еврейских трудящихся. Националистическое по форме, религиозно-мистическое по содержанию сионистское движение сразу же было высоко оценено правящими кругами империалистических великих держав.

Отцом политического сионизма называют Т. Герцля — автора брошюры «Еврейское государство», в которой изложены фундаментальные принципы сионизма. Суть их проста: вопреки историческим фактам Герцль утверждал, что евреи, рассеянные по всему свету, — единый богом избранный народ, единства и божественной миссии которого не желают признать иноверцы в силу того, что они — иноверцы — антисемиты по своей природе. Для того чтобы разрешить «еврейский вопрос», т. е. вопрос отношений между евреями и остальными народами, евреи должны получить возможность выступать как нация, равная другим цивилизованным нациям. Равенство это достигается тем, что «под защитой великих европейских держав» было бы создано «общество евреев», что означало бы реализацию идеи еврейского государства. В качестве места, где великие державы могли бы защищать еврейское общество, Герцль называл Палестину или Аргентину. Еврейское государство, по мысли Герцля, должно было создаваться не путем одиночной иммиграции евреев в данный район, а «на основе гарантированного превосходства» массовой еврейской колонизации.

Интересно отметить, что Герцль вовсе не считал Палестину единственно возможным местом для создания «еврейского общества». В этом вопросе он полностью полагался на «научные методы» выяснения вопроса о наилучшем месте для еврейской колонизации. Сам он побывал в Палестине единственный раз в качестве журналиста и был, по его словам, поражен грязью Востока.

Идея создания «государства», населенного выходцами из Европы, была наиболее привлекательна для европейских империалистических держав, ведших в конце XIX—начале XX в., пока еще мирными средствами, борьбу за передел сфер влияния и рынков.

Основанная еврейскими сторонниками идей Герцля Всемирная сионистская организация ставила в своей программе как главную задачу возвращение евреев в Палестину. Сионизм, говорилось в Базельской программе, борется за то, чтобы создать для еврейского народа очаг в Палестине, охраняемый публичным правом. Конгресс предлагал принять для достижения этой цели следующие меры: обеспечение надлежащих условий для колонизации Палестины еврейскими сельскохозяйственными и промышленными рабочими; организация и объединение всех евреев посредством деятельности соответствующих институтов, местных и международных, действующих в соответствии с законодательством данных стран; усиление и поощрение еврейских национальных чувств и самосознания; подготовительные шаги к обретению согласия правительств, где это будет неодолимым, на достижение целей сионизма.

Слова «очаг еврейского народа» появились в Базельской программе, по свидетельству одного из теоретиков сионизма М. Нордау, для лучшей маскировки целей сионизма. Сионисты с самого начала ставили своей за-

дачей создание независимого еврейского государства, в такой же мере еврейского, по словам Герцля, в какой английской является Англия. Но и Герцль, и сионисты без помощи великих держав сделать ничего не могли. Именно поэтому объектом колонизации был выбран наиболее интересный для европейских держав район. Герцль говорил о «еврейском государстве» (*der juden Statte*), в немецких текстах Базельской программы употребляется термин «государство-дом» (*Heimstätte*), в английском тексте говорится просто «Номе» — дом, очаг.

Для реализации Базельской программы Всемирная сионистская организация создала в 1902 г. финансовый инструмент сионизма — Еврейский колониальный трест, акционерами которого стали богатейшие европейские капиталисты-евреи.

Как отмечает Ю. С. Иванов, сионизм возник как овеществленная в Еврейском колониальном тресте и Всемирной сионистской организации попытка проимпериалистической еврейской буржуазии восстановить утраченный верхушкой еврейских общин контроль над массами еврейского населения, обеспечить в масштабе каждой страны и международном масштабе политический и физический резерв, способный быть использованным в целях главного союзника и старшего партнера сионизма — наиболее могучей в данный исторический период империалистической державы.¹

Сионисты долго выбирали себе главного союзника и старшего партнера. В то же время великие империалистические державы были заинтересованы в использовании сионистских планов в своих интересах. С точки зрения сионизма, наиболее перспективным представлялся союз с британским империализмом, как силой, наиболее заинтересованной в вожделенном сионистами районе мира и предлагавшей поэтому сионистам реальные возможности осуществления Базельской программы.

К концу первой мировой войны Англия и Франция произвели ориентировочный раздел владений Османской империи (соглашение Сайкса — Пико, май 1916 г.). По этому разделу англичанам доставалась лишь небольшая часть Палестины с портами Хайфа и Аккра. Английский империализм был заинтересован в получении всей Палестины как региона, находящегося на стыке африканских и азиатских английских колониальных владений. Поэтому М. Сайкс, ведя переговоры с французами о разделе Палестины, подпадавшей в основном под совместный англо-французский контроль, одновременно вел переговоры с лидером Всемирной сионистской организации Х. Вейцманом. Англо-сионистское понимание было быстро достигнуто, и Сайкс обещал Вейцману от имени британского кабинета министров полное содействие в обретении Палестины.

Англичане вели переговоры о Палестине не только с французами и сионистами. В ходе первой мировой войны Лондон пытался использовать подъем арабского национализма против турецкого владычества в своих интересах. Верховный британский комиссар в Каире Г. Мак-Магон вел переговоры с шерифом Мекки Хусейном, смысл которых сводился к тому, что за помощь в войне против Турции арабские народы получают английские гарантии своей независимости.

В мае 1917 г. Х. Вейцман публично объявил о получении согласия английского кабинета поддержать планы сионистов. «Создание еврейского общества — наш идеал, — заявил Вейцман на конференции английских сионистов. — Путь к нему лежит через ряд промежуточных этапов. . . Под крылом Англии евреи смогут развиваться и создать административную машину, которая, не вмешиваясь в дела нееврейского населения, даст нам возможность воплотить сионистский план».²

¹ И в а н о в Ю. Осторожно: сионизм! М., 1971, с. 37—38.

² Цит. по: H a d a v i S., J o h n R. The palestine diary, vol. I. Beirut, 1970, p. 79.

Оккупация английскими войсками Леванта окончательно определила проанглийскую ориентацию сионистов и просионистскую политику англичан. В предвидении скорого окончания войны и начала дипломатической борьбы за передел сфер влияния английские правящие круги спешат обеспечить себе дополнительные козыри в дипломатической борьбе за Палестину, которая, по соглашению Сайкса—Пико, им не должна была принадлежать. Таким козырем стала декларация Бальфура.

Декларация Бальфура — письмо английского министра иностранных дел одному из лидеров сионистского движения и могущественнейших английских банкиров сэр Лию Ротшильду — была официальным признанием сионизма и его устремлений английским империализмом.

Декларация Бальфура — классический пример английской политики «разделяй и властвуй» — состояла из двух частей. В первой ее части говорилось: «Правительство его величества (короля Георга V, — *Д. С.*) с благосклонностью относится к созданию в Палестине национального очага для еврейского народа и готово принять все меры для достижения этой цели. . . ». При этом в декларации не оговаривалось, что понимается под определением «национальный очаг». По замыслу авторов декларации, это должно было дать англичанам возможность толковать понятие «национальный очаг» в удобном для них смысле. На деле полную свободу толкования получили лидеры сионизма, которых нисколько не смущала вторая часть декларации, гласившая: «Само собой понятно, что не должно предприниматься никаких действий, ущемляющих гражданские и религиозные права существующего нееврейского сообщества в Палестине».³

Декларация Бальфура дала англичанам благовидный предлог к тому, чтобы сохранить в Палестине оккупационную армию и после окончания первой мировой войны, а это в свою очередь стало английским козырем на конференции в Сан-Ремо (апрель 1920 г.), где между победителями происходили последние схватки за раздел турецкого наследства. Признание Францией декларации Бальфура⁴ оставляло Палестину за английским империализмом.

Конференция в Сан-Ремо разработала положения английских мандатов на Палестину и Месопотамию. В июле 1922 г. Лига Наций утвердила текст английского мандата. В сентябре 1923 г. английский мандат вступил в силу.

Дипломатическая предыстория палестинской трагедии завершилась победой английского империализма в межимпериалистической борьбе за один из важнейших стратегических районов мира. Сионисты также считали получение Англией мандата на Палестину своей двойной победой: декларация Бальфура стала составной частью английского мандата, а сионист Герберт Самуэль был назначен верховным комиссаром его величества в Палестине. Все это так бы и было, если бы Палестина действительно была «землей без людей», каковой ее хотели видеть сионисты. Однако сионистские колонизалисты осваивали не пустыню.

Идеи Великой Октябрьской социалистической революции нашли на Арабском Востоке самый широкий отклик. Разрешение национального вопроса в России указало арабским народам путь к действительному национальному освобождению. «Обращение ко всем трудящимся мусульманам России и Востока» в переводе на арабский язык передавалось из рук в руки как письмо Ленина к лидерам арабского национального движения. Начало 20-х годов было отмечено волной антиимпериалистических восстаний и революций, прокатившихся по всему арабскому миру и потрясших основы колониальной политики империалистических держав.

³ The Israeli-Arab reader. A documentary history of the Middle East conflict. Ed. by W. Laguer. 1969, Doc. 7, p. 18.

⁴ Франция высказалась в поддержку декларации 9 февраля 1918 г.

В арабских странах сразу же ясно поняли последствия создания «еврейского национального очага» в сердце арабского мира.

Еще в 1919 г. Всеобщий конгресс сирийцев (в Османской империи Палестина была одним из вилайетов Сирийской провинции) принял резолюцию, в которой говорилось: «Мы выступаем против претензий сионистов создать еврейское сообщество в южной части Сирии, известной как Палестина, и выступаем против сионистской миграции в любую часть нашей страны».⁵

Представители американского президента В. Вильсона Г. Ч. Кинг и Ч. Р. Крейн, посетившие Палестину в 1919 г. (комиссия Кинга—Крейна), отмечали, что «нееврейское население Палестины — девять десятых всего населения — определено выступает против существующей сионистской программы». В докладе Кинга—Крейна президенту подчеркивалось: «Антисионистские чувства в Палестине и Сирии настолько интенсивны, что ими нельзя пренебречь. Все английские офицеры, которых опросили комиссионеры, уверены: сионистская программа может быть выполнена лишь при условии употребления военной силы».⁶

Англия еще не успела получить мандат на управление своей новой территорией, обещанной сионистам, как в Палестине произошло первое выступление против сионистских колонистов. Начавшиеся в 1920 г. как антиеврейские выступления, антиколониальные восстания палестинских арабов переросли в антиимпериалистическое национально-освободительное вооруженное движение в 1937—1939 гг. В этих условиях сионисты явно переоценили значение их «победы» в Сан-Ремо.

Включая декларацию Бальфура в текст своего мандата, Лондон преследовал прежде всего свои колониалистские цели. Назначение Г. Самуэля верховным комиссаром должно было ускорить процесс создания не еврейского государства, а английского противовеса арабскому национальному движению. Еврейский национальный очаг должен был стать громоотводом арабского недовольства, трансформировать арабское освободительное антиимпериалистическое движение в движение антиеврейское. Правило «разделяй и властвуй» — основа английской колониальной политики — было соблюдено и на этот раз.

Первая тучка омрачила англо-сионистское единство с появлением в июне 1922 г. так называемого меморандума Черчилля, в котором сэр Уинстон (в то время министр колоний), обрисовывая будущее Палестины, каким его мыслило английское правительство, разъяснил, что, хотя декларация Бальфура сохраняет свою силу, но смысл ее заключается не в превращении Палестины в еврейское государство, а в создании там еврейского национального очага. Что же касается еврейской иммиграции, то она будет зависеть от «экономической емкости» страны. Таким образом, англичане оставляли за собой контроль над процессом формирования «еврейской государственности».

Кроме того, Лондон предпринял ряд страховочных мер. В сентябре 1922 г. Англия выделила из своего палестинского мандата территорию Трансиордании. Правителем нового государства стал преданный друг и слуга англичан эмир Абдалла, брат иракского короля Фейсала, который в свою очередь был английским ставленником. В 1928 г. права эмира Абдаллы были расширены, он получил «самостоятельность» в решении внутренних дел.

Выделение Трансиордании преследовало несколько целей, главными из которых было образование буферного государства между французской Сирией и сионистской Палестиной, сохранение контроля над английским коридором к Индии, создание арабского реакционного противовеса араб-

⁵ Sayegh F. A. *Sionist colonialism in Palestine*. Beirut, 1965, p. 42.

⁶ Howard H. N. *The King—Crane commission. An american inquiry into the Middle East*. Beirut, 1963, p. 350—352.

скому национально-освободительному движению. Таким образом, англичане собирались блокировать рост национально-освободительного движения с двух сторон. Весь межвоенный период они укрепляли позиции арабской реакции в Трансиордании и позиции сионистских колонизаторов в Палестине.

Для сионистов это было серьезным ущемлением их интересов, распространявшихся на значительную часть Трансиордании. На своих конгрессах (в апреле 1925 г., декабре 1926 г., декабре 1928 г., августе 1930 г.) руководство Всемирной сионистской организации выступало за возвращение Трансиордании в сферу палестинского мандата, включение ее в район, подпадающий под юрисдикцию еврейского национального очага.

Согласно положениям мандата, Англия как государство-мандатарий должна была выполнить обещание, данное в декларации Бальфура (сама декларация полностью вошла в преамбулу мандата). Статьи 2 и 4 мандата также касались проблемы создания еврейского национального очага в Палестине, причем ст. 4 специально оговаривалось, что «соответствующее еврейское агентство должно иметь консультативные функции и право совещательного голоса в администрации подмандатной территории и что в качестве такого агентства признается сионистская организация».

Благосклонность к идее создания еврейского национального очага включала в себя ряд мероприятий, проводимых в ущерб арабскому населению. «Мандатарий, — гласила ст. 2 английского мандата, — отвечает за создание в стране таких политических, административных и экономических условий, которые обеспечат создание еврейского национального очага. . .».⁷

Программа колонизации Палестины была разработана сионистами на основе принципа «народу без земли — землю без людей». Это означало, что, в отличие от классического европейского колониализма, колониализм сионистский был заинтересован не в эксплуатации местного населения, а в полном устранении его с данной территории. Ряд экономических мероприятий должен был обеспечить выполнение программы обретения жизненного пространства. Два первостепенных — изгнание арабских крестьян с обрабатываемых ими земель и завоевание «еврейских рабочих мест» в городах. Выполняя эти задачи, сионистское Еврейское агентство действовало в тесном контакте с английской колониальной администрацией и при полной ее поддержке.

Еще в 1895 г. Герцль писал относительно способов выживания коренного населения из пределов будущего еврейского государства: «Мы должны осторожно экспроприировать частную собственность на земле, предназначенной для нас. Частное владение землей дает нам гарантированную возможность постепенно забрать ее из рук владельцев. Беднейшую часть населения мы попытаемся потихоньку перевести за наши границы, обеспечив их работой в сопредельных странах, но в нашей стране мы лишим их всякой работы. Землевладельцы должны поверить, что получают от нас наивысшую цену, но земля ни в коем случае не должна продаваться ее владельцам обратно».⁸

Но проекту «мирной» колонизации Герцля не суждено было сбыться: сионистские планы были поняты простыми арабскими крестьянами весьма скоро. Если к 1918 г. сионистам удалось купить в Палестине 162 тыс. акров земли (2% всех обрабатываемых площадей), при этом продавцами выступали в основном турецкие помещики, то в последующие 30 лет им на добровольных началах удалось приобрести еще 210 тыс. акров и довести свои законно приобретенные владения до 5.76% обрабатываемой земли. Однако в 1946 г., по данным Специального комитета ООН для Па-

⁷ The Israeli-Arab reader, doc. 16.

⁸ Цит. по: Zionism and arab resistance. Beirut, 1969, p. 24.

лестины, еврейские колонисты обрабатывали 15% сельскохозяйственных площадей страны.⁹ Таким образом, почти $\frac{2}{3}$ земли, которую сионистам удалось получить в Палестине, было им подарено английской администрацией, издавшей в 1928 г. закон о принудительной продаже земли для «общественно-полезных надобностей».

На освободившиеся таким образом земли приходили еврейские иммигранты, число которых, несмотря на активные протесты арабского населения, неудержимо росло и уже к началу 30-х годов превысило все «экономические емкости» страны.

В начале 20-х годов еврейские колонисты с помощью Еврейского агентства, при активном участии «Интеллидженс сервис» создают подпольную военизированную организацию «Хагана». Вначале «Хагану» составляли вооруженные отряды «самообороны» колонистских поселений. Очень скоро колонисты от обороны перешли в наступление, и задачи «Хаганы» расширились до организации актов массового террора против арабского населения, проведения кампании тотального запугивания арабов. Конечной целью этой кампании было заставить арабское население покинуть целые деревни и таким образом расчистить место для сионистской колонизации. К середине 30-х годов «Хагана» была реорганизована майором английской секретной службы О. Уингейтом в подпольные военные формирования сионистов и стала, кроме выполнения своих собственных задач, служить инструментом английских властей в борьбе с арабским национально-освободительным движением.

В 1935 г. была основана еврейская экстремистская организация «Иргун цвай леуме», ставившая целью распространение земель еврейского национального очага на оба берега р. Иордан и борьбу за скорейшее создание этого очага. «Иргун» начал действовать как против английской администрации, так и против арабского населения.

Из «Иргуна» выделилась гангстерско-террористическая группировка «Штерн». Штерновцы были наиболее глубоко законспирированной военной организацией крайне реакционных течений сионизма фашистского толка, провозглашавших своей задачей создание расово чистого Израиля, уничтожение и изгнание арабов со всех территорий, намеченных сионистами для колонизации.

Сионистская колонизация Палестины под покровительством английской мандатной администрации шла широким фронтом — от насильственного изъятия земли у арабских крестьян до гангстерского террора сионистских организаций «самообороны». Одной из важнейших областей, куда активно устремлялись сионисты, было «завоевание рабочих мест». В 1920 г. колонисты создают Всеобщую конфедерацию еврейских рабочих в Палестине. Главной задачей ее провозглашалась защита интересов евреев, «живущих плодами своего труда» — рабочих, ремесленников, мелких торговцев и кустарей. Но конфедерация не была профсоюзным объединением трудящихся. Основатели ее с самого начала ясно указывали, что «национальные интересы должны преобладать над экономическими и культурными интересами». Таким образом, конфедерация была сионистской организацией, имевшей главной задачей экономическую колонизацию Палестины. Конфедерация, которая позже стала называться «Гистадрут», создала свои предприятия и «Рабочий банк», финансируемые Всемирной сионистской организацией. Лозунгами «Гистадрута» в 20-е и 30-е годы были «завоевание земли» и «завоевание рабочих мест». «Гистадрут» как организация, объединяющая всех колонистов, был главной силой при создании «зародыша еврейского государства». Не случайно такие политические лидеры Израиля, как Д. Бен-Гурион, Л. Эшкол, Г. Меир, были в свое время руководителями в «Гистадруте».

⁹ Al-Abid. A handbook to the palestine question. Beirut, 1971, p. 23—24.

Конец 20-х годов был чрезвычайно напряженным временем в Палестине. Сионистская экспансия усиливалась, росло сопротивление палестинцев этой экспансии. В 1928 и 1929 гг. произошли кровавые столкновения колонистов с местным населением из-за «Стены плача» в Иерусалиме. Это дало англичанам повод, в нарушение положений мандата, ввести в Палестину свои войска. Но этой мерой им не удалось задержать подъем арабского национально-освободительного движения.

Спровоцированное англичанами как религиозное антиеврейское выступление, предназначенное разрядить атмосферу, арабское национальное движение в августе—сентябре 1929 г. быстро переросло из религиозного в политическое, направленное против англичан и их мандата, за прекращение сионистской иммиграции и продажи земли сионистам.

Отношения между сионистами и Лондоном все более портились. Сионисты продолжали настаивать на включении Трансиордании в сферу действия декларации Бальфура. Сионистское недовольство принципиалом усилило появление в октябре 1930 г. «меморандума Пасфилда», тогдашнего английского министра колоний. Под влиянием сентябрьских событий 1929 г. Пасфилд повторил положение меморандума Черчилля об «экономической емкости» и признал, что свободных земель для еврейской колонизации в Палестине нет; далее шли положения меморандума, гласившие, что Еврейское агентство не может притязать на управление страной, а мандатные обязательства Англии перед евреями и арабами равноценны.

Меморандум Пасфилда практически никак не повлиял на положение в Палестине. Еврейская иммиграция продолжала расти. Экономическое положение арабского населения ухудшалось. В борьбе за «еврейские рабочие места» сионистские профсоюзы не брезговали ничем. Раскалывая единство рабочих рядов, Всеобщая конфедерация еврейских рабочих использовала экономические трудности 1929—1931 гг. для дальнейшей земельной и экономической экспансии, сбивая цены на труд и землю.

В октябре 1933 г. в Палестине возникла революционная ситуация, грозившая перекинуться в соседние арабские страны; вспыхнуло новое арабское восстание, которое с самого начала носило антианглийский характер. Осенью 1933 г. практически не было арабо-еврейских столкновений, но, выступая против английского мандата, арабы выступали и против сионистской колонизации как одного из орудий этого мандата.

Восстание 1933 г. было подавлено. Однако причины, вызвавшие его, продолжали существовать. Одна из главных составляющих ближневосточного конфликта — столкновение сионистского колониализма и экспансионизма с национально-освободительным движением арабского палестинского народа — в основном сложилась.

В апреле 1936 г. палестинские арабы создают Высший арабский комитет по Палестине под председательством муфтия Амина эль-Хусейни. Комитет заявил о своем возникновении призывом к арабскому населению начать всеобщую забастовку, направленную против увеличения еврейской иммиграции.

Всеобщая забастовка охватила Палестину, в ней приняли участие все слои арабского населения. Кампания «гражданского неповиновения» — пассивного сопротивления распоряжениям английской администрации — переросла в некоторых местах в вооруженное сопротивление англичанам. Это военное сопротивление получило название «арабское восстание 1936 года». Восстание не было военной кампанией, имевшей общий план действий против оккупантов. Однако английские власти повели настоящую войну с целью сокрушить всякое сопротивление арабского населения. К карательным акциям активно привлекались подразделения «Хаганы». За время восстания было убито более 1000 арабов. В награду за карательную деятельность в период восстания сионисты получили от англи-

чан новые «свободные» земли и возможность форсировать еврейскую иммиграцию в страну за счет беженцев из фашистской Германии.¹⁰

Участие в подавлении арабского восстания было последней крупной акцией сионистов, проведенной в интересах британской колониальной политики. Международное положение и положение внутри самого сионистского движения складывались так, что английский колониализм должен был сменить ориентацию на Ближнем Востоке, а сионисты сменить хо-зяев.

Восстания 1933 и 1936 гг. показали Лондону, что политика трансформации арабского национального антиимпериалистического движения в движение антиеврейское провалилась. В Европе стремительно набирала силы фашистская Германия. Ближний Восток для германского империализма всегда был одним из самых вожденных районов мира. Позволить ему проникнуть на Ближний Восток, блокировать индийский коридор и захватить нефтеносные районы значило для Лондона поставить под удар всю имперскую систему.

В Берлине внимательно следили за развитием палестинского конфликта и делали правильный вывод, что, поддерживав арабских националистов, можно чужими руками нанести Англии чувствительный удар. Германская агентура действовала с учетом всех тонкостей ситуации. Ей удалось склонить главу Высшего арабского комитета муфтия Иерусалимского А. аль-Хусейни на прямые переговоры с Гитлером и Муссолини.¹¹

Английская политика в Палестине испытывала жесточайший кризис и требовала скорейшего пересмотра. В этих условиях иметь союзниками миллионы арабов становилось важнее, чем потакать растущим притязаниям сионистов. Но совсем отказаться от альянса с сионизмом означало перечеркнуть всю английскую колониальную политику на Ближнем Востоке за 20 лет и поставить себя перед непредсказуемыми последствиями. Кроме того, голос сионистских капиталов не потерял своего влияния в Сити и на Даунинг стрит.

Следовало учитывать и позицию американцев, которые безоговорочно выступали в поддержку сионистов. Участие «Хаганы» в карательных операциях против арабских повстанцев, преподносимое сионистской прессой как борьба мужественных еврейских поселенцев против юдофобствующих арабов — агентов Гитлера, позволило «Объединенному еврейскому призыву» только с января по октябрь 1936 г. собрать с американских евреев 1779 тыс. долларов на поддержку палестинских колонистов.

В связи с переориентацией английской ближневосточной политики мандатная администрация в Палестине уже после меморандума Пасфилда начала проводить более регулирующую иммиграционную политику, эта регуляция усиливалась или ослабевала в зависимости от того, чего хотел Лондон от сионистов. После появления нескольких планов раздела Палестины, предложенных различными королевскими комиссиями в 1937 и 1938 гг., была созвана конференция круглого стола 1939 г., на которой был предложен проект унитарного арабо-еврейского государства. Созданию этого государства предшествовало бы сокращение еврейской иммиграции и продажи земли сионистам. В условиях надвигающейся войны последние пункты означали перенос центра тяжести английской колониальной политики на арабскую сторону. Но и этот проект не устраивал ни арабов, ни сионистов. Конференция провалилась, но в мае появилась «Белая книга 1939 г.», содержащая решение английского правительства об установлении жесткой квоты еврейской иммиграции в Палестину (75 тыс.

¹⁰ В 1934 г. в страну въехало 104 тыс. евреев, в 1935—1938 гг. — еще столько же. Иммигранты из Германии составили 27% в 1936 г. и 52% — в 1938 г.

¹¹ После того как стало известно об этих контактах, муфтий был смещен со своего поста и эмигрировал в Германию, где при поддержке нацистов пытался организовать филиал Высшего арабского комитета.

беженцев из Европы на 5 лет) и обещание разработать (в неопределенном будущем) правила, по которым въезд в Палестину будет осуществляться с согласия арабов.

Английские посулы арабам были сделаны слишком поздно.

Те силы в арабском мире (феодалная и буржуазная верхушка), которые могли бы удовлетвориться английскими обещаниями, уже не имели преобладающего влияния. Национально-освободительное движение охватило самые широкие массы палестинских арабов, которые требовали немедленной отмены мандата.

Для сионистов опубликование «Белой книги 1939 г.» было «вероломным», как писала их пресса, ударом. В ответ на «Белую книгу» сионизм развернул мировую антианглийскую кампанию, а в Палестине отряды «Иргуна» и «Штерна» начали террористические действия против английской администрации. Это не означало, однако, свертывания антиарабской деятельности сионистов и их террористических организаций на Ближнем Востоке.

Вторая мировая война прибавила англичанам забот по поводу Палестины. Помимо вопросов палестинского конфликта, растущую тревогу Лондона вызвала активизация американского империализма на Ближнем Востоке. Американские планы в отношении этого района наиболее откровенно выразил официоз Уолл-стрита журнал «Форчун» в сентябрьском номере за 1944 г.: «Мы, вероятно, останемся на Ближнем Востоке, сохраняя свои позиции как вооруженной силой, так и экономическими средствами». Разумеется, о военном вмешательстве в дела своего союзника не могло быть и речи. В виду имелось нечто иное.

Еще до второй мировой войны центр мирового сионизма окончательно переместился в Соединенные Штаты Америки, и это не могло не оказать влияния на американскую ближневосточную политику. Весной 1941 г. был создан так называемый Американский политический комитет, членами которого стали 270 членов Конгресса США. Одной из своих задач комитет поставил «организовать моральную поддержку американского народа созданию еврейского национального очага в Палестине».

В мае 1942 г. в нью-йоркском «Билтмор отеле» проходила конференция представителей американских, европейских и палестинских сионистов. На конференции обсуждался единственный вопрос — скорейшее провозглашение в Палестине еврейского содружества. Это был следующий шаг к дальнейшей практической расшифровке провозглашенных ранее целей сионизма. Конференция приняла так называемую Билтморскую программу, которая намечала следующие мероприятия: требовать у Англии немедленно образовать в Палестине еврейское содружество как интегральную часть нового послевоенного порядка; отменить положения «Белой книги 1939 г.»; предоставить Еврейскому агентству право контроля над иммиграцией и размещением иммигрантов; создание и признание еврейских вооруженных сил под их собственным флагом. В ноябре 1942 г. генеральный совет Всемирной сионистской организации признал Билтморскую программу программой действий на дальнейший период.

Требования Билтморской программы стали составной частью предвыборных программ как демократов, так и республиканцев во время президентской предвыборной кампании в 1944 г.

В ходе второй мировой войны борьба на Ближнем и Среднем Востоке шла не только между Германией и Италией, с одной стороны, и Англией, Францией и США — с другой, шла борьба также между американскими, английскими и французскими империалистами. В этой внутрисоюзнической межимпериалистической борьбе американцы активно и успешно использовали сионизм. Главной целью американского наступления на Ближнем Востоке была нефть, но прорваться в нефтеносные арабские страны представлялось возможным только через самое уязвимое место в английской колониальной цепи — Палестину. Хотя за время войны американские

экономические и военно-стратегические позиции в арабских странах расширились, английский влияние в этих странах пока было преобладающим.

В Палестине англичанам удалось во исполнение положений «Белой книги 1939 г.» снизить еврейскую иммиграцию даже ниже установленной квоты: в 1940 г. в страну въехало 8.3 тыс. человек; в 1941 г. — менее 6 тысяч, в 1942 г. — менее 4 тыс. человек. С 1943 г. число иммигрантов начинает быстро возрастать: в 1943 г. — 8.5 тыс. человек, в 1944 г. — 14.5 тыс., в 1945 г. (год, когда, согласно «Белой книге», еврейская иммиграция должна была бы совсем прекратиться) в страну въехало более 13 тыс. человек, а в последние два с половиной послевоенных года, до окончания английского мандата, — более 58 тыс. человек.¹² В 1946 г. еврейское население Палестины составило 33% от общей численности населения.

Увеличение числа иммигрантов после 1942 г. следует отнести почти полностью за счет деятельности американских сионистских организаций и выступлений правительства Ф. Д. Рузвельта.

Отношения еврейских колонистов с администрацией страны-мандатария ухудшались с каждым днем. Английский главнокомандующий на Ближнем Востоке в официальном коммюнике так охарактеризовал деятельность сионистских организаций в Палестине во время второй мировой войны: «Сионистские отряды прямо препятствуют военным усилиям Великобритании и помогают ее врагам». ¹³ Премьер-министр У. Черчилль в 1944 г. по поводу убийства в Каире террористами из «Штерна» английского статс-секретаря лорда Мойна заявил: «Если наши надежды на сионизм исчезают в дыму pistolетных выстрелов террористов, а наши усилия по обеспечению будущего сионизма порождают новый гангстеризм . . . многие, как и я лично, должны пересмотреть позицию, которую мы занимали с таким постоянством в течение столь долгого времени».¹⁴

В своей антианглийской войне сионисты делали ставку на поддержку Соединенных Штатов Америки. Арабские националисты со своей стороны тоже питали надежды на американское влияние в международных делах. В 1943 г. завязалась переписка между королем Саудовской Аравии и Рузвельтом, в которой Ибн Сауд, выражая тревогу активностью сионистов, просил Рузвельта учитывать последствия возникновения нежелательного арабам еврейского содружества в центре арабского мира. Президент заверил монарха, что никаких шагов, касающихся решения палестинской проблемы, не будет предпринято без консультации с обеими сторонами — арабами и евреями. Подобные же заверения президент дал королю Ибн Сауду при личной встрече с ним и представителями других арабских стран на борту своего крейсера, возвращаясь из Ялты. Но через две недели после этого Рузвельт умер, и в Белом доме хозяином стал человек, занявший совсем иную позицию.

К концу второй мировой войны позиции британского империализма на Ближнем Востоке были серьезно поколеблены. Ослабленная войной, захлестываемая волнами национально-освободительных движений в колониях, Великобритания уже не могла с достаточной твердостью противостоять напору своих американских друзей-соперников. В августе 1945 г. президент Трумэн потребовал у английского премьера Эттли немедленной отмены положений об ограничении иммиграции и допуска в Палестину 100 тыс. еврейских иммигрантов — жертв нацизма. И хотя англичане сумели найти веские аргументы для формального отказа, но были вынуждены согласиться на участие американцев в расследовании палестинской проблемы.

¹² Приведенные цифры не показывают числа нелегальных иммигрантов, которое в отдельные годы составляло до трети легального въезда.

¹³ H a d a v i S. Palestine: questions and answers. Cairo, 1965, p. 26.

¹⁴ Ibid., p. 27.

Созданный в ноябре 1945 г. Англо-американский комитет по расследованию в апреле 1946 г. представил на рассмотрение обоих правительств доклад, в котором содержались рекомендации о допуске в Палестину 100 тыс. еврейских иммигрантов, об отмене ограничений на продажу земли еврейским поселенцам. Англия, согласно рекомендациям, сохраняла права державы-мандатария до решения дальнейшей судьбы Палестины в Организации Объединенных Наций. Госдепартамент США направил копию доклада арабским государствам и сионистским организациям. Ни арабов, ни сионистов рекомендации англо-американского комитета не могли удовлетворить.

В июне 1946 г. был создан еще один англо-американский комитет. Представители США выдвинули на рассмотрение этого комитета план раздела Палестины на еврейское и арабское государства. Приняв во внимание, что в еврейском государстве американское влияние будет преобладающим, англичане не согласились на такой раздел влияния в столь важном для них районе мира и предложили создание Палестинской федерации под контролем Англии.

В конце 1946 г., накануне перевыборов в Конгресс США, сионистские круги получили активную поддержку президента Трумэна, который вновь выдвинул требование об отмене иммиграционных ограничений для евреев в Палестине и обещал оказать финансовую помощь еврейским иммигрантам. В то же время в самой Палестине как евреи, так и арабы, каждая со своих позиций, все решительнее выступали против английского мандата. С обеих сторон участились вооруженные выступления.

Англо-американское противоборство из-за Палестины имело явную тенденцию разрешиться в пользу американцев. Поэтому в феврале 1947 г. английское правительство устами своего секретаря по иностранным делам заявило о том, что оно не в состоянии далее осуществлять свой мандат и намерено поставить перед Организацией Объединенных Наций вопрос о дальнейшей судьбе Палестины.

Предпринимая столь решительный шаг, английские колонизаторы вовсе не имели в виду действительно отказаться от мандата. Английское правительство полагало, что Организация Объединенных Наций не решит палестинского вопроса к обоюдному удовлетворению евреев и арабов. Неудача Организации Объединенных Наций позволила бы англичанам сохранить свои позиции в Палестине, отразив натиск американцев.

Первая в истории ООН специальная сессия Генеральной Ассамблеи (28 апреля—15 мая 1947 г.) создала комитет по Палестине (UNSCOP) из представителей 11 стран (Австралия, Канада, Чехословакия, Гватемала, Индия, Иран, Нидерланды, Перу, Швеция, Уругвай, Югославия) для самого широкого и полного изучения палестинской проблемы. Этот комитет, как и все предшествовавшие комиссии и комитеты, столкнулся с требованиями как сионистов, так и арабских стран о создании независимого государства. В этом пункте обе заинтересованные стороны были едины. Однако по вопросу о форме будущего сосуществования еврейского меньшинства и арабского большинства возникли самые ожесточенные дебаты.

Представители Советского Союза поддерживали идею создания в Палестине, если возможно, унитарного арабо-еврейского государства с равными правами для евреев и арабов или создания двух независимых государств — арабского и еврейского. Такого же взгляда придерживалась коммунистическая партия Палестины, хотя до войны она выступала за создание только арабского государства.

Члены Высшего арабского комитета в Палестине отказались сотрудничать с выездной комиссией UNSCOP; сионистские лидеры сделали все возможное, чтобы драматизировать положение еврейских иммигрантов и таким образом повлиять на мнение комиссии.

После 16 заседаний и 86 встреч между отдельными членами, после обсуждения доклада специальной комиссии, побывавшей в Палестине и посетившей Иерусалим и лагеря перемещенных лиц, UNSCOP представил на рассмотрение Генеральной Ассамблеи доклад, содержащий 11 рекомендаций, принятых единогласно, и одну рекомендацию, принятую большинством голосов.

Рекомендации доклада получили название «План большинства». Согласно этому плану, Палестина делилась на два государства — арабское и еврейское, объединенные экономическим союзом; город Иерусалим подлежал интернационализации.

На заседаниях Генеральной Ассамблеи с 26 по 28 ноября 1947 г. происходили острые дебаты по рекомендациям UNSCOP; 29 ноября на 128-м пленарном заседании Генеральной Ассамблеи 33 голосами за (в том числе СССР и США) при 13 против (в том числе все афро-азиатские страны, кроме Южно-Африканского Союза и Филиппин) и при 10 воздержавшихся (в том числе Англия) была принята резолюция 181 (II) А о разделе Палестины по «Плану большинства».

Согласно резолюции, в Палестине создавалось еврейское государство площадью 14,1 тыс. кв. км (56% территории Палестины), арабское государство площадью 11,1 тыс. кв. км (43% территории Палестины) и интернациональная зона Иерусалима (около 1% территории). Между обоими государствами предусматривался экономический и таможенный союз, общность валют, единство транспортной сети и коммуникаций, единое пользование ирригационной системой.

Резолюция Организации Объединенных Наций предусматривала окончание английского мандата 1 августа 1948 г. и полный вывод английских войск из Палестины к этому сроку. С территории, отведенной для еврейского государства, англичане должны были уйти к 1 февраля 1948 г. для обеспечения свободной еврейской иммиграции. Провозглашение независимости арабского и еврейского государств намечалось на 1 октября 1948 г.

В пространной резолюции ООН были предусмотрены почти все аспекты имеющей быть мирной эволюции к независимости двух палестинских государств, в том числе и роль Совета Безопасности на случай угрозы миру или попыток помешать воплощению резолюции в жизнь.

Однако резолюция 181 (II) А не была проведена в жизнь и не могла быть выполнена.

Резолюция Организации Объединенных Наций о разделе Палестины исходила из того, что все заинтересованные стороны проявят добрую волю и желание к разрешению палестинского вопроса. Однако каждая из сторон преследовала свои и только свои цели и не собиралась добровольно сдавать позиции.

Резолюция 181 (II) А совершенно не удовлетворяла требований арабской стороны; она не оправдала и надежд англичан. Сионистские круги США и еврейские экстремисты в Палестине не достигли своей цели — создания полностью самостоятельного еврейского национального очага.

В своем антианглийском наступлении американцы могли опираться главным образом на сионистские круги. Отсюда такое внимание к вопросу о создании еврейского независимого государства. Со своей стороны американскому натиску англичане могли противопоставить арабский национализм, неприязнь арабов к евреям как захватчикам и колонизаторам, стремление арабов к созданию палестинского арабского государства. Англия и США не могли начать открытую борьбу на Ближнем Востоке, тем неизбежнее становился вооруженный конфликт между арабами и евреями.

На территории, отводимой еврейскому государству, должно было, согласно резолюции ООН, проживать 500 тыс. евреев и 407 тыс. арабов. Часть арабского населения «еврейской Палестины», запуганная сиони-

стским террором, струнулась со своих мест еще до провозглашения государства Израиль. Сразу же после принятия резолюции Организации Объединенных Наций от 29 ноября 1947 г. сионистские террористические организации «Хагана» и «Иргун» начали операции по очистке от арабов земель, отведенных для еврейского государства. В Палестине фактически началась гражданская война.

Английские власти намеренно не вмешивались в события, хотя в Палестине находились английские войска. В Лондоне все еще надеялись, что ООН в конце концов признает свое бессилие и поручит Англии опеку над Палестиной. Но англичане недооценили настойчивости своего американского соперника, интересы которого в данном случае полностью совпадали с интересами сионистов. В конце марта 1948 г. президент Трумэн сделал заявление о положении в Палестине. В этом заявлении американский президент предлагал ООН «всю необходимую помощь для предотвращения кровопролития и достижения мирного урегулирования (в Палестине)», а также утверждал, что Соединенные Штаты Америки должны принять на себя необходимую долю ответственности в случае, если ООН согласится на установление опеки над Палестиной.¹⁵ Принятие американцами на себя ответственности за урегулирование палестинского вопроса могло стать началом американской опеки над Палестиной.

В марте—апреле 1948 г. Совет Безопасности Организации Объединенных Наций неоднократно возвращался к обсуждению положения в Палестине и выступал с призывами прекратить огонь. А в это время объединенный фронт террористических еврейских организаций «Хагана», «Иргун» и «Штерн», нанеся поражение иррегулярным арабским войскам, занял все территории, отведенные резолюцией ООН от 29 ноября 1948 г. для еврейского государства.

Тогда в Лондоне решили на крайний шаг: перед лицом растущего хаоса в Палестине английское правительство объявило о прекращении действия мандата на Палестину с 14 мая 1948 г. В тот же день Временное консультативное правительство еврейской части Палестины провозгласило создание государства Израиль на территории, отведенной решением ООН для еврейского государства.

Следует отметить весьма любопытную деталь, характеризующую роль, которую сыграли Соединенные Штаты Америки при рождении нового государства. Президент Трумэн сделал заявление о признании Израйля де-факто «через 12 минут» после провозглашения Израйля независимым государством. Это заявление Трумэна было зачитано в ООН 14 мая 1948 г., а официальная телеграмма о провозглашении Израйля генеральному секретарю ООН была направлена секретарем по иностранным делам нового государства 15 мая 1948 г.

В ночь с 14 на 15 мая было официально провозглашено создание государства Израиль. Почти немедленно вслед за этим отряды «Хаганы», ставшие теперь частями регулярной израильской армии, повели обстрел иерусалимского квартала Старый город. Войска Сирии, Иордании, Ливана, Ирака и Египта начали наступление на территорию Израйля. Военные действия открыл иорданский арабский легион под командованием английского генерала Глаб-паши. Все офицеры иорданского легиона и большинство офицеров союзных арабских армий были англичанами.

Здесь мы намеренно опускаем анализ первой арабо-израильской войны, которая, включая периоды временного прекращения огня, тянулась до конца 1948 г. с переменным успехом. Совет Безопасности и Генеральная Ассамблея Организации Объединенных Наций занимались палестинской проблемой на протяжении всего 1948 г., однако не смогли установить действенного контроля над событиями.

¹⁵ Department of state bulletin, vol. 18, № 457, 4 april 1948.

В результате войны территории, предназначенные ноябрьской резолюцией ООН 1947 г. для арабского государства, были оккупированы войсками воюющих сторон. Около 6,7 тыс. кв. км было захвачено Израилем, который, таким образом, расширил жизненное пространство «еврейского очага» в полтора раза. Восточную Палестину и старую часть Иерусалима захватила Иордания; вернее, эмиру Абдалле позволили закрепить за собой эти земли как плату за то, что в июне 1948 г. иорданский арабский легион фактически перестал принимать участие в войне и дал возможность израильтянам разгромить египетские части. Полоса Газы осталась за Египтом.

Юридически раздел Палестины был оформлен так называемыми Родосскими соглашениями о перемирии. Переговоры на о. Родос почти не получили освещения в мировой печати: в это время началась война в Греции. И келейность переговоров позволила бывшим врагам быстро найти общий язык. На переговорах царила самая дружеская и непринужденная обстановка.

В январе—феврале 1949 г. прошли переговоры между Израилем и Египтом, закончившиеся 24 февраля подписанием соглашения о перемирии; 23 марта было подписано израильско-ливанское соглашение; 3 апреля — израильско-иорданское; 20 июля — израильско-сирийское соглашение. С Саудовской Аравией, Ираком и Йеменом соглашения не подписывались.

Все соглашения о перемирии однотипны, за исключением статей о линиях перемирия между сторонами. И ни в одном из них не упоминалось о том, что в результате войны 960 тыс. арабов из 1280 тысяч, населявших Палестину до мая 1949 г., лишились не только крова и имущества, но и родины.

Родосские соглашения стали признанием де-факто того, что первая арабо-израильская война не была войной, в которой силой оружия отстаивалось право Израиля на существование или право арабского народа Палестины создать свое независимое государство. Первая арабо-израильская война была, как и всякая межимпериалистическая война, войной за передел сфер влияния между английским и американским империализмом, ведомая руками евреев и арабов.

Результаты войны на первых порах удовлетворили и воевавших, и тех, кто стоял за их спиной. Израиль и Соединенные Штаты укрепили свои позиции и расширили территорию. Члены арабской лиги получили за верную службу английскому империализму новые территории, особенно Иордания. Пострадавшими оказались палестинские арабы, которые после 1949 г. стали палестинскими беженцами.

Межимпериалистический раздел Палестины трансформировал проблемы антиколониальной, национально-освободительной борьбы палестинского арабского народа в проблему палестинских беженцев. На 20 лет мир как бы забыл о том, что палестинцы — это прежде всего суверенный народ, а потом уж — беженцы.

Проблема палестинских беженцев возникла не в ходе арабо-израильской войны. Она возникла еще до провозглашения Израиля. Как уже отмечалось, сразу же после опубликования резолюции Организации Объединенных Наций от 29 ноября 1947 г. еврейские террористические организации начали операции против арабского мирного населения Палестины. И не только на той территории, что отводилась для еврейского государства. Сейчас почти забыты кровавые рейды «Хаганы» по деревням Квазза (декабрь 1947 г.), Саламет (март 1947 г.), Сарис, Касталь, Бийяр Абас (апрель 1947 г.), осада городов Яффы (апрель) и Акры (май 1947 г.). Наиболее известной операцией еврейских террористов на «арабской» территории стала резня в деревне Деир Яссин 9 апреля 1948 г., в которой было уничтожено 254 мирных безоружных жителя. Деир Яссин стала палестинской Лидице.

На «своей» территории «Иргун» и «Хагана» действовали столь «успешно», что, по словам Д. Бен-Гуриона, «та часть Палестины, где могла действовать „Хагана“, была ко дню судьбы (15 мая 1948 г. — день выхода еврейского государства на международную арену) почти очищена от арабов».¹⁶

Таким образом, первый исход палестинцев начался еще до того, как евреи обрели свой национальный очаг.

В декабре 1948 г. Генеральная Ассамблея ООН приняла резолюцию № 194 (III), в которой признавалась серьезность проблемы палестинских беженцев. Пункт 11 резолюции гласил: «(Генеральная Ассамблея) постановила, что беженцы, желающие вернуться к своим домам и жить в мире со своими соседями, должны получить разрешение сделать это в самый короткий срок и что тем из них, кто не хочет возвращаться, должна быть выплачена компенсация за убытки от потери имущества. . . правительствами, которые ответственны за это».¹⁷ Этой же резолюцией создавалась Комиссия по примирению, в задачи которой входило и наблюдение за выполнением положений пункта 11 резолюции. Но единственным результатом деятельности комиссии было размораживание арабских счетов в израильских банках.

Второй исход арабских беженцев из Палестины произошел в течение войны. К началу 1949 г. в г. Яффе из проживавших там до войны 60 тыс. арабов осталось менее 5 тыс. человек, в Лидде из 15 тысяч осталось 2,6 тыс. арабов, в Рамле из 17 тысяч осталось чуть более 2 тыс. арабских жителей. Арабское население было полностью изгнано из 482 деревень. Общая площадь территорий, оставленных беженцами, составляла в 1948 г. $\frac{2}{3}$ всей обрабатываемой в Израиле земли. Половина всех израильских citrusовых плантаций до 1948 г. принадлежала арабам.

Беженцы оседали в соседних с Израилем арабских странах, которые в силу своей экономической отсталости не могли обеспечить пребывание такого числа лишних людей своими средствами. Положение беженцев было ужасным: они не могли рассчитывать на получение работы в странах пребывания, где имелся избыток своей рабочей силы. Лишившиеся всего имущества, беженцы, за редким исключением, не могли выехать из стран пребывания. Почти миллион человек очутились вне жизни и были обречены на голодное умирание.

Организация Объединенных Наций, большинство членов которой еще надеялись на успех Комиссии по примирению, приняла меры по облегчению участи беженцев. На заседании Генеральной Ассамблеи 8 декабря 1949 г. была принята резолюция об учреждении Агентства ООН по облегчению участи и трудоустройству палестинских беженцев (UNRWA). Насколько велик был оптимизм членов ООН, показывает тот факт, что срок полномочий агентства и его бюджет определялись до 30 июня 1951 г., а сегодня UNRWA уже отметила свою 28-ю годовщину.

По данным, приведенным в докладе генерального комиссариата UNRWA на 22-й сессии Генеральной Ассамблеи, общее число беженцев и состоящих на довольствии агентства распределялось по годам следующим образом (данные округленные):¹⁸

Год	Общее число беженцев (тыс. человек)	Число беженцев, состоящих на довольствии (тыс. человек)
1950	960	960
1951	904	880
1952	915	883
1953	917	872
1954	942	887
1955	969	906

¹⁶ Ben-Gurion D. Rebirth and destiny of Israel. N. Y., 1954, p. 530.

¹⁷ Lakhani P. L. Documents and notes on the arab-israel question. Delhi, 1968, p. 262.

¹⁸ Official documents of the UNO, 22th session, supplement № 13 (A. 6713).

1956	996	922
1957	1019	934
1958	1053	964
1959	1088	990
1960	1121	1016
1961	1151	1040
1962	1175	1055
1963	1210	1080
1964	1247	1105
1965	1281	1126
1966	1318	1145

В число беженцев статистики UNRWA не включают тех палестинцев, которые имели «самостоятельный источник дохода». При этом не принималось в расчет, что значительное число палестинцев, имеющих хозяйства на западном берегу Иордана, были отрезаны родосской линией перемирия от своих полей и садов, оставшихся на территории, захваченной Израилем. Не включались в число беженцев и палестинцы, выехавшие из стран, где размещалась основная масса беженцев. Поэтому в арабских источниках общее число беженцев принято увеличивать на 200 000—300 000 человек.

Первоначально годовые расходы UNRWA должны были составлять 33.7 млн долларов. В 1974 г. бюджет агентства составил более 50 млн долларов. Расход на одного беженца определялся в 37 долларов на год, или 10 центов в день. На эти деньги беженцы обеспечивались жильем, питанием, медицинским обслуживанием, дети школьного возраста охватывались начальным обучением.

До трагических событий 1967 г. UNRWA организовала 54 палаточных лагеря (25 — на территории Иордании, 8 — в полосе Газы, 15 — в Ливане, 6 — в Сирии), в которых уже тогда проживало более 95 тыс. семей (533 тыс. человек), или более 40% всех палестинских беженцев. Условия жизни в палаточных лагерях чрезвычайно тяжелы. Хотя среди населения лагерей не было серьезных эпидемий, детская смертность составляет 32%. Один врач приходится на 10 тыс. человек.

Месячный рацион питания одного беженца состоит из следующих продуктов: мука — 10 кг, овощи сухие — 600 г, сахар — 600 г, рис — 500 г, пищевые жиры — 375 г. Таким образом, дневной рацион беженца составляет 1500 калорий. Зимой норма повышается до 1600 калорий в день. Для нормального же функционирования взрослого человеческого организма требуется не менее 3000 калорий в день.

Население палаточных лагерей было практически выключено из сферы общественно-полезного труда. Беженцы были обречены не только на голодное умирание, но и на моральную смерть. До 1965 г. пребывание беженцев в Иордании, например, где сосредоточена их основная масса, не было оформлено юридически. И на своей же собственной земле (20 из 25 лагерей находились на западном берегу Иордана) палестинцы были лишены каких-либо прав. Только после создания Организации Освобождения Палестины, которая была признана январским 1964 г. каирским совещанием в верхах в качестве полномочного представителя палестинцев, иорданские власти ввели для беженцев вид на жительство, не дающий права гражданства.

В начале июля 1950 г. израильский кнесет (парламент) единодушно принял так называемый «закон о возвращении», по которому «каждый еврей имеет право иммигрировать в страну (Израиль). . . Иммигрантские визы выдаются всякому еврею, выразившему желание поселиться в Израиле, за исключением случаев, когда министерство иммиграции сочтет, что обращающийся за визой совершал действия против еврейской нации или может представлять угрозу общественному здоровью и государственной безопасности».¹⁹

¹⁹ The Israeli-Arab reader, doc. 27.

«Закон о возвращении» открывал дверь для неограниченной еврейской иммиграции в Палестину. За 1948—1952 гг. в Израиль въехало 711 тыс. иммигрантов, т. е. в полтора раза больше, чем за 1881—1948 гг.

Безудержная еврейская иммиграция в буквальном смысле лишала основы все решения Организации Объединенных Наций о возвращении палестинских беженцев на родину. Более 350 из 370 новых поселений, созданных в Израиле в 1948—1953 гг., были основаны на землях, оставленных арабскими беженцами.²⁰

С декабря 1948 г. по декабрь 1967 г. Генеральная Ассамблея ООН приняла 20 резолюций по вопросу о палестинских беженцах. Ни одна из них не была практически выполнена.

Израильские власти, правда, разрешили в начале 50-х годов вернуться небольшому числу беженцев. По разным источникам, число возвращенцев составило от 70 до 100 тыс. человек. Согласно данным израильских властей, министерство иммиграции готовило проект закона о выдаче виз на въезд большей части арабских беженцев с территорий, захваченных Израилем в 1948 г. Однако, как показало время, подготовка такого проекта была просто дипломатическим маневром, рассчитанным на то, чтобы выиграть время для закрепления на захваченных территориях.

Арабские страны, в которых разместились лагеря и нашли приют палестинские беженцы, предприняли несколько политических шагов для частичного разрешения проблемы беженцев. Так, например, в 1955 г. представитель Египта в ООН Камиль Абдель Рахим заявил на сессии Генеральной Ассамблеи, выступая от имени стран—членов Лиги арабских государств, что «арабские страны должны быть готовы принять тех беженцев, которые предпочтут остаться вне Израиля, но они не могут противостоят желанию подавляющего большинства беженцев, желающих вернуться на родину».²¹

Сколько-нибудь существенных экономических мер для облегчения участи беженцев арабские страны из-за своей экономической отсталости в 50—60-е годы предпринять не могли.

В докладе генерального комиссара UNRWA Генеральной Ассамблее за 1960 г. отмечалось, что «в странах пребывания не имеется работы, на которой могли бы быть заняты беженцы, и не представляется возможным изыскать работу для удовлетворения большого числа нуждающихся. . . ввиду ограниченных местных ресурсов и ограниченной потребности в рабочей силе».²²

Правительства некоторых арабских стран сделали взносы в фонд UNRWA. В 1965—1966 гг. общая сумма таких взносов составила 7603 тыс. долларов.²³ Но это уже было в то время, когда начало складываться и оформляться палестинское национально-освободительное движение и становиться одним из влиятельных факторов политической обстановки на Ближнем Востоке.

Постепенно часть палестинских беженцев все же смогла получить работу. Однако большинство палестинских беженцев и поныне вынуждены пользоваться международной благотворительностью и жить в палаточных городках.

«Нас загнали в тупик, где нам уже нечего больше терять, после того как нас лишили родины и имущества», — отмечают нынешние руководители палестинского национально-освободительного движения, когда речь идет о начале современного этапа движения.²⁴

Палестинское национально-освободительное движение является выражением национальных чаяний более чем трехмиллионного народа,

²⁰ The Middle East Journal, 1954, vol. 7, № 14, p. 403.

²¹ UN Document GA(AH) 356 of november 22, 1955.

²² H a d a v i S. Palestine: questions and answers, p. 55—56

²³ L a k h a n p a l P. L. Documents and notes on the arab-israel question, p. 394.

²⁴ Our Revolution. Beirut, 1970, p. 4 (брошюра, изданная «Аль-Фатхом»).

лишенного родины. Первые стихийные акты протеста палестинцев против израильской оккупации их родины начались после 1950 г., когда отдельные лица или группы лиц стали «просачиваться» на территории, оккупированные Израилем, чтобы отомстить захватчикам. Тогда же появилось название для этих людей — *фидаи*, что значит «самопожертвователи». Движение фидаев носило неорганизованный, спонтанный характер и нередко давало повод для развертывания антиарабской пропаганды. Израильяне довольно легко справлялись с актами саботажа и диверсий, совершаемых ими. Эта легкость подавления в значительной мере объясняется еще и тем, что англичане перед своим уходом провели ряд карательных акций против палестинского национально-освободительного движения, лишив его оружия. По законам, введенным англичанами на подмандатной территории, за хранение оружия следовало наказание от 5 лет тюремного заключения до смертной казни. Эти законы были направлены в основном против арабов. Но, несмотря на кажущуюся обреченность и бесполезность, неорганизованная борьба фидаев послужила началом более серьезного движения.

D. Sokolov

THE TRAGEDY OF PALESTINE
AND THE ORIGINS OF THE PALESTINE
LIBERATION MOVEMENT
(1917—1949)

The paper is devoted to the most important aspect of the Near Eastern conflict, viz., the problem of Palestine. The author, viewing it in retrospective and using abundant sources, follows step by step the formation and the realization of the Zionist program of colonization in Palestine during the period preceding the establishment of the state of Israel.

According to the author's conclusion, the Palestine problem, notwithstanding the different historical dramatic changes, has always been a problem of the Palestine liberation movement and of the right of the Palestine nation to its self-determination.

АНТИФЕОДАЛЬНАЯ ЕГИПЕТСКАЯ ПОЭМА «ЙАСИН И БАХИЙЯ» НАГИБА СУРУРА

В Египте имена Йасин и Бахийя широко распространены среди крестьян. В сознании всякого египтянина они связаны с образами простых феллахов и, как в русском фольклоре — Иван да Марья, — имена нарицательные. У многих поэтов герои с такими именами символизируют простой народ, скромных тружеников на земле.

В 1964 г. на сцене каирского театра «Масрах эль-Гейб» осуществляется необычная для Египта постановка: сцену заполнили феллахи, основным содержанием действия явилась народная борьба против угнетателей — феодалов, а главными героями стали Йасин и Бахийя. Автором и режиссером ее был Нагиб Сурур.

Нагиб Мухаммед Сурур родился 1 июня 1932 г. в деревне Ихтаб египетской провинции Дакахлия. Писать стихи он начал еще в школьные годы, которые проходили в городе эль-Мансура, прославленной родине многих поэтов, певцов, художников, любителей искусства. В это же время он приобщается к общественной жизни страны, принимая участие в демонстрациях протеста против английской колониальной политики. В 1956 г. Нагиб Сурур закончил Институт театрального искусства. Важнейшим событием, определившим его творческую судьбу, было пребывание в Советском Союзе, где он учился режиссерскому мастерству с 1958 по 1964 г. По возвращении на родину Нагиб Сурур начал работать режиссером каирского театра «Масрах эль-Гейб», где осуществил постановку пьесы А. П. Чехова «Вишневый сад». Здесь же увидела свет рампы написанная им еще в Советском Союзе и законченная в Бухаресте поэма «Йасин и Бахийя».¹ Кроме поэмы, перу Нагиба Сурура принадлежат критические статьи о новом поэтическом движении в арабских странах, несколько поэтических диванов, отдельные стихотворения из которых переведены впоследствии на русский язык.²

Поэму «Йасин и Бахийя» следует считать заметной вехой в творчестве писателя. Она нашла широкий отклик в литературной критике Египта. В одной из статей египетский критик Абд ал-Фаттах ал-Баруди писал: «Как бы ни были различны мнения относительно поэмы „Йасин и Бахийя“, которую поставил „Масрах эль-Гейб“, она заслуживает высокой оценки, хотя бы только потому, что представляет собой серьезный опыт. Ее автор, Нагиб Сурур, нарисовал страдания феллахов и угнетение, которому они подвергались в то время, когда помещики владели и землей, и всеми, кто жил на ней, и всем, что на ней находилось».³ Мухаммед Мандур, из-

¹ Сурур Нагиб. Йасин ва Бахийя [Йасин и Бахийя. Роман в стихах]. — Журн. «ал-Масрахийя» [«Пьеса»], 1965, № 5. — Поэма завершена Нагибом Суруром в 1964 г.

² См.: Молодые поэты арабских стран. М., 1965, с. 106—118.

³ Ал-Баруди Абд ал-Фаттах. Киссат ал-фаллахин ала-л-масрах [Повесть о феллахах на сцене]. — Ал-Ахбар, 24 декабря 1964. Цит. по: Сурур Нагиб. Йасин ва Бахийя, с. 136.

вестный египетский критик и литературовед, отмечая новизну поэмы, писал: «Вот так наши молодые актеры сумели успешно сыграть великопейнейшую стихотворную поэму-роман в новой сценической форме, которой не было еще ни в Египте, ни в какой-либо другой стране мира».⁴ Он же указывал на то, что с этой поэмой на смену смятенности пьес Тауфика аль-Хакима пришла смелость, ответственность перед обществом, ангажированность произведений Нагиба Сурура.⁵

Язык поэмы представляет собой смесь литературной и разговорной речи. Повествование рассказчика ведется на литературном арабском языке, а диалоги, монологи, песни — на народно-разговорном языке Египта. Поэма написана свободным стихом, однако песни сохраняют размеры, характерные для народной египетской поэзии. Композиционно она распадается на тринадцать частей: пролог, в котором автор говорит об основной теме повествования, о его цели, о слушателях, к которым оно обращено, далее — одиннадцать картин и прерывистый эпилог в двух разделах, озаглавленных «перед концом» в картине девятой и «после конца» вслед за картиной одиннадцатой.

Это произведение Нагиба Сурура можно считать поэмой-эпопеей, потому что оно представляет широкое полотно народной жизни, ее поэтизацию. В прологе автор декларирует свою задачу — создать монументальную картину жизни страны: «Я хочу, чтобы эта повесть жила вечно, о если бы я был Гомером или Виргилием, о если бы мне обладать лирой Данте или пером Шекспира, о если бы я был лучшим из рыцарей — Байроном».⁶ Поэт выполнил поставленную задачу: в его поэме нашла отражение борьба египетского народа против феодального уклада, против жестокой эксплуатации крестьян, за свободу. Не случайно эпиграфом к поэме послужили слова египетской «Национальной хартии» (май 1962 г.), констатирующие революционную ситуацию в стране того периода: «Гнев египетского народа, прокладывающего дорогу преобразованиям, начал превращаться из индивидуального в общий. Восстания феллахов против феодального гнета стали достигать степени вооруженных столкновений между борцами с рабством и между владельцами земли, господами над судьбами тех, чья жизнь с древности неразрывно связана с этой землей, хотя они и были лишены ее на протяжении веков».⁷

В поэме разворачивается цепь событий, связанных с египетским селом Бухут (севернее эль-Мансуры), молодым феллахом Йасином и его невестой Бахийей. В самом начале поэма характеризует главного героя. Йасин — батрак из деревни Бухут, смуглый, как хлеб, стройный, как пальма. Он не мечтает о рае, где текут реки из меда. После трудового дня ему и глоток воды из кувшина или канала слаще меда. Живет он в хижине с завалинкой, где в лунные вечера собираются друзья, чтобы поделиться новостями, спеть любимые песни-маввали, выпить стакан ароматного чая, послушать скрип оросительного колеса или плач свирели. Йасин любит деревенскую девушку, свою двоюродную сестру Бахийю, но не может жениться: у него нет земли, нет денег для выкупа за невесту. Йасин терпеливо ждет, но беды следуют одна за другой, и вот однажды паша, владелец земли в деревне, решил забрать Бахийю в свой дворец в услужение. О папе шла дурная молва: девушки, попадавшие в его дом, возвращались обесчещенными, а по старым египетским обычаям наказанием за потерю чести была смерть: девушку убивали, чтобы скрыть позор, который обрушивался в этом случае на семью. Йасин хочет спасти Бахийю. Он поднимает восстание крестьян против паши и гибнет в нерав-

⁴ М а н д у р Мухаммед. Мин хайрат ал-Хаким пла плтзам Нагиб Сурур [От смятенности аль-Хакима до ангажированности Нагиба Сурура]. — Роз эль-Йусуф, 28 декабря 1964. Цит. по: С у р у р Нагиб. Йасин ва Бахийя, с. 122.

⁵ Там же.

⁶ С у р у р Нагиб. Йасин ва Бахийя, с. 8.

⁷ Там же, с. 5.

ной борьбе. Йасин убит, но гнев феллахов достиг крайнего предела, и читатель понимает, что они будут продолжать борьбу.⁸

В центре повествования Нагиба Сурура страдания крестьян под властью феодалов. Вот судьба отца Йасина: по произволу помещика он был заключен в тюрьму, где и умер.⁹ Самого Йасина безо всякой причины, только по приказу паши схватили, подвесили за ноги и жестоко избили.¹⁰

Поэма изобилует групповыми народными сценами, когда крестьяне, собираясь, ведут беседы, содержащие социальные обобщения. В качестве примера можно привести такую беседу:

Вот были Адам и Ева,—
сказал один,—
спустились с неба,
вот дети их и дети детей.
А что? Была тогда власть
господ и пашей?
.....
А скажи,— подхватил другой,—
кто владел в те годы землей?
В чьих руках был скот?
Кто сеял, убирал урожай, проливал пот?¹¹

Эти вопросы поэт оставляет нерешенными. В другой беседе крестьян речь идет об уходе на заработки в город:

- Есть ли что-нибудь города краше?
Люди живут там словно цари,
даже богаче.
- Ну зачем же так говорить?
- Сколько там заводов и фабрик!
Сколько работы: трудись — не ленись!
Выйдешь на улицу — деньги дождем полились.
Надо только их собирать
да потуже карман набивать.
Это вам не Бухут,
ни пахоты, ни страды, вот она — настоящая жизнь!
- Нет,— грустно сказал другой,—
жизнь там проклята,
хуже Бухута.
- Послушай,— третий сказал,— постой!
Сколько феллахов в город ушли
и вернулись нагими домой.
- Нагими? . . Вернулись больными, с нищей сумой.
- А сколько из них не вернулось совсем?
Город стал им, как рай и эдем.
- Это кто ж?
- Кто же это?¹²

Широкое полотно народной жизни в поэме создавалось Нагибом Суруром с привлечением фольклорных источников. Для поэта характерна модификация многих народных египетских песен-маввалей с целью ярче донести до читателя свои идеи. Например, известная народная песня Верхнего Египта «О пароход!» переработана автором, чтобы показать классовое неравенство в египетском обществе:

ṣaffar ya wabūr ṣaffar ya wabūr	Свисти, пароход, свисти!
yāma laffēna we 'addēna bhūr	Сколько мы плавали, сколько прошли морей.
ed-dunya wabūr bi talat daragāt	Мир — трех классов корабль,

⁸ И с к а н д е р Амир. Кўтила Йасин ва лакинна-л-габа тазхафу [Йасин убит, но лес (восставших крестьян) надвигается]. Цит. по: Сурур Нагиб. Йасин ва Бахия, с. 131—135.

⁹ Сурур Нагиб. Йасин ва Бахия, с. 14, 60.

¹⁰ Там же, с. 30, 74.

¹¹ Там же, с. 18—19.

¹² Там же, с. 66.

we-l-māl biyifarraḡ bēn en-nās
 we ḥadde šab'an we-t-tāni šaḥḥat
 we-l-faqr ma ḥalla f riḡluḥ maḍas
 yāma nās fi quṣūr we tabat we nabāt
 usturḥa ya Mursi yabu-l- 'Abbās
 raḡ yibḡa lna fi-l-ganna quṣūr
 ṣaffar ya wabūr ṣaffar ya wabūr ¹³

и деньги делят людей:
 один — пресыщен,
 другой — босаяк,
 кто-то в роскошных дворцах живет,
 Помилуй их господи! ¹⁴ Кто-то — бедняк.
 Нам же — хоромы в раю обрести.
 Свисти, паролод, свисти!

О социальном неравенстве говорит и другой маввал поэмы:

Есть люди — мед и сиропы пьют, напитки других, как уксус, кислоты.
 Есть люди — на мягкой постели спят, другие ложатся на камень голы.
 Есть люди — одеты в шелк и муар, другие — в дерюгу грубее метлы.
 Люди душат свободу других, чтоб стали они низки и подлы. ¹⁵

Привлечены Нагибом Суруром и такие популярные до настоящего времени старинные народные песни, как свадебная «ya naḥletēn fi-l-'alāli» (О две пальмы в вышине); ¹⁶ любовная «ḥamāma bēda dahlā 'a-l-binniyya»:

Белая голубка залетела на насест.
 Милая невеста с карими глазами.
 Я исполню обет, если ты придешь в мой дом.
 Надену я шелковую одежду оливкового цвета.
 Поднимусь тогда с тобой на крышу [дома].
 Покажу тебе звезду утренней зари. ¹⁷

Отдельные элементы этой песни можно встретить, например, среди песен, зафиксированных английским востоковедом Лэйном в первой трети XIX в. В песне Нагиба Сурура — nedrin 'alayu law getini bēti; у Лэйна — nedren 'aleiya we-n ata mahhboobi, nedren 'aleiya we-n atanii seedee la'-mel 'amayil ma 'amelhash 'Antar. ¹⁸ Элементы другой песни-страдания можно обнаружить в маввалах начала прошлого века, сохранных рукописью А. О. Мухлинского в библиотеке восточного факультета Ленинградского университета. У Нагиба Сурура — ṭabibāk ya garḥe mātu winta lissa ḥayy//ya garḥe ṭib wiṭiši ṣafṣaf 'alēk el-ḥayy ¹⁹ (Твои врачеватели, о рана, умерли, а ты еще жива. О рана, выздоравливай, постыдись, ведь ты одна такая во всей округе). В рукописи восточного факультета — yā garḥe šarikitini fi-l-'omre nānā tib ²⁰ (О рана, ты шла вместе со мной по жизни, достаточно, выздоравливай). Известный египетский фольклорист Ахмед Рушди Салих, оценивая песни, где упоминаются раны народные, подчеркивал их большое социальное значение. ²¹

Рассмотрев поэму «Йасин и Бахийя», египетская критика указала, что тоска по родине и любовь к народу, к простым людям Египта вдохновили поэта на создание такого великолепного новаторского для арабской литературы произведения. ²² К этой оценке критики следует добавить, что не только тоска по родине, не только устное народное творчество

¹³ Там же, с. 50.

¹⁴ В тексте дословно: «помилуй их, Мурси Абу-л-Аббас». Ахмед ибн Омар ал-Мурси Абу-л-Аббас — египетский суфий XIII в., которого египтяне до сих пор почитают.

¹⁵ Сурур Нагиб. Йасин ва Бахийя, с. 18.

¹⁶ Там же, с. 57.

¹⁷ Там же, с. 14.

¹⁸ Lane E. W. An account of the manners and customs of the Modern Egyptians, written in Egypt during the years 1833, 34 and 35, vol. II. London, MDCCCXXXVII, p. 89, 90.

¹⁹ Сурур Нагиб. Йасин ва Бахийя, с. 60.

²⁰ Ms.0.896 — рукопись библиотеки восточного факультета Ленинградского университета, с. 15 (л. 8а).

²¹ Салих Ахмед Рушди. Фунун ал-адаб аш-ша'би [Жанры народной литературы], ч. 1. Каир, 1956, с. 67.

²² Ахмед Фахим. Карйа камила ала Масрах ал-Гейб [Целая деревня на сцене театра «Масрах эль-Гейб»]. — Журн. «ал-Изаа ва-т-Тилифизин», 17 апреля 1965. Цит. по: Сурур Нагиб. Йасин ва Бахийя, с. 143.

своей страны послужили основой в работе поэта, но и великие демократические идеи русской литературы, с которой он не мог не познакомиться, долгое время находясь в Москве.

В композиции, образах, стиле поэмы можно проследить некрасовские традиции русской литературы.²³

В поэме «Йасин и Бахийя» отразились революционно-демократические идеи. Лирического героя Нагиба Сурура тревожит покорность народа перед угнетателями, и он с горечью говорит:

Как ты неразумен, Бухут,
ты — жертва! . .
О Бухут!
Ты, как вулкан, не ведаешь собственной силы.
Ты, как потоп, древних истоков своих не знаешь.²⁴

Поэзия Нагиба Сурура тяготеет к эпическим обобщениям. Вот как, например, рассказывает он о восстании феллахов:

Никто не знает,
как появились из трещин земли тысячи мотыг,
целый лес,
целое войско.
В страхе отступили бандиты,
стреляя
в безумии.
А лес между тем надвигался на Бухут.
Упало двое. . . потом третий,
потом четвертый.
А лес между тем надвигался.
Затихли выстрелы.
Йасин был там
с мотыгой, как все.
О Бухут!
Ты, как вулкан, ты так силен!
О Бухут!
Ты, как потоп, так ты древен!
Бросил Йасин мотыгу, стала она винтовкой.
Так Моисей бросил когда-то свой посох.
И вот в руках уж у всех богатырей
винтовки.²⁵
.
Лес надвигался на Бухут
под стаями голубей,
и [голуби] у них на плечах, у этих героев.
Затрепетал птенчик [Бахийя] от страха,
начал птенчик плакать:
«О голубь, захлопай крыльями,
лети и плыви в воздухе,
парь и маши крыльями,
на плечо к свободному опустись».
А лес между тем надвигался
на Бухут!²⁶

В поэме «Йасин и Бахийя» дано изображение крестьянской среды, народной психологии, нравов, обычаев, сны-размышления героев соотносятся с картинами народной жизни. Так, характерен сон Бахийи, в котором заключена основная идея поэмы: Йасин станет главой крестьянского восстания. Он выступает в ее сне как кормчий.²⁷ Описаны и бедствия крестьян. Например, картина пожара в Бухуте²⁸ и другие события.

²³ Ср.: Краснов Г. В. Некрасов Николай Алексеевич. — Краткая литературная энциклопедия, т. 5. М., 1968, с. 176—184.

²⁴ Сурур Нагиб. Йасин ва Бахийя, с. 74, 75, 92.

²⁵ Там же, с. 97—98.

²⁶ Там же, с. 102.

²⁷ Там же, с. 25—29.

²⁸ Там же, с. 71.

Все это позволяет утверждать, что Нагиб Сурур, долго живший в Советском Союзе и начавший работу над поэмой именно здесь, испытал влияние некрасовской традиции русской литературы.

Антифеодальная поэма-эпопея Нагиба Сурура — значительное явление в новой арабской поэзии. Это великолепное поэтическое полотно народной жизни Египта, одно из первых произведений эпического характера, в котором отброшены каноны древней арабской поэзии и использованы свободный стих, принципы нового поэтического движения. В красочном языке поэмы нашли отражение песенное народное творчество, египетский фольклор.



O. B. Frolova

AN ANTI-FEUDAL POEM «YĀSĪN AND BAHIYA» OF NAGĪB SURŪR

The article analyzes the poem «Yāsīn and Bahiya» by contemporary Egyptian writer Nagīb Surūr. The poem is treated as an epos of the people's life and anti-feudal struggle in Egypt. Nagīb Surūr applies in his poetry to the folk-lore and re-composes the famous folk-songs. This poem may be typologically associated with some works in Russian literature and specially with the works of Russian poet Nekrassov.



НОВЫЕ МАТЕРИАЛЫ ПО ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЕ ДРЕВНЕЙ ЮЖНОЙ АРАВИИ

(Эпиграфические и историко-археологические исследования
в Йемене (ЙАР) в 1965—1971 гг.)

В ряду выдающихся открытий, совершенных в XIX в. объединенными усилиями натуралистов, историков и филологов, особое место занимает научное изучение Южной Аравии. Начатое комплексной экспедицией Карстена Нибура в 1762—1763 гг., путешествием У. фон Зетцена в 1810—1811 гг. и Т. Ж. Арно в 1843 г., оно имеет уже двухсотлетнюю традицию. Десятки путешественников и ученых ценою тяжких испытаний, а некоторые ценою жизни собирали сведения о географии и истории Южной Аравии, о ее древних и средневековых памятниках. Поиски страны легендарной царицы Савской в конечном итоге привели к открытию обширного района земли, возбуждавшего исключительный интерес к себе естествоиспытателей и гуманитариев. Особенности флоры и фауны, своеобразие геологической эволюции, долгая, насыщенная событиями история, необычайное богатство историко-культурных памятников, сохранившихся на ее территории, привлекали к Южной Аравии внимание ученых самых разных отраслей науки.

Однако, несмотря на двухсотлетнюю традицию исследования, Южная Аравия и поныне остается одним из наименее изученных районов мира. Помимо естественных трудностей, связанных с географической удаленностью, особенностями природных и климатических условий, передвижение в стране было затруднено неприязненным, а часто открыто враждебным отношением к европейцам со стороны местного населения. Кроме того, почти непрерывные межплеменные войны, борьба с турками во второй половине XIX—начале XX в., наконец, сознательная изоляция страны от внешнего мира в 30—50-х годах ставили подчас непреодолимые препятствия на пути ученых. Исследовательские работы носили в этих условиях эпизодический характер. Маршруты путешественников часто определялись случайно возникшими возможностями.

Этим в значительной степени объясняется тот факт, что и до сих пор многие районы Йемена остаются необследованными, картографирование его территории не завершено, а большие комплексы историко-археологических памятников, иногда целые города, не описаны и не известны специалистам. Имеющиеся сведения об исторической географии Южной Аравии в значительной степени фрагментарны, а во многих случаях настолько неопределенны и неточны, что использование их в научном исследовании представляет большие трудности. Огромная масса древних поселений, крепостей, храмов, городов, упоминаемых в надписях и нарративных источниках, еще ожидает локализации и идентификации с сохранившимися городищами.

Южноаравийские древности представлены в музеях СССР лишь отдельными экспонатами. Полевые историко-археологические работы

в Йемене отечественными учеными не проводились. Исследования советских сабейстов были основаны на материалах, опубликованных за рубежом. Поэтому, находясь в Йеменской Арабской Республике вначале в качестве переводчика при группе советских врачей в 1965—1967 гг., а в ноябре 1970—1971 гг. в качестве стипендиата ЮНЕСКО, я использовал эту возможность для проведения исследовательских работ, целью которых было выявление, фотографирование и описание эпиграфических и историко-археологических памятников древности и средневековья. Главной задачей являлось обеспечение собственным материалом основных направлений проводимых в СССР исследований по Йемену. По мере возможности фиксировался материал, относящийся ко всем периодам истории страны; преимущественное внимание было уделено памятникам южноаравийской цивилизации. Программа работ предусматривала также собирание сведений по исторической географии древнего и средневекового Йемена, в особенности о районах, еще не посещавшихся европейскими исследователями.

После экспедиции У. Филиппса, проводившей в декабре 1951 г. — феврале 1952 г. комплексные эпиграфические и историко-археологические исследования в Марибском оазисе, полевые работы на территории Йемена практически прекратились. Они возобновились после 1962 г., когда революция окончательно вывела страну из состояния изоляции и открыла новые возможности для изучения ее истории и культуры. Их реализации почти семь лет препятствовала гражданская война между республиканцами и свергнувшим имамом и поддерживавшими его племенами северных и северо-восточных областей Йемена.

Тем не менее рекогносцировочные поездки, проведенные мною в 1966—1967 гг. в обстановке гражданской войны и острого внутривосточного кризиса, показали, что новые времена все-таки наступили: местное население не препятствовало поискам памятников доисламской древности; правительство ЙАР предоставило возможность проводить историко-археологические обследования всюду, где это было возможно по условиям того времени; по инициативе йеменской стороны в конце августа 1967 г. был начат предварительный обмен мнениями о подготовке советско-йеменской археологической экспедиции, о реорганизации музея древностей в Сане и о написании при участии советских ученых совместной работы по истории Йемена в древности и в средние века.

Из намеченных тогда планов осуществлена была лишь серия поездок в течение 1966—1967 гг. Мне удалось проехать по Тихаме, полупустынному побережью Красного моря от полуострова Салиф до пролива Баб эль-Мандаб (Салиф—Ходейда—Бейт ал-Факих—Забид—ал-Джаррах—Хайс—ал-Хоха—ал-Моха—Зубаб—Шейх Са'ид—сторожевой пост ал-Мафраз у входа в пролив Баб эль-Мандаб), затем совершить ряд поездок из г. Та'изза по маршрутам: Та'изз—Хаджда—Дар ал-Афшуф—вади Расийан; Та'изз—ал-Джанад—Шейх 'Убайд; Та'изз—Ибб—Джибла; Та'изз—ад-Димна—ар-Рахида; Та'изз—Иафрус—Худжарийа—г. Турба-Зубхан.

Весной и летом 1967 г. я начал обследование памятников южноаравийской цивилизации в центральных и восточных районах Йемена, где находились главные центры Химьяритского и Сабейского государств. Мне удалось посетить более 30 пунктов, в том числе такие важные политические и религиозные центры древнего Йемена, как На'ит, 'Амран, Рейда, Хаз, городище Тайба в Даураме, Шибам-Сухайм, ал-Гирас, Замар, Хакир, Залман, Дафф, Маукил, Хаммат Зийаб, Бейт ал-Ашвал, и, наконец, руины столицы Химьяритского государства в III—VI вв. г. Зафара Зу Райдан. Некоторые из этих пунктов еще не посещались европейцами, в других поездках побывали первые исследователи Йемена: Ж. Галеви, Э. Глазер, У. К. Зетцен, З. Лангер. В тех местах, которые были уже обследованы, мне кое-где посчастливилось найти не замеченные

ранее надписи и другие памятники. В этих поездках участвовал йеменский историк Ахмад Хусайн Шарафаддин, вскоре опубликовавший самостоятельно часть собранного нами материала и фотографий.¹

Первая поездка состоялась 4—6 апреля 1967 г. В планы поездки входило обследовать историко-археологические памятники, сохранившиеся по обе стороны плато ка' ал-Баун. Оно тянется с юго-запада на северо-восток от г. 'Амрана до г. Зибина, где смыкается с вадии Варвар и вадии аш-Шавāба. Его протяженность около 55 км и ширина в среднем 2—3,5 км. Вадии ал-Баун — одно из восьми самых больших плато центрального Йеменского плоскогорья. Существующие сведения о плато ал-Баун неполны и во многих деталях неточны. Более известны юго-западная-западная оконечность плато в окрестностях г. 'Амрана, описанная К. Ратенсом,² а также участок между г. 'Амраном и г. Рейдой, хорошо документированный надписями.³

Я объехал долину на всем ее протяжении. Был собран материал, позволивший дать описание всей долины, содержащее характеристику рельефа, топонимическую номенклатуру, сведения об историко-археологических памятниках. Одновременно удалось сфотографировать несколько десятков древних надписей и ряд объектов мусульманского времени. Наиболее важные результаты дало посещение руин столицы местной династии Хамданидов (I—II вв. н. э.) — г. Нā 'иṭа, а также двух крупных политических и торговых центров Сабейского государства в долине ал-Баун — гг. 'Амран и Рейда и их окрестностей. Помимо надписей, был собран историко-культурный материал, дающий представление об архитектуре и строительном деле в этих районах в древности. Для исторической географии Йемена представляют интерес обнаруженные здесь древние городища (около десятка).

В августе 1967 г. я предпринял серию поездок в центральный Йемен, в пункты на восток и юго-восток от гг. Замāр и Йарйм, в древности составлявшие центры Химьяритского государства. Здесь были обследованы руины городов Залмāн и Хибара, а также химьяритские крепости в Хаммат Зийāб и Маукиле, обитатели которых не без гордости считают себя потомками химьяритов. Интересные результаты дал осмотр хорошо сохранившихся остатков огромной плотины, достигавшей 18 м в высоту и около 12 м в толщину, воздвигнутой в узком ущелье Адра'а, и нескольких плотин меньшего размера в соседнем ущелье Джубār, в 35 км к юго-востоку от Замāра. В местечке Хакир, также хорошо сохранившем древние строения, были найдены надписи и археологический материал, проливающие свет на историю этого города, с которым связано возникновение Химьяритского государства.

Во время этих поездок удалось подробно осмотреть и составить детальное описание руин одного из самых знаменитых городов древней Южной Аравии, последней столицы Химьяритского государства — г. Зафāра. Здесь сохранились основание и несколько рядов мощных стен, окружавших город, фундаменты и части стен дворцов и крепостей, галерея, высеченная под городом в горе. По-видимому, удалось определить местоположение христианской церкви, сооруженной ок. 354 г. н. э. Архитектурные детали с христианской символикой попадают в стенах домов соседних селений. В одной из пещер, высеченных в горе Зафāра, была найдена неизвестная надпись. Несколько других надписей из Зафāра оказались в соседнем селении, Бейт ал-Ашвāl, которое я посетил

¹ См.: Ахмад Хусайн Шарафаддин. Та'рих ал-Йаман ас-сақāфй, II. [Сан'а], 1967, с. 57—118.

² См.: Rathjens C. Sabaeica. Bericht über die archäologischen Ergebnisse seiner 2., 3. und 4. Reise nach Südarabien, Bd. I. Der Reisebericht. Hamburg, 1953, S. 17 ff.

³ Wissmann H. Zur Geschichte und Landeskunde von Alt-Südarabien. Wien, 1964, S. 349—356.

15—16 августа. Это селение построено в значительной степени из материала, вывезенного с руин городища Зафār. Оттуда же происходят обнаруженные здесь надписи, детали архитектурных украшений и другие памятники.

Всего за время поездок 1966—1967 гг. удалось сфотографировать более 70 надписей и примерно такое же количество цельных и фрагментированных барельефов с декоративными украшениями, различные строительные детали, части колонн и т. п. К этому следует добавить фотографии городищ и отдельных строительных комплексов, цистерн, водохранилищ, а также материал по исторической географии обследованных районов.⁴

Внутриполитический кризис в стране в сентябре—октябре 1967 г., а затем развернувшийся в ноябре 1967 г. военные действия, вызванные вторжением монархистов, сделали невозможным продолжение начатой работы. В конце декабря 1967 г. я вынужден был вернуться в СССР.

Помимо материалов о древности, в моем распоряжении оказалось значительное количество материалов по современной истории Йемена, в частности комплекты газет «ал-Ахбār», «ал-Джумхурийа» и «ас-Саура» — единственных тогда газет Йемена — за 1964—1967 гг., а также отдельные номера первых йеменских журналов, листовки, прокламации, выпускавшиеся правительством и различными организациями. Единственным в своем роде является комплект рукописной газеты за 1966—1967 гг., выпускавшейся молодежным клубом г. Забида и дающей своеобразное отражение культурной и общественной жизни провинциального города.

Наконец, сохраняют значение собранные материалы по истории борьбы за освобождение Южной Аравии от английского господства. Они охватывают период 1964 г.—начало декабря 1967 г. и содержат документы от первого обращения к народу тогда еще маленькой подпольной организации до первых декретов нового республиканского правительства. Здесь представлены политические документы, выпущенные за этот период Национальным фронтом освобождения, листовки, воззвания, отчеты о конференциях, тектографированные бюллетени профсоюзных организаций, номера аденских газет, книги и брошюры лидеров Национального фронта и т. п.

Время с осени 1967 г. и до весны 1970 г. было одним из самых драматических периодов в современной истории Йемена. До начала 1969 г. большая часть страны была охвачена военными действиями, исключавшими возможность проведения полевых исследований.

Летом 1969 г. мне была предоставлена стипендия ЮНЕСКО для поездки в ЙАР по программе помощи слаборазвитым странам в охране и изучении памятников культуры. Поездка продолжалась с 12 ноября 1970 г. по 19 мая 1971 г. Научная программа ее была сформулирована следующим образом: «Основная цель поездки — дать толчок к возобновлению полевого историко-археологического изучения южноаравийской культуры, одного из наиболее ярких и самобытных явлений цивилизации древнего Востока. Систематическое исследование этой культуры является неотложной задачей современной исторической науки. Эта цель может быть достигнута деятельностью в двух направлениях.

1. Подготовить предварительное описание историко-культурных памятников, находящихся в музеях-хранилищах в Сане, Марибе и Та' иззе. Предложить правительству ЙАР содействие в организации хранения этих коллекций, в выработке детального плана будущих постоянных экспозиций и в организации временных экспозиций в соответствии с этим планом. Эти меры облегчили бы организацию в Сане современного Национального музея истории и культуры древнего и средневекового

⁴ Эти материалы составили содержание первого тома монографии «Южная Аравия. Памятники древней истории и культуры» (М., 1978).

Йемена. Такой музей мог бы стать центром, занимающимся организацией поисков и охраны памятников древности. Он мог бы также служить постоянной базой для проведения систематического историко-археологического изучения территории ЙАР.

2. Завершить историко-археологическое и топографическое обследование и описание памятников Сабейского и Химьяритского государств, которое было начато во время моего пребывания в Йемене в 1965—1967 гг.; посетить изученные центры древней цивилизации Йемена и составить описание сохранившихся там эпиграфических и других памятников культуры, а также выбрать наиболее перспективные объекты для будущих археологических раскопок. Эти материалы могут оказаться полезными при выработке общего плана историко-археологического изучения Йемена. Кроме того, они позволяют решить некоторые проблемы, с которыми пришлось столкнуться в процессе подготовки к изданию эпиграфических и археологических материалов, собранных мною в 1966—1967 гг.»

Эта программа была составлена в августе 1969 г. В ноябре 1970 г., когда я, наконец, прибыл в г. Сану, она уже нуждалась в значительных коррективах. В октябре 1970 г. специалисты из ФРГ сфотографировали и сделали первичное описание предметов древности в хранилищах в Сане и в Та'изе. Правительство ЙАР в связи с задержкой приезда советского специалиста и беспокойством за судьбу плана организации современного музея обратилось с просьбами к правительствам Италии и Индии прислать необходимых специалистов.

Еще в октябре 1969 г. итальянский семитолог и сабейст Дж. Гарбини⁵ получил возможность приехать в ЙАР и посетить несколько пунктов на центральном плоскогорье, в том числе и некоторые городища, на которых в 1967 г. я побывал вместе с Ахмадом Шарафаддином (в частности, Хāз, ал-Гирās, Зафар, Бейт ал-Ашвāl).

В декабре 1969 г. несколько удачных поездок совершил итальянский врач-терапевт из госпиталя в г. Та'изе А. Парринелло. Наиболее значительными открытиями оказались сфотографированные им большая наскальная надпись 320 г. н. э. на западной стороне Джебел Масна'а (близ Замāра)⁶ и надписи из соседнего селения Марийа Улья.⁷ Особого упоминания заслуживают его поиски памятников доисторической эпохи и начальной поры южноаравийской цивилизации, в частности открытые и описанные им комплексы мегалитических построек на уже упоминавшемся городище на Джебел Масна'а и в долине ал-Хāмили у шоссе к югу от г. Хайс,⁸ древнейшие каменные сооружения близ Та'иза (Джебел 'Арус), скребики из обсидиана, пещеры-некрополи, химьяритские и раннеарабские граффити из урочища Хиррāн (холм вулканического происхождения на север-северо-запад от Замāра), которое нужно отнести к числу древнейших в Йемене мест обитания человека.⁹

Как раз незадолго до моего приезда в Сану завершила двухмесячную (сентябрь—октябрь 1970 г.) работу в ЙАР и вылетела в Бейрут западногерманская археолого-эпиграфическая миссия, состоявшая из трех человек: В. В. Мюллер (сабейст-эпиграфист), В. Радт (археолог) и В. Дим (арабист-диалектолог). Это была, по существу, первая комплексная

⁵ См. серию публикаций Дж. Гарбини, сделанных «по горячим следам», часто, к сожалению, без необходимой документации издаваемого эпиграфического и археологического материала (локализация находки, описание, размеры и т. п.): Garbini G. *Antichità yemenite*.— AION, 1970, v. 30 (NS, XX), p. 400—404, 537—548.

⁶ См.: al-Iryani M.—Garbini G. *A sabaean rock-engraved inscriptions at Mosna'*.— AION, 1970, 30 (NS, XX), p. 405—408.

⁷ Moretti P. *Iscrizioni sabee a Māriya*.— AION, 1971, 31 (NS, XXI), p. 119—122.

⁸ Benardelli G.—Parrinello A. E. *Note I. I complessi megalitici di al-Hamli e di Mosna'*.— AION, 1970, 30 (NS, XX), p. 117—120.

⁹ Benardelli G.—Parrinello A. E. *Note II. Hosn al-Asharaf; III. Gebel Harus; IV. Hirran*.— AION, 1971, 31 (NS, XXXI), p. 111—118.

профессиональная экспедиция после знаменитой экспедиции Карстена Нибура, посетившая многие районы страны. Научные материалы немецкой экспедиции включают копии и фотографии около 270 надписей, главным образом фрагментов (из них 124 номера из музея в Сане) археологического и историко-культурного материала.

В ноябре-декабре 1970 г., во время второго приезда в ЙАР, Дж. Гарбини совершил (часть поездок мы проделали вместе) несколько поездок, не принеся, впрочем, сколько-нибудь значительных новых находок эпиграфических памятников.¹⁰ В феврале—апреле 1971 г. в г. Сане и в близлежащих селениях провел этнологические исследования проф. В. Досталь.¹¹ Сбор этнологического и этнографического материала вела во время многочисленных поездок по стране К. Файен.¹² Наконец, с декабря 1970 г. начал свою работу в ЙАР П. Коста (Неаполь), археолог, специалист по средневековой мусульманской архитектуре и искусству. С лета 1971 г. он приступил к организации Отдела археологии в Национальном музее в Сане.¹³ И, наконец, завершением «исследовательского сезона» 1970—1971 гг. явились поездки в Йеменскую Арабскую Республику и в Народную Демократическую Республику Йемен проф. Ж. Пиренн.

Общие итоги полевых работ 1967, 1969—1971 гг. следует считать чрезвычайно значительными, несмотря на то что часто интересы сабеистов ограничивались почти исключительно поисками новых текстов. Увеличение числа эпиграфических памятников существенно расширило исследовательскую базу, принесло большое количество новых сведений по социально-политической истории и истории культуры древней Южной Аравии, хронологии и религии, об исторической географии и племенном составе древних государств. Впервые было обследовано несколько крупных городищ и целых районов, в том числе городища Зафар Зу Райдан, Байнун, Хакир, Йаши', Рийам, Итва, Ва'лан, ал-Мадйд, Маукил, Хаммат Килаб, до тех пор остававшиеся «белыми пятнами» на исторической карте древнего Йемена. Значительные пополнения получили южноаравийская ономастика и топонимика. Большой интерес представили открытие памятников доисторической эпохи и находки текстов на эфиопском и древнееврейском языках, а также богатые материалы по архитектуре и строительному делу в древнем Йемене. Полная публикация и научное истолкование собранного материала составят новый этап в изучении древней цивилизации Южной Аравии.

Приходится сожалеть, что исследовательские работы, как и прежде, проводились без единого плана, их задачи и маршруты поездок определялись личными интересами ученых и степенью их осведомленности о наличии в том или ином месте памятников древности, а также случайно возникшими возможностями. Это часто приводило к неоправданному повторению маршрутов и последующему дублированию публикаций и исследований. В рамках моей программы полевых работ в ноябре 1970 г. было начато рекогносцировочное обследование ряда районов ЙАР, а также отдельных пунктов, как посещенных мною в 1966—1967 гг., так и еще не изученных.

Маршруты поездок прошли по территории трех главных древнееменских государств — Сабейского, Майнского и Химьяритского. Собранные материалы содержат сведения о памятниках доисторического, древ-

¹⁰ Garbini G. 1) *Iscrizioni sabee da Hakir*.— AION, 1971, 31 (NS, XXI), p. 303—311; 2) *Iscrizioni sabee da Dula'*.— AION, 1972, 32 (NS, XXIII), p. 513—518; 3) *Frammenti*.— AION, 1973, 33, p. 538—540.

¹¹ Dostal W. *Sozio-ökonomische Aspekte der Stammesdemokratie in Nordost-Yemen*.— Sociologus. Zeitschrift für empirische Ethnosoziologie und ethnopsychologie, 1974, Vol. 24, S. 1—15.

¹² См.: Fayen Cl. *Al Zohrah. Village de la Tihama*.— Objets et Mondes, 1973, t. XIII, Fasc. 3, p. 161—172.

¹³ Costa P. *Archaeology in the Yemen 1970—1971*.— Proc. of the 5-th Seminar for Arabian Studies. London, 1972, p. 21—24.

него и средневекового периодов истории Йемена (в том числе фотографии, эстампажи и копии более 350 надписей). Надписи охватывают территорию Сабейского государства от южных границ (район Зафара Зӯ Райдән) до северных (Нашқ и Хизмат Абӯ Саур), от восточных пределов (оазисы Рагвана и Мариба) до прибрежных районов, а также наиболее важные центры Ма'ина и Химьяритского государства. В них представлены тексты почти всех периодов древнейшей истории (IX в. до н. э. — VI в. н. э.). Значительным числом представлен наименее изученный и плохо документированный период сабейской истории — IV—I вв. до н. э.

Памятники первобытной культуры из Йемена менее известны в специальной литературе, находки их пока единичны.¹⁴ Между тем во время полевых работ неоднократно приходилось находить такие памятники. В декабре 1970 г. и январе 1971 г. я совершил несколько поездок в местности, где, по собранным сведениям, сохранились следы обитания доисторического человека. Там были обнаружены неолитические скребки, каменные наконечники стрел, многочисленные наскальные изображения животных и людей, мегалитические сооружения и места доисторических погребений. Наиболее значительные мегалитические сооружения я видел в северо-восточной части вадии ас-Сирр (близ сел. Бейт Салах в вадии Бахман, в 38 км к северо-востоку от г. Саны), на горном плато Джебел Масна'а (около 12 км к западу от г. Замара, где сохранились крупные долмены, мегалитические постройки, надмогильные сооружения.¹⁵ Аналогичные постройки сохранились на плато вдоль западного края вадии ал-Харид (в 5 км к югу от места слияния вадии Хабаш и вадии ал-Харид), в оазисе Рагван близ городища ас-Сувалийх, во многих местах центрального Архаба, в вадии Майтам (между Ибб и Ка'таба), на Джебел Сабир у Та'изза, в ал-Худжарии и в предгорной Тихаме. Здесь, в долине ал-Мукайса, в местности ал-Хамили (к юго-востоку от г. Хайса), у западного подножия холма Зухра, находится одно из самых крупных мегалитических сооружений в Йемене.¹⁶ Оно содержит, в частности, шесть рядов менгиров, образующих аллею длиной около 30 м. К западу от аллеи находится несколько сооружений, представляющих собою круги диаметром 5—6 м из валунов с остатками дольменов в середине.

В этой связи следует упомянуть и о довольно часто встречающихся в Йемене наскальных изображениях животных, обычно горных козлов, реже верблюдов. Большая часть петроглифов датируется историческим временем, обычно сопровождается граффити, выполненными письмом «самудского» типа, и, возможно, отмечает места ритуальной охоты на горных козлов. Особенно много наскальных рисунков в северо-восточной части вадии Дахр (Хаджар Лахйб),¹⁷ в урочище Хаджар ал-Ми'каб, в юго-восточной части вадии Шира'. Наскальные изображения животных и граффити есть на городище ас-Сувалийх близ Рагвана.

Обнаруженные доисторические памятники и каменные орудия относятся ко всем основным этапам развития первобытного общества и распределяются практически по всей территории Йемена. Эти находки свидетельствуют о том, что Южная Аравия, в частности Йемен, была одним из очагов обитания доисторического человека. Антропологическая и археолого-этнографическая характеристика аборигенов Южной Аравии — пока еще дело будущего. Они были вытеснены с мест обитания, а затем ассимилированы пришлыми семитскими племенами (начиная

¹⁴ См. обзор: G r o h m a n n A. Arabien. München, 1963, S. 14—20; G h o s h A. Megaliths in Yemen Arab Republic.— Puratattva, 1974, № 7, p. 81—82.

¹⁵ R a d t. Bericht über eine Forschungsreise in die Arabische Republik Yemen.— Archäologischer Anzeiger, 1971, H. 2, S. 279—282.

¹⁶ См.: B e n a r d e l l i G.—Parrinello A. E. Note I, p. 117—120; cf.: Note II, p. 111—118.

¹⁷ См.: R a d t. Bericht. . . , S. 263—268.

с III—II тыс. до н. э.), однако отдельные группы их просуществовали до начала средневековья. Многие центры древней государственности и культуры возникли на месте первобытных стоянок, включив доисторические сооружения в состав новых строительных комплексов. Систематическое изучение этих памятников позволит, вероятно, определить отношение автохтонной первобытной культуры Южной Аравии к цивилизации, созданной семитскими племенами.

Поиски эпиграфических памятников и изучение археологических объектов на территории Химьяритского государства были начаты в декабре 1970 г. поездкой в районы к востоку и к западу от г. Зама́ра (Хакир—Адра'а, Раб'а—Масна'), завершившей обследование этого района, начатое мною в августе 1967 г. посещением городища Хакир, Хаммат Зийаб (к северо-востоку от Джебел Исбил) и городищ Залман, Маукил, Хибара и Науфан в области Ру'айн к югу от Хакира. 10—12 декабря вместе с Исма'йлом ал-Аква' (Департамент древностей ЙАР) и д-ром А. Гхошем (Индия) я совершил поездку по маршруту Ибб—вади Майтам—Ка'таба, имевшую целью осмотр химьяритского городища Джайшан в верховьях одноименного вади (16 км к северу от г. Ка'табы).

12 декабря я возобновил обследование руин города Зафар Зу Райдан (проводившееся 6—16 августа 1967 г.) и закончил его 1—3 мая 1971 г. Кроме руин Зафара, были обследованы окрестные селения Хадда Гулайс, 'Арафа и ад-Дасйа (к северо-востоку от Зафара близ Джебел Шамир Йур'иш), гора Райдан и, наконец, чрезвычайно интересное городище в современном селении Сурха (к западу от Зафара), сохранившее много памятников позднехимьяритского времени.

Наиболее значительные результаты принесли работы на территории Сабейского государства. 23—29 декабря 1970 г. в составе специальной миссии ООН я совершил поездку по северо-восточным районам Йемена, во время которой удалось посетить и обследовать большое число археологических памятников.¹⁸ Маршрут поездки проходил через вади ал-Баун, по правому берегу вади Шаваб́а и вади Хирра́н, далее по левому берегу вади ал-Харид, мимо места слияния вади Хабаш и вади ал-Харид, по долине ал-Джауф (древний Ма'ин), через оазис Рагван и территорию племени Джид'ан к Марибу.

Условия поездки были крайне неблагоприятными из-за напряженного политического положения в этом районе. Удалось провести лишь самые необходимые работы. В числе обследованных городищ на территории ал-Джауфа были Хизмат Аб́у Саур, ал-Байд́а (Нашк), Барақиш (Иасил), Ма'ин (Карнау), Инабб. Помимо топографического описания, маршрутных схем и зарисовок, удалось собрать образцы керамики и архитектурных украшений, а главное — сфотографировать названные городища и более сотни надписей. Особый интерес представляют фотографии археологических памятников и надписей из ал-Байд́а' (Нашк) и Хизмат Аб́у Саур, а также фотографии 98 надписей, находящихся на городской стене Барақиша (Иасил), одного из двух главных центров Майнского государства.¹⁹ Среди найденных надписей часть относится к IX и VI—V вв. до н. э., характеризуя, в частности, городище Хизмат Аб́у Саур как одно из древнейших сабейских поселений. За исключением Ма'ина (Карнау), все городища ныне необитаемы. Вокруг них можно видеть

¹⁸ Поездка была организована специальным представителем ООН в ЙАР д-ром Т. Хагеном при энергичной поддержке со стороны правительства ЙАР. В ней, кроме меня, участвовали М. Ливадлотти (Италия), врач-терапевт больницы в г. Санае; Р. Руэзг (Швейцария), врач-психолог; П. Коста (Италия), специалист по мусульманской археологии и искусству. Миссию сопровождали шейхи племен ал-Джауфа. Сообщение об этой поездке см.: Cost a P. Archaeology in the Yemen 1970—1971, p. 21.

¹⁹ См.: Бауэр Г. М. Ма'инские надписи из Барақиша.— Древняя Аравия (материалы и сообщения). IX годичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР. М., 1973 (далее — Древняя Аравия), с. 18—32.

остатки ирригационных сооружений и древних полей. По числу надписей, богатству и важности сохранившихся памятников изобразительного искусства и архитектуры ал-Джауф в настоящее время превосходит все другие центры древнейшей цивилизации. Это в полном смысле уникальный археологический заповедник.

Другим районом, богатым памятниками древности, на пути в Мариб были окрестности селения Рагвāн, некогда представлявшие собою густонаселенный земледельческий оазис на пересечении нескольких вад. К сожалению, удалось осмотреть здесь лишь три крупных городища — Харабат Су'уд (Кутал), ал-Асāхил ('Арабат) и Харабат ас-Сувāлих на каменистой террасе на левом берегу вад Мас. Было найдено около десяти надписей.

Миссия прибыла в Мариб 26 декабря. В ночь на 28 декабря мы вынуждены были спешно покинуть оазис. Губернатор Мариба не мог дольше обеспечивать нашу безопасность. Мы успели осмотреть марибскую плотину и храм Аввама, руины построек и остатки ирригационных сооружений у выхода в оазис вад ал-Фаладж, а также несколько усадеб и более десятка колодцев, в стенках которых сохранились встроены надписи и детали архитектурных украшений. Сам г. Мариб, сильно разрушенный обстрелами и бомбардировками во время недавней гражданской войны, необитаем из-за мин, оставленных в городе.

На обратном пути удалось осмотреть всего лишь одно городище — Инабб (около 12 км к востоку от Ма'ина-Ғарнау), настоящий центр керамического производства древнего Ма'ина. Собранная здесь небольшая коллекция керамики была затем передана Национальному музею в г. Санае.

Неподалеку от селения аз-Захир (северо-западная часть вад ал-Джауф) на миссию было совершено вооруженное нападение. Исследовательские работы пришлось прервать. Дорога к вад ал-Харид и вад Хиррāн оказалась отрезанной, и миссия вернулась в Сану через северные районы Йемена (вад Мазāб, Хумайдāt, Хараб, Харф, Хайвāн, Хус, Хамир, Рейда, 'Амрāн, Сана), проделав в общей сложности около 1100 км.

За время поездки я сделал около трехсот фотографий, в том числе фотографии более 120 древнейших надписей, шести городищ, отдельных сооружений, архитектурных деталей и т. п. Сделаны зарисовки и планы городищ, составлены схемы маршрутов, позволяющие внести коррективы в существующие сведения о топографии местностей, посещенных миссией.

В течение декабря 1970 г.—февраля 1971 г. состоялись поездки по центральному плоскогорью к северо-западу от г. Саны, во время которых были обследованы памятники древности в вад Дахр, вад Дала^а и в селении ал-Хуққа, а также на северо-востоке — вад Малика, вад Риджам и вад ас-Сирр.

Опыт этих месяцев показал, что кратковременные наезды в отдельные пункты часто оказывались малоэффективными с точки зрения научных результатов и не оправдывали усилий, потраченных на их проведение. Возникла необходимость изменить вид полевых работ, отказаться от ставшей уже традиционной практики посещений разрозненных пунктов страны.

В феврале 1971 г. я представил правительству ЙАР проект программы изучения историко-культурных памятников на территории ЙАР:

1. Организация систематического обследования всей территории Йемена для выявления, учета и предварительного описания всех сохранившихся памятников, относящихся ко всем этапам исторического развития (доисторический период, древность и средневековье).

2. Составление в дальнейшем по материалам обследования общего перспективного плана историко-археологического изучения Йемена, который бы позволил в будущем координировать полевую работу на тер-

ритории ЙАР и направлять внимание приезжающих ученых на обследование малоизученных памятников и районов страны, на разработку крупных научных проблем.

В числе первоочередных задач проект выдвигал необходимость сбора материала для подготовки полной историко-археологической карты Йемена, незамедлительного издания Закона об охране памятников, проведения через печать и радио разъяснительной работы о важности охраны памятников древности, популяризации сведений по истории и культуре страны.

Для осуществления этого проекта была организована советско-йеменская археологическая миссия под моим руководством. В ее работе приняли участие представители Департамента древностей и Департамента по делам туризма (Махмуд Джамал, 'Али Рамуш, Ахмад 'Али Мухаррам). В качестве первого опыта было решено провести обследование территории долины к северу-северо-востоку от г. Саны. 1—7 и 18—22 марта миссия провела работы на городищах Шибам-Сухайм, ал-Гирас, Бейт Дугайш и Хадақан. Сплошное обследование местности показало, что соседние с городищами селения и усадьбы целиком построены из строительного материала, вывезенного с руин. В них были обнаружены надписи, некогда находившиеся на городищах. Всего было описано и сфотографировано более ста надписей (около 40 из Хадақана и более 60 из Шибам-Сухайма),²⁰ большое число строительных деталей, деталей архитектурных украшений, керамики и т. п. Полученный материал дал представление о плане обследованных городов, расположении важнейших зданий, их отделке, а также позволил восстановить основные этапы почти тысячелетней истории Хадақана и Шибам-Сухайма, двух больших центров на западе Сабейского государства.

Успех миссии позволил в дальнейшем перенести ее деятельность на соседние с Санской долиной районы — в область Архаба и Западного Нихма, в долину ал-Баун. Поездки в эти районы происходили в марте—мае 1971 г.

К первым столетиям нашей эры относятся обследованные руины крепости в старинном селении Бейт 'Уқаб (обследовано 22 февраля 1971 г.), в области Санхан, городищ в Бейт Хадир (15 марта 1971 г.) и в Бейт ал-Джауза (17 марта 1971 г.), где найдены несколько надписей (в том числе одна древнееврейская)²¹ и части архитектурных украшений храмов. 27—29 апреля были осмотрены крупные городища на границе территорий Сабейского и Химьяритского государств: Нахлат ал-хамра', Қаср ас-Сабаййа, ал-Кумайм и городище Дафф в вадии Джахрән, в котором я побывал еще в августе 1967 г. Городище Нахлат ал-хамра' хорошо известно в литературе, главным образом благодаря находкам бронзовой статуи и других предметов во время раскопок 1931 г.; оно было описано впервые К. Ратьенсом. Городище Қаср ас-Сабаййа, расположенное на краю горного отрога на запад от Нахлат ал-хамра', как кажется, еще не посещалось исследователями. Оно лучше сохранилось, но по площади намного меньше Нахлат ал-хамра' и представляет собою, видимо, руины города-крепости. Детали архитектурных украшений, обнаруженные на городище, аналогичны найденным в Нахлат ал-хамра' и датируются I—III вв. н. э.

Метод систематического обследования городищ и окружающих их местностей позволил с большей полнотой учесть сохранившиеся на них памятники, облегчил установление их взаимной связи и относительной хронологии. Он позволил провести сравнительное изучение компактной группы памятников из одного места, установить присущие им специфические черты, характеризующие принадлежность конкретных типов и

²⁰ См.: Древняя Аравия, с. 45—55.

²¹ Там же, с. 71—81.

видов памятников к совершенно определенному культурному региону и к определенному этапу развития сабейской культуры. Собранный таким образом материал дает дополнительные факты для исследования истории и культуры древнего Йемена, позволяет выделить признаки самостоятельных культурных регионов в рамках южноаравийской цивилизации.

Обследование области Архаб, составлявшее один из главных пунктов моей научной программы, и ныне, как и во времена Э. Глазера, представляло серьезные трудности. Политическое положение в этой области в 1970—1971 гг. было неустойчивым, отдельные племена и целые районы находились фактически вне контроля республиканского правительства.

В середине февраля 1971 г. вместе с группой геодезистов и гидрографов из ЧССР я побывал на западной окраине Архаба между селениями Зйфән—ал-Хумайра'—На'ит. Городище На'ит и его окрестности я обследовал в апреле 1967 г. На этот раз намечено было осмотреть местности к югу и юго-западу от На'ита, по рассказам местных жителей насыщенные памятниками древности.

Действительно, в селении ал-Хумайра' были найдены строительные блоки, остатки колонн, детали архитектурных украшений, несколько курильниц для благовоний с надписями и другие предметы древности, вывезенные с руин большого храма, расположенных в 500 м на север от селения, на высоком холме вулканического происхождения. К западу от руин храма в местности, прилегающей к вулкану Джебел Зурб, находятся остатки нескольких построек сабейского времени. К сожалению, распри между местными шейхами помешали добраться до главной цели этой поездки — обширного городища на северо-восток от ал-Хумайра', носящего название Мадйнат ал-Хабба.

Лишь во второй половине марта удалось посетить районы Архаба, всегда остававшиеся недоступными для иностранцев. 22—24 марта я проехал вдоль юго-восточной окраины Архаба по маршруту Бейт ал-'Узарй—ал-Абва—вади Шира'—Бейт аз-Зубайр—Бейт 'Аджал—урочище Хаджар ал-Ми'қаб. Наиболее значительными среди осмотренных древностей были небольшое городище с руинами крупного строения (возможно, храма), называемого Қаср Ши'ла (близ селения Бейт 'Аджал), а также урочище Хаджар ал-Ми'қаб, в котором находится высеченная в скале гробница кайла Сам'ай 'Амшафака б. Садақ' ила и большое количество наскальных рисунков и граффити письмом «самудского» типа.

Вскоре благодаря содействию шейха Мухаммада 'Али ал-'Убайдй группа смогла поехать в центральный район Архаба. 27 марта 1971 г. состоялся первый рекогносцировочный выезд по маршруту Бейт Дугайш—Бейт ал-Марраң—ал-Хайфа—Сирваҳ, во время которого было обследовано большое городище Сирваҳ (по-видимому, древний Мадр) с прямоугольным храмом и дворцовым комплексом. 30 марта группа начала работы на городищах Рийам и Итва, продолжавшиеся до 7 апреля. Группа побывала в это время и на других руинах центрального Архаба, проехав с юга на север от ка' Саба до выхода к вади Шаваб и вади Хирраң, где я проезжал в декабре 1970 г. по дороге в Мариб. Среди обследованных крутых археологических объектов особенно значительно наряду с Сирваҳом-Мадром городище Рийам на вершине одноименной горы. Оно включает руины существовавших еще в III в. до н. э. селения Раймат, крепости Тур'ат и одного из самых древних и почитаемых в древнем Йемене святилищ — храма Тур'ат, божества луны Та'лаба. Храм этот, вопреки мнению А. Громана,²² относившего его к числу прямоугольных сабейских храмов, имеет в плане овальную форму и более всего напоминает храм Аввам в Марибе.

Еще более древним, судя по надписям, является городище в современном селении Итва. На его территории сохранились остатки большого

²² Grohmann A. Arabien, S. 157.

дворца и крепостей; здесь были и свои храмы. Среди обнаруженных в селении надписей (всего около 30 единиц) есть и надписи периода мукаррибов, древнейшие из найденных в Архабе.

Эпиграфические материалы из Рийама и Итвы содержат около 80 надписей, целых и фрагментарных;²³ восемь надписей на скальных, в том числе две большие надписи Р ба—б (СН 338 и RES 4176), датируемые первой половиной III в. до н. э., теперь доступные в фотографии. Надписи из Рийама и Итвы относятся к периоду от VIII в. до н. э. до IV в. н. э., представляя почти все этапы существования южноаравийской письменности, за исключением последнего (V—VI вв. н. э.). Это обстоятельство, возможно, подтверждает предание о разрушении Тур'ат, святилища Та'лаба на горе Рийам, в правление царя Абукариба Ас'ада (конец IV—начало V в. н. э.), принявшего иудаизм.²⁴

Наконец, интересный археологический материал дал осмотр нескольких сабейских поселений к северо-западу от Рийама и Итвы, сохранившихся в вади ал-Хибт ва-л-Хушайдат, вади ал-Хараб, вади Байхан и вади бану 'Али на северной границе Архаба, в их числе городище Архум у подножия Джебел Рийам, развалины крепости и небольшого поселения возле нее на плоском возвышении между вади ал-Хараб и вади Байхан, оборонительный комплекс Дарб ар-Ранй на вершине отрога Джебел Хисан в вади бану 'Али, некогда защищавший проход в центральный Архаб к главным святилищам Та'лаба.

Обнаруженный эпиграфический и археологический материал значительно расширяет существующие сведения по истории Архаба, заставляя в то же время отказаться от некоторых важных положений, уже утвердившихся в науке. Это касается, например, истории «царства» и племени Сум'ай в III—I вв. до н. э. Эти материалы позволяют провести новые исследования по истории Архаба за период более чем в тысячу лет. Они убедительно говорят о том, что на территории Архаба существовал один из древнейших и вполне самостоятельных центров цивилизации Южной Аравии.

Во время поездки было составлено историко-археологическое и топографическое описание обследованных местностей.²⁵ Выяснилось, что представления Г. фон Виссмана о топографии центрального Архаба,²⁶ основанные на дневниковых записях Э. Глазера, неточны, особенно в описании рельефа и в локализации главных историко-археологических объектов этого района, в частности Сирваха, Итвы и так называемой архабской скалы со списками сабейских эпонимов.

Важной, хотя и не слишком богатой эпиграфическими находками, была поездка 14—17 апреля 1971 г. по вади ал-Баун от начала его у 'Амрана до соединения его с вади Варвар, вади ас-Сидд и вади ал-Хараджа, впадающих дальше к востоку в вади Шаваб. Главными объектами обследования были г. Зибин и его окрестности. В самом Зибине нет сколько-нибудь примечательных сабейских древностей. На перевале Накил Кухл на пути из Зибина в область Мурхиба была сфотографирована на скальная надпись, касающаяся сакральной охоты. Две другие надписи были найдены неподалеку от Зибина на остатках сабейских городищ у подножия Джебел Йанур.

На обратном пути из Зибина было обследовано городище Хамида и ряд других объектов к северу от г. Рейды, а также руины на юго-запад от него вдоль южного склона Джебел Салил. Сделанные находки, в том числе более десяти надписей, пополнили материал, собранный мною здесь в ап-

²³ Лундин А. Г. Новые надписи из Архаба.— Древняя Аравия, с. 32—44.

²⁴ См.: Грязневич П. А. К топографии центрального Архаба (Сирвах—Рийам—Итва).— Древняя Аравия, с. 67.

²⁵ Там же, с. 55—71.

²⁶ См.: Wissmann H. Zur Geschichte. . . , S. 297—308, 374—383.

реле 1967 г. Результатом этой поездки было подробное описание топографии вади ал-Баун.

10—12 мая состоялась последняя поездка перед возвращением в СССР (12 мая закончился срок моей командировки) в область Нихм по маршруту Сана—Нафйл Ибн Гайлан—ал-Мадид—Барран—Милх, отчасти повторившему маршрут Ж. Галеви, проехавшего сто лет назад, в марте 1870 г., по этим местам.²⁷ Удалось еще раз побывать на городище Харабат ал-Кутра близ ал-Мадиды, которое я обследовал в феврале 1971 г. Оно принадлежит к числу самых крупных городищ, виденных мною в Йемене. Отсюда происходит более десятка надписей, главным образом II—III вв. н. э. Несколько меньше городище близ селения Карйат бану Са', в 14 км к северо-востоку от Харабат ал-Кутра. Найденная здесь надпись датируется III в. до н. э. Я побывал и на руинах города-крепости Барран, контролировавшего главную дорогу из области Нихм в древней Ма'ин. В его окрестностях был найден фрагмент старой надписи. Долина Милх, несомненно, один из древнейших земледельческих районов Йемена. Остатки древних построек видны во многих местах долины. Вход в нее и по сей день охраняет небольшая крепость Бейт Шулайф, почти целиком сохранившая свой древний облик.

Эпиграфические и археологические находки характеризуют эту область как самостоятельный регион в рамках Сабейского государства, имевший ряд специфических элементов в религии и культуре. Представляется возможность реконструировать и некоторые моменты истории этой области в III в. до н. э.—III в. н. э. Составленные маршрутные схемы и топографические описания позволили устранить существенные неточности в сведениях о топографии центральных районов области Нихм, приведенных на историко-археологических картах А. Громана и Г. Виссмана, которых ввели в заблуждение краткие и иногда сбивчивые заметки Ж. Галеви.

В ходе обследования археологических памятников сабейского времени особое внимание было уделено изучению древней архитектуры, городского и крепостного строительства, приемов и техники обработки и использования строительного материала, видов и типов архитектурных украшений, их развития и географического распространения. Оно позволило установить наличие большого единообразия в приемах и технике строительства, синхронность изменений архитектурных стилей, мотивов орнаментации, внешнего и внутреннего декора частных и общественных зданий на всей территории Южной Аравии.

Помимо выявления и фотографирования надписей, фиксации и описания историко-археологических объектов и находящегося на них подъемного материала, были собраны сведения по географии и топонимике обследованных местностей, которые могли быть использованы при разработке исторической географии и при составлении исторической карты Йемена в древности и раннем средневековье, а также для комментирования историко-географических текстов арабских авторов, писавших о Южной Аравии.

Собранные материалы позволяют локализовать более двухсот топонимических названий (поселения, вади, их притоки, горы, урочища и т. п.), не отмеченных на существующих картах, в их числе около пятидесяти крупных археологических комплексов, в частности руины более пятнадцати больших городов и крепостей древнего Йемена.

Во время поездок можно было убедиться, что огромные территории горного Йемена были охвачены тектонической и вулканической деятельностью и что она не только изменила внешний облик ландшафта, но и сыграла роковую роль в судьбе существовавших там древних поселений и осо-

²⁷ H a l é v y J. Rapport sur une mission archéologique dans le Yémen.— Journal Asiatique, VI série, 1872, t. 19, p. 17—20.

бенно ирригационных сооружений. Следы активной вулканической деятельности видны, например, почти на всем Архабе, особенно в западной части, в области Нихм, на западной и северной окраинах Джебел Йам, в оазисе Рагвāн, в окрестностях Марибского оазиса, в районе г. Замарā, к востоку и юго-востоку от него и в ближайших окрестностях Зафарā.

Историки еще не в полной мере оценили роль тектонической и вулканической деятельности в судьбе цивилизации Южной Аравии. Между тем наблюдения над характером разрушений древних городов указывают на то, что большое число памятников южноаравийской цивилизации пострадало именно в результате мощных землетрясений.²⁸ В местных хрониках сохранились упоминания о ряде таких землетрясений, сопровождавшихся разрушениями ирригационных сооружений и жилых зданий. Наиболее раннее датированное упоминание о сильном землетрясении относится к 859 г. Эпицентр его находился, по-видимому, в нескольких десятках километров к северо-западу от г. Саны (вади Дахр и его верховья).²⁹ Разрушительные землетрясения имели место на всем протяжении средневековой истории страны, в частности в 1151 и 1155 гг., и в конце прошлого века (1878, 1881, 1893 гг.).³⁰

В средние века Южная Аравия была очагом оригинальной культуры, обогатившей мусульманскую цивилизацию крупными достижениями в области науки, литературы, архитектуры и художественного ремесла. Сохранившиеся на территории Йемена многочисленные историко-культурные памятники мусульманского времени являются частью сокровищницы арабской и мировой культуры, представляют выдающийся научный интерес и большую познавательную ценность.

Между тем средневековая история Йемена разработана практически еще меньше, чем древняя, несмотря на существование большого количества письменных источников и на то, что значительная часть историко-культурных памятников средневековья сохранилась до наших дней в первоначальном виде и легко доступна для изучения. Это особенно относится к истории и культуре Йемена до первого вторжения турок в 1538 г.

Малоизученными остаются литература и рукописное дело в Йемене. В настоящее время представление о литературном наследии дает библиографический обзор сохранившихся сочинений в «Истории арабской литературы» К. Брокельмана, списки рукописей из собрания главной мечети в Санае,³¹ обзор исмаилитских сочинений йеменского происхождения³² и т. д. На протяжении многих столетий Йемен был одним из наиболее продуктивных центров мусульманской учености. Сана, Забид, Замār, Зафар пользовались общеарабской известностью. Рукописи, переписанные в Йемене, отличаются своеобразная манера оформления и специфически йеменская разновидность насха.

²⁸ G r o h m a n n A. Arabien, S. 109.— На землетрясения как на причину разрушения городов в ал-Джауфе указал М. Тауфик. См.: N a m i Kh. Y. Le monuments de Ma'in (Yemen). Étude épigraphique et philologique des 19 inscriptions de Ma'in publié par M. Tawfiq. Le Caire, 1952, 5, 12; M o r d t m a n n J. H.—M i t t w o c h E. Sabäische Inschriften. Hamburg, 1931, 143; P h i l b y H.-St. J. The Land of Sheba.— CJ, 1938, 92, p. 125, 128; S c o t t H. A journey to the Yemen.— CJ, 1939, 93, p. 118.

²⁹ Ал-Икйл ал-джуз' ас-самин та'лиф Абй Мухаммад ал-Хасан ибн Ахмад ибн Йа 'күб ибн Йүсуф ибн Да'уд ал-машхүр би-л-Хамданй. Багдад, 1931, с. 77.
³⁰ См.: А'иммат ал-Йаман ли Мухаммад ибн Мухаммад Забара ал-Хасанй ас-Сан'анй, ал-джуз' ал-аввал. Та'изз, 1952, с. 102—103; ал-Баси'и. Та'рих ал-Йаман. Каир, 1947, с. 259.

³¹ Султāн Нāджй. Фихрис ал-махтүтāt ат-та'рихййā ал-йаманййā ал-мауджүда фй мактабāt ал-джāми' ал-кабйр би Сан'а. — ас-Сақафа ал-джадйда, 1970, № 4—5, с. 7—24; Хамйд Маджйд Хаддау. Нафа'ис хаттййā мин ал-Йаман. — ал-Маурид, 1972, I, № 3—4; см. также: 'Абдаллах Мухаммад ал-Хабашй. Марādжй' та'рих ал-Йаман. Димашк, 1972.

³² См.: I v a n o v V. Isma'ili literature, I. Tehran, 1963.

У меня была возможность осмотреть несколько рукописных собраний. Наиболее крупное из них — коллекция рукописей при главной мечети г. Саны, насчитывающая около 8 тыс. списков. Кроме этой библиотеки, удалось познакомиться с несколькими собраниями рукописей и в других городах, в частности с коллекцией рукописей при духовной семинарии в г. Забиде, с коллекцией при бывшем дворце имама Ахмада в г. Та'иззе, а также с некоторыми частными собраниями в Забиде, Та'иззе и Сане.

Во время поездок удалось также осмотреть и сфотографировать ряд историко-культурных памятников средневекового Йемена. Наиболее интересными были мечети и здания, воздвигнутые в г. Зү Джибла по инициативе известной правительницы из династии Сулайхидов Арвы бинт Ахмад (1099—1188 г.), ее гробница в главной мечети города; мечети Айюбидов, Расулидов и Тахиридов в г. Та'иззе; мечети и крепостные сооружения в г. Забиде, Иббе, Йариме, Замаре; гробница имама Абү-л-Фатха ан-Насира ад-Дайлами (1046—1048 гг.) близ селения Майфа' к востоку от г. Замара; одна из старейших мечетей Йемена в г. Хус.

Особый интерес представил осмотр руин г. Зафара (близ г. Зибина, восточный край вадии ал-Баун), резиденции знаменитого имама 'Абдаллаха б. Хамзы (1185—1247 гг.), и г. Зафира, резиденции рода Сарим ад-Дйна Ваххаса (XII—XIII вв.). Сделано топографическое описание руин этих городов, скопировано несколько эпитафий на могилах ученых в г. Зафаре и строительные надписи в г. Зафире, насколько известно, еще не посещавшемся европейскими путешественниками. Город Зибин, упоминаемый в сабейских надписях, интересен главным образом памятниками мусульманского времени, и прежде всего старинной мечетью Масджид Абү Тайр, в которой находятся усыпальница имама ал-Махди Абү Тайра Ахмада б. ал-Хусайна (убит в начале марта 1258 г.) и могилы многих знаменитых ученых и религиозных деятелей.

Большое место в моей работе в ЙАР заняла подготовка к организации Национального музея в г. Сане.

В Йемене до 1971 г. существовали всего лишь хранилища-склады, в которых были сложены предметы древности: плиты с надписями, скульптурные произведения, целые и фрагментарные, детали архитектурных украшений и т. п. Такие хранилища были в Сане, Та'иззе и Марибе. Их коллекции сформировались из случайных поступлений, подношений имамам и реквизиций.

Собрание предметов древности в г. Марибе сложилось из находок в окрестностях города, дополненных предметами, обнаруженными во время раскопок экспедиции У. Филиппса в 1951—1952 гг. на территории храма Аввам.³³ Это собрание перестало существовать во время гражданской войны 1962—1969 гг.: часть его погибла, часть была разграблена, часть уцелевших предметов сложными путями оказалась в г. Сане и в конце концов перешла в Национальный музей.

Коллекция древностей в Та'иззе находилась в нижних покоях бывшего дворца имама Ахмада в ал-Джахмалии и образовалась главным образом из предметов, обнаруженных во время раскопок экспедиции У. Филиппса. В нее входили плиты с сабейскими надписями, одна эфиопская надпись из Мариба, бронзовая статуэтка воина, несколько скульптурных изображений из алебаstra, надгробные стелы с нишами и с барельефами лиц погребенных, обломки деталей архитектурных украшений и ящик с латексными эстампажами надписей, найденных экспедицией У. Филиппса,

³³ См. фотографии: F a k h r y A. An archeological journey to Yemen, v. III. Cairo, 1952, табл. XLIII, XLIX—L.

и многочисленными фотографиями.³⁴ В 1971 г. большая часть предметов была передана в Национальный музей в г. Санае.³⁵

Музей-хранилище древностей в г. Санае возник в 1931 г. по инициативе К. Ратенса³⁶ и оставался основным и наиболее богатым собранием предметов древности в Йемене. Хранилище это помещалось в полутемной угловой комнате в здании гостиницы (Дар ад-дийафа) в г. Санае (после 1962 г. — Министерство внутренних дел ЙАР). Содержимое хранилища постоянно менялось: предметы и надписи неведомо откуда появлялись и потом неизвестно куда исчезали, на их месте оказывались новые предметы и блоки с надписями. Поэтому, хотя надписи из этого хранилища не раз уже фотографировались и публиковались,³⁷ при каждом новом фотографировании обнаруживались неизвестные ранее предметы и тексты.³⁸

Вскоре по приезде в г. Сану я представил проект организации Национального музея истории и культуры Йемена в г. Санае. Проект содержал обоснование главных задач музея как научно-исследовательского учреждения, хранилища предметов старины, инициативного и координирующего центра будущих историко-археологических исследований на территории ЙАР.

В январе 1971 г. этот проект был одобрен, на организацию музея были выделены средства, разрешено было занять Дар аш-шукр, бывший дворец (построенный в 1938 г.) принца ал-Хасана, брата свергнутого в 1962 г. имама Ахмада. Как автор проекта, я был приглашен в качестве научного консультанта при директоре музея.

6 февраля 1971 г. в этом здании была открыта первая в истории Йемена музейная экспозиция «Архитектурное и строительное искусство древнего и современного Йемена».³⁹ Выставка была подготовлена Аленом Берто (Alain Bertaud), французским архитектором — экспертом ООН, взявшим на себя подбор материала по современной и частично средневековой архитектуре Йемена, и мною (средние века и древний период). Деятельное участие в организации выставки принимали Клоди Файен (Claudie Fayein), французская писательница, врач и этнолог.

Выставка состояла из трех отделов: древность, средневековье, современность. Она была посвящена истории архитектуры и градостроительства в Йемене, насчитывающей более трех тысяч лет. На церемонии открытия выставки присутствовали президент и премьер-министр ЙАР. Эта выставка явилась первым практическим шагом к созданию Нацио-

³⁴ См.: Лундин А. Г. Сабейские надписи музея в Та'изе. — ЭВ, 1971, XXI, с. 10—18; Müller W. Sabaeische Inschriften aus dem Museum in Ta'izz. — NESE, 1972, I, S. 87—101.

³⁵ См.: Costa P. Archaeology in the Yemen 1970—1971, p. 21.

³⁶ Rathjens C. Sabaeica. Bericht über die archäologischen Ergebnisse seiner zweiten, dritten und vierten Reise nach Südarabien. I. Der Reisebericht. Hamburg, 1953, S. 12—13; Ansaldi C. Il Yemen nella storia e nella leggenda. Roma, 1933, p. 42. — Он был основан по приказу имама Йахьи и находился в ведении Министерства образования.

³⁷ Первые фотографии были сделаны, кажется, Чезаре Ансальди в 1931—1932 гг. (см.: Ansaldi C. Il Yemen nella storia. . . , p. 40, fig. 12—19). — Библиография изданий надписей см.: Ruckmans. Inscriptions sud-arabes, XVIII. — Muséon, 1960, LXXIII, p. 11; позднейшие издания см.: Лундин А. Г. Новые южноаравские надписи музея в Сан'а, I. — ЭВ, 1963, XV, с. 36—50; II. — ЭВ, 1969, XIX, с. 14—20.

³⁸ Последний раз коллекцию музея сфотографировала немецкая экспедиция в октябре 1970 г., тем не менее, как указывает П. Коста, инвентаризация и фотографирование ее в 1971 г. «обнаружила неожиданно важные предметы», см.: Costa P. Archaeology in the Yemen 1970—1971, p. 22 (речь идет о фрагментах алебастровой и бронзовой скульптуры, архитектурных украшений и одной рельефной надписи на бронзе).

³⁹ Первая экспозиция музея, посвященная древнему периоду, открылась в сентябре 1971 г. Ее подготовил советник при Департаменте древностей и библиотек ЙАР П. Коста (Неаполитанский университет, Италия). В феврале 1972 г. был открыт отдел этнографии, организованный Кл. Файен (см.: Fayein Cl. Le Musée national du Yémen, Sana'a. — Museum, 1972, XXIV, № 2, p. 122—124; Costa P. Il Museo Archeologico Nazionale dello Yemen. — Levante, 1971, 18, p. 33.

нального музея Йемена. Она была открыта две недели, ее посетило около 3 тыс. человек.

Для проведения историко-археологических исследований благоприятные последствия имели проходившие в начале 1971 г. подготовительные мероприятия по созданию Общества содействия изучению истории и культуры Йемена при Министерстве образования ЙАР. В числе первых пунктов Устава общества, в составлении которого мне довелось участвовать, были следующие:

1. Для объединения йеменских ученых, работающих в одиночку и часто без перспективы издать свои труды, для объединения их усилий в общей работе по созданию национальной истории, а также для привлечения молодежи, проявляющей интерес к истории своей страны, и для пробуждения в ней стремления к научному исследованию необходимо организовать Общество по изучению истории и культуры Йемена при Министерстве образования ЙАР.

2. Для публикации сообщений о новых историко-культурных исследованиях и открытиях, а также для обнародования деятельности общества, обзоров новых книг по истории Йемена и т. п. необходимо организовать издание специального журнала с периодичностью четыре номера в год.

Другие пункты касались организационных вопросов, порядка вступления в общество, излагали права и обязанности членов общества и т. п.

Организация общества составляла часть плана Министерства образования ЙАР по созданию национальной исторической науки и подготовке кадров историков, а также отражала его намерения поощрять историко-археологические изыскания в стране. Необходимость в таких мерах была очевидной. Работа приезжающих в Йемен иностранных ученых все еще была сопряжена с серьезными трудностями, условия передвижения по стране для выявления и изучения памятников старины часто оказывались весьма неблагоприятными, а нередко и опасными даже в центральных районах. И тем не менее каждому были заметны происходившие перемены, свидетельствовавшие о том, что в истории изучения Йемена наступает совершенно новая эпоха.

P. A. G r y a z n e v i c h

EPIGRAPHICAL AND HISTORICO-ARCHAEOLOGICAL RESEARCHES IN YEMEN (1965—1971)

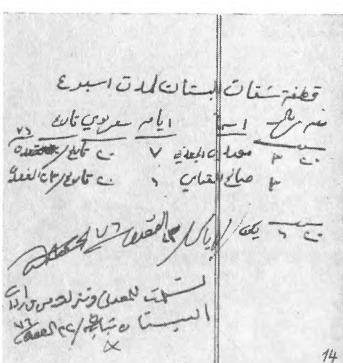
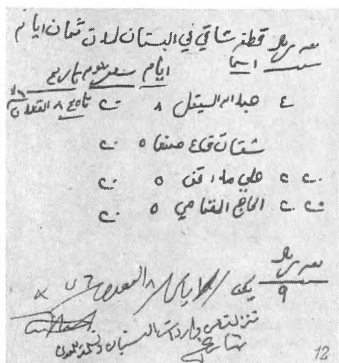
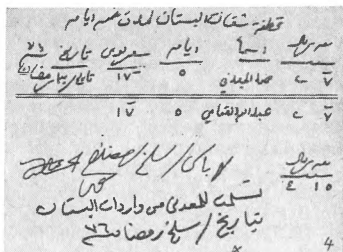
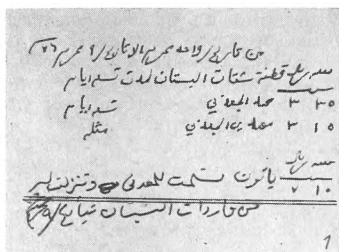
The article deals with the present stage of the archaeological study of YAR and gives a survey of some field work which was carried out on the territory of Yemen between 1965 and 1971. The article also contains a summary account of the author's two visits to YAR, the first one from 1965 to 1967 and the second from 1970 to 1971 (as a fellow of UNESCO).

During these trips the author has undertaken historical, epigraphical and archaeological researches; 420 Sabaean inscriptions and about 10 in Arabic script have been discovered. More than 80 important archaeological sites (ancient towns, fortresses, temples) were examined on the territory of Sabaean, Minean and Himyar kingdoms (in the regions of Arhab, Nihm, al-Djof, wadi Raghwan, Marib, wadi al-Baun, Sanaa valley, wadi Sanhan, wadi Dahr, wadi al-Sirr, wadi Shira', wadi Maitam, the region of Zafar—Mavkil—Hakir, and other places). Ruins of some towns and fortresses were explored for the first time. The author found some megalithics as well (in wadi Bahman, jabal al-Masna', al-Moukaişa—Hamili, wadi Raghwan a. o.).

During these trips important material on the historical geography of ancient and medieval Yemen was gathered. The author was also responsible for the project of the organization of the National Museum of Yemen in Sanaa and took part in its implementation.

ИСПОЛЬЗОВАНИЕ НАЕМНОГО ТРУДА В КРУПНОМ ПОМЕЩИЧЬЕМ ХОЗЯЙСТВЕ ЙЕМЕНА

Среди документов хозяйственного архива йеменского принца аль-Касема, обнаруженного мною в 1962 г.,¹ имеется несколько ведомостей на



оплату рабочих сада. Анализ этих ведомостей дает дополнительные данные для изучения вопроса об использовании наемного труда в сельском хозяйстве монархического Йемена.

Некоторые сведения по этому важному вопросу для освещения социально-экономических проблем Йемена содержатся в ряде работ советских ис-

¹ Обстоятельства обнаружения документов и характеристика личности аль-Касема содержатся в моей монографии «От гор Синджара до пустыни Руб эль-Хали» (М., 1974).

следователей.² Однако данные приводимых далее документов расширяют наши знания по этому вопросу и позволяют дополнить проведенные ранее исследования анализом условий использования наемного труда в крупном помещичьем хозяйстве.

Документы об оплате рабочих являются подлинными, о чем свидетельствуют резолюции, подписи, даты и указания о списании выплачиваемых наемным рабочим сумм. Они представляют собой клочки бумаги из ученической тетради размером 10×10 см. Документы исполнены по одному образцу: в первой строке дается указание периода работы, затем следуют имена рабочих, число проработанных дней и общая причитающаяся рабочим сумма. Далее следуют резолюция (в ряде документов она отсутствует) и указания о выплате денег. Документы исполнялись чернилами тремя лицами, о чем свидетельствует разность почерков: ответственным за работу аль-Ма'данй (см. далее), распорядителем кредита (резолюции о выплате денег) и кассиром, отметившим выдачу денег. Сохранность документов хорошая, разборчивость почерков удовлетворительная. Все документы датированы 1376 г. х., т. е. 1952 г.

Особый интерес представляют ведомости на оплату рабочих в течение месяца шавваля и месяца зу-ль-ка'да (поскольку они представлены полностью), что дает возможность проследить динамику использования наемной силы. Остальные документы относятся к разным месяцам.

Далее приводятся перевод и комментарии шестнадцати ведомостей на оплату наемных сельскохозяйственных рабочих в имени аль-Касема. Автор счел возможным предложить полный перевод документов, чтобы дать объяснение и комментарии некоторых употребляемых в документах терминов, представляющих интерес для исследования.

Документ № 1

«От 1 мухаррама до 9 мухаррама [13]76 г.

Ведомость на оплату рабочих сада в течение девяти дней.

Риалы ³	Букши		
3	35	Мухаммед аль-Джа'данй	9 дней
3	35	Махди аль-Джа'данй	То же
Итого 7		30	

Сумма вручена аль-Ма'данй и списана с него из поступлений сада.
9 мухаррама [13]76 г.»

Документ № 2

«Четвёрг, 16 мухаррама [13]76 г.

Ведомость на оплату рабочих сада в течение недели.

Риалы	Букши		
3		Мухаммед аль-Джа'данй	Неделя
2	25	Махди аль-Джа'данй	"
1	20	Каид ат-Та'рийхй	4 дня
1	5	Мухаммед Насер ат-Та'рийхй	3 дня
1	5	Хусейн Ахмед ат-Та'рийхй	3 дня
Итого 9		15	

² Голубовская Е. К. Йемен. М., 1965; Герасимов О. Г. О некоторых факторах имущественного и социального расслоения йеменского крестьянства. — В кн.: Арабские страны. История. Экономика. М., 1966; Котлов П. Н. Йеменская Арабская Республика (справочник). М., 1971; Гусаров В. Н., Сейфульмулюков Л. М. Экономика Йеменской Арабской Республики. М., 1972; и др.

³ Риалы Марии Терезии 1780 г., находившиеся в обращении в монархическом Йемене. В 1 риале 40 букшей.

Сумма вручена аль-Ма'дани из поступлений сада и списана с него из этих поступлений. Четверг, 16 мухаррама [13]76 г.».

Документ № 3

«Дата 23 мухаррама [13]76 г.

Ведомость на оплату рабочих в саду в течение недели.

Риалы	Букши		
3		для Мухаммеда аль-Джа'дани	Неделя
2	25	для Махди аль-Джа'дани	"
2	17½	для Каида ат-Та'рийхи	6½ дней
Итого 8		2½	

Сумма списана с аль-Ма'дани из поступлений сада в четверг 23 мухаррама [13]76 г.».

Документ № 4

«Ведомость на оплату рабочих в саду за пять дней.

Риалы	Букши	Имена	Число дней	Оплата за день	Дата
2	7½	Мухаммед аль-Джа'дани	5	17½	30 рамадана [13]76 г.
2	7½	Абдалла аль-Қумāмй	5	17½	
4	15				

Нет возражений. Конец рамадана [13]76 г. [Подпись].

Сумма вручена аль-Ма'дани из поступлений от сада в конце рамадана [13]76 г.».

Документ № 5

«Ведомость на оплату рабочих сада в течение восьми дней.

Риалы	Букши	Имена	Число дней	Оплата за день	Дата
3	20	Абдалла аль-Қумāмй	8	17½	9 шавваля [13]76 г.
3	20	Мухаммед аль-Қумāмй	8	17½	
7					

Нет возражений. 9 шавваля [13]76 г. [Подпись].

Сумма списана и вручена аль-Ма'дани из поступлений от сада.

9 шавваля [13]76 г.».

Документ № 6

«Ведомость на оплату рабочих в саду в течение недели.

Риалы	Букши	Имена	Число дней	Оплата за день	Дата
3	20	Абдалла ас-Сейқал	7	20	16 шавваля [13]76 г.
3	20	аль-хаджж Али аль-Қумāмй	7	20	
7					

Нет возражений. 16 шавваля [13]76 г. [Подпись].

Сумма вручена аль-Ма'дани и списана из поступлений от сада.

16 шавваля [13]76 г.»

Документ № 7

«Ведомость на оплату рабочих на равнине Саны в течение недели.

Риалы	Букши	Имена	Число дней	Оплата за день	Дата
3	2 ¹ / ₂	Ахмед Мухаммед аль-Ғумāмй	7	17 ¹ / ₂	16 шавваля [13]76 г.
3	2 ¹ / ₂	Ғәлеҗ аль-Ғумāмй	7	17 ¹ / ₂	
6	5				

Нет возражений. 16 шавваля [13]76 г. [Подпись].

Сумма вручена аль-Ма'данй и списана из поступлений от сада.

16 шавваля [13]76 г.».

Документ № 8

«Ведомость на оплату рабочих на равнине Саны в течение двух дней работы.

Риалы	Букши	Имена	Число дней	Оплата за день	Дата
	35	Мухаммед аль-Ғумāмй	2	17 ¹ / ₂	20 шавваля [13]76 г.
	35	Ғәлеҗ ат-Та'рийхй	2	17 ¹ / ₂	
1	30				

1

Для двух рабочих на равнине аль-Джаран только за один день.

1

2 30

Нет возражений. 24 шавваля [13]76 г. [Подпись].

Документ № 9

«Ведомость на оплату рабочих сада в течение недели.

Риалы	Букши	Имена	Число дней	Оплата за день	Дата
3	20	Абдалла ас-Сейқал	7	20	23 шавваля [13]76 г.
3	20	Али аль-Ғумāмй	7	20	
7					

Нет возражений. 23 шавваля [13]76 г. [Подпись].

Сумма списана и вручена аль-Ма'данй 23 шавваля [13]76 г.».

Документ № 10

«Ведомость на оплату рабочих в саду в течение шести дней.

Риалы	Букши	Имена	Число дней	Оплата за день	Дата
3		Абдалла ас-Сейқал	6	20	Конец шавваля [13]76 г.
	20	Хамӯд Сарадж	1	20	
1	20	аль-хаджж Али аль-Ғумāмй	3	20	
5					

Нет возражений. Конец шавваля [13]76 г. [Подпись].

Документ № 11

«Ведомость на оплату рабочих на равнине Саны в течение трех дней.

Риалы	Букши	Имена	Число дней	Оплата за день	Дата
1	20	Али Мудāкиф	3	20	Конец шавваля [13]76 г.
1	20	Хусейн аль-Қумāми	3	20	
3					

Нет возражений. Конец шавваля [13]76 г. [Подпись].

Документ № 12

«Ведомость на оплату рабочего в саду в течение восьми дней.

Риалы	Букши	Имена	Число дней	Оплата за день	Дата
4		Абдалла ас-Сейқал	8	20	8 зў-ль-ка'да [13]76 г.
2	20	Рабочие на равнине Саны			
2	20	Али Мудāкиф	5	20	
		аль-хаджж	5	20	
		аль-Қумāми			
9					

Нет возражений. 8 зў-ль-ка'да [13]76 г. [Подпись].

Сумма списана из поступлений от сада и вручена аль-Ма'дани».

Документ № 13

«Ведомость на оплату рабочих в саду в течение недели.

Риалы	Букши	Имена	Число дней	Оплата за день	Дата
3	20	Абдалла ас-Сейқал	7	20	15 зў-ль-ка'да [13]76 г.
3					
	20				

Нет возражений. 15 зў-ль-ка'да [13]76 г. [Подпись].

Документ № 14

«Ведомость на оплату рабочих в саду в течение недели.

Риалы	Букши	Имена	Число дней	Оплата за день	Дата
3	20	Махди аль-Джа'дани	7	20	23 зў-ль-ка'да [13]76 г.
3		Сāлеҳ аль-Қумāми	6	20	
6					
	20				

Нет возражений. 22 зў-ль-ка'да [13]76 г. [Подпись].

Сумма вручена аль-Ма'дани и списана из поступлений сада 22 зў-ль-ка'да [13]76 г.».

Документ № 15

«Ведомость на оплату рабочего в саду в течение шести дней.

Риалы	Букши	Имена	Число дней	Оплата за день	Дата
3		Махди аль-Джа'данй	6	20	30 зў-ль-ка'да [13]76 г.

3

Нет возражений. Конец зў-ль-ка'да [13]76 г. [Подпись].

Сумма списана и вручена аль-Ма'дани из поступлений сада в конце зў-ль-ка'да [13]76 г.».

Документ № 16

«Ведомость на оплату рабочего в саду за пять дней.

Риалы	Букши	Имена	Число дней	Оплата за день	Дата
2	20	Мухаммед аль-Джа'данй	5	20	7 зў-ль-хиджжа [13]76 г.
2	20				

Нет возражений. 7 зў-ль-хиджжа [13]76 г. [Подпись].

Сумма списана и вручена аль-Ма'данй из поступлений от сада. 7 зў-ль-хиджжа [13]76 г.».

Большинство документов начинается со слова «қатфа» (قطفة — от корня «қатафа» — «рвать, собирать плоды»). В йеменском диалекте и в принятой переписке фискальных ведомств «қатфа» употребляется в значении «счет», «список», «ведомость» и является синонимом таких слов, как (كشَف) «опись», «фактура», (قائمة) «список», (بيان) «разъяснение», «пояснение». Поэтому логично будет перевести «қатфа» как «ведомость на оплату».

Слово «шāқй» (от корня «шақия») означает «быть бедным», «находиться в бедственном положении». Иными словами, на работу в саду был привлечен «шāқй», т. е. «бедолага», «бедняк» (شاقى), наемный рабочий — поденщик.

Интересна форма резолюции — «ля ба'с» (لأبأس), составленная из двух слов — отрицания «ля» и «ба'с», употребляемого здесь в значении «зло», «вред». Указанное сочетание, довольно широко применяемое в официальной и бытовой переписке в Йемене, вернее перевести как «нет возражений».

Ведомости на оплату имеют метку X красным карандашом, по-видимому означающую, что все предусмотренные действия исполнены и документ «закрыт».

Как в резолюции, так и в последней фразе документов № 4, 10, 11, 15 употребляется слово «саялах» (от корня «саялах» — «проходить», «миновать о времени»). Оно переводится как «конец» какого-то отрезка времени, его «истечение». Это выражение используется в Йемене в официальной и бытовой переписке для указания на последний день месяца, года или другого календарного отрезка времени.

Рассматриваемые документы касаются оплаты поденщиков, работавших в трех местах. «Аль-бустāн», т. е. сад, огород, дается без географического определения, но с определенным артиклем как в заголовке документа, так и в самих документах, что дает основание предположить, что речь идет об одном-единственном и хорошо известном всем исполнителе. Второе место, где работали поденщики (документы № 7, 8, 11, 12), именуется «қā'Сана» (قاع صنعاء), т. е. равнина Саны. Словом «қā'» в Йемене называется впадина или лощина, обрамленная горами. В Йемене есть

Қа'Ма'абар, Қа'аль-Хакль близ г. Ярима и др. Иными словами, поденщики работали на равнине Саны, т. е. в окрестностях столицы страны, где жил принц аль-Касем. В документе № 8 есть указание на то, что поденщики работали в «Қа'аль-Джаран» (قاع الجرن). Место географически не определено, но можно предположить, что оно находится недалеко от столицы, так как оплата за труд этих рабочих включена в документ на оплату рабочих на равнине Саны.

Изучение документов показывает, что они исполнялись тремя лицами. Первым лицом, составлявшим ведомости на оплату, является аль-Ма'дани, нанимающий поденщиков или следящий за их работой. Ведь в документе он указывает не только имена рабочих, но и расценки за их дневную работу и даже такой незначительный, но известный ему факт, что один из них (Қа'ид ат-Та'рйх) работал в саду шесть с половиной дней из расчета 17½ букшей за один день работы (№ 3). Аль-Ма'дани, как свидетельствуют записи на документах, вручались деньги для передачи рабочим. Можно предположить, что он отвечал не только за работу в саду, но и за реализацию продукции сада и других земельных владений. Об этом свидетельствует факт, что деньги вручались аль-Ма'дани и списывались из поступлений от сада. В документе № 3 прямо указано, что сумма списана с аль-Ма'дани из поступлений сада, иными словами, аль-Ма'дани при сдаче выручки от реализации продукции сада и других земельных угодий удерживал 7 риалов 32½ букши для оплаты рабочих. В документе № 4, датированном концом рамадана, отсутствует запись о списании денег на оплату рабочих, что, по-видимому, может свидетельствовать о том, что продукция сада не реализовалась на рынке и поэтому не списывалась.

Характеризуя личность аль-Ма'дани, отвечающего за работу в саду и на других участках принца аль-Касема, следует отметить невысокий уровень его грамотности. Все документы (без исключения) написаны с грамматическими ошибками. В документе № 7 он допустил небрежность и поставил число дней в графе, где должна указываться величина оплаты за один рабочий день. В документе № 6 недописана полностью фамилия рабочего Абдаллы ас-Сейкала. В этом же документе впервые упоминается хаджж Али аль-Қумамй, в документе № 12 хаджж аль-Қумамй идет без имени, а в документе № 9 у его имени опущено хаджж, что давало ему определенное право на уважение.

На всех документах, кроме № 1—3, исполненных в месяце мухарраме, имеется резолюция — «Нет возражений» — распорядителя кредитов, заверенная его подписью. Резолюции сделаны одной и той же рукой. В трех указанных выше документах отсутствие резолюции еще не свидетельствует, что деньги были задержаны и не выплачены рабочим, так как есть запись о том, что указанные в ведомости суммы вручены аль-Ма'дани и списаны с поступлений сада. Дело было настолько очевидным, что кассир счел возможным без одобряющей резолюции распорядителя кредита взять на себя ответственность и выплатить аль-Ма'дани в течение месяца довольно крупную сумму — 24 риала 27½ букши.

Любопытно отметить, что распорядитель кредитов, имя которого по подписи в этих документах трудно разобрать, довольно оперативно рассматривал ведомости на оплату рабочих: из шестнадцати документов двенадцать имеют резолюцию, датированную тем же числом, что и ведомость, и лишь один документ (№ 8), исполненный 20 шавваля, имеет резолюцию от 24 шавваля. Три первых документа, как указывалось, не имеют резолюций, однако деньги по ним выданы в день их исполнения аль-Ма'дани.

Третье лицо, приложившее руку к документу, которого мы называем кассиром, аккуратно отмечало выплату денег. Это был, судя по почерку, один человек. Лишь документы № 8, 10, 11, 13 не имеют его записи о списании и вручении денег, что, по-видимому, не должно означать, что одобряющая расход резолюция не была исполнена. Кассир был человеком

более грамотным, чем аль-Ма'данй, составлявший ведомости, потому что в его записях нет ошибок и соблюдены основные правила правописания.

Изучение документов показывает, что в саду и других владениях аль-Касема работали постоянные лица. Далее приводится перечень рабочих в том порядке, в каком они следуют в документах:

	Число дней в саду	На равнине Саны	Сумма
1. Мухаммед аль-Джа'данй...	21		9 р. 2½ б.
2. Махдй аль-Джа'данй...	34		15 р. 20 б.
3. Қа'ид ат-Та'рйхй....	10.5		3 р. 37½ б.
4. Мухаммед Насер ат-Та'рйхй...	3		1 р. 5 б.
5. Хусейн Ахмед ат-Та'рйхй...	3		1 р. 5 б.
6. Абдалла аль-Қумамй...	13		5 р. 27½ б.
7. Мухаммед аль-Қумамй...	8	2	4 р. 15 б.
8. Абдалла ас-Сейқал...	35		17 р. 20 б.
9. аль-хаджж Али аль-Қумамй...	17	5	11 р.
10. Ахмед Мухаммед аль-Қумамй...		7	3 р. 2½ б.
11. Салех аль-Қумамй...	6	7	6 р. 2½ б.
12. Салех ат-Та'рйхй...		2	35 б.
13. Хамуд Саррадж...		1	20 б.
14. Али Мудакиф...		8	4 р.
15. Хусейн аль-Қумамй		3	1 р. 20 б.
16. Два рабочих (без указания имени) проработали один день в қа'аль- Джаран, получив по 20 букшей каждый.			

Анализ приведенных данных свидетельствует, что на протяжении примерно одного года в имении аль-Касема работали члены трех семей: шесть человек из семьи аль-Қумамй — 63 рабочих дня, два — из семьи аль-Джа'дани — 55 дней и четыре — из семьи ат-Та'рйхй — 18.5 дней. Али Мудакиф, проработавший 8 дней на равнине Саны, и Хамуд Саррадж, проработавший там же всего один день, по-видимому, были случайными людьми и не относились к тем лицам, которые постоянно привлекались к поденной работе. Абдалла ас-Сейқал, фигурирующий в единственном числе, проработал довольно много — 35 дней и, видимо, привлекался постоянно.

Из анализа документов трудно судить об имущественном положении крестьян, работавших поденщиками в имении аль-Касема. Однако будет верным предположить, что Абдалла ас-Сейқал, Махдй аль-Джа'данй и аль-хаджж Али аль-Қумамй, проработавшие соответственно 35, 34, 22 дня, более других нуждались в деньгах. Любопытно отметить, что Али аль-Қумамй, совершивший паломничество в Мекку и носящий титул «хаджж» (что свидетельствует об определенном благосостоянии и уважении), наравне с другими работал на земле. Более того, аль-Ма'данй, исполнивший ведомость, относился к нему без должного уважения: один раз он пропустил перед именем слово «хаджж», а в другой — не написал его имени. В отношении других, кроме Абдаллы ас-Сейқала в документе № 6, все имена писались полностью и без ошибок.

Из документов не видно, какие работы выполняли поденщики. Аль-хаджж Али аль-Қумамй получал из расчета 20 букшей в день, как и два неизвестных аль-Ма'данй рабочих в аль-Джаране. По расценкам можно судить лишь о том, что рабочие выполняли либо три разных вида работ, либо в разные сезоны оплачивались по-разному. Так, как следует из документа № 2, самая низкая расценка — 15 букшей в день — была выплачена пяти рабочим в середине месяца мухаррам. Самая высокая ставка — 20 букшей — выплачивалась чаще, чем ставка в 17½ букшей. Можно предположить, что величина расценок за работу все же больше связана с раз-

личными видами сельскохозяйственных работ, требующих разной квалификации, затраты труда и соответствующей разной оплаты, чем с сезонным характером работы и связанными с этим различными расценками. Этот вывод подтверждается анализом документа № 2, судя по которому Мухаммед аль-Джа'дани за одну неделю работы получил 3 риала, а его брат Махдй за то же время в тот же период — всего 2 риала 25 букшей.

Поденщики работали все дни недели, включая пятницу и месяц мусульманского поста рамадан. Учитывая, что Йемен считается в мусульманском мире наиболее «неиспорченной» страной, указанный вывод довольно интересен, так как еще раз подтверждает сложившееся мнение о том, что на мусульманском Востоке в среде крестьянства и трудового народа ограничения ислама, как правило, соблюдаются менее строго, чем в среде представителей имущих классов.

Подводя итог изучению документов, можно сделать вывод, что поденщина, принятая в хозяйстве принца аль-Касема, являлась устоявшейся формой эксплуатации наемного труда. Об этом свидетельствует детально отработанная схема составления ведомости на оплату, которая не могла сложиться в течение короткого отрезка времени. В ведомости указываются полные имена рабочих, расценки одного дня работы, число проработанных дней, сумма, причитающаяся каждому поденщику, и общая сумма подлежащих выплате денег. Более того, аль-Ма'дани представлял ведомости на оплату рабочих регулярно в четверг, накануне дня отдыха — пятницы, причем распорядитель кредитов и кассир незамедлительно их рассматривали и оформляли выплату денег. Все это доказывает, что поденщина как форма эксплуатации наемного труда не была новым методом для крупных феодальных хозяйств монархического Йемена и представляла собой устоявшееся явление в социально-экономической жизни страны.

O. G. Gerasimov

HIRED LABOUR ON THE ESTATES OF BIG LANDOWNERS IN YEMEN

The article contains translations of 16 documents dealing with the payments to the time-workers at the farm of Yemeni prince al-Kassem in the year 1376 (1952). These documents show that the day labour was a steady and traditional form to use the hired labour in the late feudal economy of pre-revolutionary Yemen. The article analyses also the organisation of labour, persons of the workers and the officials, the fluctuations of wages, the uninterrupted work on Fridays and in Ramadan. The commentary explains some specific Yemeni terms and ethnographic features.

РУССКО-АРАБСКИЕ КУЛЬТУРНЫЕ СВЯЗИ НА БЛИЖНЕМ ВОСТОКЕ

(Страничка из истории русско-арабских школ)

Известна роль, которую сыграло Палестинское общество в деле распространения русской культуры на Ближнем Востоке. Проникновению русского языка и русской культуры на Арабский Восток немало способствовала просветительская деятельность общества.¹ Сразу же после своего учреждения (1882 г.) Палестинское общество организовало в Палестине, Ливане и Сирии школы для детей местного населения. Уже в первый год существования им была открыта школа в Муджедилье, а на следующий год — школы в Кафр Ясифе, Рамэ и Шеджаре; число учащихся в школах к 1883 г. достигло 120.² В 1885 г. под начало Палестинского общества была передана старейшая женская школа в Назарете, основанная еще в октябре 1855 г. В том же году была открыта мужская школа в Назарете.³ В 1886 г. Палестинскому обществу была передана женская школа в Бейт-Джале (основана еще раньше архим. Антонином); в 1887 г. открылась школа для мальчиков в Амиуне на Ливане и школа для девочек в Бейт-Сахуре близ Вифлеема,⁴ в 1889 г. — русская школа в Бискинте на Ливане, в которой учился известный в будущем ливанский писатель М. Нуайме.

Количество школ быстро росло. Русских учителей не хватало, в связи с чем Палестинское общество взяло ориентацию на подготовку учителей из местного населения, создав для этой цели в сентябре 1886 г. в Назарете Пансион для приготовления сельских учителей (во главе его был поставлен араб — питомец Московской духовной академии А. Г. Кезма).⁵ В 1898 г. Назаретский пансион был переименован в учительскую мужскую семинарию.⁶

В Бейт-Джале с октября 1890 г. начал функционировать женский пансион, который в дальнейшем также был переименован в учительскую семинарию. К моменту открытия Бейт-Джалльской учительской семинарии Назаретская мужская уже осуществила свой первый выпуск. К 1897 г. из обеих семинарий (Назаретской и Бейт-Джалльской) было выпущено 25 учителей. Общее же количество школ к тому времени достигло 50, а число учеников — 4000.⁷

¹ См.: Коростовцев М. А. Русские ученые на Ближнем Востоке. — За рубежом, 1968, № 49 (442), с. 30—31.

² Дмитриевский А. А. Имп. Православное палестинское общество и его деятельность за истекшую четверть века (1882—1907). — СПб., 1907, с. 259.

³ Там же, с. 273.

⁴ Там же, с. 285.

⁵ Там же, с. 282.

⁶ Сообщения имп. Православного палестинского общества, 1898, т. 8, с. 301.

⁷ Там же, с. 255.

Но в 1907 г. (когда отмечалось 25-летие Палестинского общества) в Палестине, Сирии и Ливане функционировала уже 101 школа с общим числом учащихся 11 246,⁸ а в 1908/09 г. — 102 школы с числом учащихся 11 536.⁹

Большое значение учебных заведений в распространении русской культуры отмечал акад. И. Ю. Крачковский, который близко знакомился с их деятельностью во время своего пребывания в Ливане и Сирии в 1908—1910 гг.: «Часто встречал я, однако, педагогов, настолько свободно владевших (русским, — *Р. III.*) 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 начавшие появляться зеленые сборники „Знания“, а иногда и такую литературу, которая в самой России считалась запрещенной». «Знание русского языка редко находило себе практическое применение в дальнейшей деятельности питомцев, — в другом месте говорит И. Ю. Крачковский, — 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, сказавших свое слово для всего арабского мира, вышло из школ Палестинского общества».¹⁰

С деятельностью названных двух семинарий, образцовой женской (в Бейт-Джале) и Назаретской мужской школ связаны имена известных ливанских писателей — Дж. Джебрана, М. Нуайме, воспитанников Назаретской семинарии, на творчество которых большое влияние оказали русская литература и культура.

К первому выпуску Назаретской семинарии принадлежал С. Кобейн, ставший впоследствии видным египетским журналистом и писателем. Товарищами М. Нуайме по Назарету были известные в будущем писатели Месих Хаддах и Несиб Арида.¹¹ Лучшие ученики семинарии для продолжения образования направлялись в Россию (М. Нуайме — в Полтавскую духовную семинарию, А. Баллан и Т. Кезма — в Киевскую духовную семинарию, П. К. Жузе — в Казанскую духовную академию, А. Ф. Хацаб — в Петербургский университет).

Вот как расценивает М. Нуайме открытие в 1899 г. русской школы в его родном местечке Бискинте: «Первый раз в своей истории Бискинта узнала, что может быть названо идеальной школой. . . , школой, в которой было 5 учителей и 3 учительницы. . . Первый раз мы почувствовали, что учились в школе, у которой была своя система и программа». М. Нуайме говорит о том, что обучение арабскому языку шло от алфавита до современной прозы и поэзии; оканчивающий школу владел в значительной степени и лингвистическим анализом.¹² Программа обучения арабскому языку в Назаретской семинарии начиналась с «Альфийи» Ибн Малика и комментарием на него Ибн Акыля и заканчивалась историей арабской литературы одного из русских востоковедов.¹³ Более полное представление о программах и инструкциях школ и семинарий можно получить из книги Д. Вл. Истомина.¹⁴

⁸ Отчет имп. Православного палестинского общества за 1906/07 г. СПб., 1908, с. 23.

⁹ Сообщения имп. Православного палестинского общества (1908/9), т. 19—20, с. 188.

¹⁰ Крачковский И. Ю. Избр. сочинения, т. 1. М.—Л., 1955, с. 55.

¹¹ Там же, т. 3, с. 279.

¹² Naimy N. N. Mikhail Naimy. An introduction. Beirut, 1967, p. 73.

¹³ Нуайме М. Саб'уна (Семьдесят), т. 1. Изд. 2. Бейрут, 1962, с. 163; Naimy N. N. Mikhail Naimy, p. 76—77.

¹⁴ Истомин Д. Вл. Учреждения имп. Православного палестинского общества в 1895/96 г. Отчет до командировке. Вып. 2. СПб., 1897, с. 247—330.

В семинариях наряду с русскими учителями преподавали и арабы — молодые выпускники этих семинарий. Среди последних М. Нуайме в своем автобиографическом труде «Саб'уна» упоминает учителя арабского языка Г. Фотие и преподавателя русской литературы Антуна Баллана. По словам М. Нуайме, А. Баллан был прекрасным педагогом, его особая манера преподавания вызывала желание углубленного изучения русского языка, у учеников он пробуждал национальные чувства;¹⁵ Г. Фотие был большим знатоком языка, известно его сочинение по арабской просодии.¹⁶

И. Ю. Крачковский в своих статьях («Русские писатели в арабской литературе», «Горький и арабская литература», «Чехов в арабской литературе») отмечает, что заслуга непосредственного знакомства арабов с творчеством русских писателей принадлежит воспитанникам Назаретской семинарии, которые составили целую плеяду переводчиков. Среди них он называет молодого сирийского писателя Халиля Бейдаса (переводчик произведений Пушкина, Гоголя, Чехова), египетского писателя Селима Кобейна (первый переводчик произведений Горького, много переводил Л. Н. Толстого), уже упомянутого нами Антуна Баллана (переводчик Толстого, Чехова, Лескова, Горького), К. Кенази, Т. Кезму.¹⁷

Среди выпускников семинарий были и те, кто впоследствии внес свой вклад в развитие русского и советского востоковедения. Одно из этих имен — К. В. Оде-Васильева, по происхождению арабка, окончившая семинарию в Бейт-Джале и в течение нескольких лет преподававшая в Назаретской учительской семинарии. Знакомство с русской культурой и русскими людьми стало решающим в дальнейшей ее судьбе. Ее второй родиной стала Россия — Советский Союз, куда она приехала в 1914 г. К. В. Оде-Васильева вела большую преподавательскую и научную работу в вузах Ленинграда и Москвы. В последние годы она являлась профессором Института международных отношений.

Тауфик Кезма, воспитанник мужской Назаретской семинарии, в числе лучших был послан в Киевскую духовную семинарию для продолжения образования. Наша страна стала и его родиной. Тауфик Кезма вел большую преподавательскую работу в Киевском университете, его перу принадлежат пособия по арабскому языку и ряд востоковедческих работ.

К числу тех, кто оказал воздействие на развитие русской арабистики, относятся П. К. Жузе и А. Ф. Хащаб, также оставшиеся навсегда в России. Палестинский араб П. К. Жузе — питомец казанской высшей школы. Он создал учебник русского языка для арабов и составил русско-арабский словарь; в последние годы жизни занимал кафедру в университете в Баку и плодотворно работал над изучением арабских источников по истории Кавказа.¹⁸ А. Ф. Хащаб закончил факультет восточных языков Петербургского университета в 1904 г. и до 1919 г. читал там курс арабского языка.

Школы и семинарии находились под постоянным контролем Палестинского общества. Неоднократно общество направляло своих членов (Д. Вл. Истомин, П. П. Извольский, Н. М. Аничков и др.) для ревизии учебных заведений в Сирии и Палестине.¹⁹ В состав комиссий включались люди знающие, способные оценить постановку дела. Так, в ревизии

¹⁵ Нуайме М. Саб'уна, с. 142 (на араб. яз.).

¹⁶ Там же, с. 166 (на араб. яз.).

¹⁷ Крачковский И. Ю. Избр. сочинения, т. 3, с. 267—315.

¹⁸ Там же, т. 5, с. 129—130, 169.

¹⁹ См.: Извольский П. П. Учебные заведения имп. Православного палестинского общества в апреле и мае 1893 г. Отчет по командировке. СПб., 1894; Аничков Н. М. Учебные и врачебные заведения имп. Православного палестинского общества в Сирии и Палестине. Отчет члена Совета общества, ч. I. Учебные заведения Сирии и Иудеи. СПб., 1901.

56 учебных заведений вместе с Н. М. Аничковым в 1899 г. участвовал профессор арабского языка Московского Лазаревского института восточных языков М. О. Аттая. Н. А. Медников, крупный арабист, принимал участие в работе Комиссии по пересмотру программ и инструкций для учебных заведений общества в 1892 г., а в 1902 г. участвовал в разработке программ арабского языка и литературы для Назаретской учительской семинарии и школ общества.²⁰

Детальнейшим образом познакомился с положением дел в русских школах в 1908—1910 гг. И. Ю. Крачковский: «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».²¹ И. Ю. Крачковский принимал участие в преобразовании Палестинского общества. Им были составлены специальная записка и отчет о состоянии общества.²²

В отчетах Палестинского общества перед нами предстают имена тех, кто посвятил себя нелегкому труду просвещения арабов: в Бейт-Джалльской учительской семинарии — Е. Н. Каковина, Е. И. Голубева, А. А. Соловьева (Студенкова); в Бейт-Джалльской школе — начальница Е. М. Тараканова, учительницы А. Ф. Клементовская, В. М. Соколова,²³ А. А. Соловьева;²⁴ в Бейрутской школе — начальница М. А. Черкасова,²⁵ в Назаретской мужской семинарии — Н. И. Сак, Н. П. Мирошников, А. И. Якубович, В. А. Соловьев (питомец Казанского учительского института) и др.²⁶ Интересно упомянуть среди учителей Назаретской семинарии арабиста Д. В. Семенова — автора «Хрестоматии по сирийскому диалекту», он преподавал здесь в течение двух лет. В Палестине в русско-арабских школах работала М. М. Измайлова,²⁷ в будущем одна из первооткрывателей арабского диалекта в Средней Азии.

Большой интерес представляют отчеты лиц, обследовавших русские школы. Так, Д. Вл. Истомин писал: «Серьезное внимание, обращаемое в Бейт-Джалльском и Назаретском пансионах на изучение русского языка, коренится главным образом в желании открыть доступ местным ученикам к знакомству с нашей литературой. Воспитывающее и развивающее значение литературных и духовных произведений, тщательно и осторожно избранных, на туземцев, живших дотоле с крайне узким кругозором понятий, в коих школа впервые пробуждает желание расширить их, не может быть подвержено сомнению, а только наша литература может служить таким орудием в среде православного туземного населения, не имеющего своей национальной литературы, особенно для юношеского возраста».²⁸

В отчетах также отмечались заслуги педагогического состава в переводе на арабский язык и написании специально для школ учебников по

²⁰ Крачковский И. Ю. Избр. сочинения, т. 5, с. 196.

²¹ Там же, т. 1, с. 55.

²² Крачковская В. А. И. Ю. Крачковский на Ливане и в Палестине. — Палест. сборник, 1954, вып. 1 (63), с. 106—124.

²³ См.: Греков Ф. Имп. Православное палестинское общество. Очерк его деятельности. СПб., 1891, с. 40.

²⁴ Истомин Д. Вл. Учреждения имп. Православного палестинского общества. . . , прилож. 7.

²⁵ Дмитриевский А. А. Имп. Православное палестинское общество. . . , с. 14.

²⁶ Сообщения имп. Православного палестинского общества, т. 20, с. 432.

²⁷ Отчет имп. Православного палестинского общества за 1908/09 и 1909/10 гг. СПб., 1911, с. 29.

²⁸ Истомин Д. Вл. Учреждения имп. Православного палестинского общества. . . , с. 21—25.

истории, географии страны, в составлении специальной азбуки арабского языка и преподавании его по звуковому методу.²⁹

Интересны свидетельства И. Ю. Крачковского и К. В. Оде-Васильевой о деятельности школ и семинарий.³⁰ В дневнике, который вел И. Ю. Крачковский во время пребывания на Востоке, есть сообщения о встречах с местными, арабскими, и русскими учителями, преподававшими в школах. В заметке от начала февраля 1909 г. И. Ю. Крачковский пишет, что познакомился в Триполи с двумя учительницами, одна из которых преподавала раньше в Бейт-Джале. В июне 1909 г. И. Ю. Крачковский снова побывал у начальницы школы в Триполи и узнал, что осенью она собирается покинуть Триполи и хочет вернуться в Россию.³¹ Кого имел в виду тогда И. Ю. Крачковский?

Спустя 60 лет вдруг обнаруживаются ниточки связи к ним из наших дней.

Интересная встреча произошла у нас летом 1969 г. в г. Пушкине с семьей, которая была очень тесно связана с деятельностью русских школ Палестинского общества. Это семья Соловьевых, вырастившая писателя Л. Соловьева, автора известной «Повести о Ходже Насреддине». Кстати, Л. Соловьев родился в Триполи, где в то время работали преподавателями в арабских школах его отец Василий Андреевич Соловьев и мать Анна Алексеевна Соловьева. И здесь уже прямо можно говорить не только о русско-арабских связях, влиянии русской культуры и литературы на арабскую, но и об обратном явлении. И повесть Л. Соловьева о Ходже Насреддине, и все его творчество проникнуты мотивами Востока.

Замечательная русская семья отдала 15 лет просветительской деятельности на Востоке. Анна Алексеевна Соловьева (Студенкова) 18 лет после окончания Покровской гимназии в Петербурге (воспитывалась она в приюте Покровской общины сестер милосердия как сирота, дочь унтер-офицера, погибшего в 1877 г. в Константинополе во время русско-турецкой войны) в 1894 г. поехала на Восток учительницей по направлению Палестинского общества; в течение 6 лет преподавала в Бейт-Джалльской семинарии и образцовой школе при семинарии, руководила библиотекой в женском пансионе, была организатором хора, вела многие предметы (русский язык, литература, география, чистописание).³²

С 1898 г. в Назаретской семинарии начал преподавать В. А. Соловьев (в будущем супруг А. А. Студенковой),³³ очень образованный человек, интересовавшийся историей и историческими памятниками арабов. Он опубликовал в журнале «Русский паломник» очерки о памятниках древности и экскурсии в историю арабов.³⁴

Последние 8 лет жизни на Востоке супруги Соловьевы работали в г. Триполи (В. А. Соловьев — помощником инспектора русско-арабских школ в Сирии, А. А. Соловьева преподавала в одной из школ). Осенью 1909 г. они возвратились в Россию.

А. А. Соловьева поделилась своими воспоминаниями о деятельности арабских школ на Востоке, а также любезно предоставила в наше распоряжение ряд фотографий.

В 1974 г. А. А. Соловьева умерла в возрасте 94 лет.

Нашему столь интересному знакомству мы обязаны Л. С. Кокориной.

²⁹ Там же, с. 74—75.

³⁰ См.: Крачковская В. А. И. Ю. Крачковский на Ливане и в Палестине; Оде-Васильева К. В. Мои воспоминания об акад. И. Ю. Крачковском. — Палест. сборник, 1956, вып. 2 (64—65), с. 127—136.

³¹ Крачковская В. А. И. Ю. Крачковский на Ливане и в Палестине, с. 115.

³² Истомин Д. Вл. Учреждения имп. Православного палестинского общества. . . , с. 14, 18—19, 27, 28, 320; Аничков Н. М. Учебные и врачебные заведения. . . , ч. 1, с. 318.

³³ Аничков Н. М. Учебные и врачебные заведения. . . , ч. 2. 1910, с. 73—75.

³⁴ См.: Русский паломник, 1905, № 36; 1906, № 32, 36, 52; 1907, № 31, 34; 1908, № 2, 3, 5, 9, 12; 1909, № 11, 29.

RUSSIAN-ARABIC CULTURAL RELATIONS
IN THE NEAR EAST
(The Russian-Arabic Schools)

The article is devoted to the educational activity of the Palestine Society in the Near East in 1882—1914. The Russo-Arabic schools played a significant role in spreading the Russian language and culture among the Arabs of the Middle East. With the Nazareth Seminary are connected Dj. Djebran, M. Nuaimé, S. Kobein, who became well-known Lebanese writers. K. V. Ode-Vasilyeva and Taufiq Kezma, graduates of the Beit-Djale and the Nazareth seminaries respectively, contributed to the development of the Russian and the Soviet Oriental studies.

The importance of Russian schools of the Palestine Society in propagating the Russian culture in the Middle Eastern countries was duly noted by Academician I. Ju. Kračkovsky. Many Russian teachers who dedicated their efforts to the development of the public education in the Near Eastern countries are mentioned in this article. I. Ju. Kračkovsky became acquainted with some of them during his travels in the East in 1908—1910.

In one of these schools the parents of a well-known Soviet writer and the author of a popular novel about Khodja Nasreddin, Leonid Solovyev — V. A. Solovyev and A. A. Solovyeva — taught for at least fifteen years.

ЭФИОПСКИЙ ЗАУПОКОЙНЫЙ СБОРНИК «СВИТОК ОПРАВДАНИЯ»

Произведение эфиопской магической литературы, известное под названием «Свиток Оправдания», принадлежит, пожалуй, к наиболее изученным эфиопским памятникам подобного рода письменности. Его распространенность, своеобразие и очевидная древность происхождения привлекли заслуженное внимание исследователей.¹ «Свиток Оправдания» отчетливо выделяется из ряда прочих произведений эфиопской магической литературы прежде всего своей функцией. В отличие от других эфиопских магических свитков, которые должны охранять своего владельца от всякого зла на его жизненном пути, «Свиток Оправдания» предназначен служить ему после смерти, обеспечивая владельцу божью милость и благоприятный исход Страшного суда. О таком назначении рассматриваемого произведения говорит сам текст «Свитка»: «Кто приобретет сию книгу, не сойдет в осуждение и во ад. Кто будет носить ее и обернет ею шею, очистится от нечистоты грехов. Кто будет повторять ее по словам во время литургии, тому оставятся грехи. Если сделают при погребении его трижды сею книгу Печать Соломона, ангелы проведут его в тесные врата и введут пред бога во царствие небесное».² И действительно, по свидетельству этнографов, «Свиток» погребают вместе с его владельцем, обертывая им покойника с ног до головы таким образом, чтобы «Свиток» перекрещивался на груди.³ Этот крест на груди, а также то, что этот обычай разрешен эфиопской церковью,⁴ свидетельствуют о христианском влиянии на погребальный обряд, но обертывание покойника напоминает древнеегипетскую мумификацию.⁵

На связь «Свитка Оправдания» с древнеегипетским погребальным культом вообще и с «Книгой Мертвых» в частности указывали многие исследователи.⁶ Как и «Книга Мертвых», «Свиток Оправдания» не имеет строго определенной формы и является довольно беспорядочным нагромождением различных повествовательных отрывков, молитв и магических формул. Известный русский египтолог и эфиопист Б. А. Тураев писал по этому поводу: «Прежде всего ясно, что он (т. е. «Свиток Оправдания», — С. Ч.) представляет не собрание отреченных молитв, а чисто внешнее соединение формул и повествовательно-апокалиптических трактатов, причем

¹ Тураев Б. А. Свиток Оправдания. — В кн.: Сборник в честь 70-летия Г. Н. Потанина (Зап. имп. Русского географ. об-ва по отделению этнографии, т. XXXIV). СПб., 1909, с. 359—378; Budge W. The Bandlet of Righteousness. London, 1929; Euringer S. Die Binde der Rechtfertigung. — *Orientalia*, 1940, XI.

² Тураев Б. А. Свиток Оправдания, с. 363—364.

³ Griaule M. Mythes, croyances et coutumes du Begameder (Abyssinie). — *Journal Asiatique*, 1928, t. 212, p. 99.

⁴ Walker C. H. The Abyssinian at Home. London, 1933, p. 53.

⁵ Jäger O., Reicherwerder A. Äthiopische Zauberrollen und ihre Bilder. — *Baessler-Archiv*, N. F., 1966, Bd. XIX.

⁶ Ibid., p. 144; Тураев Б. А. 1) Свиток Оправдания; 2) Египетская литература. М., 1920, с. 193, 197.

количество, объем и даже порядок формул не везде одинаковы. В этом отношении наше произведение удивительно напоминает египетскую Книгу Мертвых, также представляющую соединение „глав“ самого разнообразного содержания и разнообразного в различных списках количества.⁷ Кроме структурного сходства, эти произведения объединяет и их основная идея. Это идея могущественного «тайного имени бога», знание которого дает власть не только над силами природы, но и над самим богом. Подобный взгляд присущ магическим представлениям всех народов, его выражение можно найти и в ассирийских заклинаниях, где бог Силиг-Мулухи обращается к своему отцу, верховному богу Эа, чтобы тот открыл ему свое «тайное имя»,⁸ и в бесконечных перечнях «сокровенных имен», заполняющих эфиопские магические свитки. Однако именно в Египте вера в могущество «тайного имени бога» выросла в магический культ бога Тота, на основе которого и возник заупокойный сборник «Книга Мертвых».

Что касается эфиопского заупокойного сборника, то есть основания полагать, что «Свиток Оправдания» также имеет связь с определенным погребальным обрядом. В пользу такого предположения говорят результаты сравнения текстов «Свитка» с текстами эфиопского погребального требника «Мэцхафе Гэнзет» — «Книги Погребения».⁹ Оба памятника весьма близки между собой, и иногда в требнике «Мэцхафе Гэнзет» наряду с заупокойными службами можно найти и тексты «Свитка Оправдания».¹⁰ Близки они и текстуально. «Свиток Оправдания» именуется также «книгой, исшедшей из Иерусалима горнего», которая написана «для разрешения грехов, и спасения, и пользы, и жизни душе и плоти». Такое же название имеет и требник «Мэцхафе Гэнзет». Совпадают и отдельные мотивы обоих произведений, например мотив «богоданности» и мотив «найденности», свойственный и «Книге Мертвых».¹¹ Некоторые «главы» эфиопского требника и «Свитка» имеют не только одинаковое название, но и почти дословно схожи между собою: например «Молитва прохождения неба», заглавие которой удивительно напоминает «Изречение открытия, отверствия неба Тотом», — название одной из «глав» «Книги Мертвых».¹² Подобная близость двух рассматриваемых эфиопских произведений дает, по нашему мнению, основание предполагать, что и «Мэцхафе Гэнзет», и «Свиток Оправдания» восходят к одному источнику — весьма древнему и разрабатанному погребальному культу. Основная идея этого культа — существование некоей богоданной книги, приобретение которой подобно египетским ушебти гарантирует владельцу счастливый исход Страшного суда и благополучие в загробной жизни, что приближает этот магический по своему характеру культ к аналогичному древнеегипетскому культу Тота. Интересно отметить, что гностическая по своему характеру идея «книги», которая служит своему владельцу своеобразным пропуском в рай и охранной грамотой от «аггелов тьмы» в загробном мире, не чужда эфиопскому христианству. В «Анафоре Трехсот», одной из двенадцати анафор эфиопской церкви, такая «книга» упоминается в описании божьего престола: «Вокруг престола — двадцать четыре священника, а перед ними — образ агнца, и одеяния, кровью запятнанного, и книги запечатанной».¹³ Если вспомнить, что, по тексту «Свитка Оправдания», Иисус Христос, обращаясь к богу-отцу с просьбой дать ему «Свиток», описывает его следующим образом: «Дай мне Книгу Жизни, которую написал ты рукой

⁷ Тураев Б. А. Свиток Оправдания, с. 375.

⁸ Миллер В. Ассирийские заклинания и русские народные заговоры. — Русская мысль, 1896, кн. 17, с. 71.

⁹ Mashafa Genzet. Roma, 1900.

¹⁰ Тураев Б. А. Свиток Оправдания, с. 359.

¹¹ Budge W. The Book of the Dead. London, 1922, p. 4.

¹² Тураев Б. А. Египетская литература, с. 131.

¹³ Qedāsē Salastū Me'et. Maṣhafa Qedāsē. Addis Ababa, 1956.

твоей святою прежде, чем родился я от Марии, и которая пребывает на колеснице Херувимской на престоле твоём»,¹⁴ становится ясно, что и в анафоре, и в «Свитке Оправдания» речь идет об одной и той же «книге». Эта гностическая идея проникла в эфиопские анафоры, вероятно, через коптское посредство, так как они считаются переводами коптских оригиналов, большая часть которых до нас, к сожалению, не дошла.

Эфиопский «Свиток Оправдания» начинается апокрифическим повествованием о том, как дева Мария, увидев своих родственников, страдающих в аду, просит Иисуса Христа открыть ей такое средство, которое могло бы спасти их от адского пламени. Иисус отказывает ей, но Мария плачет и умоляет сына, и тот вынужден просить разрешения у своего небесного отца открыть ей такое средство — «сокровенные и могущественные имена божии». Эта сцена напоминает древнеегипетское повествование о том, как Исида добивалась у Ра знания его тайного имени. Хотя дева Мария обещает Иисусу не открывать имена божии «людям безумным, которые не ищут славы небесной и не пренебрегают славой земной», но суть произведения от этого не меняется: вопрос о спасении человека от адского пламени и достижении им царствия небесного решается не в зависимости от его добродетелей, а прежде всего от того, знает ли он «сокровенные имена бога». Это отсутствие христианской идеи воздаяния весьма характерно при сравнении с «Книгой Мертвых»: «Египтянин шел в загробный мир не столько полагаясь на свою праведность, сколько на свиток оправдания пред Осирисом и победу над чудовищами мрака — тексты пирамид и Книгу Мертвых, причем не упускал случая сойти за бога, перечислить его имена и уверить опасные для него существа, что он знает их, знает и имена их».¹⁵ И хотя в эфиопском «Свитке Оправдания» прямо о таком «подлоге» не говорится, в уста Иисуса Христа вкладывается обещание, что «верующему в эти имена мои они будут для жизни и спасения».

При сравнении этих двух произведений, древнеегипетского и эфиопского, создается впечатление, что отдельные элементы «Книги Мертвых» прямо перекочевали в «Свиток Оправдания». Таковы, например, названия некоторых фрагментов «Свитка»: «Молитва от мучения смерти» и упоминавшаяся выше «Молитва прохождения неба». Последняя интересна и тем, что она обращена непосредственно к Христу, как «Книга Мертвых» обращена к Тоту. Эфиопские «аггелы мрака», упоминающиеся в «Молитве прохождения неба», которые не должны стать «преткновением душе» покойного благодаря «Свитку», соответствуют чудовищным стражам «Книги Мертвых», а «воротам» древнеегипетского памятника соответствует эфиопский мотив «тесных врат», «врат жизни и спасения». «Молитвы», входящие в «Свиток Оправдания», написаны от имени его владельца, как магические формулы «Книги Мертвых» вкладывались в уста египетскому покойнику.

Основной фигурой «Свитка Оправдания» является Иисус Христос. Его роль в этом произведении интересна тем, что он здесь выполняет функцию, аналогичную функции бога Тота в «Книге Мертвых». Тот выступает как автор магических формул «Книги Мертвых», «владыка» их;¹⁶ именно он оказывает непосредственное содействие покойнику в загробном мире,¹⁷ он собственными перстами пишет для египтян «Книгу дыхания». То же мы находим в эфиопском «Свитке», где Иисус Христос пишет его «златую тростью» и называет своим даром. К Христу обращены мольбы владельца «Свитка», чтобы тот помог ему, «когда умру я и когда отде-

¹⁴ Тураев Б. А. Свиток Оправдания, с. 363.

¹⁵ Там же, с. 378.

¹⁶ Тураев Б. А. Бог Тот. — Зап. историко-филолог. факультета Петербургского ун-та, 1898, ч. 46, с. 21.

¹⁷ Там же, с. 31.

лится душа моя от плоти моей». Иисус Христос подобно Тоту выступает в роли автора магических формул, защищающих людей от врагов и злых сил на том свете.¹⁸ Таинственные имена, сообщаемые людям Иисусом Христом, подобно именам, владыкой которых был Тот, должны служить тем орудием, при помощи которого покойный мог преодолеть загробные препятствия. Как Тот осуществляет свою функцию защитника людей по назначению верховного бога Ра,¹⁹ так и Иисус Христос дает Марии «Свиток Оправдания», испросив предварительно разрешение своего небесного отца. Подобно Тоту, который, по выражению Б. А. Тураева, «как бог-маг, вооружает покойного формулой против самого себя как судьбы»,²⁰ Иисус Христос, несмотря на свое нежелание открывать людям свои имена как верное средство спастись от наказания за грехи, всё же пишет и дает им «Свиток». Нежелание свое он объясняет Марии вполне естественно: «Не скажу тебе, ибо, что сказано одному, переходит к другому, и от другого к третьему, и потом распространится среди всех людей, и они будут грешить и скажут: „Есть у нас, чем мы можем спастись“». ²¹ Тем не менее он дает эту книгу и обещает, что «если положат покойника с этой книгой, то не умрет он, а будет жив в последний день, день воздаяния и суда, и будет помилован». Таким образом, к Иисусу Христу в нашем произведении вполне применимы слова Б. А. Тураева о роли Тота в «Книге Мертвых»: «Но на этот раз бог премудрости и правды сводит этот нравственный элемент почти на нуль. Он учит покойника формулам, делающим безопасными его судей: знание этих формул и имен судей делает нравственную чистоту излишней . . . его роль милостивого покровителя покойника иногда берет верх над функцией справедливого прототипа египетского чиновника и покровителя точных наук: он позволяет себе перетягивать весы в пользу покойника».²²

Многочисленные имена, благодаря которым гарантируется царствие небесное владыкцу «Свитка Оправдания», также весьма интересны. Некоторые из них подобны аналогичным именам «Книги Мертвых», «где проявилась во всей силе этимологическая страсть, или, вернее сказать, ненасытная потребность аллитераций и игры слов древних египтян, особенно в магических текстах, где на сочетание звуков обращалось преимущественное внимание и смысл оставался нередко неясен даже для самих произносивших».²³ Определить происхождение подобных имен трудно, иногда просто невозможно. Имеем ли мы дело с древнеегипетскими заимствованиями или здесь сказалась своя, эфиопская, страсть к аллитерациям — явлению обычному в мировой магии, — вопрос открытый. Прочие же имена можно разделить на две категории: восходящие к еврейским и греческим корням. Возможно, последние могут служить указанием на коптское посредство в появлении этого произведения на эфиопской почве, так как они встречаются и в коптской магической литературе.

Вопрос о путях проникновения этого произведения в Эфиопию весьма сложен. При всей близости «Свитка Оправдания» к «Книге Мертвых» трудно предположить, что эфиопский заупокойный сборник непосредственно восходит к древнеегипетскому. Огромный хронологический разрыв между этими памятниками и полное отсутствие каких-либо данных о культурных контактах между Древним Египтом и Эфиопией говорят не в пользу такого предположения. «Крайне показательно, — писал И. Ю. Крачковский, — что в Аксуме до сих пор не найдено ни одного предмета, напоминающего египетское искусство — ни статуэток, ни маленьких Изид и

¹⁸ Там же, с. 75.

¹⁹ Там же, с. 49.

²⁰ Там же, с. 44.

²¹ Тураев Б. А. Свиток Оправдания, с. 362—363.

²² Тураев Б. А. Бог Тот, с. 52.

²³ Там же, с. 10.

Озирисов из бронзы, фаянса или терракоты, ни египетских стел».²⁴ Апокрифическое сказание о том, как дева Мария просила за людей Иисуса Христа, которое составляет эпическую часть «Свитка Оправдания», наводит на мысль о существовании определенного (очевидно, христианского) культурного посредничества между рассматриваемыми памятниками. Наиболее плодотворной в этом отношении представляется гипотеза о коптском посредстве, так как в коптской среде древнеегипетский заупокойный сборник мог приобрести ту христианскую окраску, которую мы видим в «Свитке Оправдания». Коптское посредство способно объяснить и тот пиетет со стороны эфиопской церкви к рассматриваемому сборнику, благодаря которому отдельные отрывки из него попали в христианский погребальный трепник «Мэцхафе Гэнзет», так как авторитет коптов всегда был весьма высок.

И хотя коптский прототип «Свитка Оправдания» науке неизвестен, имеются некоторые косвенные данные, говорящие в пользу коптского посредства. В связи с этим нам хотелось бы обратить внимание на другое произведение эфиопской магической литературы, известное под названием «Парфянской молитвы», под которым его перевод был опубликован Рене Бассе.²⁵ Один список этого памятника имеется и в рукописном собрании ЛО ИВАН, но под другим названием — «Молитва владычицы нашей Марии, исшедшая из Иерусалима».²⁶ «Молитва» и «Свиток» различны и по содержанию, и по композиции. В отличие от «Свитка» композиция «Молитвы» весьма стройна. «Молитва» содержит повествование о том, как при помощи многочисленных заклинаний Мария вызывает Иисуса Христа. Увидев торжественный выход своего сына, окруженного ангельским воинством, она лишается чувств, но Иисус поднимает ее, выслушивает многочисленные просьбы о ниспослании благ тем людям, которые почитают ее, и клянется пространными клятвами, обещая этим людям защиту от болезней и нечистой силы в этом мире и спасение их душам в мире загробном. В отличие от «Свитка» здесь главное внимание уделяется не «сокровенным именам Божиим», а клятвам и обещаниям Христа. Тем не менее некоторые обещания Иисуса Христа сходны с обещаниями в «Свитке Оправдания»: «И все, носящие эту молитву, будут спасены от всех бедствий, и от страданий, и от болезней тяжких. И если будет у него болезнь неслетная, подниму я его быстро, в мгновение ока. И если будут у него грехи, то оставятся они ему. И если будет у него болезнь смертная, пошлю я ему ангелов света, дабы взяли они душу его в свет и привели ко мне, дабы не приблизились к нему и не забрали с собою ангелы свирепые. И если воспротивятся ему духи нечистые у входа в третье небо, заступлюсь я за него и буду ему в помощь» (перевод наш, — *С. Ч.*). Однако на этом сходство со «Свитком Оправдания» и ограничивается. Но, в отличие от «Свитка», нам известен коптский прототип эфиопской «Молитвы».²⁷ Этот памятник, будучи не менее эфиопской редакции, строен композиционно, по содержанию гораздо ближе к «Свитку Оправдания» (вернее, к эпической его части), нежели эфиопская «Молитва». Если нам неизвестен коптский прототип «Свитка», то «Молитву», опубликованную В. Крумом, можно с полным основанием считать прототипом того апокрифического сказания, которое составляет эпическую часть «Свитка Оправдания».

Рассматривая древнеегипетскую «Книгу Мертвых», коптскую «Молитву» и эфиопский «Свиток Оправдания», можно заметить, что последний соединяет в себе композицию и назначение древнеегипетского памятника и апокрифический сюжет коптского. Признавая генетическую связь между ними, следует, видимо, рассматривать «Молитву» как боковое ответвление

²⁴ Крачковский И. Ю. Введение в эфиопскую филологию. Л., 1955, с. 33.

²⁵ Basset R. Les apocryphes éthiopiens. Paris, 1896.

²⁶ Рукописное собрание ЛО ИВАН СССР, № Эф. 56.

²⁷ Crum W. E. A coptic palimpsest. — Proc. of the Society of Biblical Archeology, May, 1897.

от прямой линии заупокойных сборников, утерявшее свою связь с погребальным культом, по всей вероятности, уже на коптской почве. Эфиопская же «Молитва» является дальнейшим развитием коптского сюжета, вошедшего в «Свиток Оправдания». Все это позволяет, по нашему мнению, предполагать именно коптское посредство между древнеегипетским и эфиопским заупокойными сборниками и существование коптского прототипа «Свитка Оправдания».

S. B. Chernetsov

«THE JUSTIFICATION ROLL» COLLECTION OF ETHIOPIC FUNERARY TEXT'S

The analysis of Ethiopian «Bandler of Rightneousness» shows its close proximity to the «Book of Dead» of Ancient Egypt. Among other features the role of Jesus Christ, who is claimed to be the auther of «Bandler», is identic to those of Tot, who was the scribe of the «Book of Dead». It is obvious, however, that the «Bandler» could not be borrowed directly from Ancient Egypt. To all probability it is Coptic literature, which served cultural mediator between Ancient Egypt and Ethiopia. If so, we should shuggest the existence of Coptic prototype of «Bandler of Righteousness», which should be a Christianized reduction of Egyptian «Book».

ОБ АВТОРЕ МАТЕМАТИЧЕСКОГО ТРАКТАТА «MĕYAŠŠĒR 'ĀQŌB»

Автор математического трактата «Mĕyaššēr 'āqōb» («Выпрямитель кривого»), дошедшего до нас в уникальной рукописи на древнееврейском языке,¹ до сих пор представляет своего рода загадку. Упоминаний о нем мы нигде не находим. Единственным источником наших сведений об этом авторе является трактат «Выпрямитель кривого». Из него можно узнать следующее.

1. Автора зовут Альфонсо, так он называет себя сам (л. 93б, 102б, 114б).

2. Он жил в Испании между XIII и XV вв. Об этом свидетельствует, во-первых, тот факт, что наиболее поздний по времени из ученых, упоминаемый в трактате, — это Джиовани Кампано, живший в XIII в.; во-вторых, сама рукопись испанского происхождения и восходит к XV в.

3. Автор трактата — человек преклонного возраста,² получивший традиционное еврейское образование. Он начитан в иудаистической литературе, цитирует изречения из Библии и Талмуда, прекрасно владеет древнееврейским языком, на котором свободно излагает свои мысли. Вступительная часть к первой главе трактата написана рифмованной прозой с широким использованием библейских выражений (л. 93б—94а) — стилем, характерным для еврейско-испанской художественной литературы того периода.

4. Можно предположить, что Альфонсо — крещеный. Об этом свидетельствует как само имя, так и то, что при нем не упоминается имени отца, как это принято у иудеев. Кроме того, цитируя талмудическое изречение, Альфонсо говорит: אִמְרַת חֲכָמִים (л. 93б: 19) — «изречение мудрецов», а не חֲכָמֵינוּ — «наших мудрецов».³

5. Автор трактата — не математик-профессионал. Он прежде всего философ, а затем — математик и астроном. Несмотря на то что трактат «Выпрямитель кривого» посвящен чисто математической проблеме — квадратуре круга, характер изложения математических вопросов не стандартен и свидетельствует о том, что автора больше интересуют философские проблемы математики.⁴ Он пишет, что в течение всей жизни «стре-

¹ Британский музей, add. 26984. См.: Margoliouth G. Catalogue of the Hebrew and Samaritan manuscripts in the British Museum, p. III. London, 1915, № 1002, VI, p. 320—323; см. также: Г л у с к и н а Г. М. О неизданном средневековом трактате «Mĕyaššēr 'āqōb», хранящемся в Британском музее. — Палест. сборник, 1974, вып. 25 (88), с. 152—156. — В первоначальный вариант этой статьи входил также вопрос об отождествлении автора трактата, однако для возможности лучшей аргументации этого важного вопроса я выделила его в отдельную статью.

² «От дней моей юности до старости. . .» (л. 94а: 3).

³ Обычно в иудаистической литературе употребляют аббревиатуру חֲכָמֵינוּ וְזֵכְרֵנוּ (לְרַחֵם אֲבוֹתֵינוּ וְאֵמֶן) — «наши мудрецы, да будет благословенна память их».

⁴ На этот факт обратил мое внимание историк математики Б. А. Розенфельд, за что я приношу ему искреннюю благодарность.

мился узнать, можно ли найти прямолинейную плоскую фигуру, которая была бы равна плоской фигуре круга в точности, а не приближенно, как это находили древние ученые». И вот, наконец, в старости он создает этот трактат, считая, что нашел решение поставленной задачи. Вполне возможно, что это единственное его математическое сочинение. Альфонсо часто отклоняется от темы, затрагивая различные философские вопросы и обнаруживая при этом большую эрудицию в областях математики, астрономии и философии. Он приводит высказывания многих ученых, античных и средневековых.⁵

Трудно представить себе, чтобы о таком крупном ученом-энциклопедисте средневековья не сохранилось бы никаких свидетельств в трудах или высказываниях его современников, а также и то, что этот трактат был единственным плодом творчества ученого. Попытка М. Штейншнейдера отождествить Альфонсо с каким-нибудь из известных математиков того времени не увенчалась успехом. Он предположил, что древнееврейская рукопись содержит не оригинал, а перевод трактата, написанного на другом языке, и поместил это сочинение (правда, со знаком ?) в свой фундаментальный труд «Еврейские переводы средневековья».⁶

В поисках ответа на вопрос — кто же этот Альфонсо — я обратилась к работам крупнейшего исследователя истории евреев в христианской Испании И. Бера и в результате их изучения пришла к выводу, что те сведения об авторе трактата «Выпрямитель кривого», которые можно прямо или косвенно почерпнуть из самого сочинения, дают нам основание отождествить его автора с известным средневековым ученым, врачом и философом Авнером из Бургоса (1270—ок. 1350).⁷

Еще совсем молодым, в возрасте 25 лет, Авнер пользовался значительным авторитетом как врач и астролог. Но уже тогда его мучили всякие сомнения религиозного плана. Бер отмечает, что «этот молодой человек был сам уже давно снедаем сомнениями и разочарованием».⁸ В начале 20-х годов XIV в.⁹ Авнер крестился, приняв имя Альфонсо, получил церковную должность ризничего в городе Вальядолид (Valladolid) и стал известен под именем Альфонсо де Вальядолид.

Авнер был знатоком Библии и Талмуда, занимался вопросами философии, главным образом религиозной, был приверженцем астрологии, что предполагает знание астрономии и математики. Среди своих современников он был известен как крупный ученый.¹⁰ О том, что Авнер хорошо знал математику и астрономию, говорит и следующий факт. В 1334 г. он выступил с обвинением еврейской общины Толедо в несоблюдении ею

⁵ Антифонта, Левкиппа, Демокрита, Платона, Аристотеля, Евклида, Архимеда, Авиценны, Аверроэса, Ал-Найрџџи, Ибн ал-Хайсама и др. — Об именах, встречающихся в трактате, см.: Г л у с к и н а Г. М. — О неизданном средневековом трактате. . . , с. 154—155.

⁶ Steinschneider M. Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters, B. II. Berlin, 1893, S. 626, § 391. — О несостоятельности предположения М. Штейншнейдера см.: Г л у с к и н а Г. М. О неизданном средневековом трактате. . . , с. 155.

⁷ См.: Вагс I. F. A history of the Jews in christian Spain. Tel-Aviv, 1965 (далее — Бер. История), р. 192—210 (иврит); Г р е ц Ц. История еврейского народа. С примечаниями и дополнениями А. Гаркави. Т. V. Варшава, 1905 (далее — Греци), с. 273—275, 396—399 (иврит).

⁸ Бер. История, с. 192.

⁹ Там же, с. 193. — Сохранилось высказывание Павла де Санта-Мария (1351—1435) о том, что Авнер крестился в 60 лет (т. е. в 1330 г.). См.: Г р е ц, с. 397.

¹⁰ Философ Моисей из Нарбонны (умер в 1362 г.), который встретился с Авнером незадолго до его смерти, примерно в конце 40-х годов XIV в., писал о нем: «Я видел выдающегося ученого своего поколения. . . Он сочинил „Iggeret haggēzērā“ («Послание о предопределении»), в котором утверждает, что все предопределено. Этого человека звали Авнер, когда свеча сияла над его головой (בהלל נרו על ראשו) — имеется в виду время до крещения, — Г. Г.). Он славен у нас большим ученым». См.: Г р е ц, с. 396; Бер. История, с. 194.

первых двух дней пасхи, т. е. в неправильном установлении начала праздника.¹¹ Определить же календарное время мог только человек, обладающий большими знаниями в математике и астрономии.

Вскоре после своего крещения Авнер написал «'Iggeret haggēzērā» («Послание о предопределении»), где оправдывает и идейно обосновывает свой поступок с точки зрения божественного предопределения, ярким сторонником которого он был.¹² Кроме того, он сочинил книгу «Mōre sedeq» («Учитель праведности»). Авнер пытался найти в Ветхом завете, талмудической литературе и трудах разных философов намеки на основные положения христианского учения.

Вокруг Авнера завязалась большая полемика во главе с его бывшим другом — философом и поэтом Исааком Поликаром (или Пулгаром, I половина XIV в.), который выступил против Авнера с сочинением «Tēšūbōt 'ariqōrōs» («Ответы еретику»). Это сочинение за резкость тона Авнер прозвал «'Iggeret haḥārāfōt» («Послание посрамлений») и ответил посланием «Tēšūbōt lamēḥārēf» («Ответы хулителю»).¹³

Кроме того, Авнер опубликовал в 30-е годы XIV в. еще одно сочинение в защиту детерминизма — «Minḥat qēnā'ōt» («Дань ревности»), также направленное против Поликара.¹⁴ Авнер и Поликар обменялись после этого еще и стихотворными посланиями полемического характера.¹⁵

Большую часть своих сочинений Авнер писал на древнееврейском языке, которым он владел лучше испанского.¹⁶ «Его еврейский стиль, при котором он пишет с легкостью, охватывая широкий круг вопросов, более близок аггадисту или автору эсхатологий. . . и каббалистам его времени, чем христианской или иудейской схоластике».¹⁷

Из известных по названию сочинений Авнера, написанных на древнееврейском языке,¹⁸ не все дошли до нас, а из дошедших большая часть в испанском переводе.¹⁹ Все это сочинения философского содержания, они связаны с той полемикой, о которой было сказано выше.

До нас дошла только одна рукопись, содержащая сочинения Авнера на древнееврейском языке. Она находится в библиотеке Палатина в Парме (2440. De Rossi, Cod. № 533). Написана испанским почерком XIV в. Это своего рода сборник, составленный, очевидно, самим автором и, как предполагает Бер, переписанный под его наблюдением и исправленный им самим.²⁰ Сборник называется «Sefer Alfonso» («Книга Альфонсо») и включает:

¹¹ См.: Бер. История, с. 206.

¹² Бер указывает, что «абсолютный детерминизм Авнера представляет странную смесь из теории предопределения Павла и Августина, фатализма мусульманских теологов и астрологии» (История, с. 194).

¹³ Отрывок из этого сочинения издан: В а е р I. The quabbalistic doctrine in the christological teaching of Abner of Burgos. Tarbiz, 1958, vol. XXVII, № 2—3 (далее — Каббала), с. 278—289. Следует отметить, что Авнер защищается в корректной форме и старается все свои доводы обосновать по-своему «научно», ссылаясь на Библию, Талмуд и различных философов.

¹⁴ На основе сохранившегося испанского перевода этого сочинения и параллельных мест из оригинала, приведенных у других авторов, И. Беру удалось восстановить большую часть авторского текста этой книги. См.: В а е р I. «Minchath Qēnā'oth» of Alfonso de Valadolid and its Influence on Hasdai Crescas.— Tarbiz, 1940, vol. XI, № 2 (далее — Дань ревности), с. 188—206; см. также: Бер. История, с. 203.

¹⁵ См.: Дань ревности, с. 189, прим. 4.

¹⁶ Известны два сочинения Авнера, написанных на испанском языке: La Concordia de la Leyes; Libro de las tres gracias. См.: Г р е ц, с. 398.

¹⁷ Бер. История, с. 195.

¹⁸ См.: Г р е ц, с. 397—398.

¹⁹ Сочинения Авнера в испанском переводе сохранились в двух рукописях, хранящихся в настоящее время в Париже и Ватикане (6424 lat.). См.: Дань ревности, с. 188—189, прим. 2—4; Каббала, с. 279, прим. 2.— Бер считает, «что все переводы сочинений Авнера с древнееврейского на испанский язык выполнены самим автором или под его наблюдением, ибо только такой, как он, способен переводить эти (столь трудные, — Г. Г.) сочинения» (Дань ревности, с. 188, прим. 2).

²⁰ См.: Дань ревности, с. 188—189; Каббала, с. 279, прим. 2.

1) послание Поликара «Ответы еретику» и ответное послание Авнера «Ответы хулителю»;

2) три письма Авнера полемического характера разным лицам;

3) письмо некоего Иосифа Шалом, который отвечает на эти письма от имени их адресатов, и тут же ответ Авнера этому Иосифу Шалому.²¹

Сопоставление всего того, что издано из сочинений Авнера, с рукописью математического трактата «Выпрямитель кривого» выявило разительное сходство между сочинениями Авнера и этим трактатом, несмотря на то что содержание в них разное. В сопоставляемых произведениях один и тот же язык и стиль, одна и та же манера вести полемику и, наконец, что самое главное, — в них можно найти созвучные, а иногда и полностью совпадающие философские воззрения. Приведем отдельные примеры.

1. Различие в отношении к Платону и Аристотелю.

Как в сочинениях Авнера, так и в математическом трактате можно заметить, с одной стороны, преклонение перед авторитетом Платона, с другой — критическое отношение к Аристотелю.

Если мы обратимся к эклектической философии Авнера, то увидим, что все входящие в нее элементы имеют точки соприкосновения с неоплатонизмом и близки ему. Эта философия, по выражению Бера, представляет «странную смесь из учения Августина, различных взглядов талмудических ученых и теории (божественной) эманации, заимствованной Авнером из арабской и еврейской средневековой философии».²² Сильное влияние на философию Авнера оказала также мистическая философия каббалистов.²³ Платон для Авнера — неопровержимый авторитет, которому он всегда предоставляет последнее и решающее слово.²⁴ Доказывая свою тезу об атрибутах бога, которому якобы свойственны одновременно и единичность, и множественность, Авнер говорит: «Как сказал Платон, Бог есть вся (общая единая) сила по отношению к сотворенному (им),²⁵ а с точки зрения частностей (множественности) сотворенного, он есть как бы рожденное этой его общей силой».²⁶ В другом месте Авнер говорит: «И это есть мнение рабби Леви, как и мнение Платона, который говорит, что время, движение, бытие и исчезновение не прекратятся никогда».²⁷

Совершенно иначе относится Авнер к Аристотелю. Несмотря на то что в сочинениях Авнера встречаются ссылки на Аристотеля²⁸ и что он, несомненно, что-то берет и из аристотелевской философии, Авнер не преклоняется перед Аристотелем так, как перед Платоном. Следует обратить внимание на тот факт, что в своей полемике с Авнером И. Поликар выступал с позиций философского рационализма, господствовавшего в то время в иудаизме. Как известно, эта философия всецело основывалась на фи-

²¹ Первое из трех писем Авнера, а также ответ Шалом на эти письма изданы: Rosenthal I. From Sefer Alfonso.— Studies und Essays in honour of Abraham A. Neuman. Philadelphia—Leiden, 1962, p. 621—588 (sic).— Авнер начинает свое письмо словами: «Говорит Маэстро Альфонсо» (каждая глава математического трактата начинается словами: «Говорит Альфонсо»), а заканчивает его в поэтическом стиле рифмованной прозы (математический трактат начинается поэтическим вступлением в таком же стиле). М. Штейншнейдер отождествляет И. Шалом с математиком, жившим в XIV в. См.: Steinschneider M. Mathematik bei den Juden.— Bibliotheca Mathematica, 1897, S. 87, § 53.

²² Дань ревности, с. 204.

²³ См.: Каббала.

²⁴ Следует отметить, что Авнер часто приписывает Платону то, что тот на самом деле и не говорил (то же относится и к автору математического трактата). В данной статье мы не касаемся вопроса, насколько ссылки Авнера соответствуют действительности.

²⁵ ha-nibra'im — «сотворенным».

²⁶ Каббала, с. 282.

²⁷ Там же, с. 284.— Тут, очевидно, имеется в виду Леви бен Авраам (Прованс, XIII—XIV вв.), философ и астролог, который находился под значительным влиянием неоплатонизма и каббалистической философии. См.: Е. Э., т. X, с. 75—76; Грец, с. 210—211.

²⁸ См., например: Каббала, с. 280, 281, 286.

лософии Аристотеля. Поликар защищал идею свободы воли в противоположность детерминизму Авнера и опирался при этом на «Политику» Аристотеля. О философии Поликара Авнер говорит: большая часть ее — сомнения и споры.²⁹

Обратимся теперь к математическому трактату «Выпрямитель кривого». И здесь мы найдем те же отношения к Платону и Аристотелю, даже выражения, которым автор характеризует мысли Аристотеля и его последователей, сходно с вышеприведенной фразой Авнера: «рассуждения, содержащие в себе сомнения».³⁰

Уже в самом начале трактата «Выпрямитель кривого», где Альфонсо формулирует свою задачу, он заявляет, что хочет, в противоположность Аристотелю и его последователям, «найти прямолинейную плоскую фигуру. . . точно, а не приближенно» (л. 94а). И дальше, приводя высказывания Аристотеля, он спорит и критикует его, всячески защищая Платона от его нападок. Альфонсо говорит: «И когда я блуждал по просторам мысли в книгах по логике Аристотеля и его последователей и встречал всякого рода возражения и толкования, которые он писал на Платона. . ., они показались мне неправильными³¹ . . .» (л. 97а). И далее: «Не следует приписывать ученому, подобному Платону, такие явные ошибки, какие Аристотель ему приписал. Но следует в его (Платона) словах искать такой смысл, чтобы они совместились с разумом. Я полагаю, что те трудности, на которые наталкивается Аристотель при толковании Платона, чем они сильнее и больше указывают на глупость Платона (с точки зрения Аристотеля, — Г. Г.), тем они, с моей точки зрения, больше указывают на истинность его (Платона) слов и на большое их достоинство» (л. 97б—98а). И в дальнейшем автор трактата неоднократно выступает в защиту мнения Платона.

2. Вопрос о «первозлементе» (или «первочастицах») и «пустоте».

Как Авнер, так и автор математического трактата считают, что все физические тела состоят из мельчайших неделимых «первочастиц», между которыми существует «пустота».

В сочинении «Ответы еретика» Поликар, обвиняя Авнера, говорит: «Мы (т. е. он и его единоверцы, — Г. Г.) виноваты перед богом в том, что не помогли тебе и не покрыли тебя позором, когда ты публично и с дерзким видом проповедовал, что первоматерия — сущность, обладающая формой, и что пустота существует. . .».³²

Из слов Поликара видно, что Авнер придерживался атомистической теории Левкиппа и Демокрита.³³ Это вполне согласуется и с его философскими воззрениями, среди которых значительное место занимает представление о божественной эманации (см. выше). В «Ответах хулителю», подкрепляя свои высказывания ссылками на разные авторитеты, Авнер пишет: «И (это) согласно тому, как они (талмудические ученые) говорили, что нет в мире свободного места без „шехины“. . .».³⁴ И это то, что говорил

²⁹ חכמת הפילוסופיה אשר היא רובה ספיקות ומחלוקות (Бер. История, с. 199).

³⁰ מחשבות בעלות הספקות (л. 94а).

³¹ לא ישרו בעיני — «они не понравились мне».

³² כי לא מחינו בידך והשבענוך בחרפה בדרשך רבים בעיות פניך. כי. . . החומר הראשון עצם ובעל צורה וכי הריקן מצוי (Бер. История, с. 194).

³³ Здесь мы видим отражение той полемики, которую начал Аристотель против атомистической теории Демокрита и которая продолжалась в дальнейшем между приверженцами Аристотеля и платониками. Последние «в математических вопросах находились под несомненным влиянием Демокрита» (Лурье С. Я. Теория бесконечно малых у древних атомистов. М.—Л., 1935, с. 76, 91, 164, 165; Демокрит. Л., 1970, с. 234—235, § 108, 109; с. 266, § 260, 264). Авнер и Поликар стоят на разных полюсах этой полемики.

³⁴ שכינה (Šēkīnā) — «обитание». Этот термин употребляется в значении «божественный дух» для передачи понятия божественной эманации.

Александр,³⁵ а также Фемистий³⁶ и другие, что „действующий разум“ — во всех телах. И с этой точки зрения писал Августин,³⁷ что божественность — в любом месте».³⁸

Таким образом, Авнер, признавая существование межатомной пустоты в физических телах, считал возможным проникновение в нее «божественного духа».

С понятиями «первоэлемент»,³⁹ «первочастицы»⁴⁰ и «пустота» мы встречаемся и в трактате «Выпрямитель кривого». Полемизируя с Аристотелем в защиту Платона, Альфонсо говорит: «Я вовсе не намерен здесь ни говорить о физике, ни устанавливать существование этих физических частиц, ни отвергать их. Я упомянул об этом лишь мимоходом в связи со вторым видом частей тела (математических, — Г. Г.) у Платона, т. е. частей, рассматриваемых с точки зрения геометрии и измерительного дела, о чем я желаю говорить здесь» (л. 98б).⁴¹ Несколько далее он возвращается к этой теме: «... это — нечто подобное части, о которой Аристотель говорит с физической точки зрения и которая является наименьшей во всякого вида физических телах. Так же и у этих ученых (имеются в виду Платон, Антифон, Левкипп, Демокрит, — Г. Г.) частица является наименьшей частью как тело, имменентно присущее всему (физическому миру)» (л. 100а).

Альфонсо говорит, что Платону неправильно приписывали признание бесконечного числа этих неделимых частиц в ограниченном теле, что невозможно; и не следует приписывать такой взгляд какому бы то ни было ученому, «разве только из любви к спору и желания прославиться путем унижения противника, а также из стремления угодить друзьям, выступающим против этого ученого».⁴² Далее Альфонсо пишет: «Я давно уже видел, что тот, кто утверждает, что тело делится на бесконечное число неделимых частей и что каждая из них движется в определенном промежутке вне времени, утверждает это для того, чтобы ему не нужно было находить эту „пустоту“, которую он не любит... Он принимает такое деление и такое движение из-за отрицания им пустоты. Сколько же в этом безрассудного! Но здесь вовсе не место говорить о существовании этой пустоты, вернемся к тому, о чем шла у нас речь» (л. 100а—100б).

Из приведенного отрывка следует, что Альфонсо признает существование этих неделимых физических частиц («первоэлементов»), сравнивая их с «телом, общим для всего мира», он признает также и существование пустоты в телах. Таким образом, мы видим, что в математическом трактате Альфонсо и в сочинениях Авнера точка зрения одна и та же, только подход к ней в одном случае с позиций физики, в другом — философии.

Можно предположить, что выражение «желание прославиться путем унижения противника» сказано не случайно и что Альфонсо намекает на

³⁵ Здесь, очевидно, имеется в виду известный комментатор Аристотеля Александр Афродизский (II—III вв.).

³⁶ תאמיסטיס. Фемистий (317—388) — греческий философ. Он восхищался Платоном, писал пояснительные комментарии на сочинения Аристотеля, создав образец экзегезы, которая продолжалась в средние века.

³⁷ Августин Аврелий (354—430) — философ-мистик, близкий к неоплатонизму, понимал процесс мировой истории как результат божественного предопределения. Его взгляды близки взглядам Авнера.

³⁸ Раббала, с. 286.

³⁹ הייולי (hiyyūli). Восходит к греч. ὕλη — «материя» через арабское هَيُولَى (hayūlā).

⁴⁰ גרם (gerem), גרמים ראשונים (gērāmīm rišōnīm).

⁴¹ Интересно сопоставить это с высказыванием С. Я. Лурье о том, что «Демокрит принимал существование двух различных типов атомов» — физических и математических (Теория бесконечно малых... с. 120). Альфонсо в ряде случаев приписывает Платону то, что относится к Демокриту (см. дальше).

⁴² ...אלא מאהבת הנצח והתכבד בקלונו ומדך נשוא פנים אל האהובים. החולקים עליו (л. 100 а).

какие-то выпады против него именно в связи с этим вопросом, в который он явно не хочет углубляться. Если мы сопоставим это место из трактата с вышеприведенным выпадом Поликара против Авнера в связи с «первоматерией» и «пустотами», то нам станет ясен и намек автора. Кроме того, само выражение «прославиться путем унижения другого» не раз встречается и в книге Авнера «Дань ревности». Он говорит в ней, что Поликар опубликовал свое сочинение только ради того, чтобы унижить его. Авнер обращается к Поликару со словами: «Прославься своим собственным позором (унижением)!».⁴³ А несколько дальше он пишет: «Я вовсе не имел намерения прославиться путем унижения тебя».⁴⁴

3. «Конечность» и «бесконечность».

В трактате «Выпрямитель кривого» неоднократно повторяется мысль о том, что в природе все ограничено и нет ничего бесконечного и что это может служить доказательством (подтверждением) существования бога, который, будучи сам бесконечной силой, наделил сотворенный им мир определенными пределами. Так, например, обосновывая наличие в теле мельчайших неделимых частиц, автор говорит: «Подобно тому, как тело по своей величине не может быть бесконечно большим, так оно не может быть и бесконечно малым. Но великость и малость ограничены, и им поставлен предел в природе» (л. 100а: 15—17). Далее, закончив доказательство теоремы о невозможности найти в действительности (актуально) бесконечную линию, Альфонсо добавляет: «А тот, кто захочет, (сможет) легко из этого понять существование бога, ибо он устанавливает определенные пределы, ограничивающие актуально расстояния, притом, что в потенции они не ограничены».⁴⁵ Затем следует подтверждающая эти слова цитата из кн. Иова (38: 4—5, 11): «Где ты был, когда Я основал землю? Скажи, если обладаешь ведением. Кто назначил пределы ее, если знаешь? Или кто протянул по ней вервь? и т. д. И я сказал: доселе доходи, а не далее, и здесь будет действовать (сила твоя) ⁴⁶ величеством волн твоих» (л. 111б: 18—20).

Ту же мысль об ограниченности всего в мире как результате действий бога, которому присуща бесконечность, мы встречаем и в сочинениях Авнера. Так, например, в «Ответах хулителю» он говорит: «... сила бога бесконечна актуально,⁴⁷ а мир, поскольку он сотворен, не бесконечен актуально. . .».⁴⁸ Или в другом месте: «Сотворенные в действии (актуально) не могут быть бесконечны».⁴⁹ В приведенной Авнером в другой связи цитате из Аристотеля тоже затрагивается вопрос об ограниченности в мире, он говорит: «А это так же, как указывал Аристотель в „Метафизике“, что Бог есть единство трех решающих причин для всего мира, они суть: действие, форма и ограниченность (конечность)».⁵⁰

⁴³ התכבד בקלונך (Б е р. История, с. 197).

⁴⁴ ולא נתכוונתי להתכבד בקלונך (там же).

⁴⁵ ומי שירצה להבין מכאן מציאות האל בדרך קרוב כי הוא מגביל תכליות מיוחדות ומוגבלות (ומגבלות (правильно: ותכליות) בפעל את המדחקים אחרי היותם בלתי מוגבלים בכח (л. 111б: 15—18).

⁴⁶ ופה ישית כחך. — В своем комментарии к этому месту Авраам Ибн Эзра пишет: עד פה ישית כחך («До сих будет действовать сила твоя»). Так понимали это неясное место в средние века.

⁴⁷ בפעל. «Актуальный» (противоп. потенциальный) — в значении «существующий, проявляющийся в действительности».

⁴⁸ שכחו של הב"ה הוא בלא תכלית בפעל, והעולם מצד שהוא נברא אינו . . . בלא תכלית בפעל. (Каббала, с. 283).

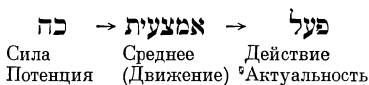
⁴⁹ ושאר הנבראים בפעל יכולין להיות בלא תכלית (там же).

⁵⁰ הפועל והצורה והתכלית . . . См.: Каббала, с. 286.

4. Понятие «средний».

Как в трактате «Выпрямитель кривого», так и в сочинениях Авнера мы встречаемся с понятием «средний», «среднее»,⁵¹ которое обозначает некое состояние, находящееся между «потенцией» и «актуальностью» (действительностью).

Альфонсо употребляет это понятие в двух разных аспектах. а) Конкретном: когда искомая величина не может быть найдена прямо, она определяется как нечто среднее, заключенное между большей и меньшей величинами. В этом он не нов, он просто пересказывает доказательства и рассуждения древних математиков при определении площади круга. При этом Альфонсо делает одно пояснение: искомая «средняя» величина должна обязательно относиться к тому же роду величин (תחת סוג אחד), что и сравниваемые с ней, иначе невозможно нахождение этой «средней» величины. Он пишет: «Этот ученый (т. е. Бризон, — Г. Г.) несомненно знал, что и круг, и прямолинейная плоская фигура принадлежат к роду плоскостей (תחת סוג השטח) ... Ибо ведь нельзя же сказать „больше“ или „меньше“ относительно двух величин, которые не относятся к одному и тому же роду (שלא יהיו תחת סוג אחד קרוב), как (например) нельзя сказать, что гора больше или меньше дня» (946). б) Мысленном—абстрактном. Здесь Альфонсо уже оригинален, он высказывает свою особую философскую точку зрения. Он применяет понятие «среднее» к особому состоянию, которое заключено между «потенцией» и «актуальностью». Это особое состояние он приписывает равномерному движению, считая, что при таком движении становится возможным то, что в состоянии покоя невозможно.⁵² Эта мысль проходит красной нитью по всему трактату. Схематически ее можно представить так:



С тем же понятием «средний» (только в философском плане) мы встречаемся и в сочинениях Авнера. Рассматривая понятия «мудрость» (החכמה), «разумение» (תבונה) и «познавание» (דעת) как единство трех атрибутов бога, Авнер отводит каждому из них свое место. Так, «мудрость» — это (сила) абсолютная, универсальная (כוללית, משוללת); «разумение» — результат действия этой силы, порожденное ею. «Познавание» — это среднее между ними. Он говорит: «Познавание — это познание сравнения и отношения между мудростью, порождающей разумение, и разумением, порожденным мудростью. Оно как бы разделитель, выделяющий вид из рода, ибо оно (познавание) как средняя граница между большей (верхней) и меньшей (нижней) границами в образцовом сравнении.⁵³ Здесь употребляется

⁵¹ אמצעית. אמצעי.

⁵² וואו עלה בדעתי לומר שאולי יש שם מציאות אחר לא בכח ולא בפעל ... — בתנועה שהיא אמצעית בין הכח והפעל — «И тогда мне пришла мысль, что, может быть, существует другое состояние, не в потенции и не в действии (актуально). . . , а в движении, которое является „средним“ между потенцией и актуальностью» (л. 99а, см. также л. 99б и др.).

⁵³ הדעת היא ידיעת ההקשה והערך בין החכמה המולידה את התבונה ובין התבונה הנולדת מן החכמה. וכאילו היא כמו המבדיל המיוחד את המין תחת הסוג. כי הוא יהיה כמו נכול אמצעי בין הגבול הגדול ובין הגבול הקטן בהקש המופתי. (Каббала, с. 281).

та же терминология, что и в математическом трактате Альфонсо: **תחת הסוג** — «относящийся к (определенному) роду», **הקשה, הקש** — «сравнение», **ערך** — «отношение», **הקש המופתי** — «образцовое доказательство». Здесь мы видим одну и ту же философскую концепцию:

תבונה → דעת → חכמה		
Мудрость (сила)	Познание (среднее)	Разумение (произведенное, актуальность)

Помимо концептуальных совпадений между сочинениями Авнера и математическим трактатом, заметно также сходство в манере вести полемику: приводятся высказывания оппонента, затем доказывается неверность его доводов. Если эти доводы опираются на большой авторитет, тогда автор доказывает, что его оппонент либо неправильно понял слова этого ученого, либо ученый сказал так (или специально умолчал о чем-либо), чтобы облегчить понимание вопроса для неискушенных.⁵⁴ Интересно, что и у Авнера, и в математическом трактате неоднократно подчеркивается разница между ученым и обычным человеком, который не может понять то, что понимает ученый.

Большое сходство наблюдается в языке и стиле сравниваемых сочинений (см. выше и прим. 21). Обращает на себя внимание очень частое употребление служебного слова **מִצֵּד** (со стороны) в значении «исходя из», «с той точки зрения, что», «поскольку».⁵⁵ Часто встречаются сочетания со словами **אם יתכן**, **אִךְ יתכן**, **לֹא יתכן** — «следует, правильно»

и др.);⁵⁶ **התחייב** (или **מתחייב**, **יחויב**, **מחויב**) — «обязательно, должно...», «следует (из)», «вытекает».⁵⁷ И там, и там неоднократно употреблено не совсем обычное для древнееврейского языка выражение

לֹא יִמְלֹךְ מִ... מ (или **לֹא נִמְלֹךְ מִ... מ**) — «не спасется (не спасся) от того, чтобы...» в значении «неизбежно, чтобы», «необходимо, чтобы».⁵⁸ Много совпадающей лексики: образования от глагола **בָּאָר**; редкие слова, как

משולח, **משולחת** — «абсолютный», «абстрактный» и **התגשם** — «быть осуществленным» и другие — встречается и тут, и там. Следует отметить,

что талмудических ученых Авнер называет **חכמי התלמוד** (мудрецы Талмуда) или **חכמים** (мудрецы), как это имеет место и в математическом трактате (см. прим. 3).

Наконец, само построение книги Авнера «Дань ревности» напоминает построение математического трактата «Выпрямитель кривого». В начале каждой главы повторяется сказанное о ней в оглавлении полностью или частично. Названия глав составлены по одному и тому же трафарету: после номера главы следует либо имя существительное с предлогом **ב** —

⁵⁴ См.: Дань ревности, с. 190, 192, 199; Выпрямитель кривого, л. 101a и др.

⁵⁵ См., например: Дань ревности, с. 190, 191; Выпрямитель кривого, л. 98б, 99a, 100a, 102a и др.

⁵⁶ См.: Выпрямитель кривого, л. 94б, 96б, 97, 101б, 104 и др.; Дань ревности, с. 192, 196, 199 и др.; Каббала, с. 280, 282—284 и др.

⁵⁷ См.: Выпрямитель кривого, л. 99б, 100б, 101б и др.; Каббала, с. 280, 283 и др.; Розенталь, с. 610, 609, 606 и др.

⁵⁸ См.: Выпрямитель кривого, л. 100б и др.; Дань ревности, с. 191, 197; Каббала, с. 285. — Это выражение является калькой с арабского: *la budda min*..., которая попала в древнееврейский язык из переводов с арабского языка сочинений Маймонида. Кстати, Авнер был большим поклонником Маймонида, а читать его он мог только в еврейском переводе, так как арабского языка он не знал. Автор математического трактата тоже явно не знает арабского языка.

«О том-то...» (במקרים — «о случаях...» (л. 93б); בהגדת טעמי — «об изложении доводов...» (с. 190)), либо инфинитивная форма глагола с предлогом ל — «сделать что-то» (לכאן — «разъяснить» (л. 93б); לבטל — «опровергнуть» (с. 191)). Первая глава обоих сочинений излагает причины, побудившие автора написать данную книгу, и заканчивается обоснованием выбранного им названия.⁵⁹

На основании изложенного я позволяю себе сделать вывод, что Альфонсо де Вальядолид (он же Авнер из Бургоса) и Альфонсо, автор математического трактата «Mēyaššēr 'āqōb», — это одно и то же лицо.

Теперь становится понятным, почему у этого автора только одно математическое сочинение. Он не был математиком-профессионалом, он решал математическую проблему философским путем, работал над ней в течение всей жизни, изучая при этом труды античных и средневековых философов и математиков. Бер отмечает, что в течение 25 лет до крещения в Авнере происходила внутренняя борьба, и в это время «он, очевидно, изучал различные проблемы философии и теологии».⁶⁰ Можно предположить, что в эти годы он работал также и над математическим трактатом. Завершил же он его не раньше сочинения «Дань ревности», т. е. в конце 30-х годов или даже в 40-е годы XIV в., уже в старости, когда утих разгар полемики против него.

G. M. Gluskina

ON THE AUTHORSHIP OF THE MATHEMATICAL TREATISE «MĚYAŠŠĚR 'ĀQŌB»

The author of the treatise «Mēyaššēr 'āqōb», whose name was Alfonso (Gluskina G. M. On the Unpublished Medieval Treatise «Mēyaššēr 'āqōb» in the British Museum. — Palestinskij sbornik, 1974, 25, p. 152—156), has still not been identified up to now.

The article contains a comparative analysis of this treatise and the works by Abnēr from Burgos, called by the Christians Alfonso da Valladolid, 1270—1350. One can see a great resemblance of philosophical views, of vocabulary and style in both of the compared texts. Thus, it is suggested, that Alfonso da Valladolid and Alfonso, the author of the mathematical treatise, is the same person.

⁵⁹ См.: Выпрямитель кривого, л. 102б; Дань ревности, с. 190.

⁶⁰ Бер. История, с. 193.

СИРИЙСКОЕ НЕСТОРИАНСТВО В КИТАЕ И ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

Историческое значение сирийской культуры не может быть раскрыто полностью без учета миссионерской деятельности несторианской церкви на Дальнем Востоке и в Центральной Азии.

Путь христианства несторианского толка на Восток начался из Персии. Персидская церковь сложилась в IV в. В 410 г. на соборе персидской церкви в Селевкии были приняты правила и определения Никейского собора и примас Персии получил титул католикоса. В 424 г. персидская церковь стала автономной, а на своем соборе 486 г. она приняла несторианское вероисповедание,¹ учение константинопольского епископа Нестора (ум. около 451 г.), согласно которому Иисус — это человек, через нание святого духа ставший мессией (Христом). На Эфесском соборе 431 г. несторианство было объявлено ересью. Гонимые в Византии, несториане и расселились главным образом в Персии. С приходом арабов многие христиане из Персии бежали на Восток.²

Однако несториане, как известно, проникли в Китай еще до наступления арабов. Причиной их движения могли быть как преследования со стороны сасанидских властей в Персии, так и те торговые и культурные связи, которые издавна существовали по великому шелковому пути между Китаем и странами Ближнего Востока (Да Цинь, Фулинь в китайских источниках) через Центральную Азию. Под страной Да Цинь китайские авторы I тыс. н. э. подразумевали Римскую империю вообще, а точнее, ее восточные провинции, в особенности Сирию. Да Цинь во второй половине I тыс. н. э. стало также общим наименованием несторианской церкви в Китае. Фулинь объясняют иногда как Эфраим — наименование одного из древнееврейских племен и всей Палестины.

Сирийцы, христиане-несториане из других народов Ближнего и Среднего Востока играли видную роль в торговле Китая с Западом. Поэтому несторианские общины появились, по-видимому, в Китае еще в VI в. Из китайских источников известна семья Мар Саргиса (Ма Силицзисы), предки которой прибыли в Китай с Запада и поселились в Линьтао³ (совр. провинция Ганьсу) в 578 г. Последнюю дату указывает Ёсио Саэки, Ф. Холм предполагал, что первые христианские общины появились в Китае в 505 г.⁴ Во всяком случае очевидно, что появлению офи-

¹ Дворник Фрэнсис. Миссии греческой и западной церкви на Востоке в средние века. — В кн.: XIII Международный конгресс истор. наук, М., 1970, с. 2—3.

² Suter Rufus. The words san-i-fen-shen in the inscription on the nestorian monument at Hsianfu. — Journal of American Oriental Society, 1938, vol. 58, № 2, p. 385. — О персидско-китайских контактах в I тыс. н. э. см.: Shaffer E. H. The golden peachis of Samarkand. A study of T'ang exoterics. I. Ecsedy. A middle persian-chinese epitaph from the region of Ch'ang-an (Hsian) from 874, the Chinese inscription. — Acta Orientalia Hung, 1971, t. XIX, fasc. 1—2, p. 149—158.

³ Цзинь ши [История династии Цзинь], гл. 124. Изд. Сыбу бэйяо, Шанхай, 1935, с. 773.

⁴ Saeki Y. The nestorian documents and relics in China. Tokyo, 1951, p. 86; Holm F. V. The nestorian monument in China. Chicago, 1909, p. 39.

диальной несторианской миссии при дворе династии Тан (618—907) в 635 г. и ее успеху была уже подготовлена благоприятная почва.

О появлении официальных несторианских миссионеров в Китае и об их деятельности на протяжении почти 150 лет мы знаем из первых рук — из «Памятника, [напоминающего] о проповеди светлого учения Да Цинь в Китае», установленного несторианами в столице танского Китая г. Чаньань в 781 г. Этот интересный памятник стал известен европейцам в 1625 г. Вопрос о месте его обнаружения до сих пор твердо не решен: или западное предместье г. Чаньань (совр. Сиань), поблизости от буддийского монастыря Чунжаньсы, или г. Чжоучжи, находящийся примерно в 50 км к западу от Сиань.⁵ Точно так же нерешенным остается вопрос и о том месте, где первоначально был установлен этот памятник.⁶ По внешнему виду памятник представляет собой обычную китайскую стелу: поставленный стоймя параллелепипед с округлым верхом, украшенным орнаментом, в данном случае с изображением вверху несторианского креста и заголовком надписи, выполненном крупными иероглифами. Текст надписи на китайском и частично сирийском языках был выгравирован на трех сторонах стелы (лицевой и левой и правой боковых). Памятник был установлен в честь и на пожертвования лица высокого духовного сана Исы (Язедбузиды), автором надписи был «персидский священник» Адам, имевший второе, китайское имя — Цзин Цзин. Памятник неоднократно переводился на европейские языки,⁷ русского перевода памятника, насколько нам пока известно, не существует. Все переводы разнятся между собой, особенно в частях, излагающих по-китайски основные принципы христианского вероучения⁸ в его позднейшем несторианском истолковании. Далее мы предлагаем читателю русский перевод отрывков из текста памятника, излагающих историю несторианства в Китае с момента прибытия первой официальной миссии (635 г.) до времени сооружения памятника (781 г.). В своем переводе мы руководствовались двумя показавшимися нам наиболее удачными английскими переводами текста Ёсио Саэки и А. Муля с привлечением китайского оригинала текста, воспроизведенного в книге Саэки.

«Памятник, [напоминающий] о проповеди светлого учения Да Цинь в Китае.

Славословие на памятнике, [напоминающем] о проповеди светлого учения в Китае, с предисловием к нему, составленное священником монастыря Да Цинь⁹ Цзин Цзином. . .¹⁰

Внемлите! . . . Когда совершенный император Тай-цзун (627—649) начал свое процветающее царствование в славе и великолепии и просвещенно и мудро правил народом, был в стране Да Цинь некто человек высоких достоинств¹¹ [епископ] по имени Алобэнь,¹² который по предначертанию лазурного Неба повез [с собой] каноны истины и, следуя вет-

⁵ Изложение различных свидетельств места обнаружения памятника и их исследование см.: Drake F. S. Nestorians monasteries of the T'ang dynasty.— Monumenta Serica, 1936—1937, vol. II, p. 294—303; Moule A. C. Christians in China before the year 1550. London, 1930, p. 27—28; Saeki Y. The nestorian documents. . . , p. 26—33.

⁶ Saeki Y. The nestorian documents. . . , p. 33.

⁷ См. перечень основных переводов: Saeki Y. The nestorian documents. . . , p. 78—79.

⁸ См., например: Suter Rufus. The words. . .

⁹ Сы — термин, которым обозначался монастырь, учрежденный с ведома правительством и пользовавшийся его поддержкой.

¹⁰ Далее по-сирийски добавлено: «Адам, священник и хорепископ, вероучитель Китая». Нам кажется, что правы те исследователи, которые трактуют сирийское *rapash* как транскрипцию китайского *фа-ши* (наставник в законе, вере, вероучитель).

¹¹ Шан-дэ, высшие добродетели, достоинства. Полагают, что это был духовный сан епископа, см.: Drake F. S. Nestorians monasteries. . . , p. 306.

¹² Слово, подвергающееся самому различному истолкованию: Ябалаха, раббан, Абрахам и т. д. См.: Saeki Y. The nestorian documents. . . , p. 84—85.

рам, преодолел все опасности. В девятом году эры царствования Чжэнь-гуань (635) он прибыл в Чанъянь. Император отправил своего министра [цзайчэня], князя [гуна] Фан Сюань-лина с почетным караулом в западное предместье встретить гостя и проводить его в императорский дворец. Каноны были переведены в дворцовой [императорской] библиотеке, и [император] ознакомился с сутью учения в своем запретном городе, убедился в его правильности и истинности и издал особый указ о [дозволении] его проповеди. В двенадцатом году эры царствования Чжэнь-гуань (638), осенью в седьмом месяце [15 августа—13 сентября], был издан [следующий] императорский указ: „Учения не имеют постоянного наименования, мудрецы не имеют одного и того же тела. В разных землях утверждались разные религии, и все люди могут обрести спасение. [Человек] высоких достоинств [епископ] Алобэнь из государства Да Цинь принес с собой каноны и образа и поднес их в дар в [нашу] столицу. [Мы] внимательно изучили суть его вероучения и [нашли], что оно таинственно, чудесно и спокойно. Обозрев его принципы и наиболее существенные места, [мы] пришли к заключению, что оно покрывает собой все то, что наиболее важно в жизни. Его язык свободен от путанных выражений, его принципы так просты, что они прочно остаются в памяти. Это учение — спасение для всех живущих, оно благотворно для людей [и потому] может свободно исповедоваться во всей Поднебесной“. Поэтому местные власти построили монастырь [религии] Да Цинь в столичном квартале Инин¹³ и приписали к нему двадцать одного монаха. Когда были утрачены добродетели почтенной династии Чжоу, всадник на черной колеснице вознесся на Запад. Но добродетель не погибла, и путь истины был снова провозглашен в тот момент, когда династия Великая Тан начала свое правление и свежий ветер блестящей религии достиг Востока и овевает его. Немедленно после этого местным властям было приказано взять подлинный портрет императора и скопировать его на стену монастыря. Божественное искусство проявилось в его многообразных красках, и ослепительная красота осветила ворота света [т. е. общину прихожан]. Священные черты [таким образом охраняли] дарованное [монастырю] великое благословение и осветили церковь навеки. . . .

Великий император Гао-цзун (650—683) почтительно унаследовал дело предков. [Он] украсил и прославил истинную веру и основал монастыри светлой веры в каждом округе [страны].¹⁴ Соответственно он почтил Алобэня, пожаловав ему титул Великого князя веры, защитника государства. Законы [веры] распространились в десяти областях империи, и государство наслаждалось великим миром и согласием. Во многих городах были построены монастыри, и каждая семья обрела счастье и великий свет [спасения].

В годы царствования Шэн-ли (698—699) буддисты, пользуясь прочностью своего положения, подняли голос [против святой веры] в Восточном Чжоу, а в конце годов царствования Сянь-тянь (712) некоторые низшие [даоские] начетчики высмеивали и порочили ее в Западном Хао. Но сэн-шоу [архидиакон] Лохань [Абрахам], епископ Цзиле [Кириак] и другие, в том числе знатные из Золотого квартала и видные священники, отказались от всех мирских дел. Все эти люди объединились в восстановление прочного фундамента принципов [веры] и сплотились в деле упорочения порванных уз.

Император Сюань-цзун (712—755), называемый „достигшим совершенства в [познании] пути [истины]“, приказал Нинго и другим четырем князьям из правящей династии лично посетить обитель счастья [монастырь] и воздвигнуть там алтари. Таким образом, „освященные стропила“,

¹³ Находился в западной части Чанъяни.

¹⁴ Никаких исторических фактов, подтверждающих, что это решение было пре-творено в жизнь, пока не найдено.

которые временно прогнулись, были снова выпрямлены и укреплены, а священные камни фундамента [веры], которые были временно сдвинуты, поставлены на место. В начале эры царствования Тянь-бао (742) он [император] отдал приказ генералу Гао Ли-ши привезти подлинные портреты пяти императоров и поместить их в монастыре и пожаловал [монастырю] сто кусков шелка. Проявляя наивысшее почтение и благоговение к императорским портретам, мы чувствуем, что хотя мы и крепко держались за императорский лук и меч, но до бороды дракона нам было далеко. Хотя солнечные рога [портреты императоров] испускали ослепительное сияние, милосердные лица государей были [все же] так ласковы, что их можно было внимательно рассматривать с расстояния менее чем в один фут.

В третий год [той же самой эры царствования, 744] жил в стране Да Цинь священник по имени Цзихэ [Гиваргис—Георгий]. Наблюдая звезды, он решил посвятить себя делу проповеди и, глядя на солнце, он прибыл [в Китай], чтобы засвидетельствовать свое уважение наиболее почитаемому [т. е. императору]. Император приказал архидакону Лоханю, священнику Пулуню [Павлу] и другим, всего семи человекам, совершать службы, чтобы совершенствовать свои достоинства и добродетели с этим епископом Цзихэ во дворце Синцин. Вслед за тем наименование монастыря, начертанное лично императором, появилось на воротах монастыря и на вывесках [также] были запечатлены письма дракона [императора]. Монастырь стал посещаться теми, чьи платья были похожи на сияющее оперение зимородка, а все строения [монастыря] засверкали еще сильнее в лучах солнца. Вывески с надписями рукой императора парили высоко в воздухе, и их пламенный блеск соперничал с сиянием солнца. Дары императорских милостей были громадны, как высочайший пик на высочайших горах на юге, а река его богатой щедрости глубока, как глубины Восточного моря. . .

Император Су-цзун (756—762), совершенный и просвещенный, перестроил монастыри светлой веры в Линъю и Уцзюнь. Великий дух добрых деяний продолжал помогать ему, и счастливое царствование началось заново. Великое благословение было дано [ему и его народу], и императорскому наследию было гарантировано спокойствие.

Император Дай-цзун (763—779), просвещенный и воинственный, расширил священный трон, который он унаследовал, и вершил дела без усилий. Каждый год в день рождения императора он дарил [священникам] праздничные благовонные курения с тем, чтобы доложить Небу о его заслугах. Он раздавал пищу со своего собственного стола и тем самым радовал братство светлой веры. Небо благословило его великим благословением, и он мог добиться всего и повсюду. Как святой, воплощение изначального пути Неба, он оказывал свое покровительство [светлой вере] и содержал тех, к кому благоволил.

Наш нынешний император Цзянь-чжун, августейший и мудрый в делах, как гражданских, так и военных, [взошел на престол в 780 г.], развил восемь [форм] правления, понизил недостойных и возвысил заслуженных. Он указал девять разделов великой схемы императорского правления и, таким образом, дал новую жизнь и силу своему собственному славному предназначению. [Эти] перемены ведут к пониманию самых сокровенных основ. И ничто не препятствует нам с благодарностью молиться за него. . .

Наш великий покровитель гуанлудафу с рангом, дающим право на золотую печать и пурпурные одежды, помощник военного генерал-губернатора [северных областей] Шофан, инспектор [императорской] экзаменационной палаты, пожалованный пурпурным священническим платьем, священник Исы [Язедбузид], человек кроткий и от природы расположенный к милосердию. С тех пор как он услышал о пути [веры], он пытался исполнять его. Из града царского дворца [Балха] он в конце концов прибыл в Китай. Слава о его учености высоко вознеслась при трех поколениях

[императоров Тан], так как он обладал полным знанием и мастерством во всех искусствах. Впервые начав верно служить [одному из тех, кто живет] в красном дворце [императору], он окончательно вписал свое имя в императорские книги. Когда государственный секретарь, ван области Фэньян, князь Го Цзы-и был назначен руководителем военных действий в северных районах Шофан, император Су-цзун приказал ему [Исы] выступить вместе с князем под его командованием. Хотя [Исы] был так близок с князем, что допускался в его палатку, служащую для ночлега, он вел себя строго и почтительно и ничем не выделял себя во время похода из среды прочих, а был когтями и клыками князя, глазами и ушами армии. Он раздавал все свое жалованье и все подарки, получаемые им, не копил богатств для себя и своей семьи. Он подарил монастырю кристалл, который был пожалован ему лично императором, и пожертвовал златотканый ковер, который был дан ему в знак благоволения самого императора. Он также отремонтировал старые монастыри и заново расширил залы для богослужения. Коридоры и стены [монастырей] были прекрасно украшены, крыши и карнизы, увенчанные разноцветной черепицей, походили на пятицветного фазана в полете. Позднее, когда он нашел приют в воротах света [монастыре], он пожертвовал все свои доходы на благотворительные дела. Каждый год он собирал священников четырех монастырей, и они [совместно] благоговейно совершали службу и ревностно молились пятьдесят дней. Если [к нему] приходили голодные, то они были накормлены, если приходили страдающие от холода, то они были одеты. Больных лечили и возвращали им здоровье, мертвых погребали на вечный покой. Среди чистых [людей], посвятивших себя служению Богу [дасо], еще не слышали о таком, но мы видим такого человека среди одетых в белые одежды наставников светлой веры. . .

Сооружено во втором году эры царствования Цзянь-чжун (781) Великой династии Тан. . . в седьмой день первого месяца (4 февраля)». Приписка по-сирийски гласит: «В год одна тысяча девяносто второй греческого календаря (1092—311=781) наш господин Яездбоузид, священник и хорепископ Кумдана, императорского города, сын покойного Милиса, священника из Балха, города в Тохаристане, соорудил этот памятник».

Итак, первая несторианская миссия во главе с епископом Алобэнь прибыла в столицу танского Китая в 635 г. Судя по надписи, почва для ее прибытия была подготовлена давними контактами Китая с Западом. К северу и северо-западу от Чанъань лежали районы с некитайским по преимуществу населением, среди которого значительное место занимали так называемые «ху», выходцы с Запада, в числе которых наряду с согдицами вполне могли быть сирийцы и христиане-несториане других национальностей. Китайские династии Суй (589—619) и Тан объединили Китай после почти трехвекового правления некитайских династий в Северном Китае, в районах к северу от р. Хуанхэ и даже южнее ее. Северный Китай «привык» к иноземцам с Севера и Запада, их земли лежали рядом, за Великой стеной и даже по ту сторону ее, которая была обращена к Китаю. Иноземцы тоже знали Китай, много их испокон веков жило в пределах китайских государств и состояло на службе у китайских императоров, достигая высоких постов. Чужеземная, тюркская кровь текла и в жилах императоров Тан. Связи с иноземцами были постоянными и взаимно плодотворными. Учитывая именно эти обстоятельства, а также отсутствие в Китае единой собственной религии и традиционную веротерпимость китайцев, можно понять, почему миссия Алобэня, о которой, несомненно, знали заранее, получила полную поддержку. Алобэня торжественно встретили в западном предместье столицы и проводили во дворец. Привезенные Алобэнем священные книги были переведены с сирийского на китайский в императорской библиотеке, что свидетельствует еще раз о том, что сирийцы или иноплеменные христиане-несторианцы знали Китай или были известны в Китае и ранее, ибо нашлись люди, которые сумели перевести

эти тексты с сирийского на китайский. Эта нелегкая работа заняла три года, с 635 по 638 г., когда император Тан, ознакомившись с сутью христианского вероучения несторианского толка, разрешил несторианам миссионерскую деятельность в Китае и объявил, что несторианство «может свободно исповедоваться во всей Поднебесной».

Самое любопытное, что кое-что из этих переводов, видимо, сохранилось и до наших дней. Сюда в первую очередь следует отнести текст, озаглавленный по-китайски «Сюй-тин-ми-ши-со-цзин», который был куплен японским профессором Такакусу у одного китайца в 1922 г. после знаменитого землетрясения в Токио. Исследователь этого документа проф. Саэки переводит его заглавие как «Канон Иисуса-Мессии» и считает, что текст его был составлен не позднее 638 г. лично епископом Алобэн.¹⁵ Следующий текст — «И-шэнь-лунь» — «Рассуждения о монотеизме» — действительно бесспорно относится к указанному времени, так как датирован 641 г. Он был приобретен в Китае в 1916 г. японским профессором Томеока. Кроме этого, два несторианских текста на китайском языке были обнаружены известным французским синологом Полем Пельо в Дуньхуане.

В 638 г. в западном районе Чанъань, в квартале Инин, с позволения правительства был открыт несторианский монастырь, в котором по предписанию мог проживать двадцать один монах. На одной из стен монастыря был нарисован портрет императора Тай-цзуна, что должно было символизировать высочайшее благоволение к новой для Китая религии.

При преемнике Тай-цзуна императоре Гао-цзуне несторианство продолжало находиться под покровительством правящего дома. Алобэню был пожалован официальный титул «великого князя веры, защитника государства». По сведениям сяньского памятника, несторианские монастыри были учреждены в каждом округе, «во многих городах были построены монастыри», но все исследователи проблемы справедливо полагают, что на деле этого не было и монастырь в квартале Инин в г. Чанъань продолжал оставаться не только центральным, но и, возможно, единственным в Китае.

На рубеже VII—VIII вв., в правление императрицы У-хоу (684—705), несторианству пришлось столкнуться с открытой оппозицией буддистов, а через десять лет — нападками даосов. Видные священники — архидиакон Лохань (Абрахам) и епископ Цзиле (Кириак), — богатые несториане из «Золотого квартала» были вынуждены приложить все усилия к тому, чтобы не дать несторианству заглухнуть в Китае. Только при императоре Сюань-цзуне (712—715) начался новый подъем несторианства. Возможно, укрепление позиций несторианства было связано с приходом новых миссионеров с Запада, в частности упоминающегося в надписи Цзиле (Кириака). Цзиле, персидский священник, «босы сэн», по крайней мере дважды упоминается в китайских источниках: первый раз в 714 г. (второй год Кай-юань), когда чиновник Чжоу Цин-ли представил Сюань-цзуну диковинные приспособления и чертежи, изготовленные Цзиле,¹⁶ и второй раз в 732 г. (двадцатый год Кай-юань), когда персидский государь прислал к танскому двору с подарками правителя (шоулин) Паньнами и епископа (дадэсэн) Цзиле.¹⁷ Помимо Цзиле, в эти годы в Китай прибывали с запада, по-видимому, и другие несторианские миссионеры. В «Цзю Тан-шу» сообщается, что в 719 г. «дадэсэн», т. е. епископ, прибыл с дарами из Фу-линь (Эфроима).¹⁸

Таким образом, китайские источники, по-видимому, засвидетельствовали для нас второй тур прибытия несторианских миссионеров с Запада, повлекший за собой, после упадка во времена правления императрицы

¹⁵ Saeki Y. The nestorian documents. . . , p. 6, 114—117.

¹⁶ Ван Цинь. Цз-фу-юань-гуй, гл. 546. Чжунхуа шунцзюй, Пекин, 1960, с. 6548.

¹⁷ Там же, гл. 971, с. 11 409.

¹⁸ Цзю Тан шу, гл. 198. Изд. Сыбу бэйяо, с. 1658.

У-хоу, новый подъем несторианства в Китае. Вновь императорский дом покровительствует западной религии, его представители, князья, лично посещают «обитель счастья» — несторианский монастырь, несториане снова в почете, и «священные камни фундамента [веры], которые были временно сдвинуты, поставлены на место». В 742 г. в монастыре водворяются портреты пяти из семи, считая самого Сюань-цзуна и исключая императрицу У-хоу, танских императоров. В 744 г. из Сирии или соседних мест (Да Цинь) прибывает новый миссионер Цзихэ (Гиваргис, Георгий), возможно, как полагает Саэки,¹⁹ поощренный успехами миссии Цзилэ. И на этот раз несторианам сопутствует успех. Сюань-цзун позволил Цзихэ с семью другими священниками отслужить службу в своем дворце Синцин. Как полагает Ф. С. Дрейк, по-видимому во дворце Сюань-цзуна, на этот раз в восточной части Чаньани, был открыт второй монастырь.²⁰ Надписи, начертанные августейшей рукой, украсили монастырь, и высочайшее покровительство привело к тому, что этот монастырь стали посещать представители китайской знати, те, «чьи платья были похожи на сияющее оперение симородка».

При императоре Сур-цзуне (756—762) несторианство, возможно, достигло наивысшего успеха в Китае. Были восстановлены или открыты новые монастыри в Линьцзу (современный Нинся-хуэйский национальный округ) и Уцзюне (в округе Чжоучжи, провинция Шэньси). По подсчетам Ф. С. Дрейка, в Китае в эпоху Тан были следующие несторианские монастыри: два в Чаньани (сирийское наименование Кумдан), Инин и в восточной части города, во дворце Сюань-цзуна, монастыри в Линьцзу и Уцзюне, церковь в Лояне (сирийское наименование Сарар), второй, восточной столице Тан. Наконец, имеются упоминания о двух монастырях в современной провинции Сычуань, в ее столице г. Чэнду и на горе Эмэй²¹ (к югу от Чэнду). Поскольку в некоторых китайских источниках — «Лян-цзин-синь-цзи», «Чаньань-чжи» — монастырь Алобэня — первый несторианский монастырь в Китае, Инин, назван «монастырь иноземцев из Персии», Ф. С. Дрейк полагает, что упоминаемые также в танских письменных памятниках «персидские монастыри» в двух других кварталах танской столицы Лицзюань и Бучжэн могли быть тоже несторианскими.²² Таким образом, в Китае при самых оптимальных подсчетах, по имеющимся сведениям, могло быть не более десятка несторианских монастырей. Самым характерным является их географическое расположение: пять из них (если предположить, что четыре монастыря были в Чаньани, а один — в Лояне) находились в столицах Тан и, очевидно, обслуживали иноземные торговые колонии, посольства или иноземцев, поселившихся в столицах, рядом с центрами общественной и торговой жизни страны. Четыре остальных были на западе: два — в Линьцзу и Уцзюне, в районах с преобладающим некитайским населением, два — в Сычуани, тоже в западных областях Китая, где всегда были свои местные контакты с Западом и известный процент некитайского населения, численность которого резко возрастала с каждым километром удаления от Чэнду на Запад и Северо-Запад. По-видимому, во внутренних районах Китая миссионерская деятельность несториан никакого успеха не имела. В этом отношении характерно свидетельство китайского источника («Тан вэнь цуй», гл. 65) о том, что хотя танский двор и позволил проникнуть в страну манихеям, христианам, зороастрийцам, но число «монастырей этих трех иноземных религий во всей стране не сравнится с числом наших буддийских монастырей в одном маленьком городке».²³ До сих пор проблематичным остается вопрос о том, были ли верующие несториане из числа китай-

¹⁹ Saeki Y. The nestorian documents. . . , p. 95.

²⁰ Drake F. S. Nestorians monasteries. . . , p. 306.

²¹ Ibid., p. 307, 328—330.

²² Ibid., p. 312—314.

²³ Ibid., p. 305.

цев. То внимание, которое, по словам памятника, оказывали императоры, их родственники и отдельные сановники несторианским священникам и монастырям, свидетельствует не об их склонности к христианству, хотя в отдельных случаях какую-то личную любознательность в ознакомлении с догматами новой веры вряд ли следует отрицать, а об отражении определенной политической заинтересованности в широких контактах с Западом, в том числе и явно с силами антиарабскими, ибо известно столкновение китайских и арабских интересов, приведшее в середине VIII в. к прямому военному конфликту. И поэтому даже в конце VIII в. высшие наставники несторианской веры в Китае были лицами не местными, а выходцами с Запада, примером тому служит и сам донатор и устроитель надписи Язедбоузид, выходец из Балха, сделавший в Китае, помимо духовной, и блестящую политическую карьеру, что не удивительно на фоне хорошо известного обилия нечитайских сановников и полководцев при дворе Тан.

Несторианство не имело прочных корней в танском Китае, в первую очередь на местной китайской почве, что и привело его, по-видимому, к почти полному краху после гонений на иноземные религии в 845 г.²⁴ и последовавшего затем мощного крестьянского восстания Хуан Чао и гибели Тан. «Ворота света» рухнули, ибо их фундамент оказался непрочным, но отблески «светлой веры» мы находим в Китае и сопредельных районах Центральной Азии еще по крайней мере несколько столетий.

Центральная Азия, в первую очередь районы современной Монголии, были объектами как непосредственной миссионерской деятельности несториан с Запада, ибо Средняя Азия, Иран, Ближний Восток вели свою торговлю с этими районами, так и, возможно, объектом воздействия со стороны несториан из Китая. И здесь несторианство не добилося полного успеха, но «к середине IX в. или несколько ранее среди кыргызской аристократии, а затем и среди более широких слоев получил известное распространение несторианский толк христианства, который, однако, не вытеснил местных шаманских культов».²⁵ С. Г. Кляшторный, исследовавший в интересующем нас аспекте Суджинскую надпись одного кыргызского аристократа Бойла Кутлуг Яргана, полагает, что несторианство проникло к кыргызам с Запада от тюрков-карлуков. Карлукские правители, ябгу, покровительствовали христианству, а «тесный союз с карлуками и борьба с уйгурами-манихеями явились . . . теми политическими факторами, которые побудили кыргызскую аристократию поощрительно отнестись к миссионерской деятельности несторианских наставников».²⁶

Не получив широкого распространения и тем более статуса господствующей религии, христианство несторианского толка тем не менее продолжало существовать, очевидно, не без притока свежих сил с Запада, среди народов Центральной Азии и Северного Китая еще в течение нескольких веков. Несторианские погребения из Семиречья подтверждают «факт существования в XIII—XIV вв. н. э. христианского населения с сирийской духовной культурой и обрядностью в местностях к западу от озера Иссык-Куль».²⁷ В XII в. несторианство имело кое-какие успехи и в среде некоторых татаро-монгольских племен. Это были кэраиты, «до них дошел призыв Иисуса — мир ему! — и они вступили в его веру»,²⁸ о правителе которых Тоорил-хане (Ван-хане) появилась знаменитая средневековая легенда про мифическое христианское государство попа

²⁴ Moule A.C. Christians in China before the year 1550, p. 33.

²⁵ Кляшторный С. Г. Историко-культурное значение суджинской надписи.— Проблемы востоковедения, 1959, № 5, с. 167.

²⁶ Там же, с. 168.

²⁷ Кокотов П. К. К сирогурецкой эпиграфике Семиречья.— Известия имп. Академии наук, 1909, № 1409, с. 773.

²⁸ Рашид-ад-дин. Сборник летописей, т. I, кн. I. М.—Л., 1952, с. 127.

Ивана в глубинах Азии, и найманы.²⁹ Миссионерская деятельность несториан не прекращалась вплоть до конца XIII в. Прибывший в конце XIII в. из Пекина в Рим несторианский священник уйгур (по этнической принадлежности) раббан Саума рассказывал римским кардиналам: «Узнайте, отцы, что многие наши отцы шли в земли монголов, тюрков и китайцев и проповедовали. Теперь многие монголы христиане».³⁰ «История Мар Ябалахи» как раз и интересна тем, что свидетельствует о прочности христианских общин в современном Северном Китае, хотя и не китайских по этнической принадлежности и немногочисленных, но стойко державшихся «старой веры». Однако это не значит, что все эти общины были там и до монгольского завоевания Китая, так сказать, «испокон веков». После монгольского нашествия в составе населения многих районов произошли значительные перемены, связанные с невольным и вольным переселением больших групп людей с Востока на Запад и с Запада на Восток. Уйгурские и иные христианские общины тюркоязычных народов могли появиться в Северном Китае уже после завоевания его монголами из районов Семиречья и Восточного Туркестана. Это обстоятельство особенно важно для понимания роли уйгурских общин, поскольку, как известно, уйгуры добровольно подчинились монголам и были первое время у них в почете. В изложении раббан Саума и раббан Маркоса, например, страна тангутов представляется страной многочисленных и сильных христианских общин.³¹ Однако ни из китайских, ни тем более из тангутских источников мы ничего не знаем о существовании христианских общин в тангутском государстве. Но мы хорошо знаем, что после завоевания тангутского государства Си Ся монголами на его территории произошли значительные изменения в составе населения.³² Возможно, что именно в это время и произошел приток в города Тангута христианского населения. Сказанное не исключает и того, что христианские общины могли быть на территории тангутского государства, включавшего в свой состав, скажем, танские несторианские монастыри в Линьфу, и до уничтожения его монголами. Короче говоря, сведения «Истории Мар Ябалахи III» не могут рассматриваться как свидетельство бесспорной непрерывной традиции христианства в Китае со времени династии Тан или даже ранее, но они заставляют нас попытаться отыскать эти следы в местных источниках (например, в китайских, тангутских и иных). А это крайне непросто. Хорошо известно, что несториане в Китае при передаче догмы своего учения широко использовали традиционную китайскую, в первую очередь буддийскую, терминологию. Человеку, работающему с рукописями тех лет, но мало сведущему в буддизме, очень трудно отличить один текст от другого, особенно когда и процент вероятности обнаружения христианских текстов в море буддийских очень мал. Но о возможности таких находок никогда не следует забывать.

По крайней мере в течение шести-семи веков достижения сирийской духовной культуры благодаря несторианству проникали далеко на Восток, вплоть до берегов Тихого океана. И хотя несторианство не сумело укрепиться на китайской и центральноазиатской почве, будучи не в состоянии побороть местные традиционные идеологии и верования — конфуцианство, даосизм, буддизм, шаманство, оно сыграло огромную роль в установлении культурных контактов между Дальним Востоком и Центральной Азией и Ближним Востоком. Происходил обмен достижениями материальной и духовной культуры, многие плоды которого еще остаются до сих пор неизвестными для нас. Упоминания о христианах-несторианах,

²⁹ Владимирцов Б. Я. Чингис-хан. Пб.—М.—Берлин, 1922, с. 66.

³⁰ История Мар Ябалахи III и раббан Саумы. Исследование, перевод с сирийского и примечания Н. В. Пигудевской. М., 1958, с. 13.

³¹ Там же, с. 66—67.

³² Кычанов Е. И. Очерк истории тангутского государства. М., 1968, с. 315—329.

часто неопределенные, в эпиграфических памятниках, характерные несторианские кресты, вытесанные на надгробиях христианских могил, — вот то немногое, что рассказывает о минувшем. И пусть следы этих культурных контактов малы и не всегда очевидны, важно то, что уже в раннем средневековье Ближний и Дальний Восток поддерживали между собой постоянные торговые и культурные связи, одним из проявлений которых явились несторианские миссии в Китай и Центральную Азию. Они способствовали обмену не только вещей, но и идей, а значит, и тому, чтобы люди ближе и лучше знали друг друга.

E. I. K u s h a n o v

SYRIAC NESTORIANISM IN CHINA AND INNER ASIA

The article is a brief survey of the history of the Nestorian's missionary work i T'ang China. The russian translation of the Nestorian monument at Hsianfu in abridgement is given for the first time. The Nestorian Christianity was not be able overcome the Chinese traditional cults and ideologies, but it has played its part in the development of the cultural contacts between the Near and Far East.

ПОВЕСТЬ О ЕВФИМИИ И ГОТЕ

(К вопросу об определении языка оригинала)

Анонимная «Повесть о Евфимии, дочери Софии, и о чуде, которое совершили с ними исповедники Шамуна, Гурия и Хабиб», представляет бытовое повествование с авантюрным сюжетом. Написанная на темы сирийской «Хроники» Иешу Стилита, она обнаруживает в то же время многие черты, присущие произведениям беллетристических жанров: тщательно разработанный сюжет, появление вымышленных героев, яркая характеристика образов, большое внимание к организации прямой речи как выразительному средству этой характеристики, применение приема *deus ex machina* и выбор «условного времени».¹ Все это свидетельствует о большом искусстве повествователя. Вопрос состоит в том, кто этот талантливый автор повести — греческий писатель или сириец.

Существует утверждение, что греческий текст является оригиналом, никак не связанным с сирийской литературой. Решение этого вопроса представляется нам актуальным в связи с тем, что на протяжении долгого времени о сирийской литературе существовало предвзятое мнение как о литературе малозначительной и однообразной, а о сирийцах — как о людях посредственных, не блиставших «ни в военном деле, ни в науках, ни в искусстве». Они считались прилежными переводчиками, безыскусными подражателями. По словам В. Райта, сирийцы «постоянно заимствовали поэтический огонь у древних евреев и у арабов. Но они были достаточно способными учениками греков; они усваивали и воспроизводили, мало или ничего не прибавляя своего собственного».²

Несправедливость подобного суждения в отношении сирийских исторических источников убедительно доказана трудами Н. В. Пигулевской.³ Наша задача состоит в том, чтобы показать активную творческую роль сирийцев в создании повествовательной литературы, принимая во внимание тот факт, что ряд широко известных византийских легенд восходит к сирийским образцам и оригиналам.⁴ Первой в этом ряду мы назовем легенду о Евфимии и готе.

¹ О художественных особенностях повести см.: Пайкова А. В. К вопросу о возникновении беллетристического повествования в сирийской литературе. — Палест. сборник, 1971, вып. 23 (86), с. 173—178.

² Райт В. Краткий очерк сирийской литературы. Под редакцией и с дополнением П. К. Коковцова. СПб., 1902, с. 1.

³ См.: Пигулевская Н. В. 1) Месопотамия на рубеже V—VI веков. М.—Л., 1940; 2) Сирийские источники по истории народов СССР. М.—Л., 1941; 3) Византия и Иран на рубеже VI—VII веков. М.—Л., 1946; 4) Города Ирана в раннем средневековье. М.—Л., 1956.

⁴ Определению роли сирийской литературы в создании и распространении раннехристианских легенд типа апокрифов посвящено оригинальное исследование Е. Н. Мещерской (Легенда об Авгаре — раннесирийский литературный памятник (Исторические корни в эволюции апокрифической легенды). Автореф. на соискание ученой степени канд. фил. наук, Л., 1973).

Как считает немецкий ученый О. Гебхардт,⁵ эта повесть, известная якобы лишь в греческой традиции, не восходит к сирийской литературе. В пользу этого утверждения приводятся следующие доводы: 1) нет ни одного сирийского текста этой повести, даже в гомилиях Иакова Серугского о ней не упоминается; 2) греческий текст не носит никаких следов сирийского оригинала; 3) библейские цитаты взяты из Септуагинты, в то время как в мученичествах Гурии, Шамуны и Хабиба, тесно связанных с этой повестью, они даны в переводе с сирийского; 4) матери и дочери даны широко распространенные тогда греческие имена; 5) греческий характер носят все новеллистические мотивы повести (например, выдача девушки замуж на чужбину и превращение ее там в рабыню); 6) спасение из склепа и перенесение девушки в Эдессу имеют аналогию с подземным путешествием Феклы.

При подробном рассмотрении ни один из приведенных доводов не кажется достаточно убедительным, чтобы иметь решающее значение в вопросе о первичности или производном характере греческого текста.

Попытаемся далее обосновать свои возражения по каждому пункту в той последовательности, которой придерживался О. Гебхардт.

Начнем с того, что сирийский текст повести о Евфимии существует и издан в 1910 г.⁶ (по рукописи XIII в. Парижской национальной библиотеки⁷). Существует также рукопись IX в., хранящаяся в Британском музее.⁸

Что касается отсутствия упоминания о Евфимии и Софии в сочинениях Иакова Серугского, этому может быть найдено двоякое объяснение.

Иаков Серугский — один из выдающихся сирийских писателей, его перу принадлежит, как об этом свидетельствуют Иаков Эдесский⁹ и Бар Эбрей,¹⁰ около семисот стихотворных гомилий. Нам известна одна из гомилий, содержащая легенду об Александре Македонском,¹¹ и другая, включающая сказание о семи отроках Эфесских.¹² Недоумение О. Гебхардта, вызванное тем, что этот автор обошел вниманием такое яркое и значительное сирийское сочинение, как повесть о Евфимии и готе, и вывод, сделанный им из этого факта, были бы понятны и приемлемы, не будь мы лишены возможности судить о творчестве Иакова Серугского в его полном объеме. Однако из всего его огромного наследия осталось и хранится в разных коллекциях меньше половины сочинений. Остальные же погибли, и о содержании их можно только строить предположения.¹³

Решение вопроса об отношении Иакова Серугского к нашей повести зависит в значительной степени, как нам кажется, от ее датировки. В греческой рукописной традиции повесть о Евфимии, или «чудо», как называют ее исследователи, неразрывно связана с мученичествами Гурии, Шамуны и Хабиба. Все рукописи, содержащие мученичествы, включают и повесть,

⁵ См. раздел «Das Wunder» в кн.: Die Akten der edessenischen Bekenner Gurjas, Samonas und Abibos aus dem Nachlass v. Oskar von Gebhardt. Herausgegeben von Ernst v. Dobschütz, 1911. S. L—LXI.

⁶ См.: N a u F. Hagiographie syriaque.— Revue de l'Orient Chretien, 1910, t. V.

⁷ Manuscripts orientaux de la Bibliothèque de Paris, t. II, № 234, p. 184.

⁸ Catalogue of the syriac manuscripts in the British Museum by W. Wright (part III, p. 1109, Add. 14649, № 17).

⁹ Jacobus Episcopus Sarugensis.— Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana, t. I. Roma, 1719, p. 299.

¹⁰ Barhebraei G. Chronicon ecclesiasticum quod e codice Mus. Brit. descriptum conjuncta opera eliderunt, latinitate donarunt annotationibusque theologicis, historicis, geographicis et archeologicis illustrarunt J. B. Abbeloos et T. J. Lamy, t. I. Louven, 1872, p. 191.

¹¹ B u d g e E. A. The history of Alexander the Great, being the syriac version of the Pseudo-Callisthenes. Cambridge, 1889; П и г у л е в с к а я Н. Сирийская легенда об Александре Македонском.— Палест. сборник, 1958, № 3 (66), с. 75—97.

¹² Testi orientali inediti sopra i sette dormienti di Efeso, pubblicati et tradotti dal socio Ignazio Guidi. Roma, 1885, p. 18—29.

¹³ Р а й т В. Краткий очерк истории сирийской литературы, с. 50.

при этом одно сочинение следует непосредственно за другим (Оксфордская рукопись X—XI вв., две Ватиканские рукописи X в., три — XI в., две — XII в., одна — XIII в., Венская рукопись XI в., Берлинская — XI в. и т. д.¹⁴). Кроме того, в греческой традиции опущена первая часть названия сочинения — «Повесть о Евфимии, дочери Софии» — и сохранена лишь вторая — «Чудо, совершенное святыми исповедниками Самуной, Гурией и Авивом». В связи с этим создалось предвзятое мнение о хронологической близости этих сочинений. Некоторые исследователи принимают даже мартирий и повесть за единое сочинение.¹⁵ Между тем, если датировка мартирия IV в. не лишена оснований, то принять эту дату по отношению к повести не представляется возможным, несмотря на то что в самом ее тексте назван 395 г. н. э. как начало описываемых событий. Некоторые исследователи предполагают в создателе ее очевидца событий, связанных с нашествием гуннов. Однако не следует забывать, что в повести речь идет о двух вторжениях — первом, относящемся к 395 г. н. э., и втором, дата которого в повести не названа. Из других источников известно, что второе вторжение гуннов в «ромейские пределы» было почти сто лет спустя после первого. Так, Эдесская хроника VI в.¹⁶ относит это событие к 843 г. (по селевкидскому летосчислению).

Нам кажется более вероятным, что автор писал после второго нашествия, т. е. после 531 г. н. э., ибо в противном случае он должен был бы выдумать его сам.

Первое нашествие описано на основании «Хроники» Иешу Стилита. Несомненно, что автор повести читал эту книгу и пользовался ею, о чем говорит начало повести, почти дословно совпадающее с записью Иешу Стилита.¹⁷ Уместно теперь упомянуть, что последняя запись в «Хронике» относится к 506 г. н. э. Следовательно, в любом случае повесть не могла быть написана ранее первой четверти VI в.

Принимая во внимание все изложенное и тот факт, что Иаков Серугский умер в 521 г. н. э., можно предположить, что он не был знаком с повестью, а потому и не мог упоминать о ней в своих сочинениях.

Греческий текст, по мнению О. Гебхардта, не носит никаких следов сирийского. Напомним, что ученый исследовал лишь этот греческий текст, не привлекая сирийского, поскольку был убежден, что сирийского текста не существует. В некоторых случаях, когда зависимость одного сочинения от другого носит ярко выраженный характер и следы языка оригинала отчетливо проступают сквозь ткань перевода, такое одностороннее исследование дает достаточно убедительный материал для компетентного суждения о происхождении текста.¹⁸ Однако чаще выявление следов оригинала в переводном сочинении требует последовательного сличения обоих текстов, в процессе которого представляется возможность

¹⁴ Перечень и описание греческих рукописей дает О. Гебхардт в кн.: *Die Akten der edessenen Bekenner*. . . , S. XVII—XXIV.

¹⁵ Так, С. В. Полякова пишет в статье «Византийские легенды как литературное явление»: «Такова же ситуация в мученичестве Гургия, Самона и Авива: женщину, обвиняемую в убийстве своей госпожи, кладут в гробницу рядом со зловонным, разлагающимся трупом». См.: *Византийские легенды*. Л., 1972, с. 264.— Однако эта ситуация имеет место не в мученичестве Гургия, Самона и Авива, а в повести о Евфимии и готе.

¹⁶ *Chronicon Edessenum*.— *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*, t. I. Roma, 1719, p. 415.

¹⁷ В другой связи мы приводим параллельно эти отрывки: см. с. 98 настоящей работы.

¹⁸ В качестве примера приведем анализ имен собственных в древнесирийской версии «Калилы и Димны» (VI в.), проведенный Т. Бенфеем. Рассмотрев значительное число имен, он пришел к выводу, что характер трансформации санскритских слов в сирийском тексте свидетельствует о наличии среднеперсидского перевода как посредственного звена между санскритским оригиналом и сирийской версией. См.: *Kalilag und Dammag. Alte syrische Übersetzung des indischen Fürstenspiegels. Text und deutsche Übersetzung von G. Bickell mit einer Einleitung von Th. Benfey*. Leipzig, 1876, S. LXIX—LXXII.

обнаружить в одном из них разного рода ошибки, алогичные построения, нераскрытые ситуации, неверно отраженные реалии и т. д., объяснения которым могут быть найдены лишь в параллельном тексте. В таком случае этот последний и должен быть назван оригинальным.

Говоря об использовании Септуагинты в греческом тексте повести, вряд ли правомерно на этом основании делать какие-то выводы. То, что автор греческой версии использовал Септуагинту, а не сирийскую версию Библии, — явление закономерное, не говорящее само по себе ни «за», ни «против» доводов О. Гебхардта.¹⁹

Следует отметить при этом, что в сирийском тексте повести нет ни одной цитаты в чистом виде: это либо реминисценции, либо параллели, либо намеки на библейские сюжеты. Судить на основании этих примеров, какой версией Библии пользовался автор — греческой или сирийской, — не представляется возможным.

Использование женских имен с легко прослеживаемой этимологией (София — мудрая — для предусмотрительной и осторожной женщины, упорно отклонявшей мольбы и предложения вероломного гота; Евфимия — чистая, неискушенная — для ее дочери) — условный литературный прием, примененный автором для характеристики женских образов. К этому следует добавить, что греческие имена имели широкое хождение в среде сирийцев.

Новеллистические мотивы, широко распространенные в античной греческой литературе и нашедшие отражение в построении сюжета нашей повести, могли быть знакомы сирийцам именно из этой литературы, которую они изучали, хорошо знали и переводили. А. Н. Веселовский, говоря о применении христианами античных сюжетов, писал, что христианский писатель, прошедший известную школу и увлеченный внешним сходством сюжета и положений, бессознательно находил в своих литературных воспоминаниях некоторые из форм и приемов, развитых на почве греческого романа, и использовал их в своих сочинениях.²⁰

Мотивы, которые О. Гебхардт считает присущими лишь греческой литературе, кажутся нам заранее заданными самой темой повествования, естественно вытекающими из той совокупности событий (нашествие варваров, увод в плен жителей сирийских городов, превращение пленников в рабов и т. д.), о которых сообщают сирийские источники. Здесь можно, видимо, говорить о бродячих сюжетах, точнее, сюжетных основах (комбинациях функций героев) при различном фабульном материале.²¹

Говоря о сходстве судьбы Евфимии с подземными странствиями Феклы, О. Гебхардт замечает: «Здесь не сказано, каким образом три святых доставили девушку к своему храму в Эдессу».²²

Однако с этим утверждением нельзя согласиться, поскольку косвенный намек на способ перенесения девушки в тексте есть: «Несказанное чудо случилось с ней, как с пророком Аввакумом, в его время. Когда голоден был Даниил, брошенный в ров львиный в Вавилоне, пища из Иерусалима при посредстве Аввакума была послана ему. Точно так же божественной силой, скрытой в костях мучеников, святых исповедников, к которым она зывала, в эту ночь она перенесена была на гору Орхай».²³

¹⁹ Сошлемся здесь на авторитет Т. Нельдеке, который в рецензии на издание И. Гвндли легенды о семи спящих отроках эфесских писал: «То, что у сирийца библейские места взяты из Пепитты, не имеет большого значения; ведь и при переводе (греческого, — А. И.) он мог бы использовать общий библейский текст сирийцев». См.: *Göttingische gelehrte Anzeigen*, 1886, В. 1, № 11, S. 453.

²⁰ Из истории романа и повести. Материалы и исследования А. Н. Веселовского, вып. 1. СПб., 1886, с. 48.

²¹ См.: Возникновение жанров сюжетного повествования в древнерусской литературе. — В кн.: Истоки русской беллетристики. Л., 1970, с. 17.

²² Die Akten der edessenischen Bekenner. . . , S. L.

²³ Nau F. Hagiographie syriaque, p. 174.

История Аввакума изложена в известной библейской легенде (Дан. XIV, 30—42), из которой следует, что способ перенесения Аввакума из Иудеи в Вавилон ничего общего с подземными странствиями Феклы не имеет. Если можно говорить о сходстве, то лишь в плане пребывания обеих героинь, Феклы и Евфимии, в подземелье,²⁴ дальше этого сходство не идет. Таким образом, и эта параллель мало помогает в выяснении вопроса о происхождении нашей повести.

Обратимся теперь непосредственно к сирийскому тексту. Подробный анализ содержания дает, как нам кажется, убедительные свидетельства в пользу того, что повесть сложилась в среде сирийцев и была записана впервые на сирийском языке. Действие происходит в Эдессе — на улицах города, в доме Софии, в храме святых исповедников Гурии, Шамуны и Хабиба. В повести действует Мар Евлогий, епископ Эдессы с 379 по 387 г., — лицо историческое, достаточно хорошо известное по сирийским источникам.

В центре повествования образ девушки-сирийки. Симпатии автора неизменно на стороне героини на протяжении всего повествования; даже в такой ситуации, когда справедливость требует ее осуждения, он находит нравственное оправдание ее поступку. Более того, на стороне девушки, по словам автора, даже жители иноземного города, где она жила в семье гота как рабыня и где совершила убийство. Когда жена гота была отравлена, родственники, догадавшись, что это сделала «чужая», рабыня, решили замуровать ее в могиле рядом с трупом убитой ею госпожи. И когда они тащили ее с побоями к могиле, жители города возмутились и решили прийти потом и выпустить ее оттуда. Пристрастное отношение автора к своей героине выражается в этом эпизоде особенно отчетливо.

Образ гота дан, напротив, в резко отрицательных тонах. С первого появления на страницах повествования он награждается эпитетами «лживый», «коварный», «вероломный обманщик» и т. д. Он еще и не сделал ничего дурного, а отношение читателя уже подготовлено и предопределено. И в этом мы усматриваем влияние «Хроники» Иешу Стильита, посвятившего многие страницы описанию бесчинств, творимых готами, которые пришли в Эдессу как спасители, а грабили и разоряли почти как враги. «Многих бедняков они сгоняли с постелей и сами занимали их места. Хозяева же жилились на полу, даже если был очень холодный день. Других они прогоняли совсем, заставляя уйти из домов, и поселялись там. У одних они уводили скотину, с других срывали одежду и забирали ее. Некоторых они избивали, с другими ругались на улицах по каждому пустяку. Они забирали то небольшое из съестных припасов, что сохранилось у жителей сел и городов, и открыто грабили на дорогах. Поскольку гостиниц и домов для постоя не хватало, они селились вместе с ремесленниками в их лавках. Они насиловали женщин в домах и на улицах, на глазах у всех, а вдов и старух заставляли прислуживать им, отбирая масло, дрова, соль и другое, необходимое для их нужд. Они притесняли всех — больших и малых, — так что не осталось ни одного, кто не испытал бы на себе проявления их злой воли».²⁵

Кажется уместным привести для сравнения греческое житие Никиты, где Никита, готский воин (IV в.), изображен как муж справедливый и мудрый, борец во имя добра.²⁶

²⁴ См.: Wright W. Apocryphal acts of the apostles. London, 1871, vol. I (сирийск. текст), p. 116—145; vol. II (англ. перевод), p. 116—145.

²⁵ The chronicle of Joshua the Stylite, composed in syriac A. D. 507 with a translation into english ant notes by W. Wright. Cambridge, 1882, p. 80—81; см. также: Пигулевская Н. В. Месопотамия на рубеже V—VI вв. н. э., с. 165.

²⁶ Из курса лекций Н. А. Мешерского «Переводная славянская литература» (раздел «Новозаветные апокрифы»). См.: Тихонов Н. С. Памятники отреченной русской литературы, т. II. СПб., 1863, с. 112—120.

Как мы уже упоминали, автор нашей повести был хорошо знаком с сирийской хроникой Иешу Стилита, которая повествует о событиях из истории Месопотамии V—VI вв. Бесконечные войны, эпидемии чумы, землетрясения, неурожай, голод — вот испытания, выпавшие на долю населения этих областей. Нашествие гуннов, их продвижение вплоть до Эдессы, прибытие союзных войск, бедственное положение города, установление мира и возвращение войск на родину — это тематическая первооснова, определенная «Хроникой», которая в повести получила полное художественное воплощение. На фоне исторических событий в повести действуют герои, конкретные образы которых — плод художественного вымысла автора. Он как бы исполнил пожелание Иешу Стилита, который, сетуя на невозможность охватить в своем труде все трагические подробности происходившего, писал: «...мучения, которые испытал каждый отдельный человек, таковы, что могли быть описаны в длинных историях».²⁷ Одной из таких историй и явилась повесть о Евфимии и готе.

С другой стороны, повесть тесно связана с сирийским маририем Гурии и Шамуны. Культ святых Шамуны и Гурии (и Хабиба) был широко распространен в среде сирийцев. Они считались защитниками и покровителями Эдессы. В городе было два храма святых-исповедников, об одном из которых, построенном в 346 г. епископом Авраамом, говорится в повести. Описание подвижничества святых искусно вплетено в текст повести о Евфимии: замурованная в склепе девушка обращается с молитвой к святым, и они чудесным образом за одну ночь переносят ее из страны гота в Эдессу. Без этого эпизода маририй Гурии и Шамуны, с точки зрения литературного канона, носил отпечаток незавершенности: чудеса, или чудо, — это один из элементов канонической схемы, по которой строились обычно сочинения маририологического плана.²⁸

Таким образом, «Хроника» Иешу Стилита, повесть о Евфимии и маририй Гурии и Шамуны составляют своеобразный литературный триптих, и хотя все три сочинения относятся к разным литературным жанрам — историческому, беллетристическому и агиографическому, наличие внутренней связи между ними не вызывает сомнений. Эта связь не могла быть столь органически тесной, если бы одно из трех сочинений не принадлежало сирийской литературе.

Литературно-исторические критерии не являются, однако, решающим доказательством в вопросе об определении языка оригинала. Окончательный вывод может быть сделан только на основе анализа языка исследуемого сочинения.

В настоящей статье мы попытаемся провести такой анализ сирийской и греческой версий и дать оценку греческим элементам в сирийском тексте.²⁹

Как мы уже отмечали, существуют две сирийские рукописи. Одна из них, хранящаяся в Парижской национальной библиотеке (XIII в.), легла в основу издания, которым мы и пользовались в нашей работе. Что касается греческого текста, то имеются три редакции, опубликованные Е. Добшюцем (по материалам О. Гебхардта) в упомянутой книге «Die Akten der edessenischen Bekenner Gurjas, Samonas und Abibos». На основе нескольких рукописей здесь дан сводный текст, который в случае расхождений оформлен в виде параллельных столбцов, соответствующих двум редакциям — пространной и краткой. Третья редакция содержит обработку Симеона Метафраста, которому принадлежит огромный труд по

²⁷ The chronicle of Joshua the Stylite, p. 81.

²⁸ См., например: Андрианова-Перетц В. П. Сюжетное повествование в житийных памятниках XI—XIII вв. — В кн.: Истоки русской беллетристики. Л., 1970, с. 67.

²⁹ Пользуюсь случаем выразить глубокую благодарность Е. Н. Мещерской, чьи постоянные консультации по всем вопросам, связанным с греческим текстом, помогли выполнению этой работы.

собирацию и литературному оформлению греческих агиографических текстов. Обработка сказаний, осуществленная Метафрастом, касалась, как правило, формы и стиля. По словам Михаила Пселла, «Симеон был чрезвычайно внимателен к древним образцам и не отступал от них, чтобы не казалось, что он создает нечто новое, не соответствующее образцу. Симеон переделывал только внешний вид сказания, не меняя материи, но выправляя погрешности в выражениях. Он не вводил новых мыслей, но изменял речевые обороты».³⁰

Поскольку нас интересуют именно «погрешности в выражениях» и «речевые обороты» в их первоначальном виде, редакция Метафраста в нашей работе использована быть не может, и мы оставляем ее в стороне.³¹ Из двух первых редакций пространная представляет обработку краткой. Она носит более «книжный» характер: лаконичность изложения переходит подчас в витиеватость, прямая речь, свойственная живой разговорной форме первоначального текста, заменена, как правило, косвенной. Сирийский текст ближе к краткой греческой редакции.

Повесть написана хорошим сирийском языком в живой разговорной форме. Автор широко использует синонимы и сравнения, охотно вводит диалог, при этом прямая речь строго индивидуализирована: разговор неграмотной женщины отличается от речи образованного епископа и т. д. С помощью языковых средств умело переданы различные эмоциональные состояния героев. Все это свидетельствует о свободном владении автором сирийским языком.

Следует отметить, что в тексте встречаются греческие слова. Однако нужно иметь в виду, что слова чужого языка, встречающиеся в том или ином тексте, могли появиться в нем не через посредство прямого перевода, а путем заимствования лексики одного языка другим. Эта возможность представляется вполне реальной, если учесть языковую ситуацию в Сирии, где существовавшее на протяжении веков двуязычие создавало естественные условия для взаимовлияний и заимствований. «Со времен селевкидов в области Антиохии и Приморской Сирии имело место внедрение греческих элементов культуры в арамейскую языковую среду. Антиохия стала местом скрещения, взаимного влияния. Когда угасла слава Петры и Пальмиры, Антиохия вновь заняла центральное положение и греческий язык был как обиходным, так и литературным».³²

Греческий язык был языком городов, в то время как сельское население говорило по-арамейски. Греческий был также языком администрации вплоть до арабского завоевания, когда халиф ал-Валид (705—715) заменил его арабским.³³

Это положение подтверждает один агиографический текст, иллюстрируя в живых описаниях, как это свойственно агиографии вообще, обращение в обиходе двух языков — греческого и сирийского. Сочинение повествует о двух юношах, происходящих из Эдессы. Родной язык их — сирийский. На нем они говорят между собой — обстоятельство, которое автор подчеркивает неоднократно, в одном случае сохранив даже сирийскую фразу: ... και παραμυθεῖται αὐτῇν και λέγει αὐτῇ τῇ Σύρα διαλέκτῳ «λα δέχρε λιχ εμ»

³⁰ Цит. по: П о п о в а Т. В. Симеон Метафраст. — В кн.: Памятники византийской литературы IX—XIV веков. М., 1969, с. 81.

³¹ Следует отметить, что в нашем тексте Симеон Метафраст изменял также и содержание, опуская некоторые детали (например, то, как ни о чем не подозревающее дитя тянется к женщине, которая дает ему яд), а другие, наоборот, усиливая (мысль о том, что мать погибшего ребенка в свою очередь применяет яд, чтобы установить истину). Он приводит многочисленные цитаты из Библии и других сочинений. Подробнее см.: Die Akten der edessenen Bekennen... S. XXXIII.

³² П и г у л е в с к а я Н. В. Культура сирийцев в средние века. (Рукопись). С. 116.

³³ Этот факт приводит в своей «Хронике» Бар Эбрей. См.: В а г х е б р а е G. Chronicon syriacum. Parisiis, 1890, p. 115.

ὁ ἐστὶν μὴ λυποῦ μῆτε/ρ — «...и, утешая ее, сказал ей на сирийском языке „λα δέχρε λιχ εμ“, ³⁴ что значит „Не печалься, мать!“».³⁵

И в то же время, по словам автора, они свободно владеют греческим языком.

Число греческих слов в тексте повести невелико (при сравнительно небольшом объеме самого текста). Приведем их полный перечень:

ἑσπερας, κωρας, ρας	ξένος	— гость, пришелец, чужез- странец, чужой
στρατηγάρχης	στρατηγάρχης	— военачальник, вождь
ἐπίσκοπος	ἐπίσκοπος	— епископ
βάρβαρος	βάρβαρος	— чужеземный, не грече- ский, варварский
γλωσσόκομον	γλωσσόκομον	— гроб
γένος	γένος	— род, поколение, народ
διδασκάλιον	διδασκάλιον	— учение, наука, знание, познание
ἄρωμα	ἄρωμα	— душистые коренья, благо- вония, аромат
ληστήρ	ληστήρ	— разбойник, грабитель
παραμονάριος	παραμονάριος	— церковный . служитель, ризничий
φερνή	φερνή	— выкуп за невесту
κοιτών	κοιτών	— брачный контракт
κοιτών	κοιτών	— спальня, внутренняя ком- ната
κλῆρος	κλῆρος	— духовенство, клир

Часть этих слов, связанных с церковной организацией и богослужением, вошла в сирийский язык в процессе христианизации Эдессы (ἐπίσκοπος, κλῆρος, παραμονάριος и др.). Такие слова — и в еще большем количестве — можно найти в любом тексте, не только агиографическом, но и светском. О внедрении этим путем греческих слов в сирийский язык писал Э. Швицер в своей «Грамматике греческого языка» в разделе, посвященном влиянию греческого на другие языки: «К языкам Передней Азии, которые испытали на себе наиболее сильное влияние греческого, принадлежат коптский, т. е. язык христианского Египта, и сирийский — восточно-арамейский диалект Северной Месопотамии. С двух сторон шло это влияние греческого на сирийский: во-первых, посредством распространения эллинистической культуры и, во-вторых, посредством христианско-греческой письменности».³⁶

Н. В. Пигулевская в работе, посвященной «Хронике» Иешу Стилита, приводит список, состоящий из 72 греческих слов.³⁷ Как известно, хро-

³⁴ λα δέχρε λιχ εμ — искаженное в греческой передаче сирийское выражение, полное восстановление которого при отсутствии сирийского текста не представляется возможным. Адекватность его греческому μὴ λυποῦ μῆτε/ρ устанавливается по соответствию отрицания **ܠܐ** употреблению глагольной формы **ܠܝܚܐ** (от глагола **ܠܝܚܐ** — печальтсья, убиватьсья) и значению имени **ܠܝܚܐ** — мать.

³⁵ R y d e r Lennart. Das Leben des Heiligen Narren Simeon von Neapolis. — Acta universitatis Uppsaliensis. Studia Graeca, 1963, 4, S. 138. См. также: Жизнь и деяния аввы Симеона, юродивого Христа ради, записанные Леонтием, епископом Неаполя Критского. — В кн.: Византийские легенды. Л., 1972, с. 55.

³⁶ Griechische Grammatik, im Anschluss an C. Brugmanns, bearbeitet von Ed. Schwyzler. München, 1939, S. 159.

³⁷ П и г у л е в с к а я Н. В. Месопотамия на рубеже V—VI вв., с. 175—176.

ника была написана на сирийском языке сирийским автором. Часть грецизмов, которые встречаются в нашей повести, включены в приведенный Н. В. Пигулевской список (γλωσσόχομον, κλῆρος, ἕξνος, παραμονάριοι, στρατηλάτης). Более того, все эти и аналогичные им слова встречаются в сирийском тексте мартирия Гурия и Шамуны. О. Гебхардт в этой связи пишет: «Сирийский текст воспринимается исключительно как оригинал; точное название места указывает на Эдессу. Такой знаток, как Т. Нельдеке, отмечает свободный стиль, хороший сирийский язык, на котором написаны акты. Правда, он испорчен бесчисленными заимствованными словами более позднего времени; римская администрация и организация войска с их употреблением латинского и греческого языков внесли сюда значительный вклад: мы читаем ἀπόφασις, ἄρχων, βῆμα, γένος, γλωσσόχομον, commentaresius, scuticula, δικαστήριον, ἐπίσκοπος, exceptores, ἱεῦρος, ἡγερμών, κοιμητήριον, officum, speculator, στρατιῶται, σφαῖρα, τάξις, τόρος, ὑπατεία, ὑπομνήματα. Не нужно удивляться, что вместо обычного (местного) названия города *Ἐδέσσα* дважды появляется греческое *Ἐδέσσα*. Из этого ни в коем случае не следует, что сирийский текст не является оригинальным. Это указывает лишь на те круги в Эдессе, которые находились под сильным греческим влиянием; о том же говорят и греческое имя (действительное или предположительное) автора — Феофил, — и его хорошее знакомство с греческой мартирологической литературой».³⁸

Более того, греческое влияние отразилось в ней, как нам кажется, в меньшей степени, чем в указанных мастириях, и вряд ли справедливо было бы утверждать, что она «засорена грецизмами».

савл, *ṣawla*). Часто использован у него глагол *ṣawar*, причем от греческого корня *ταίσσι* образованы в полном соответствии с парадигмой глагольных форм сирийские породы Аф'ел (*ṣawar*) и Ettaf'al (*ṣawṭar* или *ṣawṭar*). Глагол *ṣawar* наряду с другими словами греческого происхождения отмечен также и в «Послании» Мары бар Серапиона. По мнению А. Шалля, эти слова были тогда в сирийском языке достаточно «домашними», поскольку в таком письме чисто личного характера, как послание Мары бар Серапиона к сыну, автор не нуждался в употреблении научных терминов и выражений, как, например, Бардесан в своем «Диалоге».⁴¹

³⁹ Moesinger G. Acta ss. martyrum Edessenorum Scharbelii, Barsamae. Innsbruck, 1874, p. 45.

⁴¹ Ibid., p. 31.

σκαλία, что в соответствии со всеми словарями греческого языка значит «наука», «обучение», «знание», «познание» и т. п. Ни один из словарей не фиксирует значения «протокол», «запись». ⁴⁹ В связи с этим возникает затруднение при переводе данного греческого отрывка.

Крайне полезным для нас оказался в данном случае лексикографический словарь Бар Бахлула (XI в.), названный им ܬܠܬܐ ܕܡܬܬܐ ܕܬܠܬܐ ܕܡܬܬܐ ܕܬܠܬܐ («Толкование сирийских и греческих выражений»). ⁵⁰ В соответствующих словарных статьях он помещает слова ܬܠܬܐ ܕܡܬܬܐ и ܬܠܬܐ ܕܡܬܬܐ и приводит их сирийский эквивалент — ܬܠܬܐ ܕܡܬܬܐ, ⁵¹ что значит «обвинение», «жалоба», «обвинительный акт для предъявления суду».

Последнее значение вполне отвечает нашему контексту, где речь идет о документе, фиксирующем все обстоятельства дела, в связи с которым было возбуждено судебное разбирательство против гота. Следовательно, автору нашей повести и это слово могло быть известно независимо от греческого текста ее.

Следует привести еще толкование сирийского слова, данное Бар Бахлулом, которое объясняет кажущуюся нелогичность одного эпизода повести и этим самым свидетельствует в пользу первичности сирийского текста.

Домогаясь руки Евфимии, гот приносит ее матери золото, говоря ей: «Видишь, нет у меня жены!». И умудренная жизненным опытом женщина, которая прежде отвергала все мольбы и клятвы чужестранца, будучи уверена, что на родине у него есть и жена, и дети, при виде принесенного подарка дает согласие на этот брак.

Проще всего было бы заподозрить ее в корыстолюбии, однако такое объяснение противоречит общей характеристике этого образа, данной автором. София — женщина верующая и страстно любящая свою единственную дочь. Она не пошла бы на компромисс с совестью и не приняла решения в ущерб интересам дочери. В данном случае она именно поверила готу, поверила в тот самый момент, когда увидала принесенное им золото, на что он, судя по контексту, и рассчитывал.

Разгадку следует искать, очевидно, в определении самого золота, о котором идет речь: деньги это, слиток или золотые украшения? В сирийском тексте после слова ܬܠܬܐ («золото») стоит глагол ܬܠܬ, который имеет следующие основные значения: 1) плавить, отливать, выковывать, гравировать; 2) создавать, готовить. Существительное от этого корня ܬܠܬܐ означает какое-нибудь изображение или орнамент, выгравированные на изделии из металла, чаще всего из золота. Следовательно, в тексте речь идет о золотом украшении, на котором нанесен орнамент или рисунок, имеющие, очевидно, символический характер свадебного подарка. Наше предположение подтверждается данными словаря Бар Бахлула, который,

⁴⁹ Греческо-русский словарь, составленный А. Д. Вейсманом (СПб., 1899), дает значение множественного числа, близкое искомому: записи о представленных драмах с обозначением имени автора, времени представления и т. д. (с. 324). У Софоклиса есть значение «документ», но для другой формы — τὸ διδασκαλικόν. См.: Greek lexicon of the roman and byzantine periods by E. A. Sophocles. New York, 1893, p. 377. — Следует отметить, что О. Гебхардт это значение было известно. В одном из примечаний в очерке истории греческого текста он пишет: διδασκαλίς — «отчет», «доклад» (Informationbericht) в более поздней редакции поясняется посредством ἡσικς — «прошение», «ходатайство» (Bittschrift). См.: Die Akten edessenen Bekenner. . . , S. LIII.

⁵⁰ В состав словаря Бар Бахлула полностью вошли все глоссы из лексикографического словаря Хунейна ибн Исхак (IX в.), который посвятил свой труд специально толкованию греческих заимствований в сирийском языке и назвал его соответственно ܬܠܬܐ ܕܡܬܬܐ ܕܬܠܬܐ ܕܡܬܬܐ ܕܬܠܬܐ. См.: Р а й т В. Краткий очерк сирийской литературы с. 149.

⁵¹ Lexicon syriacum auctore Hassano Bar Bahlule. Voces syriacas graecasque cum glossis syriacis et arabicis complectens ex pluribus codicibus edidit et notulis instruxit Rubens Duval, I. Parisiis, 1888, p. 562, 568.

объясняя греческое $\varphi\epsilon\rho\eta\acute{\iota}$, пишет следующее: « ܕܠܝܬܐ — это то, что жених дарит своей невесте, будь то золотые гравированные украшения ܕܠܝܬܐ (или ܕܠܝܬܐ ܐܢܝܢܐ в нашем тексте, — А. П.), утварь, раб, рабыня (или что-нибудь другое)». ⁵² Кроме того, он приводит арабские эквиваленты مهر , اقراط , جهاد , صدقة , что значит соответственно «выкуп за невесту», «серьги», «свадебный подарок».

В греческом тексте гот предлагает в качестве подарка $\kappa\alpha\tau\alpha\sigma\kappa\epsilon\upsilon\alpha\sigma\theta\acute{\epsilon}\nu\tau\alpha \chi\rho\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\omicron\nu \chi\acute{o}\sigma\mu\omicron\nu$ — приготовленное золотое украшение (украшение, изготовленное из золота). Это выражение является калькой сирийского ܕܠܝܬܐ ܕܠܝܬܐ . Глагол $\kappa\alpha\tau\alpha\sigma\kappa\epsilon\upsilon\acute{\alpha}\zeta\omega$ значит «приготавливать», «снаряжать», «учреждать» и т. д. Греческий автор взял не конкретное, основное значение сирийского корня (отливать, гравировать), а общее, производное (изготавливать), утратив при этом оттенок символичности подарка и не сумев передать всей специфики ситуации.

Приведем еще два случая перевода-кальки привычных в сирийском языке выражений.

О новорожденном младенце героини повести в сирийском тексте говорится ܕܝܢܐ ܕܝܢܐ , т. е. сын мужского пола. Это кажущееся странным на первый взгляд уточнение пола при слове «сын» является для семитских языков вполне обычным, устойчивым выражением. Оно употребляется в особо торжественных или драматических случаях, когда хотят подчеркнуть значительность события: родился не просто ребенок, а сын, мужчина — наследник и продолжатель рода. В нашем контексте это выражение служит для усиления порицания гота, который так жестоко обошелся с Евфимией в то время, как она родила ему дитя, да еще сына.

В греческом тексте это выражение передано явно искусственным оборотом: $\pi\alpha\tau\epsilon\acute{\rho}\iota\omicron\nu \acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\epsilon\iota \chi\alpha\rho\alpha\kappa\tau\acute{\epsilon}\rho\alpha$. Показательно, что в библейских текстах, там, где древнееврейские и сирийские стихи содержат выражение בֶּן זָכָר —

ܕܝܢܐ ܕܝܢܐ , в греческой версии первое слово этого словосочетания опускается (например, Иер. XX, 15). ⁵³

Сирийский глагол ܕܠܝܬܐ в породе Pe'al имеет значение «делиться», «делить пополам». В породе Epe'al, производной от первой, этот корень приобретает значение «сомневаться». Иногда глагол ܕܠܝܬܐ употребляется в сочетании с именем ܕܠܝܬܐ — «душа»: ܕܠܝܬܐ ܕܠܝܬܐ ⁵⁴ — букв. «разделяющий свою душу», т. е. сомневающийся (ср.: быть раздираемым противоречиями).

В сирийской версии этот глагол употреблен в следующем контексте: ܕܠܝܬܐ ܕܠܝܬܐ ܕܠܝܬܐ — «... усомнился и решил удостовериться в истине...». ⁵⁵

В греческом тексте эта фраза воспроизведена, как нам кажется, в виде кальки: $\kappa\alpha\iota \pi\rho\acute{o}\varsigma \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha\nu \kappa\alpha\iota \pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\nu \tau\eta\nu \psi\upsilon\chi\eta\nu \mu\epsilon\rho\iota\zeta\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma \epsilon\beta\omicron\upsilon\lambda\epsilon\tau\omicron \pi\lambda\eta\rho\omicron\phi\omicron\rho\acute{o}\rho\iota\alpha\nu \epsilon\chi\epsilon\iota\nu \pi\epsilon\rho\acute{\iota} \tau\eta\varsigma \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha\varsigma$ — «и, на неверие и веру разделив душу, решил убедиться в истине». ⁵⁶

При сравнении обоих текстов обнаруживаются текстуальные расхождения, свидетельствующие в пользу того, что сирийский текст был оригинальным, а греческий — переводным. Как мы уже неоднократно отмечали, автор повести использовал «Хронику» Иешу Стилита, поэтому приведем для сопоставления параллельный отрывок и из этого сочинения:

⁵² Ibid., II. Parisiis, 1894, p. 1628.

⁵³ См.: Biblia Hebraica. Ed. Rud. Kittel. Lipsiae, 1906, p. 677.

⁵⁴ См.: R. Payne Smith. Thesaurus syriacus... , t. II, p. 3135.

⁵⁵ Nau F. Hagiographie syriaque, p. 176.

⁵⁶ Die Akten der edessenischen Bekenner... , S. 182.

В греческом тексте упоминание об этих событиях отсутствует вовсе, в результате чего нарушена логическая последовательность изложения и искажен самый текст, из которого вытекает, что Эдессу захватили гунны; вторгшись в ромейские пределы, они дошли до Эдессы и «по этой причине» захватили город. Не говоря уже о том, что в этой версии совершенно необоснованной выглядит причинная связь событий, серьезное искажение исторической действительности состоит в том, что на самом деле речь идет о войсках ромеев, которые пришли в Эдессу как союзники, чтобы защитить ее от натиска неприятеля. Автор греческой версии не усматривал, по всей вероятности, в своем сообщении никаких противоречий, поскольку, говоря о «войсках, собранных из разных стран», он, возможно, имел в виду именно ромеев, армия которых комплектовалась, как известно, из представителей самых разных народностей, населявших обширные территории Византийского государства: греков, коптов, сирийцев, армян и т. д. Искажение произошло произвольно, в результате чисто механического изъятия сообщения об измене Руфина и сомнительной роли стратилата Аддая — в силу тенденциозности автора или просто для краткости — прием, к которому он прибегал неоднократно, о чем свидетельствует сам на одной из страниц повествования.

Далее мы приводим отрывок (в соответствующем контексте), который в греческой редакции пропущен.

ⲁⲓⲁⲃ ⲁⲩⲱⲧ ⲁⲓⲛ ⲛⲁⲩⲁⲧ ⲁⲩⲱⲧ
ⲁⲓ ⲁⲩⲱⲧ ⲙⲁ ⲓⲛⲁ ⲛⲁ ⲁⲩⲱⲧ
ⲛⲁⲩⲱⲧ

И принес золото, которое он выгравировал, и положил его перед ней, говоря: «Смотри, нет у меня жены!».

ἐνέγκας δὲ καὶ τὸν κατασκευασθέντα
χρῦσεον κόσμον, προσήνεγκεν τῇ γυναικί
ἐν τούτῳ μάλιστα πείθων αὐτὴν μεθ' αὐτὸν
γαμετὴν ἔχειν.

И привнес приготовленное золотое украшение, протянул (его) женщине, считывая этим более всего убедить ее, что никакой жены у него нет.

δεῖ δὲ λοιπὸν παραδραμόντα μετὰ πολλὰ
ἕτερα μετὰ ῥηθέντα τε καὶπραχθέντα
τῇ συντομία περαιῶσαι τὸν λόγον.

Следует мне пропустить остальное из того многого, что было сказано и сделано, чтобы завершить рассказ.

ⲁⲩⲱⲧ ⲛⲁⲩⲱⲧ ⲛⲁⲩⲱⲧ ⲛⲁⲩⲱⲧ
ⲛⲁⲩⲱⲧ ⲛⲁⲩⲱⲧ : ⲁⲩⲱⲧ ⲁⲩⲱⲧ
ⲁⲩⲱⲧ ⲙⲁ ⲙⲁ . ⲁⲩⲱⲧ ⲛⲁ ⲛⲁ
ⲛⲁⲩⲱⲧ : ⲛⲁⲩⲱⲧ . ⲁⲩⲱⲧ ⲛⲁⲩⲱⲧ
ⲛⲁⲩⲱⲧ ⲁⲩⲱⲧ ⲁⲩⲱⲧ ⲙⲁ
ⲙⲁ ⲙⲁ ⲛⲁⲩⲱⲧ

ⲁⲩⲱⲧ ⲛⲁⲩⲱⲧ ⲁⲩⲱⲧ ⲙⲁ ⲙⲁ
ⲙⲁⲩⲱⲧ ⲛⲁⲩⲱⲧ ⲛⲁⲩⲱⲧ
ⲛⲁⲩⲱⲧ ⲛⲁⲩⲱⲧ ⲛⲁⲩⲱⲧ
ⲛⲁⲩⲱⲧ ⲛⲁⲩⲱⲧ ⲛⲁⲩⲱⲧ ⲛⲁⲩⲱⲧ
ⲙⲁ ⲙⲁ . ⲛⲁⲩⲱⲧ ⲛⲁⲩⲱⲧ : ⲙⲁ
ⲛⲁⲩⲱⲧ ⲛⲁⲩⲱⲧ ⲛⲁⲩⲱⲧ ⲛⲁⲩⲱⲧ
ⲛⲁⲩⲱⲧ ⲛⲁⲩⲱⲧ . ⲁⲩⲱⲧ ⲛⲁⲩⲱⲧ
ⲛⲁⲩⲱⲧ ⲛⲁⲩⲱⲧ . ⲙⲁⲩⲱⲧ ⲛⲁⲩⲱⲧ
ⲛⲁⲩⲱⲧ

[illegible]

N a u F. Hagiographie syriaque, p. 68.

Die Akten der edessenischen Beken-
ner. . . , S. 154—156.

Поньо в своем введении в исследование «Афоризмы Гиппократ», говоря о буквальности сирийских переводов с греческого и о методах, которыми пользовались сирийские переводчики, писал, что «в трудных

100 .

случаях они передавали греческие слова описательно. Более того, они не боялись изображать непонятное греческое слово сирийскими буквами, оставляя читателю догадываться, что могут значить эти «варваризмы».⁵⁹ Другими словами, они не считали возможным опускать даже отдельные не понятные им слова и выражения, не говоря уже о целых отрывках. Аналогичное явление наблюдается и в сирийских переводах с других языков. Достаточно вспомнить в этой связи перевод со среднеперсидского «Калилы и Димны», близость которого к оригиналу становится особенно очевидна при сравнении с арабской версией Ибн ал-Мукаффы. Там, где последний пропускал целые отрывки, связанные с буддийскими верованиями (например, эпизод, где нашли отражение представления о переселении душ) или с индийской мифологией (эпизоды из «Махабхараты», где действуют герои Арджуна и Бхима), сирийский переводчик заботливо перенес эти эпизоды в свой перевод, хотя они не особенно удачно вписались в контекст и остались непонятны ни ему самому, судя по искаженной передаче имен героев, ни его читателям.⁶⁰

Таким образом, на основе изложенного можно сделать, как нам кажется, окончательный вывод о том, что повесть о Евфимии и готе возникла в среде сирийцев, была записана впервые на сирийском языке и потом переведена на греческий. Об этом говорят и историко-литературные данные, и анализ языка обоих текстов.

A. V. P a y k o v a

THE TALE OF EUPHEMIA AND THE GOTH (Towards the establishing of the language of the original)

The article is devoted to the problem of origin the Tale of Euphemia. Analysed the historic and literary situation and the language of legende, the author thinks, that this work has appeared in Edessa and first was fixed in Syriac.

⁵⁹ Une version syriaque des aphorismes d'Hippocrate. Texte, traduction par H. Pogon. Leipzig, 1903, 1-ère partie, p. IV.

⁶⁰ Kalilag und Damnag. Alte syrische Übersetzung des indischen Fürstenspiegels. . . , Leipzig, 1886, S. LXXV—LXXVI; П а й к о в а А. В. О значении древнесирийской версии Калилы и Димны.— КСИНА, 1965, 86, с. 43—44.

ЛЕГЕНДА ОБ АВГАРЕ И АПОТРОПЕЙЧЕСКИЕ ТЕКСТЫ НА ГРЕЧЕСКОМ ЯЗЫКЕ

В цикле легенд, связанных с именем эдесского царя Авгара, выделяется сказание, повествующее об апокрифической переписке Авгара Уккамы с Иисусом Христом.¹ В сирийской письменности данная легенда имеет несколько редакций. Первоначальная письменная фиксация ее относится к началу III в. (202—216 гг.), периоду, когда Авгар VIII Великий деятельно приступил к христианизации Осроены, и принадлежит к документам «архива царей».

Рассказ в «Historia ecclesiastica» Евсевия Кесарийского сохранил вторую редакцию легенды, немногим отличающуюся от первой. Поздняя сирийская версия сказания дошла до нас в составе памятника «Учение Аддая» (конец IV—начало V в.) и характеризуется существенными дополнениями.

Легенда об Авгаре была чрезвычайно распространена как у народов византийского культурного круга, так и на Западе, несмотря на то что декретом папы Геласия (494 г.) это сказание было причислено к разряду запрещенной литературы.² Такой популярности легенды способствовало то, что отрывок из нее (тексты писем) стал использоваться в качестве апотропейческого (от греч. ἀποτροπή — «отведение», «предотвращение», «отвращение гнева богов») амулета, талисмана.

Легенда, таким образом, претерпела значительную метаморфозу, превратившись из официального государственного документа, защищающего и оправдывающего политику Авгара VIII, в один из видов магических текстов, столь распространенных в средние века. Копии писем выполнялись на различных материалах: камне, папирусе, пергамене, черепках и кусочках металла — и служили как личными амулетами, так и для профилактической защиты городов от военной опасности.

Вера в магическую силу произнесенного при определенных условиях и особенно начертанного слова восходит к глубокой древности. Дохристианский мир знал и широко использовал обычай, согласно которому заклинательные записи на воротах, над входом в жилище, должны были

¹ См.: Halkin F. Bibliotheca hagiographica graeca. 3e éd. Bruxelles, 1957, v. II, p. 264—266; v. III, p. 111—112; Auctarium Bibliothecae hagiographicae graecae. Bruxelles, 1969, p. 177, 252; А н а с я н А. Армянская библиология, т. I. Ереван, 1959 (на арм. яз.). Об арабских, коптских, эфиопских версиях легенды см.: Yassā'abd Al-Masih. An unedited bohairig letter of Abgar. — Bull. de l'Inst. français d'archéologie orientale (Le Caire), 1947, t. XLV, p. 66—72; 1954, t. LIV, p. 13—43. О славянских версиях: С о к о л о в М. И. Материалы и заметки по старинной славянской литературе, вып. 1 (I—IV). М., 1888, с. 186—203; П о р ф и р ь е в И. Я. Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки. СПб., 1890, с. 61—74 и 239—270; Мещерская Е. Н. К изучению сирийских источников и греческо-славянских версий апокрифических легенд. — Палест. сборник, 1971, вып. 23 (86), с. 168—172.

² M a t t h e s K. Die edessenische Abgarsage auf ihre Fortbildung untersucht. Leipzig, 1882, S. 1.

предохранять от несчастий. Обычай этот был широко известен как на Востоке, так и в античной Греции. В дальнейшем записи, сделанные непосредственно на балках ворот, косяках дверей, сменились обычаем (например, иудейским «мезузот») ³ заключать полоски пергамена с написанным на них текстом в деревянный футляр. Широко представлены магические тексты в античной Греции. Содержание их очень разнообразно, однако И. В. Помяловский выделил два основных вида заклинательных: ⁴ 1) наговор (ἐπιφθῆ, κατὰδυσμος), проклятие (ἄρά), призывающие на какое-либо лицо гнев богов, посвящающие его их губительному влиянию; 2) заговор, не накликающий какую-нибудь беду, а, наоборот, отвращающий или предупреждающий ее. В качестве одной из особенностей некоторых образцов заговоров (например, Книдские таблички) И. В. Помяловский отмечает то, «что они не свертывались в цилиндр, а прибавались к какому-либо зданию — к стене храма».⁵

В основном же пластинка с написанным на ней текстом проклятия или заговора складывалась вдвое или сворачивалась в цилиндр, чтобы сделать содержащуюся на ней надпись более защищенной.⁶ По предположению Р. Бюнша, возникновение подобного обычая можно объяснить практикой складывания писем.⁷

С распространением и укреплением христианства практика использования магических текстов получила осуждение как со стороны официальной церкви, так и византийского государства (например, в Кодексе законов императора Феодосия II — IX, 16,3 — 438 г.). Однако многократная повторяемость такого рода запретов свидетельствует о том, что заговоры и наговоры продолжали находить большое число приверженцев и в среде христиан.

Канонические правила и толкования на них говорят о том, что первоначально на христианском Востоке заклинательные формулы ничем не отличались от языческих и христиане для совершения магических обрядов призывали именно язычников. Однако в дальнейшем языческие магические тексты получают обработку в духе христианства.⁸

Ранние христианские магические памятники являются сочетанием форм античной языческой обрядности с понятиями и представлениями новой религии.⁹

Стремлением приспособить заклинательные тексты к христианским взглядам, обновить их содержание вызвано обращение к сирийской легенде с тем, чтобы использовать отрывки из нее в качестве материала для апотропеических записей. Тому, что сказание о переписке Авгара получило на греческой почве широкое признание в качестве магического предохранительного талисмана, способствовала благоприятная почва, подготовленная античностью для такого его восприятия. Мы уже упомянули о сходстве табличек с письмами по их внешней форме (складывание, сворачивание). Следует к этому добавить, что и по стилю некоторые образцы древнегреческих проклятий приближаются к эпистолярным текстам и даже прямо именуются письмами: Ἐπιστολὴν πέμπον δαίμονι καὶ Φερσεφόνῃ или Ἐπιρῆ καὶ Φερσεφόνῃ τῇδε ἐπιστολὴν ἀποπέμπω («Посылая письмо даймонам и Персефоне» или «Гермесу и Персефоне это письмо я посылаю»).

³ E. von Dobschütz. Der Briefwechsel zwischen Abgar und Jesus.— Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie (Leipzig), 1900, 43, S. 482; Тексты Кумрана, вып. 1. М., 1971, с. 48, прим. 86.

⁴ Помяловский И. В. Эпиграфические этюды. СПб., 1873, с. 49—51.

⁵ Там же, с. 64.

⁶ Кагаров Е. Г. Греческие таблички с проклятиями. Харьков, 1918, с. 17.

⁷ Там же.

⁸ Алмазов А. И. Апокрифические молитвы, заклинания и заговоры. (К истории византийской отреченной письменности). Одесса, 1901, с. 30.

⁹ Помяловский И. В. Эпиграфические этюды, с. 56—57.

¹⁰ Кагаров Е. Г. Греческие таблички. . . , с. 17.

Человек, от лица которого составлялся наговор, обращался с просьбой к богам через письмо, послание. С другой стороны, возможно предположить, что строй письменного обращения Авгара к Христу сложился не без влияния древних заклинательных, молитвенных текстов.

Предположение о возможности использования переписки как апотропеического амулета было высказано еще Р. Липсиусом.¹¹ Однако лишь находки надписи на пергамене и остраконах в конце XIX в. дали этому прямое доказательство.

В настоящее время мы располагаем тремя папирусными текстами переписки: Фаюмским, Гётеборгским и из Нессаны, а также несколькими надписями, выбитыми на камне: Эфесская, Понтийская, Эдесская, Евхайтская и из Филипп в Македонии. Фаюмский папирус¹² (4 отрывка) представляет текст очень несовершенный в начале и в конце. Он датировался издателями IV—V в. Однако впоследствии его датировка была уточнена Б. Гренфелем, который отнес отрывки к VI—VII вв.¹³ Гётеборгский текст¹⁴ относится к VI—VII вв. Евхайтская надпись¹⁵ датируется IV в., Эфесская,¹⁶ Понтийская,¹⁷ Эдесская¹⁸ и из Филипп¹⁹ — V—VI вв. Папирусный текст из Нессаны²⁰ датирован VI—VII вв.

Местоположение эпиграфических текстов различно: Евхайтская надпись была выгравирована на плите над источником, Эдесская — в пещере. Указанное местонахождение надписей отражает все виды их использования в качестве апотропеического амулета (частного и общественного).

География находок апотропеических текстов со всей наглядностью может продемонстрировать пути распространения сирийской легенды в различные области Византийской империи. Линия Эдесса—Эфес—Филиппы в Македонии — это направление, по которому сказание двигалось на Запад. Папирусные тексты из Нессаны и Фаюма намечают другой путь, по которому осуществлялась связь столицы Осроены с Египтом. Таким образом, обмен легендами и произведениями литературы между различными частями империи происходил по тем же самым направлениям, по которым шло экономическое общение, торговля. Положение Эдессы

¹¹ Lipsius R.-A. Die edessenische Abgarsage kritisch untersucht. Braunschweig, 1880, S. 21.

¹² Восстановлен, опубликован и перепечатан: Lindsay W. M. *Athenaeum*, 5 sept. 1885, p. 304; Nicholson E. B. *Athenaeum*, 17 oct. 1885, p. 506—507; Tixeront L.-J. *Les origines de l'Eglise d'Edesse*. Paris, 1888, p. 194; E. von Dobschütz. *Der Briefwechsel*. . . , S. 426.

¹³ Anderson J. Pontica.— *The Journal of Hellenic Studies* (London), 1900, vol. XX, p. 156.

¹⁴ Frisk H. *Papyrus grecs de la Bibliothèque municipale de Gothenbourg*. Göteborg, 1929, p. 42, n. 21.

¹⁵ Cumont F. *Nouvelles inscriptions du Pont*.— *Revue des études grecques*, 1902, 15, p. 326; *Studia Pontica*, III. *Recueil des inscriptions grecques et latines du Pont et de l'Arménie*. Bruxelles, 1910, p. 212—213, n. 226.

¹⁶ Heberdey R. *Anzeiger (der philosophisch-historischen Klasse) der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*. Februar, n. V. Wien, 1900, S. 38—39 (это издание нам недоступно). См. также: Heberdey R. *Vorläufiger Bericht über die Ausgrabungen in Ephesus (wiederholt aus dem Anzeiger der philosophisch-historischen Klasse der Kaiserlichen Akademie. — Jahreshefte des österreichischen archäologischen Instituts, n. 3. Wien, 1900, S. 93—94; von Dobschütz E. Der Briefwechsel*. . . , S. 425.

¹⁷ Anderson J. Pontica.— *The Journal of Hellenic Studies*, p. 156—157; *Studia Pontica*, p. 198—200, n. 241.

¹⁸ von Oppenheim M.— von Gaertringen F. *Höhleninschrift von Edessa mit dem Briefe Jesu an Abgar*.— *Sitzungsberichte der Königlich preussischen Akademie der Wissenschaften (der philosophisch-historischen Klasse)*. Berlin, 1914, S. 817—828; Nau F.— *Revue de l'Orient Chrétien*, 1918—1919, № 21, p. 217.

¹⁹ Picard C. *Un texte nouveau de la correspondance entre Abgar d'Osroène et Jésus Christ gravé sur une porte de ville à Philippos Macédoine*.— *Bull. correspondance hellénique*, 1920, 44, p. 45—48; Lemerle P. *Philippos et la Macédoine orientale à l'époque chrétienne et byzantine*. Paris, 1945, p. 88—89.

²⁰ *Excavation at Nessana*, vol. II. Ed. by L. Casson and E. Hettich. Princeton, 1950, p. 143—147.

в центре слияния многих караванных путей способствовало экспорту популярной сирийской легенды за пределы Осроены.

Почти все тексты (папирусные и эпиграфические) содержат как послание Авгара, так и ответ Христа, за исключением трех: Гётеборгского папируса, Евхаитской и Эдесской надписей, которые содержат лишь ответ, представляющий, с точки зрения магического предотвращения бед, наибольшую ценность.

Все тексты, за исключением Гётеборгского, дают редакцию писем, близкую (особенно первое письмо) к тому, что читается у Евсевия. Гётеборгский папирус (6 строк) содержит версию ответного послания, прибавляющуюся к коптской.²¹

Однако папирусные и эпиграфические тексты расходятся как с Евсевием, так и между собой в заключительной части ответного письма. Эта концовка содержит так называемый «эдессизм» — обещание Христа сделать город Эдессу неприступным для врагов. Такой концовки нет в тексте «Истории» Евсевия, поэтому относительно подлинности и искренности ее сомнения возникали уже в среде средневековых историков. Так, Прокопий Кесарийский сообщает: «Говорят, будто бы он (Христос) присовокупил, что город Эдесса никогда не будет взят варварами. Такое прибавление к письму не было известно сочинителям истории того времени, они нигде о том не упоминают. Однако жители Эдессы уверяют, что в самом деле то прибавление найдено было в письме».²² Данный «эдессизм» является, по сути дела, особой самостоятельной легендой, впервые зафиксированной на сирийском языке в «Учении Аддая»: «И город твой да будет благословен, и враг снова не овладеет им вовеки».²³

Дополнение, обещающее Эдессе неприступность перед любым врагом, могло возникнуть лишь в определенной исторической ситуации, при условии, когда мир столице Осроены был гарантирован в течение длительного времени внешнеполитическим положением. Таким периодом могло быть полустолетие с 363 по 415 г. Во второй половине IV в. восточные границы Римской империи были укреплены двумя мирными договорами с Персией.²⁴ По соглашению 363 г., Амид, Мартирополис, Эдесса, Решайна оставались в ромейских пределах, а Нисибин отходил к Ирану. Договор 387 г., заключенный императором Феодосием I и Шапуром III, касался раздела Армении. Эти соглашения, завершившие собою длительную войну, обеспечили мир и стабилизировали положение в пограничных с Ираном районах. Отношения между двумя государствами ухудшились только начиная с 415 г.²⁵ После этой даты над Эдессой стала вновь тяготеть военная опасность, что не способствовало возникновению легенды о непобедимости города.

Добавление в конце письма обещания о неприступности города подкрепляло веру в апотропеическую силу переписки. Все греческие тексты писем, изложенные по Евсевию, оказываются распространенными за счет обещания сохранить город от врагов. При этом можно выделить группу текстов, в которых заключительные строки особенно близки между собой: это Понтийская и Евхаитская надписи, к последней из них частично примыкает текст папируса из Нессаны. Другая группа — Эфесская и Филиппская надписи.

Названные дополнения появились, несомненно, в результате сирийского влияния. Различные же их варианты свидетельствуют о том, что до того, как она была зафиксирована в «Учении Аддая» и в апотропеических

²¹ Youtie H. C. Gothenburg Papyrus 21 and coptic version of letter to Abgar. — Harvard Theological Review, 1930, № 23, p. 299.

²² Прокопий Кесарийский. История войн римлян с персами. Перевод С. Дестуниса. СПб., 1880, с. 91—92.

²³ Phillips G. The doctrine of Addai the apostle. London, 1876, p. 4.

²⁴ Burg J. B. History of the Later Roman Empire, v. I. New York, 1958, p. 19—20.

²⁵ История Византии, т. I. М., 1967, с. 188.

текстах, легенда об обещании имела традицию устного распространения как на сирийском, так и на греческом языке. Отдельные регионы византийского культурного круга имели свои особые версии этой легенды, которые и были закреплены в эпиграфических памятниках. Апотропеические тексты на греческом языке охватывают время с IV по VII в. и позволяют поэтому проследить историю легенды об Авгаре в период, не представленный рукописной традицией памятника. Использование отрывка из оригинального сирийского сочинения в качестве магического текста представляет определенный этап в литературной эволюции этого произведения. Он свидетельствует о том, насколько широким был диапазон применения апокрифического сказания. Если на сирийском языке оно послужило основой для официального документа, выражавшего идеологические основы ортодоксального христианства («Учение Аддая»), то на греческом языке оно превратилось в магическое заклинание и тем самым приобрело популярность в народных массах.

В основу греческого апотропеического текста была положена версия переписки, известная по «Истории» Евсевия Кесарийского. Однако она подверглась изменениям. Последние возникли в результате влияния новых (появившихся после Евсевия) сирийских дополнений, распространений легенды, а также из стремления приспособить перевод, сделанный историком с сирийского, к разговорной греческой речи.

Неидентичность апотропеических текстов в отдельных деталях, их вариантность в дополнениях свидетельствуют о традиции устного распространения легенды вплоть до VIII в.

E. N. Meščerskaja

THE LEGENDE OF ABGAR AND GREEK APOTROPAIC TEXTS

The author of the article analyses the Greek invocations based on the Syriac legende of Abgar. This work of Literature has somes redactions in Syriac. The apotropeic texts represent the new stage in the literary evolution of the legende. They embrace the period from IV to VII c. A. D. and therefore allow to study the literary history of legende in time which has not any manuscript tradition.

ГНОСТИЦИЗМ. ПУТИ И ВОЗМОЖНОСТИ ЕГО ИЗУЧЕНИЯ

Рукописи из Наг-Хаммади одним из тех, кто положил начало их изучению, А. Ш. Пюэшем, были названы «гностической библиотекой», и это название сохраняется за ними и по сей день. Происхождению гностицизма посвятил свою работу Международный коллоквиум, состоявшийся в 1966 г.¹ Кумранские документы и герметические трактаты, Новый завет и орфико-пифагорейская традиция, мандейские и манихейские документы, «Упанишады» и религиозные тексты древней Америки, библиотека из Наг-Хаммади и сочинения Филона Александрийского прошли перед глазами участников коллоквиума, которых эти памятники интересовали как источники знания о происхождении гностицизма. В книгах по истории и философии постоянно встречаются такие слова, как «гностицизм», «гностический», «гностицизирующий», «гносис», «гностики» и т. п. Их употребляют, часто не слишком считаясь с тем, что каждое из слов, если оно лишено дополнительных пояснений, может быть понято во многих, даже противоположных значениях. Такая неопределенность, по видимому, рождена тем, что очень простым было скрытое за этими словами явление духовной культуры. К тому же пути, по которым пошли ученые нового времени, пытавшиеся воспроизвести и понять это явление, сильно отличались друг от друга. Поэтому изучение гностицизма приходится начинать с обзора того, каким разнообразным содержанием наделяла это слово наука XIX—XX вв.

О «гностиках» было известно из произведений отцов церкви: сведения о них есть у Юстина, Иринея, Ипполита, Епифания и др. Василидиане, валентиниане, маркиониты, фригийцы, энкратиты, кайниты, офиты и другие, названные Климентом Александрийским (Strom., VII, 108, 1—2) и Юстином (Dial., 35, 6), были причислены к гностикам.

Слово «гностик» не говорило о принадлежности к определенной секте. Оно означало иное: подразумевалось то свойство учений, которое современники воспринимали как существенно важное. Это свойство и толкало их на такое словоупотребление.² Гностики, как свидетельствует самое их название, «знали». Знание (γνῶσις) противопоставлялось вере (πίστις). О том, на что было направлено это знание, рассказывают источники. Очерчен круг вопросов, которые интересовали гностиков (кем они были и кем стали, где были и куда заброшены, куда идут и откуда явятся искупление, что есть рождение и что возрождение).³ Гностики учили о спасе-

¹ См.: Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 13—18 aprile 1966. Testi e discussioni pubblicati a cura di Ugo Bianchi. Leiden, 1967.

² Враждебный оттенок, нередко присущий в устах христианских авторов слову «гностик», исчезает у Климента Александрийского, приложившего его к христианскому идеалу.

³ Clem. Alex. Excerpta ex Theod., 78, 2.— Скупое перечисление тайн, составлявших содержание гносиса, занимает ряд глав «Pistis Sophia» (91 сл.).

нии внутреннего духовного человека и о своей избранности (Iren., I, 6, 2). Подчеркивалась их связь с греческими философами (Iren., II, 14).⁴

Гностиков упоминали не только христианские авторы. О них писали и неоплатоники. Гностикам, отвергавшим мир, посвятил негодующие страницы Плотин (Enn., I, lib. VII; II, lib. IX; III, lib. II—III).

Минуем средневековые и Возрождение, когда гностическая традиция неоднократно оживала в ересь богомилов, альбигойцев, у Парацельса, Джордано Бруно и многих других, — минуем, поскольку у всех их, как и в дальнейшем, в некоторых религиозно-философских движениях XIX—XX вв., она была не предметом научного изучения, а оставалась исторически действенной силой, правда, всякий раз отчасти видоизмененной в новой обстановке.

Рациональный век Вольтера с презрением прошел мимо этих учений, и предметом специального рассмотрения они стали лишь в XIX в. То, что улавливали древние, употребляя слово «гностик», «гносис» и тем самым наводя на мысль о существовании некоего явления в духовной культуре II—III вв., положило начало научной теме, названной ее первыми исследователями «гностицизмом». Интересно наблюдать, как постепенно изменялось содержание понятия «гностицизм», как расширялись территориальные и хронологические границы, в которых оно действовало, как появлялись новые источники, привлекаемые для его раскрытия, множились плоскости его изучения, перемещались ударения. История этой темы отразила не только смену течений в историографии, но и шире — то, как развивалась философская мысль нового времени.

Неандер,⁵ Баур,⁶ Гарнак, которые первыми вплотную приступили к исследованию гностицизма, смотрели на него как на христианскую ересь. В лице гностиков А. Гарнак видел первых богословов. Он определил гностицизм как «острую эллинизацию христианства»,⁷ не отступив в этом отношении от отцов церкви, также уловивших в учениях гностиков следы влияния греческой философии.

Ученым, который взглянул на гностицизм как на явление не христианской церкви, но истории восточных религий, был Анц.⁸ Сосредоточив внимание на поисках основной гностической идеи, исследователь обнаружил ее в мифе о восхождении души. Этот миф Анц сопоставил с месопотамскими источниками и счел Вавилонию родиной гностицизма.

Далее гностицизмом занялись историки и богословы из Геттингенского университета: Буссет, Вейсс, Вреде, Дибелиус, Бульман, Борнхамм, Казерман, Ионас. Они образовали «школу истории религий». В сотрудничестве с ней работали Вендланд, Норден, Рейценштейн, Андреас и др. Их интересовало религиозное окружение христианства. Вслед за Анцем они смотрели на гностицизм как на явление, возникшее до и независимо от христианства.

Буссет⁹ связал с гностицизмом мифы о борьбе света и тьмы, добра и зла, духа и материи, о спасителе, побеждающем злые силы, о восхождении души. Это определение гностицизма позволило искать его корни в иранской мифологии и греческой философии. Линию Буссета продолжил Рейценштейн,¹⁰ отстаивая иранское происхождение гностицизма и привлекая, как и Буссет, для его изучения манихейские и мандейские документы.

⁴ Например, причисляемого к гностикам Маркиона Тертуллиан называл «ревностным стоиком» (Praescr. haer., XXX), Климент Александрийский сопоставлял его с Платоном и пифагорейцами (Strom., III, 3, 12).

⁵ Neander A. Gnostische Systeme, 1818.

⁶ Baur J. Ch. Gnosis. 1835.

⁷ Harnack A. Lehrbuch der Dogmengeschichte⁵, I. Tübingen, 1931, S. 250.

⁸ Anz W. Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus. Lpz., 1897.

⁹ Bousset W. Hauptprobleme der Gnosis. Goettingen, 1907.

¹⁰ Reitzenstein R. Das iranische Erlösungsmysterium. Bonn a. Rh., 1921.

Ответом на восточно-мифологическое увлечение были работы Шедера,¹¹ который указал на зависимость гностицизма от платонизма и пифагорейства, на эллинистический склад мысли, присущий гностическим учениям. Об этом раньше писал Вендланд,¹² он, как и Гарнак, оттенял синкретический характер гностицизма, видя в гностиках не только религиозных философов, но и духовидцев.

Бультман, труды которого отразили влияние философии существования на историко-богословские исследования,¹³ подошел к определению гностицизма несколько иначе, чем его предшественники. Для него суть гностицизма заключалась не в синкретической мифологии, а в том новом понимании мира и человека, которое напоминает философию существования. В «Евангелии от Иоанна» Бультман¹⁴ увидел древний гностический миф иранского происхождения о небесном посланце, спустившемся на землю, чтобы дать откровение людям. Учение мандеев, возникшее, по Бультману, в иудейской среде, было также причислено им к гностицизму.

У Ионаса гностицизм предстал как явление духовной культуры сироегипетского типа.¹⁵ К нему он отнес большинство так называемых христианских гностиков, рукописи из Наг-Хаммади, «Поймандрес» и гностиков, осужденных Плотинем. Неприятие мира было той новой чертой, которая отличала, по Ионасу, гностицизм от античной традиции. Гностицизм не был плодом распространения христианства в греко-римском мире. Он дохристианского происхождения и явился, как утверждает Ионас, важным действующим началом в становлении христианства.

Еще один шаг в истолковании гностицизма был сделан Фестужером,¹⁶ который, изучив вслед за Рейценштейном герметические документы и сочтя их гностическими («языческий гностицизм»), воспринял их прежде всего как свидетельство явного упадка рационализма. По его мнению, герметизм был явлением чисто литературным, не имеющим ничего общего с таким же то ни было религиозным установлением.

Полагая, что в слишком широких территориальных и хронологических границах понятие «гностики» постепенно утрачивает свою определенность, Вильсон¹⁷ настаивал на том, чтобы отделить «гностиков» от «гностицизирующих» и вернуться к обычной точке зрения. К гностикам следовало отнести христианских еретиков, на которых нападали Ириней и Ипполит, гностицизирующими же Вильсон именовал Филона Александрийского, мандеев, манихеев. Вильсон отказывался от того, чтобы видеть в гностицизме сумму идей. Скорее это могло быть, как он утверждает, пестрое идейное содержание, обнаруживавшее себя в разных формах — от высочайшего философского мистицизма до низших форм магии.

В эпоху увлечения философией существования гностицизм оказался темой, к которой обращаются особенно охотно. Характеристика гностицизма дается в понятиях этой философии. Вот что, например, пишет крупнейший специалист по истории религий Пюэш: «Как и весь гностицизм, манихейство родилось из страха, присущего человеческому существованию. Положение, в которое человек повергнут, рассматривается им как странное, невыносимое, в корне дурное. Он ощущает себя поработленным телом, временем и миром, причастным злу, которое постоянно угрожает или оскверняет его. Отсюда — необходимость освободиться. . . свобода и полная чистота, это — в моем бытии, в моем подлинном су-

¹¹ Schaefer. Der Orient und das griechische Erbe.— Die Antike, 1928, IV.

¹² Wendland P. Die hellenistisch-römische Kultur. Tübingen, 1907.

¹³ См.: Трофимова М. К. Философия экзистенциализма и проблемы истории раннего христианства.— ВДИ, 1967, № 2.

¹⁴ Bultmann R. Das Evangelium des Iohannes. Göttingen, 1941.

¹⁵ Ionaş Hans. 1) Gnosis und spätantiker Geist. Göttingen, 1934; 2) The gnostic religion, the message of the Alien God and the beginnings of christianity. Boston, 1958.

¹⁶ Festugière A. F. La révélation d'Hermès Trismégiste, I. Paris, 1944.

¹⁷ Wilson R. Mc L. The gnostic problem. A study of the relations between hellenistic judaism and the gnostic heresy. London, 1958.

ществовании. „Я“ поистине выше действительной жизни и чуждо этому телу, этому времени и этому миру»¹⁸ Сходные пути мысли, выявленные в гностических источниках и у современных философов существования, заслуживают быть изученными самым тщательным образом. Но справедливые и в ряде случаев тонкие наблюдения над психологической природой гностицизма нередко сочетаются с полной утратой вкуса к его изучению с точки зрения истории общества, что в свою очередь вызывает протест некоторых зарубежных историков. Так, например, Грант, не удовлетворившись психологическим подходом к гностицизму, в книге «Гностицизм и раннее христианство»¹⁹ решил рассмотреть его в историческом окружении.

Сознавая разницу между Антиохией, Александрией и Римом, с одной стороны, и современным Гейделбергом и Сен-Жерменом де Пре — с другой, Грант счел необходимым, как он пишет, обратиться к обычному для историка вопросу о происхождении гностицизма (с. 13). Его книга является «попыткой объяснить гностицизм как учение, которое развилось, когда рухнули апокалиптико-эсхатологические надежды, вызванные падением или падениями Иерусалима». Грант настаивает на нефилософской природе гностицизма. Это была религия спасительного самопознания, которое дается в откровении, выявляющем истинное «я». Гностицизм сосредоточен не на божестве, а на самом человеке. В основе гностицизма лежит отрицание мира.

Намерение автора — дать гностицизму историческое истолкование — возражений не вызывает. Спорно не это. Спорна та упрощенность, с которой действует автор, отыскивая в политической истории событие, ведущее к новому осмыслению бытия. Появление гностицизма, который был связан с античным наследием в неменьшей степени, чем с восточным, и обнаруживал себя в разнообразных видах, отвечая, судя по его широкому и быстрому распространению в Римской империи, коренным потребностям ее духовной культуры, Грант объясняет только одним — падением Иерусалима. Едва ли можно удовлетвориться этим.

Из общих работ последнего времени²⁰ о гностицизме можно назвать труд Шенке.²¹ Он как бы подводит итог тому, что было сделано: сильные и слабые стороны направления, по которому пошло изучение гностицизма, отчетливо проступают в этом труде. Вот его определение гностицизма: «Гносис есть освобождающее религиозное движение поздней античности. Возможность отрицательного миро- и бытия толкования выражена в нем в различных формах и приведена к последовательному мироотрицательному мировоззрению. Это мировоззрение находит свое выражение в словообразованиях, языковых построениях и искусственно созданных мифах» (с. 374). И далее: «Гносис не есть вырождающееся христианство. . . (Гарнак); гносис не есть прямое развитие, т. е. особая ступень развития восточной (иранской) народной религии (как думают представители «школы истории религии» Буссет и Рейценштейн); гносис не есть просто дух поздней античности (Ионас)» (с. 374—375). Шенке утверждает, что «возможность отрицательного объяснения бытия была присуща людям и до гностиков, и одновременно с ними, и после них. . . Отличает гностическое мировоззрение тот способ (Art), которым эта общечеловеческая возможность обретает свою форму».

Желая выделить этот способ, Шенке сначала дает в обобщенном виде образец гностического мировоззрения, затем останавливается на отдель-

¹⁸ Puech H. C. Le manichéisme. Son fondateur. Sa doctrine. Paris, 1949, p. 70.

¹⁹ Grant R. M. Gnosticism and early christianity. N. Y., 1959.

²⁰ Автор настоящей статьи вынужден оговориться: с того времени, когда она была написана, вышло много новых работ, на которые откликнуться здесь он не имел возможности.

²¹ Schenke H.-M. Die Gnosis — «Umwelt des Urchristentums». Berlin, 1965. — Шенке применяет слово «гностики» в значении «гностицизм».

ных его сторонах: непознаваемом божестве, мудрости, семи планетах — архонтах, нисхождении и восхождении души, дуализме света и тьмы, души и тела, духа и материи, учении о божестве «Человек», учении о посланце-спасителе. Затем Шенке рассматривает гностические системы Симона Волхва, «Апокрифа Иоанна», «Мудрости Иисуса Христа», «Евангелия истины», Валентина. Далее следуют история возникновения и распространения гносиса и характеристика гностических учителей — Симон Волхв, Василид, Валентин, Маркион, Мани. Историю гностической системы Шенке воспринимает как некую целостность (с. 412).

В конце работы еще раз проходит мысль, что гносис живет прежде любой системы и что в будущем он может снова родиться без системы. Когда же появляется система, мы стоим у истоков самосознания гносиса.²² Главные линии развития гносиса: 1) антииудаизм; 2) встреча гносиса с христианством; 3) обращение к иранской мировой религии. Историю гносиса, по мнению Шенке, пронизывает стремление сделать религию философией.

Труд Шенке изобилует ссылками на самые разнообразные источники и весьма искусно построен. Его замысел не нов: гносис, или гностицизм, — это вечная психологическая возможность. О разнообразии можно говорить лишь с того времени, когда гносис осознает себя, т. е. когда он складывается в систему и появляется попытка объяснить причины. Образец гностической системы довлеет себе. Не случайно в изложении Шенке он предшествует истории гносиса. Этот ход мысли ведет к тому, что слова Шенке о гностицизме как о народном движении (с. 195) повисают в воздухе. То, как возникает и крепнет гносис, в изображении Шенке больше напоминает раскрытие некоего идеального типа, осуществление вечной возможности, чем историю.

Шенке стремится воссоздать некий образец гностицизма. В науке постоянно приходится прибегать к подобному приему, чтобы схватить суть изучаемого предмета. Поэтому спорить можно лишь о месте, которое занимает в работе такой образец: у Шенке он становится самоцелью.

Шенке интересует всеобщее и единичное в гностицизме. Намерение автора — глубже проникнуть в природу гностицизма, понять его в его всеобщности и неповторимости — это намерение можно лишь разделить, сомнение вызывает иное. Гностицизм предстает разложенным на вечную возможность (гностическое мировоззрение) и ограниченное временем и местом осуществление (самосознание гносиса в этиологическом мифе). Единое историческое целое разято на части. Утрачена совмещенная в нем всеобщность и единственность. Живая и неповторимая в своей целостности история уступает место безликим отвлеченностям. В конечном счете верх берет интерес к гностицизму как к некоей постоянной религиозно-психологической величине, а не как к плоду исторического развития. Найти место гностицизму в истории нельзя, не изучая его под углом зрения религии, философии, психологии. Но каждая из этих характеристик неизбежно искажает правду, если она вырвана из исторических связей, не сообразована с целями исторического истолкования гностицизма.

Путь Шенке не исключителен, что явствует из отчета Международного коллоквиума, состоявшегося по инициативе «школы истории религий». На коллоквиуме были представлены две точки зрения: одни авторы видели в гностицизме мировоззрение как некую неделимую целостность, другие же искали в нем мотивы или выражения, общие для религиозного и философского творчества разных эпох и стран.²³

²² «Когда человек, ощущающий себя пророком, во власти гностического мировоззрения осознает необходимость создать этиологический миф, который может объяснить чуждость человека в мире, он создает эту систему» (с. 413).

²³ Bianchi Ugo. Le problème des origines du gnosticisme. — In: Le origini dello gnosticismo, p. 13—14.

Первые стремились дать феноменологическое определение гностицизма. Доклады и Ионаса, и Бьянки очень интересны в этом отношении. И хотя построения отличаются внутренней слаженностью, они оставляют то же чувство неудовлетворенности, что и построение Шенке: феноменологический подход преобладает над историческим. Описывается религиозное явление, взаимодействие его с общественной средой остается в тени. В конце концов все сводится к вопросу преемственности идей. Поэтому религию мандеев, существующую в Ираке и Иране в наши дни, или манихейские верования, бытовавшие более чем тысячу лет от Испании до Китая, безоговорочно относят к гностицизму. Но если обратить внимание на связь идей с современной им историей, можно заметить, каким бы ни было окостенелым учение, в изменившейся среде оно и само становится иным, отвечая новым условиям жизни. Здесь же упор делается на перечисление признаков, на уяснение структуры гностицизма. Образец вытесняет историю, в которой общее явлено в особенном.

На коллоквиуме во многих докладах развивалась мысль, что происхождение гностицизма проливает свет на его существо. Это бесспорно, ибо роль культурного наследия в становлении гностицизма очень велика. Но нередко можно наблюдать и такую метаморфозу. Ученые второй группы, по Бьянки, оставив без внимания связь гностицизма с общественной (в широком смысле слова) средой, направляют все свои усилия на поиски подобий гностическим образам, словосочетаниям, идеям. Убедившись, что такие подобия существуют, они все дальше и дальше раздвигают хронологические и территориальные границы гностицизма: предлагают включить в него иранскую религию I тыс. до н. э., пифагорейство, религиозную мысль древней Индии и т. д. При этом изъятие из среды снова дает знать о себе, стирается неповторимость явления, в немалой мере обязанная окружению, в котором оно сложилось, исторической действительности, вызвавшей его к жизни.²⁴ К тому же, сосредотачивая внимание на восточном мифологическом облачении гностицизма или на греческих философских понятиях, на размышлениях о непознаваемом боге, которые напоминают эллинскую мистику, или на астральном характере легенды о семи планетах — архонтах, на учении о мудрости, вызывающем в памяти мотивы иудейской религии, или на дуализме души и тела, духа и материи, общем с Платоном, и т. д., — словом, выделяя одно сходство, одну параллель, исследователи упускают из виду, что речь идет лишь об отдельных сторонах гностицизма, сложного целого, могущего быть понятым как из его связей с внешней средой, так и из взаимодействия составляющих его частей.

Эта работа не преследует цели обозреть литературу о гностицизме во всем ее многообразии. Литература привлечена лишь постольку, поскольку она помогает выбрать путь, чтобы подойти к определению гностицизма. Поэтому из трудов советских исследователей, касавшихся гностицизма, кажется достоянием остануться только на книгах А. Б. Рановича²⁵ и Р. Ю. Виппера.²⁶ Стремясь толковать гностицизм как социальную историю, эти авторы пришли, однако, во многом к противоположным заключениям.

Ранович рассматривал гностицизм в его отношении к тому, что требовало время — создать мировое учение. Так он решал вопрос о взаимоотношении гностицизма и христианства, гностицизма и греко-римской

²⁴ Это, разумеется, не означает, что достигнуть понимания гностицизма можно вне знания событий мировой культуры. Сравнения, в которых нуждаются исследователи гностицизма, охватывают не только древнюю и средневековую, но также культуру нового и новейшего времени. Область возможных сопоставлений простирается от произведений средневековых мистиков до сочинений философов существования, от индийской философии до текстов, связанных с русским хлыстовством.

²⁵ Ранович А. Б. Очерк истории раннехристианской церкви. М., 1941.

²⁶ В и п е р Р. Ю. Рим и раннее христианство. М., 1954.

философии, гностицизма и иудейской религии. Гностицизм, по мнению Рановича, — одно из христианских течений. Он был «серьезным конкурентом „правоверного“ христианства», поскольку «также представлял попытку создать религию, приемлемую для всего греко-римского мира» (с. 111). Гностики хотели создать мировую религию, сочетая новое христианское учение «с вульгарными разновидностями эллинской философии того времени — платоновским идеализмом, пифагорейской мистикой, стоической космогонией — и с элементами „восточной мудрости“» (с. 126). От «наивного антропоцентризма» канонических евангелий гностические тексты отличались страстью к космологическим размышлениям. «Дикая фантастика гностических учений — столь же закономерный результат приспособления христианства к вульгарным формам эллино-римской упадочной философии, как и монотеизм „правоверного“ христианства, создавшийся на почве смешения вульгарной философии и вульгарной религии» (с. 120—121). Сходство в целях гностицизма и иудаизма — сделать всеохватывающим каждое из учений — привело к тому, что гностики отвергли «самым решительным образом еврейскую библию и ее бога Ягве» (с. 114). Но гностицизм этой цели не достиг: «Гностицизм не мог стать мировой религией, религией масс. Если гностическая магия и могла привлекать рядовых верующих, то их должна была отпугивать сложная система богословия, непостижимые зоны, индивидуалистическая мистика, отрицание воскресения во плоти» (с. 129).

Такое в общих чертах понимание гностицизма, которое предложил Ранович. Свои мысли он поясняет с помощью древних текстов, на которые многократно ссылается. Его подход к гностицизму иной, чем у тех зарубежных ученых, о которых говорилось выше. Последние настойчиво подвергают гностицизм философскому или психологическому разбору, стремясь выделить в этом явлении вечное содержание, сблизить его с неким духовным складом людей. Рановича же прежде всего интересуют социальные устремления, отраженные в гностицизме, его отношение к идеологии масс.

Р. Ю. Виппер издал в последние годы своей жизни две книги о раннем христианстве, в которых он упоминает о гностицизме. Более полное представление о его точке зрения дает «Рим и раннее христианство». В отличие от Рановича, который в гностических христианах видел соперников правоверных христиан, Виппер считал, что «гностики ни от кого и ни от чего не отделялись; они появились раньше и независимо от направлений, которые получили потом место в евангелиях и были приняты в Новый завет; мало того, теории гностиков послужили основой для учений, в свою очередь принятых в „исправленном“ виде в Новый завет» (с. 188). В лице гностиков переходили с Востока на греко-римскую почву «передовые представители реформаторского и радикального сектантства» (с. 187); «Гностики — первые, к кому можно было приложить название „последователей Христа“» (там же). Эти слова Виппера обращены как против защитников «чистого христианства» в античности, так и против «рационалистов» нового времени. Гностики не имели перед собой противоположной их взглядам традиции. Образ Христа, Логоса, предвечного божества, возник раньше образа Иисуса в синоптических евангелиях. Круг источников, которые привлекает Виппер, сравнительно невелик. Он меньше, чем тот, который есть в более ранней книге Рановича. Последний ссылается, например, не только на суждения отцов церкви, критиковавших гностиков, но и на произведения, сохранившиеся в коптской и сирийской передаче (на «Книгу Иеу», «Мудрость Иисуса Христа», «Оды Соломона» и некоторые другие).

Несмотря на расхождения, книги Рановича и Виппера обладают и чертами сходства. В них намечен в общем один и тот же путь изучения гностицизма, причем источники скорее играют роль примеров, поясняющих ту или иную мысль, чем доказательств. Вызывает сожаление бег-

лость, с которой гностицизм рассматривался в книгах Рановича и Виппера. Освещая гностицизм под углом зрения социальной истории, они несомненно побуждают думать над очень важными вопросами, но в целом толкуют это явление духовной культуры слишком упрощенно. Мало внимания уделено тому, как развиваются, сосуществуют, взаимодействуют различные типы религиозного сознания. Отсутствует интерес к творчеству, которому гностические источники были обязаны своим появлением. Это ведет к чересчур смелым утверждениям, к таким «выпрямлениям» хода истории, которые едва ли позволяют источники. Пример тому — мысль Виппера, что гностическое христианство предшествовало христианству синоптического типа. Автор не допускает возможности, что в одно и то же время могли быть разные толкования учения Иисуса, мистическое и реалистическое (они сохранялись и в будущем, удовлетворяя тем направлениям, по которым шло религиозное сознание людей).

Знакомство с обширной зарубежной литературой о гностицизме дает представление о развитии этого понятия от его более четкого и узкого значения в христианской церкви — через перенесение на восточную мифологию — ко все большей отвлеченности, к некоему вечному содержанию. Движение это соответствовало попыткам глубже проникнуть в смысл исторического явления, оценить это явление в его общезначимости, но вместе с тем привело к упрощению истории, к образцам, ставшим самоцелью. В трудах наших соотечественников виден интерес к тому, какое место занял гностицизм в идеологической борьбе, развернувшейся в Римской империи в первые века ее существования. Изучить гностицизм как плод общественного сознания в исторической среде, осветить его с самых разных точек зрения: и с точки зрения становления и борьбы идей, отражения в этом истории с ее противоречиями и неразрешимыми вопросами, и с точки зрения движения религиозной и философской мысли, и с точки зрения психологии, социальной и личной, — к этой задаче, в равной мере увлекательной и нелегкой, подводит разнообразная и в последние десятилетия очень выросшая числом литература о гностицизме.

Занимаясь переводом с коптского языка на русский текстов II сборника Наг-Хаммади, автор этой статьи был вынужден постоянно возвращаться к вопросу, что есть гностицизм. Некоторые его соображения по этому поводу изложены далее.

Итак, какова та внешняя среда, в которой развился гностицизм? Творческие силы эпохи были велики. Но создаваемые ценности духовной культуры постепенно утрачивали связь между собой, они как бы спорили друг с другом, притязая на единственность, исключительность своей реальности — религиозной, философской, научной, художественной. В этих множившихся, обособлявшихся реальностях выражена и потребность в целостном мировосприятии, ибо каждая из них стремилась безраздельно поглотить человека, обещала наполнить смыслом его жизнь, и вместе с тем их растущая разобщенность. Религиозность самого различного толка, поиски космической гармонии поздней Стои, бегство в свой обособленный мир, утонченность александринизма — каждый путь в своей попытке быть самодостаточным не только выражал потребность людей в целостном мировосприятии, не только отвечал большой сложности культуры, но и свидетельствовал о том, что пути постепенно расходились и противодействовали друг другу.

Внутренняя жизнь человека все чаще становилась отправной точкой размышлений о внешнем мире. Когда же речь шла о последнем, охотно прибегали к умозрительным построениям, к отвлеченностям, компенсируя этим нарушение живой связи с ним. Зато неизмеримо вырос интерес к изучению внутреннего опыта. С вопросов общественно-политических внимание переключалось на религию и этику. Даже политическая теория не осталась в стороне от общего движения, хотя и почиталось классическое

наследие. Новая теория императорской власти приобрела религиозный оттенок.

Об утрате интереса к общественно-политической деятельности говорят раннехристианские источники. В них — попытка сменить реальность политической жизни на религиозную. Протест против законов, которые господствуют в мире, есть в раннем христианстве, но в претворенной, опосредствованной религией форме.²⁷ Умственная активность людей устремлялась по новому направлению: из сферы внешней, с отношений между людьми, она переносилась на внутреннюю жизнь человека.

Признаки неверия в борьбу за социальные идеалы как таковые, признаки подавленности общественно-политического сознания видны не в одном раннем христианстве. Их можно различить в нотах покорности, которые звучат в философии поздней Стои. Она, как и христианство, была отмечена чертами соглашательства по отношению к собственно социальным вопросам и укрепляла человека за счет начал, лежавших в стороне от политики. Эпикурейство оттеняло прелесть незаметного существования вне кипения общественных страстей.

Но оставим философию и религию. И в Италии, и в провинциях кругозор людей нередко сужался до заботы о личной карьере. Напряженные политические столкновения, борьба мнений, связанных с судьбой Римского государства, уступали место деятельности, простиравшейся не дальше хлопот о своей общине или коллегии. Своим таинственным содержанием привлекали к себе оргиастические культы, магия. Оскудению общественно-политической жизни, склонности к самоуглублению сопутствовал двойной процесс возраставшего иррационализма и тяги к отвлеченному мышлению.

В этих условиях сложился и гностицизм. Как раннее христианство, он слит с утратой вкуса к общественно-политической деятельности. Подобно христианству и он косвенно посягнул на общественные устои. Безразличная покорность, с которой христиане готовы были выполнить предписания властей, принижала политику; религиозно-этические мотивы стали восприниматься как главенствующие в поведении людей. Также и гностики, в учении которых мысль о личном пути спасения была едва ли не основной, вводили в сторону от политических интересов.

Но были и отличия. Если раннее христианство в целом социально по своему духу, хотя эта социальность опосредствована отношением к богу, то гностицизм индивидуалистичен. Эта асоциальность сказывается в полном пренебрежении его приверженцев к миру, в нежелании считаться с его установлениями. Ее обуславливает неприемлимое для христианина то самосознание гностика, согласно которому нет ничего выше гностика, ибо он и есть божество.

Но среда, в которой жили христиане и гностики, была одной, и это оказывалось причиной их нередко одинаковых действий, хотя и по-разному обоснованных, единой линии поведения. Так, например, египетские христиане первых веков нашей эры отличались крайней приверженностью к аскезе. Уже в эллинистическом Египте была широко распространена практика анахоресиса. Частыми были случаи, когда из-за непосильных поборов, вконец разорявших хозяйство, люди бросали насиженные места и скрывались в пустыню. Этот обычай переходил из века в век, став настоящим бичом для государства. И вот именно здесь идеал строгой жизни нашел благодатную почву, путь аскезы разделяли и христиане, и гностики. Исступленностью отшельнической жизни веет от житий египетских святых. В них очень силен тот аскетический дух, который вообще был присущ восточному христианству. Неудивительно, что гностические

²⁷ Трофимова М. К. Христианство и рабство. — В кн.: Штарман Е. М. и Трофимова М. К. Рабовладельческие отношения в ранней Римской империи. М., 1972.

документы из Наг-Хаммади, рожденные энтузиазмом отречения от мира, нашли поблизости от того места, где некогда был один из древнейших христианских монастырей. В Египте с давним обычаем его жителей скрываться в пустыню, когда жизнь становилась для них нестерпимой, люди искали спасения в отрешенности от мира, в суровой аскезе, приходя к этому всякий по-своему.

Чтобы понять, чем был гностицизм, мало одних логических построений. Источники позволяют слышать людей, следить за их мыслями и чувствами, на время жить их жизнью. Погружаясь в источники, трудно удовлетвориться определениями слишком отвлеченными. Как вживание в источники, так и анализ, предполагающий отстраненность от предмета изучения, ведут к тому, что яснее проступают и общее, и индивидуальное в гностицизме. Гностицизм не отделим от поздней античности. Это мировоззрение, которое существовало не само по себе, а было ответом на вопросы, подсказанные эпохой, ответом на ее языке и на уровне ее опыта.

Интерес к внутренней жизни человека освещал культуру первых веков нашей эры. В гностицизме это проявляется очень отчетливо. К разнообразным сторонам внутренней жизни в конце концов стянуто все. Она — на первом месте, в ней — разрешение наиболее острых вопросов — знания, единства, мира, спасения.

Стержнем гностического мировоззрения можно назвать тему спасения человека через восстановление недостающего в мире единства. Печать времени лежит на текстах о разобщенности как о зле,²⁸ о внутреннем разладе людей, отвечающем разорванности, которая есть во вселенной.²⁹

Гносис — спасительное знание, сверхразумное³⁰ постижение божественного бытия — сулил человеку целостность, единство.³¹ Это единство, к которому пролагал путь гносис, гностическая реальность, в которую включался человек, мыслилось как преодоление частного, отделенного,³²

²⁸ Причисленные к гностикам карпократиане учили об условности зла, творимого людьми. См. о произведении семнадцатилетнего сына Карпократа Елифана у Кlementa Александрийского (Strom., III, 2, 6): «Итак, в своем сочинении о справедливости он говорит, что справедливость божия состоит в общности и равенстве».

²⁹ «Свет и тьма, жизнь и смерть, правое и левое — братья друг другу. Их нельзя отделить друг от друга. Поэтому и хорошие не хороши, и плохие не плохи, и жизнь — не жизнь, и смерть — не смерть. Поэтому каждый будет разорван в своей основе от начала. Но те, кто выше мира, — неразорванные, вечные» (Н.-Х., II, соч. 3, изр. 10).

³⁰ «Иисус сказал: Я дам вам то, чего не видел глаз, и то, чего не слышало ухо, и то, чего не коснулась рука, и то, что не вошло в сердце человека» (Н.-Х., II, соч. 2, изр. 18).

³¹ «... если те, которые ведут вас, говорят вам: Смотрите, царствие в небе! — тогда птицы небесные опередят вас. Если они говорят вам, что оно — в море, тогда рыбы опередят вас. Но царствие внутри вас и вне вас» (Н.-Х., II, соч. 2, изр. 2); «... старый человек в его дни не замедлит спросить малого ребенка семи дней о месте жизни, и он будет жить. Ибо много первых будут последними, и они станут одним» (Н.-Х., II, соч. 2, изр. 4); брак небесный сравнивается с браком земным: «Ибо тот брак — не как брак плотский: те, которые соединяются друг с другом, радуются тому соединению. И как бремя оставляют они гнет страсти и [..] служат] друг другу. Но не этого рода брак сей. Но когда [приходят] они к соединению [..], становятся жизнью единой» (Н.-Х., II, соч. 6, 132).

³² «Иисус увидел младенцев, которые сосали молоко. Он сказал ученикам своим: Эти младенцы, которые сосут молоко, подобны тем, которые входят в царствие. Они сказали ему: Что же, если мы — младенцы, мы войдем в царствие? Иисус сказал им: Когда вы сделаете двоих одним и когда вы сделаете внутреннюю сторону как внешнюю сторону, и внешнюю сторону как внутреннюю сторону, и верхнюю сторону как нижнюю сторону, и когда вы сделаете мужчину и женщину одним, чтобы мужчина не был мужчиной и женщина не была женщиной, когда вы сделаете глаза́ вместо глаза, и руку вместо руки, и ногу вместо ноги, образ вместо образа, тогда вы войдете в [царствие]» (Н.-Х., II, соч. 2, изр. 27); «Господь пришел в красильню Левия. Он взял семьдесят две краски, он бросил их в чан. Он вынул их всех белыми и сказал: „Подобно этому, воистину, сын человека пришел как красильщик“ (Н.-Х., II, соч. 3, изр. 54); «Симон Петр сказал им: Пусть Мария уйдет от нас, ибо женщины не достойны жизни. Иисус сказал: Смотрите, я направлю ее, чтобы сделать ее мужчиной, чтобы она также стала духом живым, подобным вам, мужчинам. Ибо всякая

как выход за рамки ограниченного существования в мире. Гносис не есть спекулятивная философия. Это прежде всего практика, жизнь особого рода, путь очищения с помощью таинств. Этот путь отражен в многочисленных мифах, представленных в текстах, осмыслен в виде сложнейшей картины мироздания. Несмотря на временные и пространственные зоны, на сущности разного значения, на противопоставления, которыми картина изобилует, она обладает внутренним единством. Это единство соотносят ей отождествления: *πνεῦμα* — *σπέρμα* у барбелогностиков; порождающее начало — духовное начало у наасенов;³³ обряд *ἱερός γάμος* как мистическое воспроизведение брачных союзов, которые совершаются на небесах, у последователей валентинианца Марка.³⁴ Число примеров, где материальное приравнивается духовному с помощью отождествлений, велико. Гностик, обладающий знанием, — само знание, спасающий посланец бога и бог — одно.³⁵ Мифы о непознаваемом боге, об образовании верхнего и нижнего миров, об искре, покинувшей свет и заточенной в человеке из-за неведения своей природы, об искре, которая с помощью знания о себе воссоединяется со светом, превращали космологию в сотериологию.

Разнообразное культурное наследие лежало в основе гностицизма, но переплавленные в нем частицы — уже иное, чем были до этого. Отождествления — по сути своей магические, гностицизм от магии не отделим. Однако подобно тому как мистерияльные верования при всем их сходстве с гностическими воззрениями не равны последним (согласно первым, человек становился тем, чем прежде не был — *καὶ εἶπε υἱὸν οὐχ ὁ πρῶν*; согласно вторым, гносис давал человеку снова стать тем, чем он некогда был — *ἵνα πάλιν γένομαι ὁ ἦν*),³⁶ так и первобытная магия не тождественна гностической магии. Первобытная магия делала человека причастным силам природы, материального мира, не освоенного рациональным знанием, магические начала в гностицизме означали уход в область иррационального, который был вызван не столько страхом перед враждебными силами природы, сколько ужасом перед миром людей.³⁷ Это движе-

женщина, которая станет мужчиной, войдет в царствие небесное» (Н.-Х., II, соч. 2, изр. 118); ср.: «Если бы женщина не отделилась от мужчины, она бы не умерла вместе с мужчиной. Его отделение было началом смерти. Поэтому пришел Христос, чтобы снова исправить разделение, которое произошло вначале, объединить обоих и тем, кто умер в разделинии, дать жизнь (и) объединить их» (Н.-Х., II, соч. 3, изр. 78).

³³ Hippol., Ref., V, 9, 25.

³⁴ Iren., I, 13 сл.

³⁵ «Ученики его сказали: Покажи нам место, где ты, ибо нам необходимо найти его. Он сказал им: Тот, кто имеет уши, да слышит! Есть свет внутри человека света, и он освещает весь мир. Если он не освещает, то — тьма» (Н.-Х., II, соч. 2, изр. 29); «... если вам говорят: Откуда вы произошли? — скажите им: Мы пришли от света, от места, где свет произошел от самого себя. Он... в их образ. Если вам говорят: Кто вы? — скажите: Мы его дети, и мы избранные отца живого. Если вас спрашивают: Каков знак вашего отца, который в вас? — скажите им: Это движение и покой» (Н.-Х., II, соч. 2, изр. 55); «Тот, кто наполнил из моих уст, станет, как я. Я также, я стану им, и тайное откроется ему» (Н.-Х., II, соч. 2, изр. 112); «Спаситель сказал: Брат Фома, покидая время есть у тебя в мире, услышь меня, и я открою тебе, о чем помыслил ты в сердце твоём. Поскольку сказано, что ты — близнец мой и друг мой истинный, испытай себя и познай, кто ты и как был или как будешь. Ибо называют тебя братом моим, коему не пристало, дабы он пребывал себя самого не познавшим. И я знаю, если даже сам ты не знаешь, что уже узнал ты, ибо, идя вместе со мной, уже познал ты меня. Уже познал ты: и назовут тебя познавшим самого себя. . .» (Н.-Х., II, соч. 7, 138).

³⁶ «... блаженны единственные и избранные, ибо вы найдете царствие. Ибо вы от него, (и) вы снова туда возвратитесь» (Н.-Х., II, соч. 2, изр. 54).

³⁷ О людях вне гносиса см. Н.-Х., II, соч. 7: «Снова ответил Спаситель, сказал он: Поэтому нам надлежит сказать вам, что это — учение для совершенных. Если ныне желаете вы стать совершенным, следуйте этому, если нет, ваше имя — незнающий. Ибо нельзя мудрому жить вместе с глупцом. Ведь мудрый исполнен всякой мудрости, для глупца добро и зло равны полностью, ибо мудрый станет питаться от истины и будет, как дерево, которое растет от ливня. Ибо существуют некоторые, имеющие

ние к религиозности древнейшего типа — движение с целью побороть тягостное чувство отчужденности.

Единство представлялось в виде бытия, которое противоположно распадающемуся множеству и стоит за космической драмой, зачиная и венчая ее.³⁸ Восприятие, перечеркивающее множество,³⁹ не свойственно аналитическому познанию. Путь гносиса описан в источниках как экстатическое озарение. Он предполагал эмоциональное возбуждение, подъем, восторг.⁴⁰

Гностицизм далек не только от рационального познания. Отцы церкви, а затем христианские историки нового времени противопоставляли веру гносису. Действительно, христианское учение о смирении и благодати противоречит гностической убежденности в тождестве бога и гностика. Дерзновенной, с точки зрения христианских авторитетов, была мысль, что человек в экстазе своими собственными силами может разбудить в себе бога, освободить из плена свое божественное начало. И в тех случаях, когда христиане разделяли эти настроения (например, Ориген), против них выдвигали тяжелое обвинение как против гностиков. Противоположность несомненна. Но несомненно и то, что между христианством и гностицизмом есть общее в их приверженности к мистическому пути сверхчувственного озарения. И в гностицизме это не только некая практика, переживание, предполагающее обостренное чувство, некое мироощущение. Тексты содержат попытки осмыслить его. Однако определяло явление именно чувство, как бы далеко не заходили гностические писатели, с силой придавать своему мистическому опыту вид философской системы.

Попутно несколько слов о форме гностических сочинений. Временами они очень самобытны, взволнованны, что вполне отвечает ведущей роли мироощущения в гностицизме. Сочинения изобилуют мифологическими образами. Эпоха гностицизма синкретическая. Авторы обращаются к знакомым мирам, по-своему толкуют их, объединяют мифологические образы с отвлеченными понятиями, которые заимствуют из греко-римской философии. Это вторичное мифотворчество иного рода, чем то, которое было в глубокой древности. Но все же едва ли правы те исследователи, которые подобно Ионасу видят в образах гностических мифов лишь аллегория. Думается, нередко различимы следы такого же образного мышления, как у средневековых мистиков, например у Якова Беме. Это мышление использует, так сказать, наличествующий строительный материал, будь то мифологический образ или философское понятие, что, однако, не делает его логическим.

крылья, (но) спешащие к явленному, те, кто далек от истины. Ведь тот, кто ведет их, огонь, даст им видение истины и осветит их красотой. Он погубит их и пленит сладостью тьмы, и овладеет ими наслаждением пахнущим. И он сделает их слепыми в страсти ненасытной, и сожжет их души, и будет для них, как столп, который в их сердце, так что невозможно когда-нибудь выдернуть его. И как узда во рту, он тянет их собственным их желанием. И сковал их он их же цепями, и все члены их связал он горечью оков страсти. То, что явлено, что погибнет, и что изменится, и что отвернется из-за соблазна, притягивает их постоянно от неба к земле, убивая их, побуждая их вслед за всеми скотами к осквернению» (140). И далее: «Поистине не признавай сих за людей, но считай их скотами, ведь, как скоты поедают друг друга, также у них, такого рода людей — они поедают друг друга, но они изъяды из истины, ибо любят сладость огня и рабы смертных и стремятся к делам осквернения, выполняют желания отцов своих» (141).

³⁸ «Ученики сказали Иисусу: Скажи нам, каким будет наш конец. Иисус сказал: Открыли ли вы начало, чтобы искать конец? Ибо в месте, где начало, там будет конец. Блажен тот, кто будет стоять в начале, и он познает конец, и он не вкусит смерти» (Н.-Х., II, соч. 2, изр. 19).

³⁹ «... поэтому я говорю следующее: Когда он станет пустым, он наполнится светом; но когда он станет разделенным, он наполнится тьмою» (Н.-Х., II, соч. 2, изр. 65).

⁴⁰ «... пусть тот, кто ищет, не перестает искать до тех пор, пока не найдет, и когда найдет, он будет потрясен, и, если он потрясен, он будет удивлен, и он будет царствовать над всем» (Н.-Х., II, соч. 2, изр. 1).

Самопознание и поиски самого себя, на чем ставят ударение источники, не могут ввести в заблуждение. Призыв к ним тем настойчивее, чем враждебнее казался внешний мир, чем сильнее человек ощущал в нем свою приниженность. Познание — это именно самопознание.⁴¹ Но и самопознание понимается не в сократовском смысле, не как логическое познание, предметное и по своей природе связанное с множеством, а иначе. Это самопознание предполагает, помимо ответа на вопрос о месте, занимаемом человеком в мире, овладение скрытыми в человеке возможностями, способностью вводить себя в состояние экстаза. В источниках это выражается в образах света, свободы, царствия. Человек обретает чувство независимости от угрожающего и ненавистного ему внешнего мира.⁴²

Гностические отождествления, в которых раскрывается единство мироздания, перекликаются своей направленностью с пантеистическими мотивами стоиков,⁴³ с учением неоплатоников. Сравнения дают возможность увидеть гностицизм в общем потоке умственной жизни первых веков нашей эры, оценить его как одно из звеньев в цепи попыток разрешить вопрос о многом и едином, временном и вечном. Освещаемый под этим углом зрения, гностицизм воспринимается в его единстве с мировой культурой. Но и своеобразие гностицизма, сказывающееся в неуклонном стремлении возвысить отдельного человека, обращаясь к скрытым в нем духовным возможностям, освободить его таким образом от внешней зависимости, будь то мир природы или людей, — это своеобразие также проступает яснее в сравнениях.

Замкнутость гностицизма во внутренней жизни человека, в ограниченном кругу настроений и чувств, привела к странному на первый взгляд сочетанию. Отождествления, которые заставляют исследователей говорить о монизме гностического мировоззрения, не препятствуют многочисленным противопоставлениям, в свою очередь свидетельствующим о неприятии мира, и дают основание видеть в гностицизме черты дуализма.⁴⁴ Эта двойственность, видимо, объяснима. Представление о познании, согласно которому познаваемое неотлично от познающего, открывает возмож-

⁴¹ «Когда вы познаете себя, тогда вы будете познаны, и вы узнаете, что вы — дети отца живого. Если же вы не познаете себя, тогда вы в бедности и вы — бедность» (Н.-Х., II, соч. 2, изр. 3); «... тот, кто знает все, нуждаясь в самом себе, нуждается повсюду» (Н.-Х., II, соч. 2, изр. 71); «... небеса, как и земля, свернутся перед вами, и тот, кто живой от живого, не увидит смерти. Ибо (?) Иисус сказал: Тот, кто нашел самого себя,— мир не достоин его» (Н.-Х., II, соч. 2, изр. 115); «Не всем тем, кто всем обладает, положено познать себя. Однако те, кто не познает себя, не будут наслаждаться тем, чем они обладают. Но (лишь) те, кто познал себя, будут наслаждаться этим» (Н.-Х., II, соч. 3, изр. 105); «Уже познал ты: и назовут тебя познавшим себя самого, ибо тот, кто себя не познал, не познал ничего. Но тот, кто познал себя самого, уже получил знание о глубине всего. Вот потому ты, брат мой Фома, увидел скрытое от людей, о что претыкаются они, ибо не знают этого» (Н.-Х., II, соч. 7, изр. 138).

⁴² «Те, кто облечся совершенным светом, не замечены силами, и они не могут быть схвачены ими. Но облечутся светом в тайне, в соединении» (Н.-Х., II, соч. 3, изр. 77); «Совершенный человек не только не может быть схваченным, но не сможет он быть и увиденным. Ибо если он будет увиден, его схватят. Иным способом никто не сможет приобрести себе эту благодать, кроме как если только он облечется совершенным светом и [станет сам] совершенным светом. [После того как он облечется им], он войдет [в свет]. Таков есть [свет] совершенный» (Н.-Х., II, соч. 3, изр. 106); «Если некто становится сыном чертога брачного, он получит свет. Если некто и не получил его в этих местах, он не сможет получить его в ином месте. Того, кто получил свет сей, — не увидят его и не смогут схватить его. И никто не сможет мучить такого (человека), даже если он обитает в мире, а также когда он уходит из мира. Он уже получил истину в образах. Мир стал эоном, ибо эон для него плерома. И он таков: он открыт ему одному, он не скрыт в зле и ночи, но скрыт в дне совершенном и свете священном» (Н.-Х., II, соч. 3, изр. 127).

⁴³ См., например Н.-Х., II, соч. 2, изр. 81: «Иисус сказал: Я — свет, который на всех. Я — все: все вышло из меня, и все вернулось ко мне. Разруби дерево: я — там; подними камень, и ты найдешь меня там».

⁴⁴ Подробнее см.: Т р о ф и м о в а М. К. К переводу рукописей из Наг-Хаммади. — Труды Международной конференции «Эйрене», М.—Ереван, 1977.

ность для познающего или полностью вобрать в себя познаваемое, или, наоборот, отвергнуть его. И вот среди текстов, содержащих отождествления материального и духовного, появляются и другие, в которых проклят мир ⁴⁵ плотский, ⁴⁶ смертный, ⁴⁷ раздробленный, ⁴⁸ тьма. В противоположность этому возникают образы света, жизни, покоя, духа.

О мире и материи гностицизм говорит, касаясь происхождения зла, причем единообразия решений нет и тут. В некоторых системах, например у Маркиона, зло — это материя. Поэтому и мир плох, и творец мира — божество низшее, суровое, иное, чем высшее божество, благое, доброе. Но не всегда этот вопрос решался так. Был и другой ход мысли. Зло есть незнание. Из незнания рождается мир. Он создан по ошибке. ⁴⁹ Его несовершенный творец — Демиург или Иалдабаоф — невежествен. ⁵⁰ И снова космология, антропология и сотериология совпадают. Зло как незнание, составляющее основу мира, пребывает в самом человеке. ⁵¹ Гносис развеивает это зло. Освобождаясь от него, человек освобождает божественное бытие. ⁵² Так понятие творение и спасение не нарушают

⁴⁵ «Если вы не поститесь от мира, вы не найдете царствия. Если не делаете субботу субботой, вы не увидите отца» (Н.-Х., II, соч. 2, изр. 32); «... тот, кто нашел мир (и) стал богатым, пусть откажется от мира» (Н.-Х., II, соч. 2, изр. 114).

⁴⁶ «Иисус сказал: Тот, кто познал мир, нашел тело, но тот, кто нашел тело, — мир не достоин его» (Н.-Х., II, соч. 2, изр. 84); из заповедей блаженства: «Горе вам, уповающим на плоть и тюрьму, которая погибнет. До каких пор будете пребывать вы в заблуждении и думать о негибнущем, что оно также гибнет, в то время как ваша надежда на мир крепка и ваш бог — эта жизнь, где губите вы души ваши?» (Н.-Х., II, соч. 7, изр. 143).

⁴⁷ «... тот, кто познал мир, нашел труп, и тот, кто нашел труп, — мир не достоин его» (Н.-Х., II, соч. 2, изр. 61).

⁴⁸ См.: Н.-Х., II, соч. 2, изр. 65, приведенное выше.

⁴⁹ «Мир произошел из-за ошибки. Ибо тот, кто создал его, желал создать его негибнущим и бессмертным. Он погиб и не достиг своей надежды. Ибо не было нерушимости мира, и не было нерушимости того, кто создал мир. Ибо нет нерушимости дел, но есть нерушимость детей. И нет дела, которое смогло бы получить нерушимость, если оно не станет ребенком. Но тот, кто не имеет силы получить, — насколько более не сможет он дать!» (Н.-Х., II, соч. 3, изр. 99); «Этот мир — пожиратель трупов: Все, что в нем поедается, также [независтно]. Истина — пожиратель жизни. [Поэтому] никто из тех, кто вскормлен [в истине, не сможет] умереть. Иисус пришел из того места, и он принес пищу [оттуда]. И тем, кто хотел, он дал им жизнь, дабы они не умерли» (Н.-Х., II, соч. 3, изр. 93).

⁵⁰ Во многих гностических документах ветхозаветные образы носят почти пародийный характер. Демиург, создающий мир, — глупец и злодей, причастный материи и мешающий спасению; Каин — герой, змей — первый наставник человека в мудрости и т. д. Многочисленные нападки гностиков на иудейскую религию, видимо, связаны с яростным неприятием мира.

⁵¹ Из заповедей блаженства: «Горе вам в огне, который горит в вас, ибо он не насытен! Горе вам из-за колеса, которое вращается в ваших мыслях! Горе вам из-за горения, которое в вас, ибо оно пожрет плоть вашу в явленном и расколет души ваши в сокрытом! Горе вам, пленникам, ибо прикованы вы в пещере. Вы смеетесь, радуясь в глупом смехе. Вы не сознаете вашей гибели и не сознаете, откуда вы, и не познали, что пребываете вы во тьме и смерти, но опьянены вы огнем и полны горечью. Ваше сердце повернулось из-за горения, которое в вас. И сладостны вам отравы и удары врагов ваших. И тьма светит вам, как свет; ибо свободу вашу вы отдали рабству. Сердца ваши вы превратили в темные сердца и мысли ваши вы отдали безумию. И вы наполнили мысли ваши дымом огня, который в вас. И свет ваш сокрылся в облаке тьмы» (Н.-Х., II, соч. 7, изр. 143).

⁵² «Так и с деревом. Пока корень его скрыт, оно цветет (и) растет, если корень его обнажается, дерево сохнет. Так и с каждым порожденным в мире, не только с открытым, но и с сокрытым. Ибо пока корень зла скрыт, оно сильно. Но если оно познано, оно распускается, и если оно раскрылось, оно погибло. Поэтому логос говорит: „Уже топор утвержден у корня деревьев“. Он не расщет; что будет рассечено, снова разрастается, но топор врзается вглубь, пока не вырвет корня. И Иисус уничтожил корень всего места, а другие частично. Мы же, — да врзается каждый из нас в корень зла, которое в нем, и вырывает [его] до корня его в своем сердце. Но оно будет вырвано, когда мы познаем его. Но если мы в неведении о нем, оно пускает корень в нас и производит свои плоды в нашем сердце. Оно господствует над нами, мы — рабы ему. Оно пленяет нас, дабы мы делали то, чего [не желаем], (и) то, что желаем, не делали бы. [Оно] могущественно, ибо мы не познали его. Пока [оно существует], оно действует.

общего духа гностицизма. Признать мир — значит признать множественность, признать нечто, лежащее вне тебя, вне чувства озаренности и высшего единства, обретаемого в экстазе. Гностическое умонастроение сопротивляется этому. Ведь все заключено в тебе самом: в тебе — божественное бытие, в тебе — развязка его драмы. Поэтому и мировое творение — не что иное, как незнание, как утрата целостности, как путь к разобщенности, раздробленности целого на части. Преодоление же этого — в гносисе, возвращающем целостность божественному бытию.

Тоска по целостному мировоззрению, разрешаемая в христианстве смирением, принятием сотворенного богом мира, ведет в гностицизме или к отказу от мира как причастного началу материальному, чуждому, или к преодолению его через знание — самопознание.

Гностицизм обращен на человека. Человек — главное действующее лицо в драме бытия. Искра, заточенная в человеке, с помощью гносиса возвращается к свету, к первоначальному неразделенному своему состоянию. Она преодолевает сопротивление сдерживающих знание сил низшего мира, архонтов.⁵³ Это учение включает человека в общее движение божественного бытия, но тем не менее, толкая его на поиски своего пути спасения,⁵⁴ на самосовершенствование в гносисе, чуждо личности, чуждо истории как необратимому процессу, чуждо обществу. Гностическое неприятие мира в сути своей содержит все эти качества, причем каждое из них граничит с другими.

Действительно, когда гностические источники говорят о самопознании, подразумевается не осознание себя как личности, как микрокосмоса, повторяющего макрокосмос, не овладение всеобъемлющим богатством индивидуальности, а нечто иное. Это путь к нерасчлененному единству божественного бытия.⁵⁵ Здесь нет места человеческой личности, нет интереса к ее становлению. В канонических евангелиях жизнеописание Иисуса играет очень важную роль, которая перекликается с самой сутью хри-

Незнание есть мать [дурного для нас], незнание служит [смерти]. Те, кто происходит от [незнания], и не существовали, и [не существуют], и не будут существовать. [Те же, кто пребывает в истине], исполняются, когда вся истина откроется. Ибо истина подобна незнанию: скрытая, она покоится в самой себе, но когда она открывается (и) познается, ее прославляют. Насколько могущественнее она незнания и заблуждения! Она дает свободу. Логос сказал: „Если вы познаете истину, истина сделает вас свободными“. Незнание — это рабство. Знание — это свобода. Если мы познаем истину, мы найдем плоды истины в нас самих. Если мы соединимся с ней, она воспримет нашу племру» (Н.-Х., II, соч. 3, изр. 123).

⁵³ «Архонты пожелали обмануть человека, ибо они увидели, что он одного происхождения с воиству хорошии вещами. Они взяли имя хороших (и) дали его дурным, чтобы путем имен обмануть его и привязать их к дурным вещам. И после того, если они оказывают им милость, они заставляют их отделиться от дурных и помещают их среди хороших, тех, которых они знают. Ибо они желали взять свободного и сделать его себе рабом навеки» (Н.-Х., II, соч. 3, изр. 13).

⁵⁴ «Человек соединяется с человеком, лошадь соединяется с лошадью, осел соединяется с ослом. Роды соединяются с такими же родами. Подобным образом дух соединяется с духом, и логос [сочетается] с логосом, [и свет] сочетается [со светом]. Если [ты] станешь человеком, [человек] возлюбит [тебя]. Если ты станешь [духом], дух соединится с тобой. Если ты станешь логосом, логос соединится с тобой. Если [ты] станешь светом, свет будет сочетаться с тобой. Если ты станешь теми, что принадлежат вышине, те, что принадлежат вышине, будут покоиться на тебе. Если ты станешь лошадью, или ослом, или теленком, или собакой, или овцой, или любым другим животным, тем, что наверху и внизу, ты не сможешь быть любим ни человеком, ни духом, ни логосом, ни светом, ни теми, что принадлежат вышине, ни теми, что принадлежат внутренности. Они не будут покоиться в тебе, и ты не имеешь части в них» (Н.-Х., II, соч. 3, изр. 113).

⁵⁵ «Невозможно, чтобы кто-то видел нечто из утвержденного, если он не станет подобным этому. В истине не так, как с человеком, который в мире: он видит солнце, хотя он не солнце, и он видит небо, землю и другие предметы, не будучи всем этим. Но ты увидел нечто в том месте — ты стал им. Ты увидел дух — ты стал духом. Ты увидел Христа — ты стал Христом. Ты увидел [Отца — ты] станешь Отцом. Поэтому [в том месте] ты видишь каждую вещь, и [ты не видишь] самого себя. Но ты видишь себя в том [месте], ибо то, что ты видишь, — ты [станешь им]» (Н.-Х., II, соч. 3, изр. 44).

стианского учения. В гностических же евангелиях содержатся или поучения Иисуса, или (самое большее) указания на то состояние человека, в котором он — одно с Иисусом. Личное начало воспринимается как отдаление от совершенного, как дань множественности, как порок, который надлежит преодолеть.⁵⁶

В отрицании множественного и тяге к единому гностицизм безразличен и к истории, как ко множеству во времени. Так, например, один из ярко выраженных гностических документов — «Апокриф Иоанна»⁵⁷ — лишь на первый взгляд соприкасается с историей. Однако выведенный там порядок следования зонов не есть картина необратимого развития. Это всего лишь сменяющие друг друга состояния божественного бытия, которое все-таки возвращается к исходной точке.

На том же основании, на котором гностицизм чужд интересу к личности и к истории, он сторонится общественной жизни. Путь к спасению каждый должен найти сам. В энтузиазме разрыва с миром сказывается бунт против общества, против его иерархии. Налицо знакомый парадокс: асоциальность гностического пути служит ответом на социальные запросы времени. Спасение — вне сферы общественной жизни. Это удел отдельного человека, но в конце концов, как уже было сказано, речь идет не о спасении личном, а о преодолении множественного в едином бытии.

До каких пределов гностицизм асоциален? В документах из Наг-Хаммади, исполненных восторга отрешения от мира, намечается и некое единство: единство братьев по духу, просветленных, совершенных, т. е. тех, кто разделяет гностическое мировоззрение. Постоянные повторения об избранности тех, кто разделял это мировоззрение.⁵⁸ Такую избранность нельзя связать с определенной общественно-политической группировкой. Это избранность другого рода. Она не отвечала существовавшим делениям в обществе и отрицала его в самой общей форме.

Равнодушие к общественной жизни, как к таковой, бегство от нее в жизнь чувства и воображения — таков был ответ на условия социального бытия в Римской империи.

Последнее замечание. И для времени расцвета гностицизма его нельзя выделить в источниках в чистом виде, хотя и говорят о гностических авторах, о гностических сочинениях. Гностическим унастроением в той или иной степени пронизаны тексты, что не мешает им отражать идеи и чувства, не имеющие отношения к гностицизму. Так, в герметических сочинениях, нередко причисляемых к гностицизму, ярко выражено презрение к миру только в трактатах 1, 7, 13 (ср. «Асклепий»). Гностический дух чувствуется в посланиях ап. Павла и в IV евангелии. Даже

⁵⁶ Если следовать Ф. Ф. Зелинскому, который римскую религию называл «актуальной», ибо связь с высшим в ней открывалась в действии, в состоянии, а не в субстанции (З е л и н с к и й Ф. Ф. Рим и его религия. — Из жизни идей, т. III. СПб., 1910), то это определение может быть отнесено и к гностицизму.

⁵⁷ О распространении этого произведения можно судить на основании того, что из библиотеки Наг-Хаммади три его переложения дошли до нас; несколько ранее было обнаружено еще одно переложение, изданное В. Тиллем.

⁵⁸ «Хозяин дома нажил всякое: детей ли, рабов ли, скотину ли, собак ли, свиней ли, пшеницу ли, ячмень [ли], солому ли, траву ли, [кости] ли, мясо ли и желуди. Но он мудрый, и он познал пищу каждого: перед детьми он положил хлеб [и оливковое масло, и мясо], перед рабами он положил [клецевинное масло и] пшеницу, и скоту [он бросил ячмень] и солому, и траву. Собакам он бросил кости, [а свиньям он] бросил желуди и крохи (?) хлеба. Так и ученик Бога. Если он мудрый, он постигает ученичество. Формы телесные не введут его в обман, но он посмотрит на состояние души каждого (и) заговорит с ним. Есть много животных в мире, имеющих обличие человека. Когда он познает их, свиньям он бросит желуди, скотине он бросит ячмень и солому, и траву, собакам он бросит кости. Рабам он даст всходы, детям он даст совершенное» (Н.-Х., II, соч. 3, изр. 119); «Фома ответил: «Убедил ты нас, Господи. Обдумали мы в сердце своем, и ясно нам, что это — истина и что слова твои без лукавства. Но слова, которые ты нам говоришь, — для мира смех и глумление, ибо не понимают их. Как ныне сможем пойти мы, дабы провозгласить их, ведь не причисляют нас к миру» (Н.-Х., II, соч. 7, 142).

сочинения из Наг-Хаммади, хотя их и считают одним из основных источников знаний о гностицизме, едва ли можно воспринимать как некий безупречный образец.

Люди искали, ошибались, верили, приходили в отчаяние, на время обретали ясность. В попытках понять мир и найти в нем свое место они сходились и отдалялись друг от друга. Свидетелями этих сближений и расхождений, хранителями этого напряжения чувства и мысли остались древние тексты. В них следы того духовного явления, которое ощущали, силились описать и объяснить современники. Оно побудило ученых нового времени заговорить о гностицизме. Неослабевающий интерес к этому явлению, большая научная литература на многих языках мира убеждают, сколь значительным было оно в истории мировой культуры.

М. К. Трофимова

GNOSTICISM: WAYS AND POSSIBILITIES OF ITS STUDY

The discovery of new sources, especially the Nag-Hammady manuscripts, has greatly expanded modern interest in gnosticism. The extensive specialist literature on the subject reflects not only fresh efforts to grasp and explain the phenomenon itself, but also new currents in modern philosophical thought. Among the many research studies on gnosticism the author stops on those which seem to her to mark turning points in the approach to this theme. The literature published abroad reveals a development of the concept «gnosticism» from its more narrowly precise sense in the time of the early Christian church, via Eastern mythology, towards an ever more abstract conception. This reflects efforts to reach deeper into the phenomenon, to arrive at its essential meaning, with the result that the historical aspect is oversimplified, the creation of «models» becomes an end in itself. Studies appearing in the USSR show an interest in the relation of gnosticism to the ideological conflicts which developed in the first centuries of the Roman empire. The modern literature on gnosticism has stimulated interest in the study of gnosticism as an element in the social consciousness of late antiquity, in the variety of angles from which it can be interpreted — from the standpoint of the origins and conflict of ideas, of the reflection in this process of the history of gnosticism, its contradictory courses and unresolved problems, of psychology, both social and individual. The wealth of new sources has greatly increased opportunities for research along these and other lines.

ШИФРОВАННЫЕ АСТРОЛОГИЧЕСКИЕ ДОКУМЕНТЫ ИЗ ОКРЕСТНОСТЕЙ ХИРБЕТ-КУМРАНА (4Q CRYPT)

4Q.186.1

Среди документов, происходящих из пещер района Хирбет-Кумрана, оказалось некоторое количество текстов астрологического содержания. Наиболее значительный из них впервые опубликовал Дж. М. Аллегро с английским переводом и фототаблицей, воспроизводящей оригинал списка.¹ Документ сохранился лишь в незначительной части. Обмеры его в изданиях не указаны. Текст написан на мягкой рыжевато-коричневой коже, которая от времени сильно почернела, так что буквы читаются с трудом. Уцелели остатки 6 столбцов текста: два по 6 строк в каждом, один — 9 строк, в последнем различаются три строки, всего 24 строки. Связный текст сохранили лишь 9 из них.

Содержание документа казалось настолько важным, что переписчик его зашифровал, так что получилась криптограмма. Шифр составлен с помощью двух приемов: текст написан слева направо вместо принятого в семитском письме порядка справа налево; помимо того, наряду с квадратным алфавитом «кумранского» пошиба применен палеоеврейский (палео- или староханаанский) шрифт; иногда вводились греческие буквы. Признак множественного числа женского рода — окончание *ōt* — большей частью имеет на конце архаический *taw*.

Чтение и перевод Аллегро уточнили и дополнили в специальных статьях А. М. Делькор и Ж. Карминьяк, А. Дюпон-Соммер, Р. Гордис, И. Лихт и некоторые другие ученые.²

Несмотря на то что текст комментирован столь видными представителями кумрановедения, в нем остались неясные формулы. Настоящая статья представляет попытку внести свой вклад в чтение и понимание текста.

¹ Allegro J. M. An astrological cryptic document from Qumran.— JSSt, 1964, IX, № 2, p. 291—294; 1 pl. Основное издание: Discoveries in the Judean Desert of Jordan, V. Qumran Cave 4 (4Q 158—4Q 186) by J. M. Allegro with the collaboration of Arnold A. Anderson. Oxford, 1968 (далее — DJD, V), p. 88—90, pl. XXXI.— Существенным дополнением к изданию является обширная рецензия: Strugnell J. Notes en marge du volume V des «Discoveries in the Judean Desert of Jordan». — RQ, 1970, № 26, p. 163—176, pl. I—VI; 4Q Crypt (№ 186 по DJD, V) — p. 274—276.

² Carmignac J. J. Les horoscopes de Qumrân — RQ, 1965, № 18, p. 199—217, исследование настоящего документа — p. 199—206; Delcor M. Recherches sur un horoscope en langue hébraïque provenant de Qumrân. — RQ, 1966, № 20, p. 521—542.— Оба автора воспроизводят текст в транскрипции квадратным шрифтом и полный его перевод. Уточнения к чтению и переводу предлагают также статьи: Dupont-Sommer A. Deux documents horoscopiques esséniens découverts à Qumrân près de la Mer Morte.— CRAI, 1965 (1966), p. 239—253; Gordis R. A document in Code from Qumrân—some observations.— JSSt, 1966, XI, № 1, p. 37—39; Licht J. Legs as signs of election.— Tarbiz, 1965, XXV, 1, p. 18—26, резюме — p. II—III; см. также: Амусин И. Д. Тексты Кумрана, вып. 1. М., 1971, с. 97—99.

I, 5.³ Второе слово мы также читаем sēgalgālīm. Однако на основе палеографического анализа начертаний waw и samekh в данном документе можно допустить чтение его как существительного с союзом: we — galgālīm («и окружности», т. е. «и орбиты»⁴). Поскольку контекст имеет в виду описание формы членов человеческого тела, а не движение небесных тел, мы относим galgālīm к глазам. Слово может быть понято и как отыменное прилагательное множественного числа, образованное стяжением из galgāliyyīm — «кругобразные», «округлые». Все эти варианты существенно не меняют общего смысла.

I, 6. m'wrbum мы читаем вслед за Аллегро—Делькором me'ṣrābīm (pt. pl. ru'al), но от корня 'rb II, в отличие от Аллегро и Делькора, которые видят здесь производное от √'rb III.⁵ 'ārab в значении «быть приятным, сладостным» передает субъективное восприятие, ощущение: о сне (Jer. XXXI, 25), о жертве (Jer. VI, 20; Mal. III, 4), об исполнившемся желании (Pr. XIII, 19 и др.), тогда как с понятием прелести наружности, с ее объективными свойствами связаны прилагательные uāfeh, ṭōb (особенно), nā'im и др. Речь идет о врожденных свойствах. Ru'al 'ārab II — «быть смешанным», возможно, говорит здесь о составе — находиться в смешанном виде, быть составленным из разных долей.

Слово после отрицания we-lō' читаем как глагол šā' arū (qal, pf. 3c. pl), так как за последней четкой буквой, близко к ней, видна головка waw.

II, 4. Сохранившиеся буквы не поддаются точному определению. Аллегро с большим сомнением читает nqrwt; Карминьяк и Делькор — nqrwt; согласно толкованию Карминьяка: «хранимые», т. е. укрываемые части тела — гениталии.⁶ В Библии для них встречаются эвфемистические обозначения, связанные с понятием «скрывать», но образованные от глаголов «покрывать», «укрывать» (одеждой, покровом), но не от значений «оберегать», «хранить».⁷ Первая буква слова, несомненно, nqr, следующая, по-видимому, šadē, но написанная своеобразно и определяемая в силу исключения начертаний остальных букв алфавита. Кожа рукописи в этом месте как будто сморщена, и буква несколько сместилась, как видно по положению taw в окончании. От буквы после šadē осталась лишь верхняя часть в виде треугольника, обращенного влево, с частью примыкающей к нему ножки или спинки. Остатки буквы больше похожи на bet, чем на reš.⁸ Исходя из этого, слово читаем nšbw-ṣiṣābōt (pt. niph'al pl. f.) — «выпрямленные, распрямленные», т. е. совершенно прямые или, может быть, «устойчивые», «твердостоящие».

Существительное 'ammūd (II, 6), в отличие от Делькора, считающего его астрономическим термином, в данном случае обозначающим промежутки между знаками Овна и Тельца,⁹ мы считаем¹⁰ синонимом понятий «разряд» (в записи и в построении) членов организации Кумрана, специфически присущим терминологии общины.¹¹

³ Римская цифра обозначает порядковый номер колонки (столбца), арабская — строки. Огласовка условно следует масоретским правилам.

⁴ Орбиты глазные или небесных тел, в астрономии—астрологии — «сферы».

⁵ Allegro J. M. Op. cit., p. 293—294; Delcor M. Op. cit., p. 522.— Перевод Карминьяка: «depuis (la) soirée» (Carmignac J. J. Op. cit., p. 205) — нам кажется недостаточно обоснованным (Ibid., p. 201).

⁶ Carmignac J. J. Op. cit., p. 202—203.

⁷ Ibid., p. 203, n. 9.

⁸ Ср.: Discoveries in the Judaean Desert of Jordan, III. Oxford, 1962, tab. VIII, 3, где обе буквы встречаются по несколько раз.

⁹ Delcor M. Op. cit., p. 524—525.— Карминьяк также отождествляет «вторую колонну» с положением второго знака зодиака — Тельца, если год начинается с весеннего равноденствия, приходящегося на знак Овна (Carmignac J. J. Op. cit., p. 203). См. также: Dupont-Sommer A. Op. cit., p. 240.

¹⁰ Аллегро сопоставляет также с «небесными столбами» (Hi. XXVI, 11), «сводами» (Кн. Эноха XVIII, 3).

¹¹ Дамасский документ (CD), XIII, 12; «Устав» I—II. — Если этих построений насчитывалось двенадцать (сообразно числу колен Израиля, знаков зодиака и дру-

II, 8. wzh hw'h hmwld.¹² Карминьяк, Гордис и Дюпон-Соммер понимают слово как pt. hoph'al sg. m. с артиклем — «порожденный» (engendré); Аллегро — как существительное ha-môlād — «время рождения» (the time of birth, p. 293; огласовка в тексте не приведена). Делькор переводит «le thème de geniture», сопоставляя термин с греч. γένεσις и латинским genitura.¹³ Мы независимо предложили то же значение в докладе о термине mwld на II конференции семитологов в Тбилиси в июне 1966 г. Само слово следует читать как mōlād согласно употреблению его по традиции в средневековой астролого-астрономической литературе. Полную параллель находим в араб. al-mawlid¹⁴ в значениях «рождение», «поколение», «место, время рождения», «гороскоп». Глагол hōlīd (hiph'il) употребляется применительно к знакам зодиака, выражая их воздействие на землю и ее атмосферу.¹⁵ Тот же термин встречается в названии сочинения, трактующего об астрологических свойствах планет: Kitāb¹⁶ al=mawlid (כתב למולד).

При таком понимании текста предлог 'ālāyw не требует объяснений,¹⁷ так как гороскоп представляет воображаемую точку пространства. Автор с большим тактом выбрал для слова «рожден» форму pt. pass. qal, чтобы избежать недоразумения, возможного при повторении согласных mwld с другой огласовкой.¹⁸

III, 1. Первое и единственное слово читаем как w'bh='bh — «полная», «толстая», «плотная». Первая и последняя буквы написаны староханаанским шрифтом, две средние — α и β — греческим, верхняя часть β повреждена, но прочесть букву можно. Ослабление гортанных в эту эпоху позволило передать греческой гласной еврейский слог 'ā (we-ābāh); не обращая внимания на историческую фонетику, пиसेц обозначил таким образом прилагательное, которое встречается рядом еще три раза. Карминьяк читает w'bh с вариантами переводов «il consentira ('ābāh); «et un jonc» (we-ēbeh) или «et sa tige» (we-ibbēh?). Делькор принимает эти возможности.¹⁹

III, 3. myr'wt или mwr'wt, вторая буква похожа на yod (ножка укорочена), но может быть вариантом waw. Аллегро оставил слово без перевода. Ж. Карминьяк, к которому присоединяется Делькор,²⁰ читает здесь прилагательное meḡ' — «жирный, тучный» в особом написании. Гордис и Дюпон-Соммер видят здесь производное от ur' — причастие hiph'il или pi'el в значении «устрашающие», «пугающие». Мы читаем mur'ot от существительного женск. рода ед. ч. mur'āh (Lev. I, 16) — «зоб,

гим сводам двенадцатичной системы), во вполне вероятно, что «2-я колонка» находится в целом под воздействием Тельца, согласно этой системе представлений (см. прим. 9).

¹² В первом издании допущена опечатка (hmwld), что было отмечено в литературе: Carminas J. J. Op. cit., p. 203, n. 10; Delcor M. Op. cit., p. 528.

¹³ Delcor M. Op. cit., p. 528, где приведен ряд примеров античной астрологической терминологии.

¹⁴ См.: Dozy R. Historia Abbadidarum, I. Lugduni Batavorum, 1846, p. 281.

¹⁵ См., например, астрологическое сочинение (Йехй'эля б. Йосэф из Ливорно?). — I собрание Фирковича, № 370, л. 23 и сл.: «Рак (Sartān) — голова его (ro'so) порождает горячий и влажный воздух. . . хвостом своим (bēsōfo) порождает ветры (rūhōt). . . Дева — начало ее порождает жар, концом своим умеряет. . .» — См.: Гурланд Иона. Краткое описание математических, астрономических и астрологических еврейских рукописей из коллекции Фирковичей. . . СПб., 1866, с. 29.

¹⁶ Neubauer Ad. Catalogue of the hebrew manuscripts in the Bodleian Library. Oxford, 1906, II, 2776, 1.

¹⁷ См.: Delcor M. Op. cit., p. 528; Carminas J. J. Op. cit., p. 203.

¹⁸ В Кн. Тайн (1Q Myst), стр. 5 mwldy в близком значении, но вероятнее чтение ед. ч. как mōlād «нарождение зла» (Discoveries in the Judean Desert of Jordan, I. Oxford, 1956, p. 103, № 27). Mōlād как термин предсказания судьбы, может быть, имеется в виду как дополнительное значение в 1 QH III, 11?

¹⁹ Carminas J. J. Op. cit., p. 203—204; Delcor M. Op. cit., p. 530.

²⁰ Carminas J. J. Op. cit., p. 204; Delcor M. Op. cit., p. 530—531.

²¹ Gordis R. Op. cit., p. 39.

зобы» у птицы, здесь «подзобки», т. е. жировые отложения на шее, «двойной подбородок».

Далее на строке бесспорно читаемое существительное с союзом и местоименным суффиксом *we-šinnāuw* («и зубы его»). К нему примыкает сказуемое-определение, выраженное существительным или прилагательным (причастием) с обстоятельственным пояснением *gwmwt l'br*. Карминьяк видит здесь производное $\sqrt{gwm}$ (*gūm*) — «возноситься», «воздыматься», «быть высоким, превознесенным» и предлагает перевод: «ses dents sont poussées de travers» или «comme une aile». ²² Делькор принимает это толкование с переводом: «ses dents sont montées en aileron». ²³ Гордис вместо *reš* читает *dalet* — *dōmōt* — «его зубы подобны крылу», т. е. поставлены под углом друг к другу. ²⁴

Все эти толкования основаны на отождествлении сущ. 'ēber — «перо», «маховое перо» с *kānāf* — «крыло», что возможно в поэтической речи в виде синекдохи, но недопустимо для документа-инструкции, рассчитанного на точное понимание. В пубиблейском языке 'ēber означает «член тела», «конечность», значение связано с аналогией мягких тканей, опирающихся на твердый стержень. Основным свойствам зубов — быть здоровыми, целыми, крепкими — противопоставляется понятие кариозности — быть гнилыми: *rimmōt*, sg. — *rimmāh*, здесь, может быть, и вариант, основанный на уподоблении гласного последующему удвоенному согласному: *gimmōt*; написание и в том, и в другом случае плеонастическое: «зубы его — гнилье» или «зубы его — гнилые»; *lě-'ēber* — «до стержня», т. е. до пенька, до корня или в (отношении) стержня, корня; вся мягкая масса разрушена, на десне остаются лишь пеньки, корешки — явление, в достаточной степени обычное и соответствующее обычным недостаткам человеческой природы, какие имеет в виду текст, с нашей точки зрения, не подразумевающий исключительные, устрашающие свойства, граничащие со сверхъестественностью, как вытекает из указанного выше чтения.

Г.-В. Небе предложил *l'br* читать *la'abār* (арамейское) — «наружу» ('abar — «поле», «степь»). Сомнителен обход обычных еврейских наречий-предлогов, образованных от *hūs* («наружная сторона» (дома) «улица»); сохраняется та же конструкция с $\sqrt{gwm}$, неподходящая к контексту. ²⁵

III, 4. Нельзя согласиться с утверждением Карминьяка и Делькора, что 'ayin в слове 'bwt отсутствует. ²⁶ Аллегро правильно обозначил первую букву кружком (знаком повреждения). ²⁷ Следы верхней части буквы видны на фотографии. Возможно, что буква была написана в палеонаанской форме (в виде кружка). Если это буква квадратного алфавита, то нижняя ее часть стерта.

С учетом предложенных разночтений текст переводится следующим образом:

I

- 1—3.
4. Человек, который будет
5. Широкие и округлые
6. Смешанные, и не остались (не остаются)

²² Carmignac J. J. Op. cit., p. 204.

²³ Delcor M. Op. cit., p. 530.

²⁴ Gordis R. Op. cit., p. 39.

²⁵ Nebe G.-W. 𐤁𐤁𐤁 in 4Q 186. — RQ, 1973, № 30, p. 265—266.

²⁶ Carmignac J. J. Op. cit., p. 205; Delcor M. Op. cit., p. 531.

²⁷ Allegro J. M. Op. cit., p. 293, ср. таблицу-приложение.

II

1. нечистый
2. кремень
3. человек
4.
5. И голени его длинные и тонкие; и пальцы ног его
6. тонкие и длинные, то он из второй колонны.
7. Дух у него: в Доме света шесть (частей) и три в Доме
8. тьмы. И вот тот гороскоп, на котором он рожден:
9. в «Ноге Тельца». Бедняк будет. И вот животное его: бык.

III

1. и толстая
2. и голова его
3. и жирные (или подзобки) . . . И зубы его гнилые до корня («до стержня»). И пальцы
4. рук его толстые, и голени толстые и полные волос каждая.
5. И пальцы ног его толстые и короткие. И дух у него в Доме
6. [тьмы] восемь (частей), а одна в Доме света. И человек

IV

1. там эти (?)
2. будет среди.
3.

При чтении этого обрывка документа мы ясно ощущаем, что, сколько бы ни стремились кумранцы «назад к Моисею», сколько ни отмежевывались бы от враждебного эллинистического мира, его культуры, его науки (в понимании той эпохи), они были детищем своего времени и, помимо воли, несли на себе отпечаток соприкосновения с чужой цивилизацией.²⁸ Как бы ни желали они, чтобы все их знания опирались на Библию и примыкающую к священному канону литературу, они невольно противоречили ее прямым указаниям, стремясь проникнуть в тайны мироздания.²⁹ Без реального представления о математике, физике, географии и астрономии не вычислить и ту мнимую точку соотношения времени и пространства, которую представляет гороскоп.

В сохранившейся части памятника выступает идея: между физической природой человека и его духовными свойствами существует такая связь, которая дает полную возможность судить о них. Практически эта идея живет до настоящего времени в бесчисленном множестве художественных произведений и публицистических статей, не говоря о театре и кино. Исходя из теории размещения сфер добра и зла во вселенной, в обществе и в отдельном человеке, люди «Нового завета» попытались составить шкалу распределения признаков, отражающих предрасположение к восприятию света и мрака в точных соотношениях. Уцелевшая часть документа показывает важную деталь: человеческая индивидуальность располагает девятью долями, условно скажем, духовности,³⁰ каждая из которых относится либо к сфере (букв. bayit — «дому») света, либо к сфере мрака. Сохранившиеся варианты индивидуальности показывают, что

²⁸ См.: Hengel M. *Judentum und Hellenismus*. Tübingen, 1969, S. 414—453.

²⁹ Особенно характерна кн. Эноха с ее космогонией, но и другие апокрифы отражают интерес к тайнам мироздания, самые фантастические картины содержат зерно рациональных представлений (см.: Hengel M. *Op. cit.*, S. 428—429, 439—445).

³⁰ 1 QS II, 20; III, 14; ср. 1 QS III, 18—19, 25; CD, XII, 2; 1 QH III, 22—23; IX, 16; XVII, 17, фрагм. 5, строки 4, 6. См. также: Delcor M. *Op. cit.*, p. 542.

комбинации были многообразны, поскольку они зависели не только от перемещения пропорций положительного и отрицательного, но и от расположения планет и знаков зодиака, под особое влияние которых человек подпадает в момент рождения. Учитывались не только самые созвездия, составляющие круг зодиака, но и входящие в них отдельные светила и их комбинации, как показывает выражение «Нога Тельца».³¹ Обращает на себя внимание фраза: «и животное (букв. «скотина») его — бык»; она устанавливает род связи на земле между человеком и эмблемой его небесного покровителя или руководителя. К сожалению, вторая «характеристика» не сохранила аналогичного указания.³²

Не следует думать, что кумранские астрологи переносили на звезды функцию абсолютного управления миром и человеком. Очень содержательны в этом отношении X—XI таблицы «Устава» (1QS) и весь сборник «Благодарственных Гимнов» (1QH). Из этих источников мы знаем, что все светила подчиняются законам, начертанным навечно творцом, и, подчиняясь им, сами осуществляют тайственные планы мироздания как в природе, так и в человеческом обществе.³³

В свете сообщений криптограммы уточняется смысл двух терминов кумранской литературы: *gōrāl* — «жребий» и *bāḥīr* — «избранник», часто *beḥīrāuw* — «Его избранники», т. е. члены общин. Слово *gōrāl* — «жребий», «удел, доставшийся по жребию», отсюда у кумранцев «доля», «судьба», как в русском языке, довольно часто в рукописях Мертвого моря обозначает «партия, разряд» (людей), особенно характерно последнее значение для «Войны Сынов света». В этом случае оно не нуждается в уточнении. Но для других значений термина астрологический документ является важным показателем. Таковы, например, те места «Устава» и «Дамасского документа», где упоминаются «Духи жребия» или «наследие в жребии»: «И каково наследие человека в истине и праведности, так он ненавидит Кривду. А каково наследие его в жребии Кривды, так он и гнушается Правдой».³⁴ Мы можем удивляться точности выражения: *naḥlāt 'iš* и *yeruššātō* («наследие человека», «его наследство») в документе — это именно предрасположение, которое человек получает по «наследственности», как сказали бы мы, вместе с внешним обликом, который ему передают родители. Но главное состоит в «квоте» добра и зла, которой он наделяется при рождении. В конечном счете прием в общину определялся поведением человека во время испытательного срока (Устав, VI, 16, 18—19, 21—22), но на первичный допуск, на отбор достойных в какой-то степени должен был влиять и внешний вид новообращенного. Как кажется, этот же текст может объяснить значение терминов «мера» и «вес» в применении к человеку, подлежащему проверке (Устав, IX, 13—19): «Вот законы для разумеющего»,³⁵ чтобы обходиться со всем жи-

³¹ Подробнее см.: Delcor M. Op. cit., p. 526—527, 542.

³² На этом основании нельзя считать вполне верным определение Карминьяком документа как «настоящий гороскоп» (Carmignac J. J. Op. cit., p. 199). Гороскоп исходит из известной, определяемой астрологом констелляции. Здесь констелляция (момента рождения) восстанавливается на основе внешних признаков, наружности взрослого человека и, будучи восстановленной, в свою очередь определяет внутренние свойства индивидуума — особенности его «духа» и в общих чертах его судьбу («бедняк будет»). Более осторожно название, употребляемое Делькором («document horoscopique» — гороскопический документ), см. прим. 2. Индивидуальные гороскопы в Вавилонии датируются 409 г. до н. э. и документально фиксированы вплоть до 68 г. н. э. См.: Hengel M. Op. cit., S. 432, Anm. 754. О связи астрологии с физиогномикой у греков см.: Ibid., S. 434, Anm. 760.

³³ 1QS III, 16; XI, 11; 1QH IV, 13; X, 10; XI, 7—8; XII, 13; XVIII, 22; 1QM XIII, 2.

³⁴ 1QS IV, 24—25. — О значении термина в Библии и в кумранской литературе см.: Rengstorff K. H. The concept GORAL... in the Dead Sea Scrolls. — Tarbiz, 1965, XXV, № 2, p. 108—121, резюме — p. II—III. 4Q Скрыт к исследованию не привлекается.

³⁵ *maškil* — инструктор, наставник.

вым по череду (tikkūn) каждого времени и по весу (mišqal) каждого человека... чтобы... измерить всякий найденный (в смысле «находящийся налицо», «предлежащий») разум согласно временам, и закон этого времени отделить и взвесить Сынов Садока по их духу... каждого судить сообразно его духу». Истина открывается в совете общины его членам, «каждому сообразно его духу» (Устав, IX, 18). Мы видели, что духовные свойства каждого определяются долями его наследия в «Доме света» и в «Доме тьмы». Точно так же криптографический документ намечает основание для тех градаций, по которым распределялись все члены общины и которые фиксировались специальной записью, возобновлявшейся ежегодно. «Никто не понизится в своем месте и не повысится от своего места по жребию» (Устав, II, 23); «Поскольку все люди Израиля знают каждый свое место в общине бога» (там же, 22); «Жрецы пройдут первые, по уставу, согласно их духовности» (там же, 19—20). В этой связи следует вспомнить слова нашего фрагмента: «он из второй колонны». Мы можем видеть, что жребий (gōḡāl) есть нечто неизменно присущее человеку, если только его поведение согласуется с теми свойствами, которые уделены ему высшим законом, направляющим человечество к намеченной цели.

Естественно, что с этой же категорией представлений связано понятие об избранничестве члена общины. Каждый, осознавший свою судьбу и свою личную долю в общей сумме добра и зла, вроде тех, которые намечают расшифрованные гороскопы, неизбежно должен чувствовать признательность за наделение его свойствами, которые облегчили ему вступление в лагерь сил добра. Это ясно сказано словами благодарственного гимна: «Благодарю тебя, Господи, что не бросил мой жребий в собрании тщеты» (1QH VII, 34), т. е. в обществе тех, чьи усилия достичь блага заранее обречены на неуспех.

Интересный штрих указывает на социальную направленность документа: та из двух астрологических «характеристик», которая рассматривает индивидуальность положительного свойства (шесть долей духа в Доме света, а три — в Доме тьмы), рисует лаконично земную судьбу рожденного под знаком «Ноги Тельца»: «бедняк (ʿānī) будет»; ʿānī — термин, которым члены общины охотно называют себя: бедность для автора гороскопа не проклятие, а благословение.

Возникает вопрос: для кого предназначалась тайнопись и от кого оберегались помещенные в ней сведения? Известно, что не все было открыто даже правомочным общинникам: «И всякое слово, сокрытое от Израиля (т. е. общины в целом или светской ее части), какое найдется у человека расследующего, пусть не скрывает от этих» (т. е. членов руководства, президиума общины — 1QS VIII, 11—12). Вообще ничего нельзя было сообщать новообращенному, пока он не представал перед зрителем организации (mebaqqēr — CD, XV, 10—11). На этом основании можно допустить, что документ предназначался для администрации и инструкторов секты. Он облегчал им задачи управления, указывая на степень доверия, которую заслуживало то или иное лицо согласно своему гороскопу. Он же помогал ориентироваться по всем линиям иерархической структуры организации. Вместе с тем могли быть и такие случаи, когда безупречным поведением и преданностью интересам общины лица по формальным признакам своей наружности и «свидетельств» гороскопа должны были вызывать настороженность со стороны сотоварищей, более счастливых в отношении внешности и соответствующей ей конstellации при рождении. Поводов для этого руководство должно было избегать в целях тесного сплочения общины, стремление к которому выступает во всех ее известных памятниках. Сам обладатель менее благоприятного гороскопа должен был успешней бороться с искушениями, если не знал степени своей предрасположенности к «делам Велиала». Осторожность требовала избегать доступности подобных документов. В то же время несложность шифра показывает, что те, от кого зависело их хранение, не очень опа-

сались злой воли членов общины. Их строгая самодисциплинированность вряд ли давала основания бояться злонамеренного любопытства, нужно было лишь помешать нечаянному проникновению в тайны содержания.

4Q 186.2

Второй шифрованный документ того же рода опубликован Аллегро в V томе свода «Discoveries in the Judaean Desert of Jordan»: ³⁶ остатки двух колонок — 11 строк от одной и начальные слова трех строк от другой. От 11-й строки сохранилась одна буква. Шифровка текста выполнена тем же методом — письмом слева направо, но без дополнительного употребления букв греческого алфавита. Фрагмент 186.3 представляет собой кусочек кожи с остатками трех строк, ни одно слово не сохранилось целиком.

Перевод

I

1. порядку ¹ их. Глаза его (могут быть) как черные, так и карие.² И борода его
2. окла[дистая],³ и она курчавится.⁴ И звук речи его ⁵ кроткий. И зубы его
3. мелкие ⁶ и сидят ровно.⁷ И он не высок
4. и не низок.⁸ И он [соразмерен?].⁹ И пальцы рук его тонкие
5. и [дл]ин[н]ые.¹⁰ И голени его гладкие, и подошвы ног его. . .
6. сидят ровно. И дух у [него]
7. во второй колонне восемь (частей), а о[дна]. . .
8. . . . гороскоп его, (под которым) он рожден ¹¹. . .
9. это его животное. . .
10. . . . и вот. . .
11.

II

1. . . . Он. . .
2. [с]мешанный. . . 3. снег (или: снежный) ¹². . .

Примечания к переводу

¹ В издании Аллегро: srk. . . Стрэгнел исправляет: srkm[h] ³⁷ — «[по] порядку и[x]», тот же оборот повторяется 2 раза, в 3-й и 6-й строках.

² Второе определение цвета глаз Аллегро читает hmmgwt, три первые буквы под сомнением, смысла не получается, h не может быть артиклем, как показывает и первое прилагательное šhwrtw — «черные».

Перевод Аллегро — «Глаза его одновременно черные и (both=bēyn. . . ūbēyn) пылающие угли» — вряд ли оправдывает себя в этом контексте. Стрэгнел исправляет he на mim: mgmgtw — speckled — «крапчатые». Чернота глаз означает отсутствие пигментации, черные глаза не могут быть в то же время крапчатыми. «Не то черные, не то крапчатые» — вовсе не имеет серьезного смысла. Среднего понятия между «черным» и «крапчатым» вообще быть не может (см. поправку Стрэгнела к переводу Аллегро оборота bēyn. . . ū-bēyn. . .). Остатки букв в начале словоопределения мы читаем как het и waw: hwmgtw — homgiyot — «глинистые», т. е. коричневые, карие. Ср. определение цвета породы голубей коричневого и коричнево-желтоватого цвета — «глинистые». В документе описывается внешность человека, близкого к совершенству и в то же время типичного семита по наружности: густая курчавая борода, пропорциональное сложение, ровные зубы, изящные руки. Глаза под стать темные — черные или карие, или вариации темного цвета — от совсем черных до изжелта-карих, светлые тона уже не подходят к этой категории (указывают на примесь чуже-

³⁶ DJD, V, p. 90—91; уточнения к тексту см.: Strugnell J. Op. cit., p. 275—276.

³⁷ Strugnell J. Op. cit., p. 275.

земной крови или на физическую аномалию?). В Библии оборот обозначает разделение явлений и предметов одной категории, разграничение в прямом смысле.

³ В начале строки видны два *mim*, конец слова разрушен. Предположительно читалась форма от $\sqrt{ml}$ — «быть полным, наполненным, изобиловать» (волосами): *memullā'ah*, или *memullā't*, или *mamlē't* (hiph.).

⁴ *trgl* — сопоставляется с араб. *ragila* — «быть волнистым» (о волосах), ср. прим. Аллегро ко 2-й строке (DJD, V, p. 91).

⁵ *wbt qwlw-ū-bat qōlo* — букв. «и дочь его голоса», его речь, его манера говорить. Идиома часто встречается в литературе Мишны и Талмуда, всегда с обстоятельственными словами «с неба», обозначает небесный глас, голос невидимого существа (ангела-посредника), передающего волю всевышнего или объяснение события, явления. См.: Bacher W. Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur, T. II (Amoräer). Leipzig, 1905, S. 206—207.

⁶ *daqqōt* — см. 186.1 и ниже стк. 4 о пальцах — «тонкие», здесь «мелкие» или «с ровной поверхностью», без утолщений и неровностей.

⁷ Букв.: «и сидят по их (по своему) порядку».

⁸ Букв.: «не длинен и не короток».

⁹ Видны буквы *mw(w)ml*, Стрэгнел читает *mimmōlādō*, тогда следует характеристика пальцев рук и начинается без союза «и». Однако перевод — «и он от своего гороскопа» или «и он от своего рождения» — повисает в воздухе, не видно связи ни с предыдущим, ни с последующим, тем более что автор связно использует слово *mōlād* в 8-й строке, подводя итоги и делая выводы из характеристики внешности. После определения роста естественнее ожидать определения объема, степени полноты или худощавости (явное предпочтение последнему). Согласно Стрэгнелу, возможно чтение *mmwlš*, что смысла не дает (см.: Strugnell J. Op. cit., p. 275).

¹⁰ См. прим. 7. Здесь речь идет, вероятно, о ногтях.

¹¹ Здесь предлог обратного значения: 'al — «над», «по» — гороскоп, в соответствии с которым он рожден.

¹² От II колонки уцелели ничтожные остатки трех строк. От каждой сохранилось по одному слову в начале каждой строки. В начале 3-й строки написано *šlwg* — или особое произношение существительного *šeleg* (MT) — «снег», или отыменное образование типа *šālūg*, *šallūg* — «(бело)снежный» (?).

K. B. Starkova

TEXTES ASTROLOGIQUES CHIFFRÉES DE LA GROTTÉ 4 DE CHIRBET-QUMRÂN

L'auteur relie le texte du document horoscopique de la Grotte 4 de Chirbet-Qumrân et propose quelques nouveaux variants de lecture et de traduction. Les plus importants parmi d'eux sont: II, 8: *mwld* — *mōléd* (*mawlid*^{ua} en arabe) — «horoscope» — une terme, que existe en littérature juive médiévale; III, 3: *mw(y)rw* — *mur'ōt* (sg. *mur'āh* Lev. I, 16) — «jabot» — «menton double»; III, 4: *rw(y)mw* — *rimmot* ou *rummot*, adjectif ou substantif — apposition à *we-sinnāyw* — «et ses dents sont pourris (de pourriture)» — sont cariés. Le document prend en vus non pas une créature exclusive, mais un être humain bien ordinaire donc de caractère négative.

Le document précise notre notion des termes qumrânicos «gōrāl», «bāhīr», il aide à leur représentation plus exacte ainsi que l'expression «il sera pauvre» à propos du personnage positive nous montre l'orientation sociale de ce document.

ОБ ОДНОМ НЕЯСНОМ МЕСТЕ В «АПОКРИФЕ КН. БЫТИЯ»

(1Q Gen. Ap. XXII, 31)

В кумранском «Апокрифе кн. Бытия» XXII, 31 часть строки трудна для перевода из-за отдельных плохо читаемых и малопонятных слов. Первые издатели текста «Апокрифа» Авигад и Ядин¹ читают это следующим образом: **וְאֵנָה מִגֵּן עָלֶיךָ וְאֶסְפֶּר לְךָ לְתִקְיָה בְּרָא מִנֶּךָ**, а переводят: «I am a shield over thee and will protect thee(?) from him that is stronger than thou». В переводе они ставят знак вопроса после сомнительно восстанавливаемого **לְךָ**. При таком чтении возникает несколько трудностей для понимания текста. Так, фактически без объяснения остаются слова: **וְאֶסְפֶּר** и **בְּרָא**. Прежде всего обращает на себя внимание слово **וְאֶסְפֶּר**. Авигад и Ядин, а вслед за ними и Фицмайер² рассматривают его как глагольную форму, переводят «will protect» (Авигад и Ядин) и «shall repulse» (Фицмайер), не указывая при этом, какой глагол они берут за основу. Линье³ предложил рассматривать **וְאֶסְפֶּר** как Šaph. глагола prk и дает перевод: «Et moi j'etents ma protection au-dessus de toi et je te ferai écraser un fort indépendamment de toi (c'est-à-dire: sans que tu aies à te mettre en peine)». Дюпон-Соммер⁴ объясняет **וְאֶסְפֶּר** на основе греческого слова σφαῖρα — «сфера, нимб». Отсюда его перевод: «... je serai un bouclier sur toi, et ton nimbe (?), au dehors de toi, te servira d'(abri) robuste». Мюллер в специальной статье, посвященной слову **וְאֶסְפֶּר**,⁵ рассматривает его как заимствованное слово из персидского языка (sipar или ispar — в новоперсидском, spar — в среднеперсидском и в древнеперсидском σπαρβαράι = διγερροφόροι), имеющее значение «щит». Мюллер объясняет термин **מִגֵּן** как маленький круглый щит, основываясь на библейских реалиях, тогда как под словом **וְאֶסְפֶּר** он понимает большой четырехугольный щит, соответствующий библейскому термину sinnah. Отсюда перевод Мюллером этой фразы: «Ich werde ein Schild über dir sein und ein Schirm für dich zu stärken (Wehr) um dich herum». Возражение против такого толкования, на наш взгляд, заключается в том, что едва ли бы автор «Апокрифа», уже употребив еврейское слово **מִגֵּן** — «щит», поставил бы рядом еще раз

¹ A vigad N. and Y adin. Y. A Genesis apocryphon. Jerusalem, 1956, p. 48.

² Fitzmyer J. The Genesis apocryphon of Qumran Cave I. Rome, 1966, p. 66, 162—163.

³ Les Textes de Qumrân, t. I. Paris, 1963, p. 241, n. 79.

⁴ Dupont-Sommer A. Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte. Paris, 1959, p. 306.

⁵ Müller W. Die Bedeutung des Wortes **וְאֶסְפֶּר** im Genesis Apocryphon XXII, 31.— RQ, 1960, № 7, p. 447.

слово «щит», заимствованное из персидского, нигде не зафиксированное в еврейских текстах этого времени. При этом следует обратить внимание, что этот текст, как и другие кумранские тексты, отнюдь не злоупотребляет иранизмами.

Нам представляется, что подлинное понимание этой фразы тесно связано с тем источником, от которого непосредственно зависит наш текст. Если мы обратимся к соответствующему месту кн. Бытия XV: 1, то там читается

אַל תִּירָא אֲבְרָם אֲנִי לְךָ שְׂכָרָה הַדְּבָה מֶאֱדָר («Не бойся, Авраам, я

щит для тебя, награда твоя очень велика»). Таргум Онкелос переводит

эту фразу: לֹא תִדְחַח אֲבְרָם מִיָּמִי תִקְוָה לְךָ אֲנִי מֶגִן לְחַדָּא («Не бойся,

Авраам, слово мое — подкрепление тебе, награда твоя очень велика»). Близок к Таргуму текст Пешитты: לֹא תִדְחַח אֲבְרָם מִיָּמִי תִקְוָה לְךָ אֲנִי מֶגִן לְחַדָּא

(«Не бойся, Авраам, я поддержку тебя, награда твоя очень велика»).

Греческий текст Септуагинты передает это место так: Μὴ φοβοῦ Ἀβραμ ἐγὼ ὑπερασπιστὴ σου ὁ μισθὸς σου πολλὸς ἐστὶ ἀφ' ὧν («Не бойся, Авраам, я защищу тебя, награда твоя очень велика»). Греческий переводчик, по-видимому, прочитал מִגֵּן как глагольную форму מִגֵּן от глагола מִגֵּן — «защищать, на-

граждать». Так же предлагал понимать эту форму в значении «награждать» еще Иеремияс, который считал более правильным переводить: «Ich will dir deinen Lohn geben».⁶

Исходя из сравнения этих древних переводов с текстом «Апокрифа», мы считаем возможным принять, что слово אַסְפֵּר представляет личную

глагольную форму 1-го л. с местоименным суффиксом мужск. рода 2-го л. При этом мы предлагаем читать это слово не אַסְפֵּר, а אַסְכֵּר, допуская,

что переписчик нашего свитка, копируя текст, ошибочно заменил kaf на pe и таким образом написал אַסְפֵּר вместо стоявшего в оригинале אַסְכֵּר

(от гл. $\sqrt{\text{skr}}$ «платить, вознаграждать, награждать», которое писалось как через sin, так и через samek, см. Ездра 4: 5: סָכְרִים). Ошибка могла про-

изойти на почве графического сходства начертаний букв kaf и pe в написании. Возможно, что в оригинале, который копировал переписчик, kaf был написан с дефектом, затронувшим верхний левый конец буквы. Ошибка способствовало и то обстоятельство, что глагол סָפַר («считать» в 1-й породе, «рассказывать, сообщать, возвещать» в усилительной породе) очень распространен как в еврейских, так и в арамейских текстах в различные эпохи.

При этом более правильно читать грамматически לתקוה (отглагольное имя,

ср. выше Таргум Онкелос: תִּקְוָה לְךָ) вместо предлагаемого издателями לתקיה

(прилагательное от усилительной породы), принимая во внимание, что waw и uod графически неразличимы и их легко можно спутать.

Слово בֵּרָא здесь имеет свое наиболее распространенное значение «сын» (в эмфатическом состоянии), исходя из того, что далее, согласно контексту кн. Бытия и «Апокрифа», речь идет о кульминационном пункте истории Авраама — рождении Исаака, закрепляющем союз бога с Авраамом. В отличие от текста кн. Бытия и Таргума Онкелос наш автор развивает здесь мысль о награде Аврааму, указывая точно содержание награды (платы): рождение законного сына-наследника — и этим предвосхищая содержание диалога, развиваемого в XV главе кн. Бытия.

⁶ J e r e m i a s A. Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients. Leipzig, 1906, S. 351.

Учитывая все эти обстоятельства, мы предлагаем следующий перевод:
«И я щит над тобой, и я награжу тебя — тебе в подкрепление сын от
тебя».

M. M. Elizarova

ON A DOUBTFUL PASSAGE IN 1Q GEN. AP. (XXII, 31)

In the article the author analysed a doubtful Passage in 1Q Gen. Ap. (XXII, 31), suggests the next reading and translation: **ואנה מגן אליך** **ואסכרך לך לתקוה ברא מנך**. «And I am a Shielde over thee, and I shall reward thee — to thee strength shall be son of thy».

К ВОПРОСУ О ДАТИРОВКЕ § 19 «ПЕРИПЛА ЭРИТРЕЙСКОГО МОРЯ»

Проблема датировки § 19 «Перипла Эритрейского моря» представляет значительный интерес в связи с предпринятой в начале 60-х годов Ж. Пиренн попыткой пересмотреть общепринятую датировку «Перипла», которой она, основываясь на предлагаемых ею отождествлениях упоминаемых в «Перипле» персонажей с южноаравийскими и индийскими историческими деятелями, известными из других источников, предлагает датировать III в. н. э. «Малих, царь набатеев», о котором также идет речь в «Перипле», по ее мнению, какой-то арабский правитель, живший уже после создания римской провинции Аравии в 106 г. н. э.¹ Аналогичную точку зрения высказывал неоднократно и Р. Дюссо.²

Оставляя в стороне все остальные аспекты этой проблемы в ожидании решения соответствующих специалистов, мы остановимся только на последнем вопросе — на проблеме отождествления царя Малиха, упомянутого в «Перипле», и соответственно на проблеме датировки ситуации, нашедшей свое отражение в § 19 этого литературного памятника. Его решение, как нам кажется, во многом предопределяет характер выводов, касающихся всего «Перипла» в том виде, как он дошел до нас.

Интересующий нас отрывок (Per. mar. Erythr. 19) гласит: «... гавань есть и другая, и крепость, которую называют Левке Кома, через которую дорога есть в Петру к Малиху, царю набатеев» (εἰς Πέτραν πρὸς Μαλίχαν βασιλέα Ναβαταίων). Это описание весьма близко к тому, что рассказывает о Левке Кома Страбон (p. 781) в своем описании похода Элия Галла на юг Аравийского полуострова: «Туда и оттуда торговцы — погонщики верблюдов таким множеством людей и верблюдов движутся безопасно и удобно в Петру и из Петры» и т. д. Особое значение имеет то обстоятельство, что, по указанию «Перипла», для сбора пошлин (в размере 0.25 ввозимого товара) и охраны гавани в Левке Кома «был послан сотник (ἑκατοντάρχης) с воинским отрядом». Терминология документа не исключает возможности того, что этот гарнизон был римским; правда, сам памятник не содержит каких-либо указаний на этот счет. Однако подобному допущению противоречит то обстоятельство, что источник отмечает тесную связь Левке Кома именно с Петрой; казалось бы наиболее вероятным, что и гарнизон прислан из Петры. Как бы то ни было, окончательное решение этой загадки зависит от того, ситуацию какого времени отражает § 19 «Перипла». Римский гарнизон возможен здесь, очевидно, только после падения Nabatean Kingdom (106 г.), поскольку при его существовании Левке Кома бесспорно, по указанию Страбона, находилось под властью набатейских царей. Иными словами, оконча-

¹ P i r e n n e J. Le Royaume Sud-Arabe de Qataban et sa datation d'après d'archéologie et les sources classiques jusqu'au Périple de la mer Érythrée. Louvain, 1961, p. 167—193; id. — JA, 1961, p. 441—459.

² D u s s a u d R. La pénétration des arabes en Syrie avant l'Islam. Paris, 1955.

тельное решение и в данном случае зависит от отождествления «царя Малиха».

К этому следует добавить, что написание *Ναβαταίων* представляет собой конъектуру, основанную на тексте так называемой «Палатинской» рукописи (Cod. Palatinus Gr. 398 saec. X ineuntis), где интересующее нас место гласит: *πρὸς Μαλίχαν βασιλέα ἀναβαταίων*. В рукописи Британского музея (Add. Ms. 19391) последнее слово отсутствует; в «Палатинской» оно явно представляет собою позднюю вставку, сделанную почерком, не совпадающим с почерком основного текста.³ При этом в слове *ἀναβαταίων* начальная *α* в рукописи зачеркнута. Как предполагает Я. Фриск, она является редупликацией конечной *α* в слове *βασιλέα*. Возможно, впрочем, и иное решение: дело в том, что в одном папирусе из архива Зенона (PSI 406) встречается написание *Ἀναβαταίους*. Отсюда следует, что автор интересующей нас записи мог исходить из весьма древней традиции.

Как бы то ни было, даже если, по правдоподобию предположению исследователей, это слово представляет собой дополнение к первоначальному тексту, ясно, что лицо, сделавшее это дополнение, исходило из мысли, согласно которой царь, резидирующий в Петре, мог быть только набатейским царем.

Царская власть в набатейском обществе, как справедливо подчеркивал еще Ж. Старки, возникла из власти племенного магистрата. Ж. Старки, несомненно, прав, когда говорит, что формула *mlk nbṭw* обозначает генетически не «царь Набатеи», но «царь набатеев» — данной этнической общности. Страбон (р. 779) указывает на династический характер царской власти (*βασιλεύεται μὲν οὖν ὑπὸ τινος ἀπὸ τῶν τοῦ βασιλικοῦ γένους*). Эти данные подтверждаются многочисленными надписями, показывающими, что цари набатеев были сыновьями или братьями своих предшественников (например, CIS, II, 149; RES, 1432, 1434). Эпиграфические, нумизматические и нарративные источники позволили выявить следующий список набатейских царей:

Арета I (ок. 169 г. до н. э.),

Арета II (отождествляется с Эротимом, упоминаемым у Юстина, 39,5—6; около 110—96 гг. до н. э.),

Ободат I (около 90 г. до н. э.),

Рабэль I (около 71 г. до н. э.),

Арета III Филаллин (ок. 87—62 гг. до н. э.),

Ободат II (около 62—47 гг. до н. э.),

Малих I (ок. 47—30 гг. до н. э.),

Ободат III (ок. 30—9 гг. до н. э.),

Арета IV (9 г. до н. э.—40 г. н. э.),

Малих II (ок. 40—75 гг. н. э.),

Рабэль II (ок. 75—106 гг. н. э.).⁴

Дошедшие до нас надписи и легенды на монетах показывают, что набатейские цари стремились усвоить титулатуру и, очевидно, обиход эллинистических монархов Сирии и Египта. Монеты Ареты IV сохранили титул «друг народа своего» (*rhṁ 'mh*).⁵ Эта же титулатура дошла до нас и в ряде надписей. Так, CIS, II, 199 (4 г. н. э.): *hrtt mlk nbṭw rhṁ 'mh*; CIS, II, 201 (8 г. н. э.): *mr'n' hrtt mlk nbṭw rhṁ 'mh*. Параллель греческому титулу *φίλος τοῦ λαοῦ* очевидна. Последний набатейский царь Рабэль II, как показывает надпись RES 1434, носил титул: «тот, кто оживил и спас свой народ» (*dy 'hyu w wš[y]zb '[m]h*). Аналогичный титул имеется и в надписи RES 83: *rb'l mlk' mlk nbṭw dy 'hyu wšyzb 'mh*. Его же мы встре-

³ Frisk H. Le Périphe de la mer Érythrée suivi d'une étude sur sa tradition et sa langue. Göteborg, 1927.

⁴ Dussaud R. Numismatique des rois de Nabatène. — JA, ser. 2, 1904, vol. 3, p. 192.

⁵ Head B. V. Historia nummorum. Oxford, 1911, p. 811.

чаем и в датировочной формуле документа № 2 из архива Бабаты,⁶ который датируется «третьим днем месяца кислев двадцать восьмого года Рабэля-царя, царя набатеев, который оживил и спас свой народ» (dy 'hyy wšyzb 'mh), а также временем жизни ряда других членов царской семьи. Близость этого титула к эллинистическому *σατῆρ* также очевидна. Несомненно эллинистической чертой было обожествление некоторых царей, в частности одного из Ободатов (RES 1423). Как известно, набатейские цари чеканили и свою монету по эллинистическим стандартам.

Однако, несмотря на то что набатейский царь являлся главою набатейского общества, его власть не носила исключительно единоличный характер. Надпись CIS, II, 354 времени Ареты IV (ал-Майр, 20 г. н. э.) содержит следующую формулу: «При жизни (или «во здравие», — *И. Ш.*) Ареты, царя набатеев, друга народа своего, и Шукайлат, сестры его, царицы набатеев, и Малиху, и Ободата, и Рабэля, и Пацэля, и Ша'удат, и Хагру, детей его, и Ареты сына Хагру, внука его». Царицы набатеев (=царские жены?), царские сестры Хулду, Шукайлат и Гамалат упоминаются и в надписях на монетах Ареты IV. Уже упоминавшийся документ № 2 из архива Бабаты составлен не только при жизни Рабэля II, но и «при жизни Ободата, сына Рабэля-царя, царя набатеев, который оживил и спас свой народ, и Гамалат, и Хагру, его сестер, цариц набатеев, дочерей Маниху (=Малиху)-царя, царя набатеев, сына Ареты, царя набатеев, друга своего народа». В надписи из ал-Хубта (RES 1434) сказано, что она воздвигнута «при жизни (вариант: «во здравие», — *И. Ш.*) Рабэля-царя, царя набатеев, который оживил и спас свой народ, и при жизни Гамалат и Хагру, сестер его, цариц набатеев, дочерей Малиху-царя, царя набатеев, сына Ареты, царя набатеев, друга своего народа, и при жизни Кашма сына Ша'удат, сестры его, царицы набатеев». Показательно, что в обоих последних списках отсутствует упоминание Малиха, который мог бы стать преемником Рабэля II.

Свое объяснение эти явления получают в свете описания Страбона, отметившего некоторые, необычные с его точки зрения, черты, характеризующие положение царя у набатеев. Он, в частности, сообщает (p. 779): «а царь имеет некоего управителя (*ἐπίτροπον*) из друзей, именуемого братом». Терминология Страбона показывает, что двор набатейских царей был организован по эллинистическому образцу; как известно, придворные при дворе Селевкидов представляли собой «друзей» и «родственников» царя различного ранга.⁷ Примечательно, однако, что особую роль при набатейском царе, занимая, по существу, второе место в государстве, играл «брат» царя. Из текста Страбона можно заключить, что так называемый «брат» царя далеко не всегда был его кровным родственником. Тем не менее терминология автора свидетельствует о сохранении, в данном случае пережиточно, представлений более ранних лет, когда подобным правителем был кровный брат. В источниках довольно подробно освещена деятельность одного из таких «братьев» царя — Силлая (Strabo, p. 780—781; Fl. Ios., Antt., 16, 296 и 17, 54). Интересную этнографическую параллель этой организации составляют порядки, господствовавшие в древней Грузии. По указанию Г. А. Меликишвили, в древнем Картлийском царстве вторым лицом в государстве был царский брат. В этом Г. А. Меликишвили усматривает свидетельство примитивности государственной организации, когда царская семья, царский род смотрят на царство как на коллективное, родовое владение.⁸ Набатейский материал также свидетельствует в пользу подобного объяснения.

⁶ Yadin Y. Expedition D — Cave of the Letters. — IEJ, 1962, vol. 12, 3—4, p. 238—239.

⁷ Birkman E. Institutions des Séleucides. Paris, 1938, p. 40—42.

⁸ Меликишвили Г. А. К истории древней Грузии. Тбилиси, 1959, с. 59, 320, 455—456.

Об обстоятельствах возникновения провинции Аравии в 106 г. н. э. рассказывает одна сафатенская надпись, датированная годом, «когда римляне изгнали набатеев» (snt wsq bn gm nbt).⁹ Видимо, присоединение Nabatei к Империи произошло насильственным путем. В пользу такого допущения говорят и некоторые археологические данные: один из домов, сравнительно недавно раскопанный в Петре и находившийся неподалеку от ее оборонительных сооружений, был построен около 25 г. н. э., а разрушен около 106 г. н. э.¹⁰

При таких условиях представляется маловероятным, чтобы римские власти, аннексируя Nabateu, сохранили в ней прежнее государственное устройство, особенно царскую власть, тем более что подобная практика решительно противоречила традиционной римской политике.

Р. Дюссо утверждал, что после создания провинции Аравии южная часть Nabateyского государства, возможно в районе Хегры, сохранилась под властью преемника Рабэля II Малиха III, царствование которого он склонен датировать 106—120 гг.¹¹ Но даже если предложенную трактовку признать правильной, она не соответствует ситуации, нашедшей отражение в «Перипле», где местопребыванием царя Малиха ясно названа Петра. Однако построение Р. Дюссо неверно и по существу. Никакими данными, которые свидетельствовали бы, что в Хегре царствовал какой-то преемник Рабэля II по имени Малих, мы не располагаем. Что же касается известного набатейского документа на папирусе, опубликованного Ж. Старки,¹² то в нем датировочная формула, в том числе и имя царя, восстановлены издателем. Несомненная близость этого документа к документам архива Бабаты позволяет отнести его к царствованию Рабэля II и во всяком случае ко времени до 106 г. н. э.

К тому же архив Бабаты хорошо показывает переход от датировок по годам правления набатейских царей к провинциальной эре. Такой резкий переход вряд ли был возможен, если бы в Петре после образования провинции в какой-либо форме продолжал сохранять власть преемник Рабэля II.

Все сказанное позволяет думать, что ситуация, нашедшая отражение в § 19 «Перипла Эритрейского моря», соответствует положению, существовавшему в районе Петра—Левке Коме в I в. н. э. Очевидно, этот факт должен быть принят во внимание как при датировке документа в целом, так и при решении вопроса о его структуре.

I. Sh. Shifman

ON THE DATE OF § 19 OF THE «PERIPLUS MARIS ERYTHRAEI»

The analysis of the historical situation reflected in § 19 of the «Periplus maris Erythraei» shows that this text must be dated I cent. A. D.

⁹ Eissfeldt O. Das Alte Testament im Lichte der safatenischen Inschriften. — ZDMG, 1954, Bd. 104, S. 94.

¹⁰ Bennett C. M. The Nabataeans in Petra. — Archaeology, 1962, vol. 15, 4, p. 233—243.

¹¹ Dussaud R. La pénétration des arabes en Syrie avant l'Islam, p. 55, 241.

¹² Starcky J. Un contrat nabatéen sur papyrus. — Revue biblique, 1954, 2, p. 161—181.

СИРО-ПАЛЕСТИНСКАЯ БОГИНЯ КУДШУ В ДРЕВНЕМ ЕГИПТЕ

Иконография

Из известных сейчас памятников с изображением Кудшу в воспроизведениях опубликованы 13, одна стела и одна роспись изданы в прорисовках (стела № 55316 Каирского музея и роспись в Карнаке).¹

По иконографическим признакам памятники следует разделить на две группы.

Первую группу памятников составляют стелы, роспись и амулет с полной композицией, включающей триаду богов — Кудшу, Мина и Решепа (Решефа): стела Британского музея № 191,² стела Туринского Египетского музея № 1601,³ стела Лувра № С.86,⁴ стела Копенгагенской глиптотеки № Е. 536,⁵ стела Каирского музея № 26049,⁶ стела Британского музея № 817,⁷ стела Британского музея № 650/355,⁸ стела ГМИИ № I. 1а 5613,⁹ стела Венского художественно-исторического музея № 1012,¹⁰ амулет № 559 Афинского музея.¹¹

¹ Наша искренняя признательность бывшему главному хранителю египетского отдела Британского музея Дж. Эдвардсу и заведующей отделом Древнего Востока Государственного Музея изобразительных искусств им. А. С. Пушкина С. И. Ходжаши за предоставление фотографий стел № 650/355 Британского музея и № I.1а 5613 ГМИИ, а также главному хранителю египетских собраний Художественно-исторического музея в Вене Э. Коморцинскому за фотографию стелы № 1012 этого музея, опубликованной ранее в неудовлетворительном воспроизведении.

² British Museum. A guide to the Egyptian Galleries (Sculpture). L., 1909, p. 179—180; A guide to the Egyptian Collections. L., 1909, p. 248, pl. XL; A general introductory guide to the Egyptian Collections. L., 1930, p. 372, pl. 205; Edwards J. E. S. Introductory guide to the Egyptian Collections. L., 1964, p. 118, fig. 42; Hieroglyphic texts from Egyptian stelae, etc., in the British Museum, pt. 9, by T. G. H. James, L., 1970, pl. XXXIX, 2, etc., in: Porter B., Moss R. L. B. Topographical bibliography of ancient Egyptian texts, reliefs and paintings, vol. I, pt. 2. Oxf., 1964, p. 723.

³ Leibovitch J. Kent et Qadech. — Syria, 1961, XXXVIII, p. 28, pl. II; Tosi M., Roccati A. Stele e altre epigrafi di Deir el Medina, n. 50001—50262 (Catalogo del Museo Egizio di Torino, ser. 2, vol. I). Torino, 1972, n. 50066.

⁴ Boreux Ch. La stèle C. 86 du Musée du Louvre et les stèles similaires. — Mélanges Syriens offerts à M. René Dussaud, II. P., 1939, p. 676—688.

⁵ Koefoed-Petersen O. Les stèles égyptiennes. Copenhagen, 1948, p. 37—38, pl. 49.

⁶ W. Max Müller. Egyptological researches. Result of a journey in 1904. Washington, 1906, pl. 41; Pritchard J. B. The Ancient Near East in pictures. Relating to the Old Testament. Princeton, 1954, pl. 163, № 470.

⁷ Leibovitch. — Syria, XXXVIII, p. 24, pl. I; British Museum. Sculpture, p. 194.

⁸ Hiero. texts 9, pl. XLII, 2; British Museum. A guide, 1909, p. 248; Leibovitch. — Syria, XXXVIII, p. 26.

⁹ Богословский Е. С. Памятники и документы из Дер эль-Медина, хранящиеся в музеях СССР. — ВДИ, 1972, 2, с. 81—86, табл. 6.

¹⁰ E. von Bergmann. Inschriftliche Denkmäler des Österr. Kaiserhauses. — RT, 1886, 7, S. 190—191.

¹¹ Capart J. — CdE, 1942, 34, p. 239, fig. 18.

Во вторую группу можно объединить стелы с изображением только центральной части композиции — фигуры богини, стоящей на льве (наиболее древний и близкий к сиро-палестинскому тип изображений): стела Египетского музея в Восточном Берлине № 21626,¹² стела Винчестерского колледжа,¹³ стела Каирского музея № 55316,¹⁴ рельеф Британского музея № 263/60308.¹⁵

Особняком от обеих групп, но все же ближе ко второй группе, следует поставить стелу ГМИИ № I.1a.5614,¹⁶ на которой изображена тоже только фигура богини на льве, но она не является центральной частью композиции. Вся же композиция представляет собою сцену поклонения статуе богини, сдвинутой из центра влево.

Итак, в полную композицию входило изображение богини Кудшу, египетского бога Мина и сирийского бога Решепа. Чаще всего (в семи случаях из десяти) Мин расположен слева от Кудшу, а Решеп — справа. Сама же богиня стоит на льве, который неизменно направлен головой в правую сторону.

Бог Мин на стелах из Лувра, Британского музея и Египетского музея в Турине передан в виде мумии с одной освобожденной рукой, которая и поднята над головой; над рукой находится махалка. Бог увенчан украшенной двумя высокими перьями «короной»; его плечи и грудь неизменно покрывает ожерелье. В двух случаях (на британских стелах № 191 и 650) грудь Мина накрест перепоюсана лентами. На копенгагенской и московской № I.1a.5613 стелах «по-азиатски» бородастый Мин предстает в длинном, спускающемся ниже колен одеянии и головном уборе с перьями. На амулете Афинского музея одеяние Мина совершенно подобно одежде Решепа, а сам Решеп предстает одетым в соответствии с требованиями своей иконографии, т. е. и здесь налицо египетская стилизация под «азиатские» одежды. На каирской стеле № 26049 бог в длинном парике облачен в сирийское платье; в опущенной левой руке он сжимает символ жизни, а правую протягивает Кудшу. Только на амулете Афинского музея в левой руке бога находится символ процветания. На большинстве стел, исключая копенгагенскую и московскую № 5613, а также амулет Афинского музея, изображения Мина итифаллические.

Бог Решеп на стелах с изображениями триады почти всегда выступает как воитель — с оружием в руках (исключения — рельефы стел № 5613 ГМИИ и № E.536 Глиптотеки Нью Карлсберг, а также амулета № 559 Афинского музея). На всех памятниках он изображен с телом в фас, головой и ногами — в профиль. На большей части стел и на амулете Афинского музея Решеп одет в закрывающее грудь платье длиной до колена. На британских стелах № 650 и 191, на амулете Афинского музея это платье держится на широких лямках, а на каирской стеле № 26049 верхняя часть платья отсутствует: одежда начинается от пояса и спускается до колен. На луврской, туринской, московской № 5613 и, насколько можно судить по остаткам рисунка, венской № 1012 стелах, а также на амулете Афинского музея Решеп несет на голове «корону», похожую на «корону» Верхнего Египта, у основания которой прикреплена головка газели. На каирской и копенгагенской стелах головка газели отсутствует, а на британских стелах № 191 и 650 она привязана

¹² Roeder G. Ägypter und Hethiter. — Der Alte Orient, 1919, XX, S. 22, 63, Abb. 26; Klengel H. Geschichte und Kultur Altsyriens. Lpz., 1965, S. 219, Taf. 21.

¹³ Edwards J. E. S. A relief of Qudshu—Astarte—Anath in the Winchester College Collections. — JNES, 1955, XIV, 1, p. 49—51, pl. 3.

¹⁴ Leibovitch J. Deux stèles inédites de la déesse Qadech. — BIE, 1937, XIX, p. 88—91, fig. 7.

¹⁵ Edwards. — JNES, XIV, 1, p. 49, pl. 4; A guide. Sculpture, p. 194.

¹⁶ Leibovitch. 1) BIE, XIX, p. 81—88, fig. 6; 2) Syria, XXXVIII, p. 29, pl. II; Богословский. — ВДИ, 1972, 2, с. 86—92, табл. 7; частично воспроизведена в альбоме С. И. Ходжаш «Египетское искусство в Государственном музее изобразительных искусств имени А. С. Пушкина» (М., 1971, табл. 33).

прямо на парик, заменивший «корону». На луврской, туринской и британской № 650 стелах и на амулете Афинского музея у Решепа привязана искусственная борода, на британской № 191 и копенгагенской стелах изображена широкая «сирийская» борода. Чаще всего Решеп опирается одной рукой на копьё, а в другой держит символ жизни, но на каирской и копенгагенской стелах и амулете из Афин вторая рука свободна, а на туринской стеле на месте символа жизни изображен дротик.¹⁷

Интересным исключением является стела копенгагенской Глиптотеки. На ней Решеп вместо копья держит цветок, протягивая его Кудшу; причем он одет в длинное платье, спускающееся почти до земли.

Рельефы второй группы памятников передают изображение, которое в первой группе памятников составляет центральную часть композиции. Только на стеле ГМИИ № 5614 в сцене с поклонением богине фигура Кудшу на льве сдвинута в левую сторону, а освободившееся место заняли фигуры посвятивших. Следовательно, для изучения иконографии собственно богини Кудшу можно привлечь памятники всех групп.

Кудшу, стоящая на льве, изображается с телом и головой в фас; ноги в семи случаях из четырнадцати развернуты в разные стороны (на стеле № 817 Британского музея ступни разрушены), а в остальных случаях показаны в профиль. На всех стелах и на амулете Кудшу предстает совершенно обнаженной,¹⁸ только на московской № 5614 и винчестерской плитах ее грудь накрест перепоясана лентами, а по бедрам проходит тонкий пояс; такой же пояс можно рассмотреть на луврской стеле и на амулете Афинского музея. На тех же памятниках, а также на британском рельефе № 60308 плечи богини украшены ожерельем; на московских, винчестерской, туринской стелах, на британском рельефе и на амулете ее руки унизаны браслетами.

Во всех случаях Кудшу носит «хатхорический» парик, перетянутый в одном или нескольких местах лентами. На двух рельефах (берлинском и копенгагенском) от парика вниз отходят линии, схематично изображающие цветы лотоса, которыми иногда украшали голову Хатхор.¹⁹ Головные уборы Кудшу нередко представляют собой лежащий месяц с очерченной пепельной частью затененного лунного диска; месяц может быть как на консоли, так и без нее (на венской стеле). На московском памятнике № 5614 месяц висит на некотором расстоянии от консоли. На берлинской стеле диск и месяц помещены на высоком наосе; на амулете Афинского музея два диска помещены по боковым сторонам такого же наоса. У богини копенгагенского памятника на голове наос без месяца, а у богини рельефа № 60308 и стелы № 650 Британского музея головной убор сделан в виде консоли. На винчестерской стеле сохранилась лишь часть Т-образного убора, а на британской стеле № 191 голова вместе с головным убором сбита, но остатки парика позволяют думать, что убор был очень небольшим и, вероятно, плоской формы. На во многом особенной каирской стеле № 26049 Кудшу изображена без головного убора (на стеле ГМИИ № 5613 головной убор рассмотреть невозможно).

В одной руке богиня обычно держит цветы или цветок, а в другой — одну или несколько змей. На стелах с триадой почти во всех случаях (исключение — рельеф Копенгагенской глиптотеки) богиня протягивает цветы Мину, а змей — богу-воителю Решепу; на копенгагенской стеле столкнулись две особенности: Решеп держит не копьё, а цветок, который

¹⁷ У. К. Симпсон предположил, что существовала особая ипостась — воинственный бог Решеп—Мин, покровительствующий царю в битве, но для подтверждения этой догадки нет прямых данных. См.: Simpson W. K. Reshep in Egypt. — *Orientalia*, 1960, 29, 1, p. 64—65.

¹⁸ Ср.: Boreux. La stèle C. 86, p. 677; Leibovitch. — *Syria*, XXXVIII, p. 23—24.

¹⁹ E. Prisse d'Avennes. Histoire de l'art égyptien d'après les monuments depuis les temps les plus reculés jusqu'à la domination romaine. Atlas, t. I. P., 1878, pl. 13

он протягивает Кудшу, и она протягивает цветы ему, а не богу Мину. На тех памятниках, которые несут только изображение фигуры Кудшу на льве, нет никакой закономерности в расположении атрибутов (на двух изображениях змеи в правой руке, на двух — в левой), но на берлинской стеле симметрия в композиции выражена особенно отчетливо: в каждой руке богиня держит по цветку и змее. На венской стеле змеи и цветы остались неизображенными.

Лев, на котором стоит Кудшу, всегда изображен идущим в правую сторону. Согласно требованиям египетского канона на всех стелах, исключая винчестерскую и копенгагенскую, удаленные от зрителя лапы зверя выдвинуты вперед, а близкие к зрителю — отставлены назад. Описывая винчестерский памятник, Эдвардс заметил, что на нем лев изображен с диагональным расположением лап, так, как он передвигается в жизни.²⁰ Подобным же образом, т. е. в соответствии с природой, лев изображен и на копенгагенской стеле, но на ней расположение лап противоположно расположению лап на винчестерской стеле. На московском и берлинском памятниках животные накрест перепоясаны вокруг туловища лентами.

Несмотря на многочисленные отклонения и различия в мелких деталях, на каждой стеле можно выделить наиболее общие элементы иконографии. Чаще всего встречаются стелы с триадой Кудшу—Решеп—Мин; довольно много памятников, посвященных одной Кудшу, и всего одна стела со сценой поклонения статуе богини. На всех памятниках стоящая на льве Кудшу изображена в фас; тело богини всегда обнажено, на голове — хатхорический парик и головной убор, являющийся либо упрощенной схемой наоса, либо лежащим месяцем; в руках у нее обычно цветы и змеи. На стелах с триадой богиня почти всегда протягивает цветы Мину, а змей — Решепу. Бог Мин чаще всего предстает в виде фаллической мумии с поднятой рукой и махалкой над ней, в «короне» с двумя высокими перьями; за его спиной обычно стоит подставка с зеленью (салатом).²¹ В изображениях Решепа отклонений больше, но почти всегда перед нами бог-воитель, одетый в египетское опоясание, с тюрбаном, к которому прикреплена головка газели, на голове; в руках он держит копье и секиру или символ жизни.²²

Художественные особенности

К сожалению, не все памятники можно точно датировать, но среди тех, время изготовления которых нам удалось определить, наиболее ранней является *плита ГМИИ № 5614*.

Композиционная схема верхнего яруса этой плиты уникальна для стел с Кудшу, потому что изображение богини на льве, размещенное обычно в центре памятника, сдвинуто влево, а на освободившемся пространстве в правой части стелы помещены изображения поклоняющихся ей египтян. Подобной композиции нет ни на одном другом памятнике

²⁰ Edwards. — JNES, XIV, 1, p. 50.

²¹ Keimer L. Die Pflanze des Gottes Min. — ZÄS, 1924, 59, S. 140—143, Abb. 1—3.

²² Особое место среди памятников с изображением триады занимает роспись из Эпсове времени царствования эфипского фараона Тахарна (см.: Mariette A. Karnak. Etude topographique et archéologique. Texte. Lpz., 1875, p. 65; Planches. Lpz., 1875, pl. 43). Время, отделяющее появление этой росписи от появления стел с триадой, сказалось на иконографии. Кудшу еще подает змей Решепу, а Мину — цветок; на голове ее по-прежнему наос. Но изображена она уже с головой в профиль и одетой в платье; Мин тоже одет в длинное опоясание, а Решеп предстает не только с копьем, но и со щитом. Под триадой в нижнем ярусе росписи изображены два идущих в разные стороны льва, которые композиционно со сценой верхнего яруса, в сущности, не связаны. Поскольку роспись опубликована только в прорисовке, рассмотреть ее стилистические особенности невозможно.

Краткое описание иконографии Кудшу см.: Helck W. Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im III. und II. Jahrtausend v. Chr. Wiesbaden, 1971, S. 464—465.

Кудшу. Однако для стелы, закругленный верх которой уже точно отмечает вертикальную центральную линию композиции посередине памятника, такое размещение не является удачным. Ведь центром композиции верхнего яруса должна быть фигура богини, а она так смещена влево, что стела кажется искусственно урезанной над ее головой.

На стеле ГМИИ № 5614 ошибка художника, выразившаяся в смещении логического центра композиции влево при формальном срединном центре (стоит добавить, что фасное изображение при том, что все остальные лица переданы в профиль, лучше смотрится в центре), и особенности иконографии самой богини свидетельствуют о неокончателности этой иконографии, о ее поисках.

Ближайшими по времени к московской стеле памятниками являются шесть плит и амулет, сделанные при XIX династии: стелы № 191 и 650 Британского музея, рельеф № 60308 Британского музея, стела № С.86 Лувра, стела № 1601 Египетского музея в Турине, стела № 55316 Каирского музея, а также амулет № 556 Афинского музея.

Лучшей из всей этой группы памятников, как и из всех стел с изображениями богини Кудшу, должна быть признана *стела Британского музея № 191*, сделанная всего несколькими годами позже московской.

Памятник выполнен смешанной техникой: верхний ярус сделан выпуклым рельефом, нижний ярус — врезанным; уже самое различие в технике заставляет обратить преимущественное внимание на верхний ярус. Тот же акцент утвержден большим размером сцены с богиней и более свободным размещением фигур в ней. Внутри сцены с помощью двупланового построения композиции художник выделил фигуру Кудшу. На заднем плане невысоким плоским рельефом выполнены фигуры Решепа и Мина, стоящие на пилонообразных подставках (пьедесталах), а на передний план вынесена фигура богини, сделанная в значительно более высоком рельефе. Изображение льва помещено уже на фоне «пилонов», причем лев и «пилоны» покоятся на одном основании. Сама двуплановость (большая высота и выпуклость фигуры Кудшу и низкий рельеф изображений второго плана) показывает, что в композиции памятника сделаны необычные для египетского искусства попытки передачи перспективы.

Изображение богини сделано настолько высоким рельефом, что воспринимается как круглая скульптура. В моделировке тела, в мягкости трактовки форм и жеста сказывается рука опытного и талантливого ваятеля, знакомого со способами работы и подхода к изображению женского тела в «амарнский» период.²³

Фигуры богов выполнены значительно более низким рельефом, чем фигура богини. Это, конечно, обусловило плоскостность их решения, которая подчеркивается графичностью передачи деталей одежды, парика, цветов. Но достаточно посмотреть на моделировку рук, ног, лиц богов, чтобы убедиться, что плоскостность рельефа умышленно применена для того, чтобы отодвинуть богов на второй план по отношению к Кудшу.

Фигуры нижнего яруса выполнены в технике врезанного рельефа и не моделированы. В несовершенстве рисунка, дробности изображений чувствуется, что врезанный рельеф чужд художнику, создавшему такое оригинальное произведение, как верхний ярус стелы. И все же в рисунке плеч и торса богини Анат и проработке некоторых деталей ощущается рука мастера, выполнившего линии тела богини Кудшу.

Попытка разместить изображения верхнего яруса в двух планах и передать фигуру богини в виде «недовынутаой» из камня статуи выдает

²³ М а т ъ е М. Э. Во времена Нефертити. Л.—М., 1965, табл. 44; W e n i g St. Die Frau im alten Ägypten. Lpz., 1967, Taf. 65—66; W e s t e n d o r f W. Das alte Ägypten. Baden-Baden, 1968, S. 140; A l d r e d C. Akhenaten and Nefertiti. N. Y., 1973, p. 82, № 22.

в мастере, создавшем стелу, специалиста по круглому ваияню. Такое заключение можно сделать и из-за общей статичности всей сцены верхнего яруса. Художник словно стремился подчеркнуть, что изображены не сами боги, а некая площадка с их статуями. Размещая на плоскости статуарную группу, он сделал попытку передать ее в пространстве. Ваятель, обычно работавший над круглой скульптурой, был, конечно, меньше связан рамками тех условностей, к которым привык резчик рельефов.

Уже наблюдения над стелой ГМИИ № 5614 и стелой Британского музея № 191 подтверждают существование узкой специализации среди египетских скульпторов. Ее можно было заметить, изучая египетские слова, передававшие понятия «резчик рельефов» и «скульптор (делающий статуи)», но при разборе самих произведений искусства на такую специализацию пока как будто не обращали внимания. Существование узкой специализации объясняется не только ростом мастерства и необходимостью выпускать огромное количество изделий, но и тем, что изготовление врезанного рельефа требует иной техники, чем круглое ваияне, и основывается на особых законах искаженной по определенным правилам линейной перспективы в придачу к тому, что врезанный рельеф строится не просто на плоскости, но и в плоскости.

Другой подход к композиции памятника у создателя *луврской стелы* № С.86,²⁴ примерно современной стеле № 191 Британского музея. Широкая массивная рамка оставляет нечто вроде окна для изображений и слегка придавливает фигуры верхнего яруса. Художник выделяет сцену верхнего яруса только обрамлением и размерами, не делает особого акцента на фигуре Кудшу, и нужно присмотреться, чтобы увидеть и в этой сцене попытку создания двуплановой композиции: на фоне подставки, на которой стоит Мин, помещен лев; только таким способом Кудшу слегка выдвинута вперед. Но основная особенность этой стелы в целом — уравниленность составных частей, статичность.

Рельеф № 60308 Британского музея является, по определению Эдвардса, эскизом резчика (на оборотной стороне помещен набросок, позволяющий датировать памятник и отбросить сомнения в его подлинности, — изображение Рамессеса II).

Обращает на себя внимание то, что перед нами не просто фасное изображение женщины, а изображение богини с телом женщины и систром вместо головы. На этом рельефе, благодаря тому что пряди парика отходят от шеи, видно, что вместо шеи у богини — рукоятка, на которую насажен систр. Сама собой объясняется и необычность головного убора в виде консоли — распространенное украшение систра. Подобная композиция фигуры встречается и на других памятниках, но там она не настолько четко выражена; обычно видно только, что шея, прикрытая прядями парика, непропорционально длинна (винчестерская стела, московские стелы, копенгагенская стела).

К той же группе памятников времени правления Рамессеса (Рамсеса) II относится и *стела № 1601 Египетского музея в Турине*. Обращает на себя внимание ее иконографическая близость во многих деталях луврскому памятнику.

Но в отношении средств создания художественных образов памятники решены совершенно по-разному. Прежде всего туринская стела выполнена врезанным рельефом, а верхний ярус луврской — выпуклым, хотя и низким, поэтому туринская стела графичнее. Несмотря на некоторую сухость изображения, фигуры богов на луврской стеле изваяны более пластично и к тому же они в значительной мере решены общими плоскостями, без

²⁴ В о г е у х. La stèle C. 86, вклейка; грубая копия позднейшего времени с изображения на этой стеле см.: Leibovitch J. Une imitation d'époque greco-romaine d'une stèle de la déesse Qadech. — ASAE, 1942, 41, p. 81—82, 84—85, pl. VIII.

подробной проработки формы. На туринской же стеле, наоборот, детали старательно отмечены. Помимо выбора техники, художники разнятся и по уровню мастерства и особенностям художественного почерка. Прежде всего создатель луврской стелы гораздо увереннее чувствует себя в построении композиции.

Иконографическое сходство луврской и туринской стел едва ли случайно; трудно предположить, что художники в одно и то же время независимо друг от друга создали два таких похожих памятника. Совпадение таких деталей, как угол наклона змей и угол падения лент у тюрбана Решепа, наводит на мысль, что либо один из памятников послужил образцом для другого, либо оба они повторяют иконографическую схему третьего, неизвестного изображения. Но художественные почерки резчиков настолько различны, что нельзя считать ни один из памятников копией другого.

Следующим по времени памятником является *рельеф* времени Рамесса III или IV, *хранящийся в Винчестерском колледже*. Изображение интересно иконографическими особенностями, но, к сожалению, оно очень грубой работы, а детали композиции совершенно непропорциональны; так, несоизмеримы маленькая фигура льва и громадная змея, цветок — величиной почти с голову богини. Пропорции фигуры самой Кудшу несколько более правильны, хотя и некрасивы.

Остальные стелы датированы неопределенно — либо XIX—XX династиями, либо даже Новым царством, и сопоставить их с кругом памятников, время создания которых можно установить более точно, представляется возможным только по иконографическим или стилистическим особенностям.

Происхождение обломка стелы № 817 Британского музея неизвестно; время изготовления памятника из-за его фрагментарности определить тоже довольно трудно. Судя по сохранившимся на обломке элементам композиции — фигуре Мина и части фигуры Кудшу, стела была довольно хорошей работы. Выполненные выпуклым, но невысоким рельефом, изображения трактованы общими плоскостями, без отделявания мелких деталей. Особенностью стелы является непонятный диск, заключенный в кольцо, над головой Мина.

Одна грубой работы стела с изображением только богини Кудшу происходит с Севера — стела Каирского музея № 55316 из Агнасиа эль-Медина. Судя по зарисовке, она выполнена высоким рельефом, моделированным большими плоскостями.

Стела № 21626 Египетского музея в Берлине выполнена врезанным, почти немоделированным рельефом; графичность техники сочетается на ней с сухим рисунком. Пропорции тела Кудшу несколько удлинены; высокий головной убор богини и длинные линии тел змей в ее руках усиливают вертикальную устремленность изображения. Композиция памятника замкнута, причем расположение атрибутов в руках — по змее и цветку в каждой — подчеркивает общую симметрию. Изображение льва на берлинской стеле, как и на каирской № 55316, является наиболее пропорциональным по отношению к фигуре богини (на других памятниках лев меньше, чем должен был быть при соблюдении реального соотношения размеров зверя и человека).

К группе рельефов, решенных графическим способом, относится и стела № E.536 Копенгагенской глиптотеки, выполненная врезанным или даже скорее процарапанным рисунком «под рельеф». В ее композиции наблюдается немало отклонений от иконографии. Изображения стоят на весьма невысоком художественном уровне; видно, что художник почти не владеет рисунком и композицией.

Сходное изображение имеет стела № 5613 ГМИИ, выполненная слегка моделированным врезанным рельефом. Изображение самой богини обычно, только один мотив не встречается на других стелах — обвитая

вокруг кисти змея. Стела выполнена с относительно большим мастерством, чем копенгагенский памятник, хотя по удлинённости фигур, графичности и сухости работы оба рельефа сходны. И все же стелу ГМИИ характеризуют небрежность и неуверенность рисунка, грубая моделировка деталей лиц. Правда, изображение льва выполнено лучше, но в общем неплохой рисунок совершенно не отделан.

Стелы ГМИИ № 5613 и Глиптотеки Нью Карлсберг по композиции и художественным особенностям имеют немало общего. Прежде всего они близки по чисто внешним признакам — по величине, соотношению ярусов, размещению фигур в нижнем ярусе. Кроме того, обеим стелам присуща большая графичность исполнения; пропорции фигур изображенных на ней богов близки между собой, а сами фигуры размещены на плоскости сходным образом.

Из дошедших до нас восьми стел с триадой «Мин—Кудшу—Решеп» выделяется *стела № 26049 Каирского музея* (одноярусной композицией, неегипетским стилем и неегипетскими одеждами), которую и следует поставить особо. Все остальные памятники были двухъярусными. Из них все стелы, происхождение которых можно установить, — из Висе (а именно из Места Правды). С другой стороны, все стелы с Кудшу, происходящие не из Дер эль-Медина, несут только изображение самой богини, без спутников, т. е. имеющиеся в нашем распоряжении подписанные изображения богини Кудшу заставляют заключить, что полную композицию (со всей триадой) делали на стелах только работники столичного кладбища. Это первое свидетельство в пользу того, что стела № 5613 ГМИИ тоже сделана ими.

Второе свидетельство в пользу того же — присутствие на этой стеле женского имени (t')-k'r, встречающегося и на ряде бесспорно дер-эль-мединских памятников, в том числе и на стеле № 5614 ГМИИ. Не исключена возможность того, что на двух стелах из коллекции В. С. Голенищева упомянута одна и та же женщина. Если такое предположение верно, то нам раскрылась бы последовательность становления иконографии Кудшу в Дер эль-Медина. Ведь стела № 5614 ГМИИ — самая ранняя из стел работников столичного кладбища с фигурой Кудшу (времени Сетой (Сети) I или самых первых лет царствования Рамессеса II). Стелы № 5613 ГМИИ и Е.536 Глиптотеки Нью Карлсберг, судя по удлинённым пропорциям изображенных на них фигур, не раньше царствования Рамессеса II, причем не самых первых лет правления этого государя. Наконец, последующие памятники датируются еще более поздним временем.

В таком случае стали бы понятными «отклонения» от иконографии Решепа и Мина на копенгагенской, московской (№ 5613) стелах и на амулете Афинского музея; они свидетельствуют о том, что иконография сцен с триадой во время изготовления этих двух стел еще не сложилась, не была окончательно найдена и признана. Отсюда эскизность изображения, которая особенно ясно выступает при сравнении с более поздними отделанными, завершёнными стелами с канонизированной иконографией и без стилизации «под Азию» (все стелы Британского музея, стелы Египетского музея в Турине и Лувра).

Особое место среди памятников, посвященных богине Кудшу, занимает *стела № 650/355 Британского музея*, так как она полностью выполнена рисунком. Во многих мелочах иконографии она перекликается со стелой № 191 того же музея. Но, несмотря на общие черты, как и в случае с луврским и туринским памятниками, нельзя сказать, что один из них послужил образцом для другого или оба они имели общим образцом третий памятник, настолько различны художественные решения стел. Фигуры богов стелы № 650 неудачно размещены на плоскости; существуют различия и в деталях композиции, в частности Решеп и Мин на стеле № 191 помещены на «пилоны», тогда как на стеле № 650 под ними нет никаких подставок. Разные художественные средства выбрали созда-

тели памятников: стела № 191 решена скульптурно, а стела № 650 выполнена рисунком. Судя по сохранившимся остаткам изображений, памятник был выполнен хорошим рисовальщиком, владевшим четким и точным рисунком. Большой выразительностью отличается изображение льва, особенно его морды.

*Стела Каирского музея № 26049*²⁵ имеет своеобразную форму. В массивный прямоугольный камень, слегка закругленный сверху и заглаженный с одной стороны, врезан выпуклый низкий рельеф, вобравший полную композицию с триадой Кудшу—Решеп—Мин (изображения не подписаны). Иконографические особенности и некоторые особенности стилистического порядка (неегипетская манера прорабатывать мускулы, чрезмерно подчеркивая их анатомическую структуру, изображение льва позади ноги Мина, нарушающее обычай выделять основное божество с помощью размещения его на первом плане), а также непонимание атрибутов (копье Решепа сделано в виде дубинки) заставляют предположить в скульпторе неегиптятина, хотя и работавшего под египетским влиянием. Египетский мастер вряд ли одел бы Мина в неегипетские одежды²⁶ и едва ли изобразил бы египетского бога с горбатым крупным носом и закругленной челюстью с полной щекой и маленьким подбородком. Перед нами явно переднеазиатский (скорее всего сиро-палестинский) тип лица, а моделировка не по-египетски коротконоготого тела бога Решепа как будто носит следы влияния неегипетского (ассирийского?) искусства.

Единственным изображением триады в бронзе — по форме явным подражанием стелам — является *амулет № 559 Афинского музея*, который относится к числу памятников, выполненных преимущественно с помощью пластических средств. Одинаковые одежды и сходные положения тел спутников богини помогают достичь большей симметрии в изображениях триады, чем можно увидеть на других памятниках.

Композиция четко делится на два плана. Тело богини выделено на первый план не только более высоким рельефом, но и большим размером ее фигуры по сравнению с фигурами богов. Статуи же Мина и Решепа изображены над львом, как бы висящими в воздухе (обычный египетский прием для отодвигания второстепенных изображений на второй план). Такая композиция не встречается больше ни на одном памятнике с триадой, кроме стелы Венского музея.

Подобная же композиция была воспроизведена и на *стеле № 1012 Венского художественно-исторического музея*. Всю плоскость этого незаконченного рельефа должна была занимать триада Кудшу—Решеп—Мин. Части композиции размещены неправильно и плохо соотнесены одна с другой. В изображении самой Кудшу много огрехов. Ни с одной из известных сейчас стел она не совпадает либо в деталях иконографии, либо композиционно, либо надписями.

О надписях нужно заметить особо, что они начертаны правильно. Утверждения Бергмана, Борё и других, что имя Решеп написано с ошиб-

кой, являются следствием недоразумения. В начертании  нет ошибок,

так как знак š во времена Нового царства очень часто писали в форме , а не в виде обычного .

²⁵ Лучшее воспроизведение см.: P r i t c h a r d. The Near East in pictures, pl. 163, № 470.

²⁶ По мнению В. М. Мюллера и Ш. Борё, на месте сбитой фигуры Мина, часть которой оставлена из привычки к изображению триады Кудшу—Решеп—Мин, вырезана фигура женщины в длинном платье, но ведь на стеле нет никаких следов уничтожения прежнего изображения. Фигура же не может быть женской хотя бы потому, что у нее отчетливо проработана мужская, а не женская грудь. Вся фигура Мина выполнена в рельефе одной высоты. Ср.: Müller. Egyptological researches, p. 32; Boré u. x. La stèle C. 86, p. 677.



Стела Художественно-исторического музея в Вене № 1012.

Закljučая художественный анализ памятников Кудшу,²⁷ можно сказать, что лучшие из них созданы в Месте Правды царскими скульпторами во времена правления Рамессеса II и что в них художники искали новые

²⁷ В. Макс Мюллер определил стелу № 26048 Каирского музея как памятник с изображением богини Кудшу, и ни один египтолог не усомнился в этом определении. Сопоставим рельеф этой стелы с теми пятнадцатью бесспорными изображениями Кудшу, которые нам известны. Оказывается, к числу памятников, посвященных богине Кудшу, стелу № 26048 Каирского музея можно отнести только потому, что богиня изображена облаченной, стоящей на звере, который должен быть понят как лев, и держащей в руке цветок и змею. В Сирии, как известно, так могли изобразить любую богиню (Albright W. F. *Astarte plaques and figurines from Tell Beit Mirsim.* — *Mélanges Syriens offerts à Monsieur René Dussaud*, I. P., 1939, p. III, pl. A). На голове ее не хатхорический парик и не обычный головной убор Кудшу, а усеченный конус с исходящими из него веерообразными линиями, расходящимися в две стороны; возможно, эти линии схематично изображали два пучка растений; такие головные уборы встречаются у сиро-палестинских богинь (Albright. *Astarte*, pl. A—C; Leibovitch. — *Syria*, XXXVIII, p. 29), но не в Египте. Для маленькой плоскости стелы фигуры Кудшу и поклоняющейся ей женщины слишком велики, жертвенный столик оказался стиснутым между изображениями льва и посвященницы. Рисунок чрезвычайно неумелый, грубый; если человеческие фигуры очерчены еще примитивно правильно, то льва невозможно узнать. Несоразмерность в длине рук, грубость в проработке лиц резко выделяют эту стелу даже из числа других плохо сделанных рельефов. Если же добавить к этому, что нанесенные на стелу иероглифы, имитирующие египетскую надпись, представляют собой бессмысленный набор хаотично расположенных знаков, то появится весьма основательное сомнение в ее подлинности. Именно поэтому мы не включаем стелу № 26048 Каирского музея в число исследуемых памятников.

способы передачи человеческого тела в рельефе. Стелам же с линейной трактовкой формы часто свойственна некоторая несмелость в передаче редкого изображения — почти на всех таких стелах фигура богини составлена из верхней фасной и нижней профильной частей; это присуще художникам, специализировавшимся на врезанном рельефе, а не на круглом ваянии. Только создатель стелы № 650 Британского музея прекрасно справился с задачей расположения тела на плоскости в фас.

Люди, поставившие памятники в честь богини Кудшу

Проще всего, конечно, заключить, что стелы в честь сиро-палестинской богини ставили сирийские пленники, принесшие из Сирии и культ, и иконографию богини. Такое заключение и сделал Ш. Борё, основываясь на том, что, во-первых, сама богиня — иноземная, во-вторых, жену одного из посвятивших стел звали $t^{\prime}\text{-}h^{\prime}r$ — «Сирийка», в-третьих, имена некоторых посвятивших (например, h_j) встречаются в вавилонских текстах и, следовательно, могут быть сирийскими (?! почему не хеттскими, вавилонскими, ассирийскими, хурритскими?); египетские имена h_j и k_h (первое встречается со времен Старого царства, второе — со Среднего царства, а в Новом царстве оба имени встречаются постоянно) Ш. Борё даже попытался объявить неегипетскими. «Поскольку в Египте Кудшу почитали главным образом в низших слоях общества, ее культ был второстепенным и чисто местным», — заключал он.²⁸ Дж. Эдвардс подал проблему в ином повороте. По его мнению, иноземные божества, привнесенные в Египет пленными (из работников столичного кладбища многие были иностранцами или находились в контакте с иностранцами), стали частными божествами, отличными, отделенными от официальной религии.²⁹ Никаких доказательств в пользу своей гипотезы Дж. Эдвардс не привел, вероятно, считая дело и без того ясным.

К сожалению, при изучении проблемы рассматривается только то, что связывает Кудшу с Сирией, и обходится то, что связывает ее с Египтом; до сих пор даже эпитеты богини не были обследованы сколько-нибудь обстоятельно и объективно.

Между тем Кудшу в надписях на луврской стеле названа «владычицей всех богов», а это — прямое указание на общеегипетский и общегосударственный, а не местный, частный или какой-либо другой узкий характер ее культа. В надписи на той же стеле, подобно многим другим богиням, она названа дочерью Рэ, а это исключает противопоставление национального сирийского культа Кудшу египетским культам и, наоборот, свидетельствует о принятии Кудшу в круг египетских божеств. Наконец, имена $p^{\prime}\text{-}h^{\prime}r$ (Сириец) и $t^{\prime}\text{-}h^{\prime}r$ (Сирийка) встречались в Египте Нового царства на каждом шагу, имели оттенок прозвища и вовсе не прилагались только к сирийским пленным или даже просто сирийцам.

Стела № С. 86 Лувра. Родословная h_j и $t^{\prime}\text{-}h^{\prime}r$ приведена в другой работе.³⁰ Как видно из родословной, отец h_j $sb^{\prime}$ уже работал вместе

²⁸ B o r e u x. La stèle C. 86, p. 681, 683, 685—686; S t a d e l m a n n R. Syrisch-palästinensische Gottheiten in Ägypten. — Das Altertum, 1966, 12, 2, S. 75—86. — О подобных именах, как этнонимам, см.: H e l c k. Beziehungen, S. 352—353; F u s c a l d o P. Las divinidades asiáticas en Egipto. Reshep y Qadesh en Deir el-Medina. — Revista del Instituto de Historia Antigua Oriental, 1972, 1, p. 115—136 (по аннотации И. Гамер-Валлерт: Jac. J. Janssen. Annual Egyptological Bibliography. 1972. Leiden, 1976, p. 64). Однако уже Т. Сэве-Сёдерберг совершенно справедливо указывал, что имя $p^{\prime}\text{-}h^{\prime}r$ / $t^{\prime}\text{-}h^{\prime}r$ совсем не говорит о сирийском происхождении его носителя, так же, как и имя $p^{\prime}\text{-}nhj$ / $t^{\prime}\text{-}nhj$ не указывает на нубийское происхождение его носителя, потому что египтяне давали такие имена и как прозвища (S ä v e - S ö d e r b e r g h T. The Navy of the Eighteenth Egyptian Dynasty. Uppsala—Leipzig, 1946, p. 54).

²⁹ E d w a r d s. Introductory guide, p. 117.

³⁰ Б о г о с л о в с к и й. — ВДИ, 1972, 2, с. 90—91; B i e r b r i e r M. L. The Late New Kingdom in Egypt (c. 1300—664 B. C.). A genealogical and chronological investigation. Warminster, 1975, p. 21—22.

с другими художниками из Дер эль-Медина, причем его родители и родители его жены (как и он сам и его жена) и его родные носили обычные египетские имена (dw'-m-mrt.s, hmt-ntr, tl, nfrt, sb', w'd-msw).³¹ О национальности t'-h'g сведений не сохранилось, но ведь имена p'-h'g и t'-h'g встречаются и у коренных жителей поселка.³² Следовательно, одно такое имя не может быть достаточным доказательством того, что его носитель был сирийцем.

На стеле, поставленной для hj, его сыновей sb' и w'd-msw и его внука jmn-m-jrt, изображен Рамессес II в то время, когда он жил в примыкавших к храму Хатхор в Дер эль-Медина палатах;³³ это время совпадало с правлением высшего сановника p'-sw и, следовательно, приходилось на первую половину правления Рамессеса II, причем не на самое начало первой половины правления. В те годы hj был уже пожилым человеком, дедом. Примерно в то же время hj и его жена t'-h'g были упомянуты в надписях гробницы № 10 ks и pn-bwj, которая сделана в первую четверть правления Рамессеса II.³⁴ Следовательно, hj и его жена жили при Рамессесе II, Сетое I и, вероятно, при Рамессесе I и Харемха. Сын hj sb' упомянут в надписи на одном из острака под 19-м годом царствования Рамессеса II (ODM, 31). Луврская стела поставлена, конечно, при Рамессесе II (первая половина царствования), потому что на ней упомянуто наибольшее число детей hj и t'-h'g, в частности их младший сын sb' (сравни с перечнями детей на стеле Британского музея № 357/446 и невшатльской стеле № 12).

К сожалению, профессия и род занятий hj и его сына точно неизвестны, но обычно он бывает упомянут среди резчиков рельефов.

Стела № I.1a.5614 ГМИИ сохранила нам упоминание тех же hj и t'-h'g, но уже не в качестве посвятителей памятника, а в качестве родственников или друзей посвятителей. Правда, имя t'-h'g выписано в форме t'-g'g, но это нас не должно смущать, так как звуки g и h по звучанию стояли очень близко, и египетское g в клинописи, например, могло быть передано через h;³⁵ египтяне же путали эти звуки по преимуществу в словах неегипетского происхождения, например в названиях чужеземных стран.

Стела поставлена, по всей вероятности, для начальника работ в царской гробнице nfr-htpw, так как во втором ярусе на первом месте сохранилась запись имени его сына — будущего начальника отряда nb-nfr.³⁶ Сам nfr-htpw строил гробницы Харемха, Рамессеса I, Сетоя I и около 5-го года правления Рамессеса II еще распределял довольствие для работников (ODM, 60). В гробнице № 250 писца царской гробницы r'-msw (назначен в эту должность в 5-м году Рамессеса II — ОН, 25671) nfr-htpw изображен в качестве начальника отряда; там изображен и nb-nfr уже в той же должности (RFDM, 1926, pl. VI—VIII); стало быть, во время строительства гробницы № 250 (после 5-го года правления Рамессеса II) nfr-htpw и скончался, а сын занял его должность.

³¹ B o r e u x. La stèle C. 86, fig. 1; British Museum. Hieroglyphic texts from egyptian stelae, etc., VI. L., 1922, pl. 39; RFDM, 1924—1925, p. 52—59, fig. 34—35, pl. V; 1926, p. 16, № 8; 1933—1934, p. 118—119; Maspero. — RT, II, p. 118, 171—172; Aegyptische Grabsteine und Denksteine aus verschiedenen Sammlungen. Hrsg. von W. Spiegelberg. III. Bonn, Darmstadt, Frankfurt a. M., Genf, Neuchâtel. Bearbeitet von A. Wiedemann, B. Pörtner. Strassburg, 1906, Taf. VII, № 12.

³² B r u y è r e B. La tombe № 1 de Sen-nedjem à Deir el Médineh. Le Caire, 1959, pl. XVII; M a s p e r o. — RT, II, p. 197—198; Č e r n ý J. Egyptian stelae from the Banks Collection. Oxf., 1958, № 5; ODM, 189.

³³ M a s p e r o. — RT, II, p. 171—172, 188; RFDM, 1924—1925, p. 56; T o s i, R o s c a t i. Stele, n. 50030.

³⁴ Č e r n ý J. Répertoire onomastique de Deir el Médineh. Le Caire, 1949, p. 86.

³⁵ E r m a n A. Neuägyptische Grammatik². Lpz., 1933, § 53.

³⁶ Č e r n ý J. Répertoire, p. 58—63; RFDM, 1923—1924, pl. XII, p. 29; Č e r n ý J. A community of workmen at Thebes in the Ramesside Period. Cairo, 1973, p. 285—286.

Происхождение nfr-ḥtpw, к сожалению, точно не известно, но ни его имя, ни имя его жены (jj(t)-m-w'j), ни надписи на их памятниках никак не указывают на иноземное происхождение. Сын же их nb-nfr вырос и воспитывался в совершенно египетской среде и женился на египтянке jj(t), а ведь стела поставлена скорее всего именно nb-nfr в честь отца и в честь Кудшу, так как изобразить на стеле ḥj и t'-ḥ'r скорее велел бы nb-nfr, а не nfr-ḥtpw; ḥj и t'-ḥ'r были одного поколения с nb-nfr и моложе nfr-ḥtpw. Начальник отряда nb-nfr дожил до второй трети долгого царствования Рамессеса II: на одном остраке времени правления высшего сановника ḥ'j, который занимал должность примерно с 30-го по 44-й год Рамессеса II, еще упомянут и nb-nfr в своей должности (ODM, 144). В 40-м году Рамессеса II начальником отряда уже назван сын nb-nfr nfr-ḥtpw-младший.³⁷

Стела № 1.1a.5613 ГМИИ сохранила нам упоминание молодой женщины t'-ḥ'r, имя которой выписано в форме k'r. Возможно, что это та же t'-ḥ'r, жена ḥj, которая нам уже знакома по двум упомянутым выше памятникам, так как и здесь налицо та же самая путаница твердых заднеязычных согласных; звуки g и k, в частности, в те времена путали нередко. Без артикля t' это имя тоже употреблялось (ODM, 592). Перед t'-ḥ'r на стеле изображена взрослая женщина, скорее всего ее мать, по имени n'j.

Судя по развитию иконографии Кудшу, эту стелу следует отнести к началу правления Рамессеса II.

На стеле № 646/191 Британского музея во втором ярусе изображены посягатели памятника — начальник отряда kḥ, его жена и взрослый сын. От kḥ дошли многие десятки памятников, так что определить время, когда он поставил стелу, будет несложно.

На одном из острака сохранился список работников (22 человека), в начале которого названы тогдашние начальники отрядов работников — nfr-ḥtpw и kḥ. Упомянутый в списке писец r'-msw был назначен в свою должность в 5-м году правления Рамессеса II (ОН, 25671); в его гробнице (№ 250 в Дер эль-Медина), где r'-msw уже назван писцом в Месте Правды, изображен и начальник отряда nfr-ḥtpw. Значит, список составлен после 5-го года царствования Рамессеса II. Предшественником kḥ в должности начальника отряда был p'-šdw, занимавший эту должность и в начале царствования Рамессеса II.³⁸ Когда kḥ сменил p'-šdw, вопрос особый (от него во многом зависит периодизация ранних документов из Дер эль-Медина); нужно только отметить, что в той же гробнице r'-msw в должности начальника отряда изображен уже и сын nfr-ḥtpw — nb-nfr, т. е. в период строительства гробницы № 250 nfr-ḥtpw умер. Но в гробнице r'-msw в должности хранителя Места Правды назван ḥ'wj (RFDM, 1926, pl. VII), а в 11-м году Рамессеса II ḥ'wj этой должности еще не занимал (ODM, 354). Значит, список составлен между 5-м и 11-м годами правления Рамессеса II.

Сын kḥ 'nj упомянут в списке в числе других взрослых работников. Стало быть, kḥ работал не меньше 15—20 лет в отрядах, прежде чем стал начальником отряда и поставил стелу в честь Кудшу. До нас дошли документы от того времени, когда он был еще простым работником,³⁹ и даже от того времени, когда его отец ḥj еще был простым мастером в Месте Правды (не позднее царствования Сетоя I, т. е. лет за 10 до установления стелы⁴⁰). Нет сомнения в том, что и родился kḥ в поселке при Месте

³⁷ Fabretti A., Rossi F., Lanzone R. V. Regio Museo di Torino, pt. I. Torino, 1882, p. 125, № 1464; ср. O. BM 5634 vo 2, ODM 126, 1—2, 6.

³⁸ См.: Богословский. — ВДИ, 1972, 1, с. 100—102; Černý. Community, p. 292; Bierbrier. The Late New Kingdom, p. 21—22.

³⁹ Černý. Egyptian stelae, № 2; Hieroglyphic texts, VI, pl. 41=RFDM, 1930, p. 113.

⁴⁰ Lieblein J. Dictionnaire de noms hiéroglyphiques en ordre généalogique et alphabétique. Christiania—Leipzig, 1871, № 804; Tosi, Roccati. Stele, n. 5969.

Правды. Сам кх жил в квартире N.E.VIII в поселке, а после смерти был похоронен в собственной гробнице (№ 360 в Дер эль-Медина), и нет оснований для сомнения в его зажиточности. В гробничных надписях его отец назван уже «великим мастером в Месте Правды»; деда его звали h'j, и это имя кх дал своему сыну и преемнику, а затем оно снова употреблялось в его роду уже при XX династии. Значит, уже дед кх носил египетское имя, и нет оснований для того, чтобы приписывать ему неегипетское происхождение.⁴¹

Итак, кх, родившийся в поселке и имевший отца и деда с египетскими именами (причем уже отец работал в поселке), в возрасте не менее 40 лет поставил стелу в честь Кудшу. Совершенно очевидно, что в этом случае стела поставлена независимо от сирийского культурного влияния и не «планным сирийцем».

По меньшей мере дважды кх появляется в надписях вместе с начальником отряда nb-nfr,⁴² но если nb-nfr прожил до последней трети царствования Рамессеса II, то кх как будто не пережил высшего сановника p'-sgw (RFDM, 1930, p. 91).

В надписи на стеле, стоявшей возле гробницы кх, его сын 'nj назван писцом (RFDM, 1930, pl. XXXVII); он был заместителем начальника отряда.⁴³ Жена кх twj однажды названа певицей Амуна (RFDM, 1930, p. 73, 99).

Стела № 1601 Туринского музея поставлена писцом в Месте Правды r'-msw. В нижнем ярусе стелы он изображен со своей женой wj' (сокращение от полного имени mwt-m-wj'). Любопытно, что из всего множества стел, поставленных r'-msw,⁴⁴ он изображен вместе с женой только на двух стелах — на стеле Туринского музея, посвященной Кудшу, и на стеле Воронежского областного музея изобразительных искусств, посвященной Тваре,⁴⁵ специфически женским божествам; на других стелах он всегда изображен один.

Впервые r'-msw упомянут в 5-м году, 3-м месяце Наводнения, 10-м дне царствования Рамессеса II, когда он, бывший к тому времени писцом «белого дома» храма покойного царя Тхутмосе (Тутмоса) IV, получил должность писца в Месте Правды (ОН, 25671).⁴⁶

Стелу Туринского музея № 1601 следует отнести ко времени от 5-го до 9—15-го годов царствования Рамессеса II, когда r'-msw⁴⁷ и высший

⁴¹ RFDM, 1930, p. 100—103, 114, 116, pl. XXXIII—XXXIV; Hieroglyphic texts, VI, pl. 38, 39; Nagel G. La céramique du Nouvel Empire à Deir el Médineh, I. Le Caire, 1938, p. 32, 34—36.

⁴² Černý. Répertoire, p. 76; Hieratische Papyrus aus den königlichen Museen zu Berlin, III. Band. Lpz., 1911, Taf. XII.

⁴³ Černý. 1) Répertoire, p. 24; 2) Community, p. 134—135; RFDM, 1926, p. 35—36; 1931—1932, p. 59; 1934—1935, 3, pl. XX, 19; 1948—1951, p. 49—50, fig. 8.

⁴⁴ Тураев Б. А. Из Московского Румянцевского музея. — ЗКОИРАО, 1889, VII, табл. IV, с. 17—18; Wängstedt S. V. Vier Stelen und eine Opfertafel aus Deir el Medineh. — Bull. of the Museum of Mediterranean and Near Eastern antiquities (Stockholm), 1964, 4, S. 5, Abb. 2; Černý. Egyptian stelae, № 3, 4; RFDM, 1935—1940, II, fig. 158, pl. III, XII, XXXIII, XXXVI—XXXIX; Hieroglyphic texts, VI, pl. 41; Quibell J. E. The Ramesseum. L., 1898, pl. X, 4; Lanzone R. V. Dizionario di Mitologia Egizia, II. Torino, tav. 191; Maspero. — RT, II, p. 185—186; Tosi, Roccatti. Stèle, n. 50066; Tablets and other egyptian monuments from the collection of the Earl of Belmore, now deposited in the British Museum. L. (1843), pl. V, 2.

⁴⁵ Leibovitch. — Syria, XXXVIII, pl. II; Тураев Б. А. Описание египетских памятников в русских музеях и собраниях. — ЗБОРАО, 1899, XI, табл. IX; Tosi, Roccatti. Stèle, n. 50066.

⁴⁶ Černý J. Graffiti hiéroglyphiques et hiératiques de la nécropole thébaine, № 1060 à 1405. Le Caire, 1956, № 1140; RFDM, 1935—1940, II, pl. XXXV; Capart J. Recueil de monuments égyptiens, II. Bruxelles, 1905, pl. 82.

⁴⁷ Černý. Répertoire, p. 47, 64, 81; LD III 173, b, c; RFDM, 1935—1940, I, fig. 12—13, 39—42; II, pl. XXX, № 70.

сановник r'-sgw сопровождали фараона в его паломничестве по храмам богов Запада столицы.⁴⁸

Родителями r'-msw были египтяне jmn-m-hb («сопровождающий в Месте Правды») и k'k'j'.⁴⁹

Таким образом, утверждение, что Кудшу была богиней низших слоев общества, несостоятельно, раз уж в ее честь ставили памятники не только простые работники и их начальники, но и царский писец r'-msw (любимец царя) и писец царской казны hgw-m-hb-mnw (см. далее). Следовательно, культ Кудшу был распространен не только в низших слоях египетского общества.

Стела Берлинского музея № 21626 послужила основанием для многих фантастических построений по поводу Кудшу. В целом ряде работ указано, что она происходит из Менфе (Мемфиса),⁵⁰ а Х. Боннет даже написал, что центр ее почитания образовали кварталы Мемфиса, населенные иноземцами, поэтому она носит эпитет «возлюбленной Птахом», мемфисским городским богом.⁵¹ Реальное основание для такого построения было только одно — то, что богиня названа «возлюбленной Птахом». На наш запрос о том, как отмечено происхождение памятника в инвентарных книгах Египетского музея в Восточном Берлине, заведующий отделом музея доктор Шт. Вениг ответил, что эта стела «wurde von L. Borchardt 1914 bei einem Händler in Kairo gekauft, die angebl. Herkunft Memphis ist demnach falsch» (письмо от 21.5.1969). Следовательно, стела Берлинского музея может происходить из любой местности, где был культ Птаха; стиль рельефа заставляет отнести ее к северным школам, но с уверенностью утверждать, что эта стела происходит именно из Менфе, нельзя.

Х. Боннет писал, что имя Кудшу следует связать с семитическими словами, обозначающими храмовую блудницу; он полагал, что в пользу такого предположения свидетельствует то, что Кудшу бывает изображена нагой в обществе итифаллического бога Мина. Той же гипотезы придерживался и Р. Штаделман, добавивший, что женщина, поставившая стелу Берлинского музея, судя по имени, была храмовой проституткой.⁵²

Слово t'-k)r(t примерно соответствует русскому «девка», действительно обозначая женщину легкого поведения (хотя и не обязательно продажную женщину). Но ведь это только имя, в наименее оптимальном случае — прозвище, а не указание на «профессию». Все исследователи забыли и о том, что t'-k'rt названа в надписи «госпожой дома», т. е. почтенной замужней женщиной. Ничего неегипетского ни в ее имени, ни в поставленном ею памятнике нет.

Все данные источников будут согласованы между собой, если вспомнить, что в сущности всякая сиро-палестинская богиня того времени была богиней плодородия вообще и деторождения в частности (в Египте не плодородия, а только деторождения); подчеркивание культа сладострастия неуместно, тем более что Мин тоже был богом оплодотворения. Корень же qdš(kdš) в семитских языках (еврейском, финикийском) пере-

⁴⁸ Подробнее см.: Богословский. — ВДИ, 1972, 2, с. 69—73; Černý. Community, p. 317—327.

⁴⁹ Wängstedt. — Bull. of the Museum of Mediterranean and Near Eastern antiquities, 4, S. 7, Abb. 2; Černý. Répertoire, p. 64; RFDM, 1926, pl. VII—VIII 1930, fig. 1; 1931—1932, p. 64.

⁵⁰ Klengel. Geschichte, S. 219, Abb. 21; Stadelmann. Syrisch-palästinensische Gottheiten, S. 115—116.

⁵¹ Bonnet H. Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte. B., 1952, S. 352.

⁵² Stadelmann. Syrisch-palästinensische Gottheiten, S. 116; cp. J. Gwin Griffith. — JEA, 1969, 55, p. 229—230. — Полностью теория эротического характера культа всех переднеазиатских и египетских богинь высказана и обоснована в книге: Helck W. 1) Betrachtungen zur grossen Göttin und den ihr verbundenen Gottheiten. München, Wien, 1971; 2) Beziehungen, S. 463—465.

дает и значение «священная», «богиня (вообще)».⁵³ Вот это-то имя нарицательное и было превращено египтянами в имя собственное для безымянной сирийской богини. В ее честь ставили стелы целыми семьями, в состав которых входили и пожилые отцы и матери обширных семейств (hḫ и t'-h'r, kḫ и twj), недавно соединившиеся супруги (r'-msw и wj'), наконец, совсем еще молодые девушки и юноши, может быть, даже дети; это как будто тоже исключает тот оттенок чувственности, который придают культу Кудшу Х. Боннет, В. Хелк и Р. Штаделман. Хотя в письменных источниках нет никаких указаний на то, что культ Кудшу имел отношение к плодородию и половой жизни, было бы нелепо отрицать эту связь начисто, ибо данные иконографии и характер культов богинь в самой Сирии как будто понятны. Нужно только обратить, наконец, внимание и на то, что культ Кудшу в Египте гораздо разностороннее и не ограничивается вышеназванной сферой, а иконография ее гораздо разработаннее и красноречивее, чем считали до сих пор.

Стела № 650/355 Британского музея, как впервые отметила Р. Мосс,⁵⁴ поставлена не для послушного призыву в Месте Правды hḫw (как утверждает в каталогах Британского музея⁵⁵), а для послушного призыву в Месте Правды 'nj. По стилю памятника, моделям одежд, пропорциям фигур стелу можно отнести ко времени XIX династии. Эта датировка подтверждается тем, что имя 'nj было очень распространенным среди работников Места Правды в первых двух третях царствования XIX династии, менее распространенным в последней трети ее царствования и совершенно вышло из употребления при XX династии.

Поскольку ни одного личного имени, кроме 'nj и его дочери ndmt (?), на полустертой стеле не разобрать, остается только гадать, который из многочисленных 'njw, живших при XIX династии, может быть отождествлен с изображенным на стеле № 650/355 Британского музея.

Происхождение одного или нескольких 'njw просто неизвестно.⁵⁶

Как уже было отмечено, у начальника отряда kḫ (первая половина царствования Рамессеса II) был сын 'nj, однажды названный писцом, а обычно — послушным призыву в Месте Правды.⁵⁷ Было бы весьма заманчиво предположить, что сын последовал примеру отца и почитал ту же богиню, но прямых доказательств для такого предположения нет.

Имя 'nj носили современник сына kḫ, сын послушного призыву в Месте Правды ks,⁵⁸ и его племянник, сын nfr-snw't (RFDM, 1934—1935, 3, fig. 214). То же имя носил и резчик рельефов, сын jrwj и внук pj'j — обладателей той же профессии, живших в поселке кладбищенских работников.⁵⁹ Наконец, то же имя носил сын послушного призыву в Месте Правды msw, точного времени жизни которого мы не знаем.⁶⁰ Таким образом, те 'njw, происхождение которых известно, были коренными египтянами.

Стела Винчестерского колледжа датирована издателем временем правлений Рамессеса III и Рамессеса IV; основанием для датировки послужило сообщение Я. Черни, что, судя по палеографии, надпись на стеле

⁵³ Leibovitch. — Syria, XXXVIII, p. 33; Helck. 1) Betrachtungen, S. 217—218; 2) Beziehungen, S. 463.

⁵⁴ Porter-Moss. Topographical bibliography, 1, 2, p. 717.

⁵⁵ British Museum. Sculpture, p. 180; British Museum. A guide, 1909, p. 248; Leibovitch. — Syria, XXXVIII, p. 26; cp. Hieroglyphic texts, 9, p. 54.

⁵⁶ RFDM, 1934—1935, 3, fig. 127, p. 248, pl. XX, 19; Spiegelberg. Graffiti, № 70, 124, 174, 657, 696, 784, 788, 813, 823, 831; Hieratische Papyrus aus den königlichen Museen zu Berlin, III, Taf. XL — неопределенно датированные памятники; ODM, 212, 373; Maistre Ch. La tombe de Nebenmât (№ 219). Le Caire, 1936, pl. II, 11 — время правления Рамессеса II; Goedicke, Wente. Ostraka Michaelides, Taf. XLVI; ODM, 209, 611—612 — конец XIX династии.

⁵⁷ RFDM, 1930, p. 114, pl. XXXIII—XXXIV, XXXVII; OH, 25573.

⁵⁸ Spiegelberg. Graffiti, № 75, 1045.

⁵⁹ RFDM, 1926, p. 81; N. de Garis Davies. Two Ramesside tombs at Thebes. N. Y., 1927, pl. XXXVI — последняя треть царствования Рамессеса II.

⁶⁰ RFDM, 1931—1932, p. 26, fig. 21; Spiegelberg. Graffiti, № 177.

сделана именно в это время (JNES, XIV, p. 50—51). При этом Я. Черни сослался на составленный им в 1936 г. список работников поселка, живших между 32-м годом правления Рамессеса III и 2-м годом правления Рамессеса IV, и добавил, что упомянутый в списке nfr-ḥtpw должен быть отождествлен с посвятителем стелы.⁶¹

Однако в те годы в поселке было три nfr-ḥtpww, а Я. Черни в своем списке учел только одного.⁶² О каком из nfr-ḥtpww писал Я. Черни, неизвестно. К сожалению, надписи времени XX династии не так богаты генеалогическим материалом, как надписи XIX династии, и происхождение nfr-ḥtpw нам пока установить не удалось. Если речь идет о писце nfr-ḥtpw, то он как будто по происхождению египтянин.

Амулет № 559 Афинского музея принадлежал «жалуемому добрым богом, писцу казны владыки обеих земель» ḥrw-m-ḥb-mnw. Публикуя амулет в своей рецензии на статью Ш. Борё, Ж. Капар заметил, что уж этот-то человек сирийцем быть не может (CdE, 34, p. 239). К сожалению, о происхождении ḥrw-m-ḥb-mnw ничего не известно (Ж. Капар сделал опрометчиво быстрый вывод, положившись на то, что он занимал высокую должность; но такие должности вовсе не были заказаны иноземцам), однако то, что он не принадлежал к низшим слоям египетского общества, совершенно ясно.

Нельзя забывать и об изображении триады, посвященном в храм богини Мут в Эпсове не сирийцем, а египтянином mnṯw-m-ḥṯ при фараоне Тахарко, по происхождению эфиопе.

О времени введения, изменения и распространения культа Кудшу

До сих пор не было предпринято попытки рассмотреть культ Кудшу в Египте в его историческом изменении.

Ш. Борё писал, что памятники с Кудшу нельзя датировать временем более древним, чем XIX династия. Й. Лейбович согласился с ним в том, что оснований для более древних датировок нет, но, писал он, другие сирийские божества проникли в Египет раньше, так почему же не могла проникнуть и Кудшу?⁶³ Из их высказываний следует, что изучение распространения культа Кудшу в Египте невозможно, никаких исторических слоев в нем различить нельзя; отсюда идет изучение культа Кудшу как единого феномена. Р. Штаделман возводил проникновение культа Кудшу в Египет ко второму промежуточному периоду, но ни иконография, ни надписи этого не подтверждают. Ш. Борё, Р. Штаделман, В. Хелк и Й. Лейбович забыли, пропустили или не смогли датировать надпись на бассейне для возлияний из Вены, посвященном Кудшу. Между тем эта скульптура, поставленная кравчим хорошо известного главного жреца Птаха во «дворе двойника Птаха» (в Менфе) pth-msw по имени pth-nḥ, может быть без всяких колебаний отнесена ко времени царствования Аменхотпа III.⁶⁴

⁶¹ Černý J. Datum des Todes Ramses' III. und der Thronbesteigung Ramses' IV. — ZÄS, 1936, 72, S. 109—118.

⁶² Goedicke, Wente. Ostraka Michaelides, Taf. LII; ODM, 32 recto 8; 36 recto 4; 37 recto 10; 40 recto 10; 41 verso 7; 43 recto 3; 47 verso 13; 46 verso 9 и другие — первый nfr-ḥtpw; ODM, 32 recto 10 — nfr-ḥtpw Младший; Černý. Graffiti, № 1131; Spiegelberg. Graffiti, № 609a — писец в Месте Правды nfr-ḥtpw, сын nfr-ḥtpw.

⁶³ Leibovitch. — ASAE, 41, p. 85—86; Helck. Betrachtungen, S. 219; Helck W. Zum Auftreten fremder Götter in Ägypten. — Oriens antiquus, 1966, 5, S. 1—14.

⁶⁴ Bergmann. — RT, VII, p. 196; о pth-msw см., например: Antthes R. Die hohen Beamten namens Ptahmose in der 18. Dynastie. — ZÄS, 1936, 72, S. 60—68; о pth-nḥ см.: Bosticco S. Museo Archeologico di Firenze. Le stele egiziane del Nuovo Regno. Roma, 1965, tav. 34.

Любопытно, что наиболее архаичная, т. е. наиболее близкая к сирийским изображениям, стела № 21626 Египетского музея в Берлине тоже происходит с Севера (только на ней Кудшу изображена со змеями в обеих руках и без цветов). Знаменитое письмо о чудесах Менфе донесло до нас известие, что при Рамессесе II в Менфе, в храме Птаха среди прочих азиатских богов и богинь чтили и Кудшу.⁶⁵

Несмотря на многочисленность южных памятников Кудшу, ни один из них действительно не может быть отнесен ко времени более раннему, чем XIX династия. Находка стелы с Кудшу в Ахнасиа эль-Медина указывает на то, что, во-первых, культ Кудшу распространялся не только в столицах, но и шире по стране и вовсе не был локальным в географическом отношении; во-вторых, направление распространения шло с Севера на Юг; в-третьих, культ распространялся постепенно (при том, что сирийские пленники были расселены на Юге уже при XVIII династии). По-видимому, с Севера культ Кудшу дошел до Южного города за полвека (от Аменхотпа III до первых стел из Дер эль-Медина, которые относятся ко времени Сетойа I — началу правления Рамессеса II). На стеле из Ахнасиа эль-Медина, изданной Й. Лейбовичем, Кудшу держит в одной руке цветок, а в другой — змею. Такой иконографический тип прижился и на Юге.

При Сетойе I — в начале правления Рамессеса II, как уже было отмечено при анализе иконографии, в Дер эль-Медина быстро (за несколько лет) была разработана, а затем и канонизирована новая композиционная схема стел с изображениями Кудшу: была составлена триада из Кудшу, Мина и Решепа. От первоначальной попытки придать этим стелам условно азиатский характер (стелы № 5613 ГМИИ и E.536 Копенгагенской глиптотеки) египетские мастера быстро отказались и разработали иконографию триады как триады египетских богов. В начале XIII в. до н. э. Кудшу уже предстает с разработанной до мельчайших подробностей иконографией, с эпитетами «госпожи звезд», «дочери Рэ», «госпожи неба», «госпожи обеих земель» и т. д. Очевидно, шествуя на Юг, Кудшу постепенно настолько египтизировалась, что ее уже и невозможно было представить себе как азиатскую богиню.

Приблизительно так можно представить себе распространение культа Кудшу от конца XV до начала XIII в. до н. э. и от Севера Египта к Югу.

Кудшу и Хатхор

Уже в сирийских изображениях Богини явственно проступают элементы иконографии Хатхор. Эти элементы настолько показательны, что Ж. Капар даже поставил знак равенства между Кудшу и Хатхор, словно перед нами два имени одной и той же богини;⁶⁶ семитолог Макалистер, раскапывавший Гезер, назвал обнаженные женские фигурки в хатхорических паричках и с цветами в руках прямо «Хатхор—Астартами».

Черты сходства между Кудшу, Хатхор и Сахм (Сехмет) заметил и Р. Штаделман, но он, как ни странно, утверждает, что сирийские изображения появились без влияния египетского искусства.⁶⁷ Ш. Борё и Й. Лейбович отметили несомненное сходство иконографии Хатхор с иконографией Кудшу только в Египте и приписали его египтизации Богини.⁶⁸ Следовательно, приходится снова поднять вопрос: могло ли египетское искусство оказать влияние на иконографию Богини в Сирии?

⁶⁵ pap. Sallier IV verso 1,6=Gardiner A. H. Late-Egyptian miscellanies. Oxf., 1954, p. 333.

⁶⁶ Capart.—CdE, 34, p. 239.

⁶⁷ Stadelmann. Syrisch-palästinensische Gottheiten, S. 15, 110—111; при этом на с. 142 он же сам показывает, что Хатхор отождествляли с главной богиней Библа!

⁶⁸ Boreux. La stèle C. 86, p. 677, 679; Leibovitch. — ВІЕ, XIX, p. 81, 88.

Р. Штаделман считает, что имя «Кудшу» не связано с названием города Кадеш, так как в таком случае ее бы именовали Ба'лат-Кадеш (по образцу Ба'лат-Губла — «владычица Библа», или в египетской кальке *ḥnwt-kdš*, или *nbt-kdš* — «владычица Кадеша», или «госпожа Кадеша»), а не просто Кадеш; он полагает, что Кудшу не связана с определенным городом,⁶⁹ и в этом с ним приходится согласиться и отказаться от обманчивой огласовки «Кадеш», отдав предпочтение клинописной огласовке «Кудшу».

Семинолог Э. Пилц, подробно обследовавший иконографию палестинских богинь и выделивший подтип, от которого произошла иконография египетской богини Кудшу, отметил сильнейшее египетское влияние на сиро-палестинскую скульптуру II тыс. до н. э.; он пришел к выводу, что в изображениях голов богинь, несомненно, скрещивается хетто-египетское влияние, причем, если в самой Сиро-Палестине богинь могли изображать либо с естественными локонами, заворачивающимися в спираль (хетто-вавилонское влияние), либо в парике (на египетский лад), то в Египте, конечно, они всегда бывают изображены в париках.⁷⁰ Обследовав таблички с богиней и фигурки нагих богинь в парике с локонами и цветами в руках, украшенных ожерельем и браслетами на запястьях, семинолог Дж. Б. Причард выделил «тип Кудшу» (точнее было бы назвать его «тип прото-Кудшу»), хотя богиня и не упоминается в надписях из Палестины; такой тип дошел до нас из Мегиддо, Закариа, Тель эс-Сафи, Тель эль-Хеси, Гезера, Тель Бет Мирсима, Айн Шемса (всего 18 фигурок, не считая табличек).⁷¹ Й. Лейбович обратил внимание на ряд табличек с изображениями стоящей на льве богини со змеями в руках, найденных в Минет эль-Бейда и Рас-Шамре;⁷² хотя та строгая иконография, к которой мы привыкли в египетских рельефах, здесь еще отсутствует, но эти изображения уже явно могли послужить основой для творчества египетских художников.

Любопытно, что из всех разновидностей изображений богинь египтяне избрали для себя наиболее «египетскую», встречающуюся реже, чем другие разновидности. Вероятно, мы имеем дело не с постоянным воздействием сиро-палестинской религии и культуры на египетскую, а с единичными случаями (привоз захваченной в Сирии статуи, например).

Как известно, в Библие уже с первой трети египетского Среднего царства (а есть основания полагать, что и раньше) существовал храм египетской богини Хатхор с ее изображениями.⁷³ В развалинах храма П. Монте нашел традиционные изображения Хатхор времен Среднего, Нового царств и позднего времени. Разумеется, существование храма не могло остаться бесследным для более примитивной иконографии сирийских божеств. Исследования руин показали, что и в те времена, когда Египет терял контроль над Библом, культ Хатхор продолжал там процветать; стало быть, его поддерживали уже сами сирийцы, так что местные худож-

⁶⁹ Stadelmann. Syrisch-palästinensische Gottheiten, S. 110; cp.: Leibovitch. — Syria, XXXVIII, p. 32—34.

⁷⁰ Pilz E. Die weiblichen Gottheiten Kanaans. — ZDPV, 1924, 47, S. 161—162. — Крупнейший специалист по связям Египта с Передней Азией В. Хелк прямо пишет, что в самых ранних изображениях прото-Кудшу ее головной убор выдает свое египетское происхождение. См.: Helck. Betrachtungen, S. 50, 217.

⁷¹ Pritchard J. B. 1) *Palestinian figurines in relation to certain goddess known through literature*. New Haven, 1943, p. 6—8; 2) *The Ancient Near East in pictures*, pl. 162, № 469.

⁷² Leibovitch. — ASAE, 41, p. 78—80, fig. 5, 7.

⁷³ Montet P. Byblos et l'Égypte. Quatre campagnes de fouilles à Gebeil. 1921—1922—1923—1924. Texte. P., 1928, p. 35—38, fig. 6; p. 43, fig. 12; Atlas. P., 1929, pl. XXVII, 11, 12. — Памятники с изображениями и упоминаниями Хатхор дошли из Сирии в большом количестве уже от времен Старого царства. См.: Chéhab M. *Noms de personnalités égyptiennes découverts au Liban*. — Bull. du Musée de Beyrouth, 1969, XXII, p. 1—47, pl. I—X; Jidejian N. *Byblos. Through the Ages*. Beirut, 1968.

ники вполне могли непосредственно воспринять иконографию знакомой и привычной для них богини.⁷⁴

Рассмотрим последовательно иконографию Хатхор в сопоставлении с иконографией Кудшу.

Парики у обеих богинь одинаковые — довольно пышные, с завивающимися кверху концами прядей; обычно они перехвачены в пяти местах лентами. Одинаковые капители венчают головы. На капители бывает изображен наос со змеей внутри; часто он сделан настолько схематизированно, что почти не отличается от буквы Т.⁷⁵ В тех случаях, когда совпадают все три составные части, голова становится похожей на наосообразный сistr, который носили жрецы и певицы Хатхор.⁷⁶ Прямо на голове, на капители и даже сверху на наосе обе богини могли иметь солнечный диск, помещенный между коровьими рогами. На памятниках Кудшу он иногда совершенно явно переосмысливается как месяц с затененной частью лунного диска, но на стеле № 21626 Египетского музея в Берлине такое изображение можно понять только как изображение солнечного диска между коровьими рогами. Из-под капители у обеих богинь иногда спадают украшающие парик цветы. Голова Хатхор с этими атрибутами сама по себе стала символом Хатхор; для египтянина ее изображение было настолько понятным, что он мог обойтись и без подписи;⁷⁷ в птоломеевское время Хатхор бывает изображена в виде женщины, на голове которой в виде символа помещена голова Хатхор с присущими ей атрибутами.⁷⁸ Совершенно ясно, что на какое бы тело ни была посажена такая голова, она должна была символизировать прежде всего Хатхор. Но в таком случае было бы невозможно узнать Кудшу в неподписанных изображениях. Поэтому египтяне дали Кудшу только одну черточку, отличающую ее от Хатхор: человеческие уши. Кудшу никогда не бывает изображена в облике коровы; вероятно, египтяне и сирийцы осмыслили ее как ипостась Хатхор, не принимающую облика коровы и потому имеющую человеческие уши.

Во время Нового царства многие ранее, казалось, строго самостоятельные культы сливались и влияли друг на друга. Существовали культы Эсе (Исиды)—Хатхор, Хатхор—Сахме и другие. Поэтому образ семитских богинь плодородия и войны прекрасно ложился на образ Хатхор—Сахме.

Хатхор имела постоянные эпитеты «дочери Рэ», «госпожи неба», «госпожи обеих земель», «владычицы всех богов», «ока Рэ, нет второго

⁷⁴ Из последних работ о египетском влиянии на сирийское и хеттское искусство см.: Smith W. S. *Interconnections in the Ancient Near East. A Study of the Relationships between the Arts of Egypt, the Aegean, and Western Asia*. New Haven—London, 1965.

⁷⁵ Černý. *Egyptian stelae*, № 7.

⁷⁶ Klebs L. Die verschiedene Formen des Sistrum.— *ZÄS*, 1931, 67, S. 60—63; Hickman H. *Ägypten (Musikgeschichte in Bildern)*. Hrsg. von H. Besseler und M. Schneider. Bd. II. Musik des Altertums, Lief. I). Lpz., 1961, S. 48.

⁷⁷ На статуе наперсника Хашемсве sn-n-mwt, изображенного с такой головой на коленях, написано, что это «богиня» (Marciniak M. Une nouvelle statue de Senenmout récemment découverte à Deir el-Bahari.— *BIFAO*, 1963, 63, p. 201—207, pl. XXI—XXIII); так же она названа и в одной из менфских надписей (Dargy G. *Stèle de la XIX^e dynastie avec textes du Livre des Pyramides*.— *ASAE*, 1917, XVI, 2—3, p. 57—60). В Сиро-Палестине того же времени изображения богинь тоже не подписывали, все они рассматривались как Ашторет—Анат в разных видах. Богини с именем «Кудшу» не было, слово qdš в приложении к ней означает нечто священное вообще, божественное вообще, поэтому его можно переводить как «Богиня». У египтян оно превратилось в личное имя, но происхождения его не забывали, поэтому на стеле № 191 Британского музея богиня Анат выступает как ипостась Кудшу, а надписи на винчестерской стеле надо понимать так: «Кудшу, (а именно —) Астарта — Анат». См. также: Helck. *Betrachtungen*, S. 219.

⁷⁸ Junker H., Winter E. Das Geburtshaus des Tempels der Isis in Philä. Wien, 1965, S. 40. См. также: Vanders J. Jousaas et (Hathor)—Nébet—Hétépet.— *RdE*, 1964, 16, p. 55—146, pl. IV—V.

такого, как она».⁷⁹ Кудшу тоже получила все эти эпитеты, включая и «око Рэ» (надпись на стеле № 1601 Египетского музея в Турине). Стела № 5613 ГМИИ сохранила прямое, пока единственное, указание на то, что Кудшу, как и сиро-палестинские богини и Хатхор, была связана со звездами; она названа «госпожой звезд» (постоянный эпитет Хатхор, как видно уже из «Повести Синухе» — *par. Berlin 3022, 271*).

Таким образом, и иконография, и эпитеты Кудшу ведут начало от более древней египетской богини Хатхор, хотя нельзя отрицать влияния изображений обнаженной сирийской богини, стоящей на льве, на сложение этой иконографии. Правда, изображение перепоясанного льва встречается в Египте и раньше, но самый мотив богини, стоящей на льве, очевидно, хеттского происхождения; претерпев на сирийской почве изменения в сторону египтизации, он попал в Египет и здесь в качестве изображения сиро-палестинской богини Кудшу египтизировался («хатхоризировался») окончательно.

Надписи

1. Стела Египетского музея в Берлине № 21626.



«Кудшу, возлюбленная Птахом».

2. Стела Британского музея № 191.



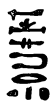
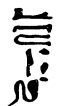
«Кент, госпожа неба».⁸⁰

3. Стела Художественно-исторического музея в Вене № 1012.



«Кудшу».

4. Стела Винчестерского колледжа.

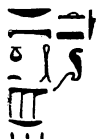


«Анат, Астарта — Кудшу».

⁷⁹ Последний эпитет вовсе не был исключительным эпитетом только Хатхор. Просто «оком Рэ» в надписях на колоннах, сооруженных во второй половине Нового царства в Эпсове, именуются богини Апе, Амуне, Висе, Мут, Эсе, Тефне, а как «око Рэ, нет второго такого, как она», там же названы Мут и Сахме. — *Ch r i s t o p h e L.-A. Temple d'Amon à Karnak. Les divinités des colonnes de la grande salle hypostile et leurs épithètes. Le Caire, 1955, p. 73.*

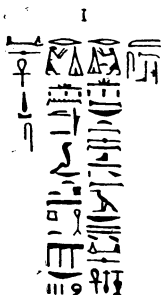
⁸⁰ В. Хелк полагает, что это написание — более позднее искажение правильной надписи: «Кудшу» — *Helck. 1) Betrachtungen, S. 220, Anm. 1; 2) Beziehungen, S. 464, Anm. 153.*

Лицевая сторона:



«Кудшу, госпожа неба, владычица всех богов».

Оборотная сторона:



I. «Воздание хвалений Кудшу, госпоже неба, владычице всех богов. Да возрадст она жизнью, невредимостью и здоровьем. . . Воздание хвалений госпоже неба, обоняние земли — госпоже обеих земель. Да возрадст она жизнью доброй со здоровьем. . .».

II. «Воздание хвалений Кудшу-богине, обоняние земли — владычице обеих земель. Да возрадст она жизнью доброй стоящему на ее стороне. . . Воздание хвалений дочери Рэ, обоняние земли — владычице богов. Да возрадст она, чтобы имя мое осталось в храме ее. . .».

III. «Воздание хвалений госпоже обеих земель, обоняние земли — владычице богов. Да возрадст она погребением добрым после старости, соединением с землей в месте захоронения жалуемых на Западе великом Висе, — для духа-двойника. . . Возлюбленная Солнцем, (магическое) око Атома. . .».

6. Стела ГМИИ № 5613.



«Кудшу, владычица неба, госпожа звезд, великая волшебством».⁸¹

⁸¹ Это наше чтение пытался оспорить R. Grieshammer (Göttinger Miszellen, 1973, 4, S. 46), но оно подтвердилось благодаря новой надписи: Redford D. B. New light on the asiatic campaigning of Horemheb. — Bull. of the American Schools of Oriental Research, 1973, 241, p. 36—49, fig. 1.

7. Стела Египетского музея в Турине № 1601.



«Кудшу, госпожа неба, владычица всяких богов;
око Рэ, нет другого такого».

8. Статуя из собрания Хекшера в Вене.

На верхнем крае чаши для возлияний:

а. б. в. г.

д. е.

ж. з.

и.

На передней части чаши для возлияний:

а. б.

в. г.

В средней части чаши:

1. 2.

На верхнем крае чаши для возлияний:

А. «Жертва, данная царем Кудшу, госпоже обеих земель. Да воздаст она пожалованиями ее тем, кто будет на земле, причем уста (мои) невредимы, а тело мое молодо, для духа-двойника послушного призыву великого управлением мастеров pth-msw (т. е. «слуги» главного жреца Птаха pth-msw), начальника певцов Птаха (по имени) pth-nh».

В. «Жертва, данная царем Кудшу, госпоже неба, владычице всех богов. Да воздаст она жизнью доброй со здоровьем, для духа-двойника молчаливого настоящего, добронравного, послушного призыву великого управлением мастеров pth-msw (по имени) pth-nh».

На передней части чаши для возлияний:

А. «Жертва, данная царем богине 'stj-ḥ'r,⁸² госпоже неба, владычице обеих земель, владычице всех богов».

⁸² См. также: R a n k e Н. Istar als Heilgöttin in Ägypten. — Studies presented to F. Ll. Griffith, L., 1932, p. 413. — Здесь Кудшу явно сливается с Истар Сирийской.

В. «Да воздаст она жизнью, невредимостью, здоровьем, внимательностью. во Дворе Птаха, для духа-двойника послушного призыву (по имени) pth-^hnh».

С. «Для духа-двойника послушного призыву великого управлением мастеров pth-msw (по имени) pth-^hnh».

В с р е д н е й ч а с т и ч а ш и:

1. «Воздание хвалений великой волшебством, обоняние земли — 2. госпоже неба, — от госпожи дома, жалуемой Кудшу, (по имени) mj».

I. V. Bogoslovskaya and E. S. Bogoslovsky

THE SYRO-PALESTINIAN GODDESS QUDSHU IN ANCIENT EGYPT

The present paper gives the first summary of all so far known monuments of Qudshu; a complete list of inscriptions dedicated to Qudshu (with translations of them); a study of iconography of the goddess and of stylistic features of stelae set to her; an investigation into ethnic and social origins of the Egyptians erecting monuments in honour of the goddess.

Qudshu was usually represented as a naked woman standing on a lion and holding flowers and coiling snakes in her hands. The face and body of the goddess were represented en face. In the thirteenth century B. C. her iconography became more elaborate, this resulting from better development of details, but beside this, as we succeeded to state, it was caused by the fact, that for some years in the beginning of the reign of Ramessēs II the artists and sculptors of Wēse have developed an iconographic scheme, which comprised not only Qudshu but also the gods Min and Reshep, the relation between the three gods being determined by rigid iconographic rules.

From the unusual for Egyptian art en face representation followed that one of the reliefs of the triad showed an attempt of the sculptor — rarely met in Egypt and quite successful — to make the central figure of the triad spatially standing out in the composition. Probably the sculptor who made the stela was used to working over round sculptures and not reliefs.

The common assumption that people setting stelae to Qudshu were captives from Asia proved to be erroneous. The study of the origins of those who set stelae in the thirteenth century B. C. and later showed that they were either doubtless Egyptians, or representatives of the second and third generation of people who undoubtedly lived in Egypt and had never seen neither Syria nor Syrian images of the goddess. Moreover these Egyptians belonged to different strata of the society; e. g., one of them was the king's scribe Ramose. Stelae were often set by whole families; then the inscriptions enumerated two or three generations.

There is no way to trace the origin of those who set early stelae (fifteenth century B. C.), but it should be noted that the earliest mentions of Qudshu have come to us from the North of Egypt — from Menfe (at the time of reign of Amenhotp III), and that there were settlements of captive Syrians as early as at the time of Thutmose III. Gradually spreading among the Egyptians and to the South Qudshu adopted Egyptian features. Inscriptions of the thirteenth-eleventh centuries B. C. showed her in an Egyptian image and worshipped just by Egyptians.

The formation of Qudshu's image in Egypt and in Syria itself was most strongly influenced by image of the Egyptian goddess Hathor; even in Syria the goddess was depicted according to standards of Hathor iconography. In the fifteenth century B. C. in Egypt Qudshu was given the title of «Mistress of the Skies», «Mistress of the Two Lands», «Mistress of All the Gods», and in the thirteenth cent. B. C. — that of «Daughter of Re», and — this being of special importance — «Mistress of Stars». The last title borrowed from Hathor and met only on the stela of Museum of Fine Arts № 5613 elucidates some of the peculiarities of Qudshu's iconography and draws our attention to the fact that Qudshu was not only the goddess of love—as it was assumed earlier — but also a cosmic goddess.

There was a temple of the goddess at the workmen's settlement in Wēse and she was worshipped in Ptah's temple in Menfe.

«КРАЖА» И «ГРАБЕЖ» В ЗАКОНАХ ХАММУРАПИ

При изучении клинописного права, как и любого древнего права, особые трудности представляет понимание тех или иных терминов, встречающихся в правовых памятниках. Между тем такое понимание чрезвычайно важно не только для уяснения смысла отдельных законоположений, но и для уяснения системы взглядов древних юристов, их логики и системы. Правовых терминов в Законах Хаммурапи встречается не так уж много, но почти все они служили предметом споров.

Настоящая статья посвящена терминам *šurqum* и *hubtum*. Этим терминам ранее была посвящена специальная работа В. Лееманса,¹ но его основные положения спорны и нуждаются в пересмотре. По его мнению, «не делается ясного различия между *šurqum* и *hubtum*, поскольку оба термина употребляются для случаев тайного похищения (включая незаконное присвоение)».² В подтверждение этого В. Лееманс приводит практически все известные тексты, касающиеся подобных случаев. Прежде всего следует заметить, что и в этом случае необходимо избегать гипноза современной терминологии. Конечно, перевод *šurqum* как «кража» и *hubutum* как «грабеж» лишь весьма приблизительно передает тот смысл, который вкладывали в эти термины вавилонские юристы, а особенно не юристы, ведь и мы в повседневной жизни далеко не всегда употребляем слова «кража» и «грабеж» в их точном юридическом смысле. По нашему мнению, все приведенные В. Леемансом документы, касающиеся *šurqum*, говорят о тайном или открытом (непонятно, например, как можно «тайно» похитить чужое поле³) похищении чужого имущества без взлома или насилия, т. е. обычно не из дома. *Hubutum* же — похищение, сопряженное со взломом и (или) насилием. Толкование В. Леемансом соответствующих текстов основано на неправильном чтении или переводе. Так, текст YBT VIII, 129 следует читать: (1) ^mLa-a-lum (2) ù Ír-ši-i-a (3) a-na É. ⁴NIN-MAR^{ki} (4) il-li-ku-ni-im-ma (5) ^mIr-ši-i-a (6) ki-a-am iz-ku-ur (7) um-ma šu-ú-ma (8) i-na hu-ub-tim (9) ša ŠAG.ARAD ša U-bar-⁴Šamaš (10) id-du-ú-ku (!)⁴ (11) it-ti-i-a lu il-lik (12) ŠAG.ARAD-ma i-du-uk (!)⁵ (13) MU ⁴NIN-MAR^{ki} ù Ri-im-Sin (14) LUGAL IN-PAD (свидетели и дата).

Перевод этого текста при уточненном чтении таков: Лалум и Ирциа в храм богини Нинмарки явились, и Ирциа так заявил под клятвой, вот что он сказал: на грабеж, во время которого раб Убар-Шамаша был убит (!), со мной он (т. е. Лалум) действительно ходил; он-то и убил (!) раба; во имя богини Нинмарки и Римсина-царя он поклялся.

¹ Leemans W. F. Some aspects of Theft and Robbery in old-babylonian documents. — RSO, 1957, XXXII, p. 661.

² Ibid., p. 663.

³ CT VIII, 6в — «похищение» чужого поля. В. Лееманс: this evidently must have happened furtively (p. 663).

⁴ В. Лееманс читает: id-du-ú-ma.

⁵ В. Лееманс: i-du-šum.

Перевод В. Лееманса (строки 8—12): «at the *hubtum* of the slave of Ubar-Šamaš he has been negligent, he has gone with me and the slave has recognized him».⁶ По этому поводу сам автор замечает, что «the course of the *hubtum* is not clear». Действительно, в его переводе текст малопонятен. Неясно, как можно быть «небрежным» при грабеже, да и глагол *idû* имеет значение «опознавать» лишь во второй породе. Из предлагаемого нами перевода явствует, что грабеж был сопряжен с убийством раба. Текст же фиксирует показания одного соучастника против другого. Характерно, что суд ограничивается клятвой обвиняемого в таком случае, когда суд средневековой Европы наверняка счел бы необходимой пытку.

Не основательно и предположение В. Лееманса, что на практике виновный в грабеже мог вместо казни отделаться лишь возмещением ущерба. Текст TLB I, 144, на который он ссылается, по нашему мнению, тоже понят им неправильно.⁷ Расходясь с Леемансом в чтении этого текста, мы считаем более правильным иной его перевод и толкование. Так, строку 3 этого текста следует читать не ŠU.NIR, а ŠU.DU₈.A.⁸ Таким образом, в тексте нет «эмблемы», но зато есть поручительство: (1) aš-šum *hub-tim* (2) ša bit Il-šu-na-šī-ir (3) ŠU.DU₈.A U-bar-rum mār Nu-úr-Ištar (4) I_m-gu-gum mār Awēl-Šamaš (5) il-qé-e, т. е. «По поводу ограбления дома Ильшу-нацира за Убарума, сына Нур-Иштара, Имгурум сын Авель-Шамаша поручился». Далее в тексте говорится, что в пятидневный срок поручитель обязан доставить Убарума из места, где он задержан (где его держит поручитель? ср. СВД 46). В противном случае поручитель понесет ответственность «за ущерб дому».

В. Лееманс же полагает, что Имгурум подвергся судебному преследованию, так как держал у себя краденое имущество, а следовательно, хозяин дома не видел грабителя и сам указать на него не мог.⁹ Отсюда и делается вывод об отсутствии насилия. Все это не вытекает даже из перевода, предложенного В. Леемансом. В действительности же из текста вообще неясно, кто был грабителем (скорее всего, конечно, Убарум). Важно, однако, подчеркнуть, что поручителю угрожает ответственность не за грабеж, но лишь за материальные убытки, т. е. он будет обязан их покрыть. Поэтому текст, вопреки мнению Лееманса, не имеет никакого отношения к § 9 Законов Хаммурапи и не вступает, следовательно, в противоречие с его содержанием.¹⁰

Некоторые особые случаи кражи рассматриваются в Законах Хаммурапи далее и отдельно — в связи с предметом регулирования. Они будут прокомментированы в надлежащих разделах, пока же отметим, что не все они караются смертью. Поэтому не вступают в противоречие с § 9 и указанные В. Леемансом тексты TCL I, 164 и CT VIII, 6b.

V. A. Jakobson

«THEFT» AND «ROBBERY» IN THE LAWS OF HAMMURAPI

The paper contains polemics with W. F. Leemans' paper in RSO XXXII, 1957. The terms *šurkum* and *hubtum* and their applications HL are examined, new transliterations and translations of the texts YBT VIII, 129 and TLAI, 144 are given. The author comes to a conclusion, that terms under consideration were applied in strictly different senses.

⁶ Leemans W. F. Some aspects. . . , p. 663.

⁷ Ibid., p. 664.

⁸ Cp.: CAD 9, p. 145.

⁹ Leemans W. F. Some aspects. . . , p. 665.

¹⁰ Ibid.

ПАРТИТИВНЫЙ РОДИТЕЛЬНЫЙ ПАДЕЖ В ШУМЕРСКОМ ЯЗЫКЕ

В шумерском языке падежные отношения выражаются с помощью специальных формантов, присоединяющихся к концу слова, причем, как это характерно для агглютинативных языков, в сочетании «определяемое—определение» падежные показатели не повторяются при каждом члене, а скапливаются в конце сочетания.

Среди шумерских падежных форм обращает на себя внимание ряд имен с показателем -а. По чисто формальным признакам этот показатель может быть квалифицирован как формант либо местного -а, либо родительного падежа -а (к), утративший конечный -к. При более тщательном анализе форм оказывается, однако, что толкование -а как показателя местного падежа исключается, поскольку ни одно из его значений не подходит по контексту.

Принято считать, что в шумерском языке родительный падеж связан только с конструкцией «определяемое—определение». Если основываться на этом положении, то формант -а в рассматриваемых нами формах не может быть показателем родительного падежа, так как, во-первых, в большинстве случаев отсутствует второй член сочетания (определяемое), во-вторых, там, где определяемое выражено, уже присутствует, помимо -а, показатель родительного падежа -а (к), например *ašte-a-nam-lugal-la-ka-na* < **ašte-a-namlugal-ak* (показатель род. падежа) -*ani* (суффиксальное притяжательное местоимение 3-го лица ед. числа социально-активного класса «его») -а — «свое царское имущество» (FA 93).¹

Вызывает интерес тот факт, что в примерах с именами, содержащими формант -а, спрягаемые глагольные формы построены по типу переходного спряжения,² хотя в них отсутствует прямой объект (в шумерском языке — неоформленное имя, стоящее непосредственно перед глагольной формой). Во всех случаях здесь непосредственно перед глагольной формой выступают имена с показателем -а. Падежные формы с -а не только занимают позицию прямого объекта, но и, насколько можно судить по контексту, выполняют его роль.

Таким образом, в функции прямого объекта выступает родительный падеж. Выбор этой формы определяется, очевидно, тем, что действие, выражаемое глаголом, распространяется не на весь прямой объект, а на его часть. Употребление форм родительного падежа в функции прямого объекта, до сих пор не отмеченное в шумерологической литературе, представлено в следующих примерах: *id a-ba mu-na-ba-e-ne* — «они дают ей речной воды» (ID 264; DD 131, 142); *a-šag, še-ba mu-na-ba-e-ne* — «они

¹ В скобках даются общепринятые в шумерологической литературе сокращенные названия текстов.

² Кроме тех случаев (они составляют меньшинство), где из-за графически невыраженных показателей субъекта или прямого объекта определить тип спряжения оказывается невозможным.

дают ей полевого зерна» (ID 265, 242, 244; DD 132, 143); ašte-a-nam-lugal-la-ka-na (вар. -ni) im-ma-ra-an-ba-ba — «он отдал (часть) своего царского имущества» (FA 93); ú-tuku ú-na ba-ni-in-kú a-tuku a-na ba-ni-in-nag — «имеющие еду поели своей еды, имеющие питье попили своего питья» (ZA 21 (55) 32) [сравни случай с именем в орудийно-отложительном падеже: gúg-ù-nun-ta h́é-em-da-kú-e — «пусть она поест *похлебки*!» (IE 20 I 2, 9, 21)]; ʾUtu ir-na šu ba-an-ši-in-ti — «Уту взял его мольбам» (букв. «Уту взял (часть) его слез») (ID, UET VI 11, 33; GLL 34).

I. T. Kaneva

GENITIVUS PARTITIVUS IN SUMERIAN

Certain Sumerian case-forms in -a are discussed; arguments are put forward to prove that they are to be regarded as Genitivus partitivus; however, it is to be noted that the number of such forms is limited.

РЕЦЕНЗИИ

Петроглифы Центральной Аравии

Аравийский полуостров по своему географическому положению и природным условиям представляет полную аналогию Северной Африке, издавна считающейся важнейшим центром древнейшего расселения человека, колыбелью человеческого рода. Однако историческое и археологическое исследование этих районов имеет совершенно различную судьбу. Северная Африка давно и интенсивно изучается археологами; проведены многочисленные раскопки, принесшие богатый материал, который нашел свое место во всех учебниках истории первобытного общества. Внимания ученых не избежали даже самые отдаленные и труднодоступные районы, среди которых можно упомянуть район Тассили, получивший мировую известность.

Напротив, Аравия до сих пор остается белым пятном на археологической карте. Здесь совершенно не проводились не только раскопки, но даже и простое археологическое обследование. Тех немногочисленных ученых, которые посещали внутренние районы Аравийского полуострова, интересовали исключительно письменные памятники: самудские, сафаитские и химьяритские граффити, тысячами рассыпанные по скалам Аравии.

До последнего времени сведения о доисторическом прошлом Аравии ограничивались отдельными находками и описаниями древних стоянок или кремневых орудий.¹ При этом, естественно, нельзя было установить никакой связи между отдельными памятниками, дать какую-либо хронологию находок или их осмысление. Собственно, не было сделано даже ни одной попытки такого рода. Это привело к тому, что некоторые специалисты говорили даже о «пробеле в присутствии человека» в Аравии между V и II тысячелетиями до н. э.²

Лишь недавно появились первые публикации значительного материала, освещающего доисторическое прошлое Аравии. Это петроглифы Центральной Аравии, обнаруженные и сфотографированные экспедицией Г. Рикманса—Г. Филби, посетившей в 1951—1952 гг. южные районы Саудовской Аравии от Мекки до Наджрана и оттуда до Рийада.³ Экспе-

¹ Field H. 1) New Stone Age Sites in the Arabian Peninsula. — *Man*, 1955, № 55; 2) Stone implements from the Rub 'al-Khali. — *Man*, 1960, № 60; 3) Paleolithic implements from the Rub 'al-Khali. — *Man*, 1961, № 9; Howe B. Two groups of rock-engravings from the Hijaz. — *JNES*, 1950, v. IX, p. 8—17; Caton-Tompson G. Some Paleoliths from South Arabia. — *Proc. of the Prehistoric Society*, 1953, XIX, p. 189—218; Zeuner F. E. Neolithic Sites from the Rub al-Khali, Southern Arabia. — *Man*, 1954, № 209, p. 133—136; G. W. van Beek, Cole G. H. and Jamme A. An archaeological reconnaissance in Hadhramaut, South Arabia. A preliminary report. — *Smithsonian Institution Report for 1963. 1964*, p. 521—545.

² Harding G. L. *Archeologie in the Aden Protectorate*. London, 1964, p. 5.

³ Lippens Ph. *Expédition en Arabie Centrale*. Paris, 1956.

диция зафиксировала более двухсот скал, на которых имелись тысячи изображений — надписей и символических знаков, фигур людей и животных, охотничьих сцен и т. д. Изображения чрезвычайно интересны и разнообразны и по размеру (фигуры от нескольких сантиметров до двух метров и более), и по технике выполнения (контурные, сплошные или «пунктированные»), и по времени (с VI тыс. до н. э. до наших дней). Некоторые участки скал чуть не сплошь заполнены рисунками, часто многократно перекрывающимися друг друга.

Разработкой этого материала занялся Э. Анати, видный специалист в области первобытного искусства, известный своими работами о петроглифах Ближнего Востока.⁴ Исследование весьма осложняется тем, что исходным материалом служат лишь фотографии, не всегда дающие достаточное представление о размерах изображений, характере их выполнения, цвете и т. п. Работа проводится с привлечением различных технических средств: со всех фотографий сделаны диапозитивы, что позволяет получать любое увеличение; использование светофильтров дает возможность выявлять оттенки, недоступные невооруженному глазу, и разделять изображения с разной степенью патинации.

На первом этапе работы Э. А. отказался от сплошной публикации материалов, избрав монографические исследования отдельных, хорошо выделяющихся стилей или сюжетов. Исследованиям такого характера посвящены первые два тома, опубликованные в материалах экспедиции.⁵ Они содержат три этюда: о «народе с овальными головами»,⁶ о «курдючных овцах» и о «реалистическо-динамическом стиле в Джебель Қара».⁷ Следующий этап работы отражает большая статья, посвященная сплошной публикации петроглифов небольшого района колодца Дахсами.⁸

Лишь после этой долгой и кропотливой предварительной работы Э. А. начал публикацию «Корпуса» наскальных рисунков, рассчитанного на 4 тома.

Первые два тома публикуют все изображения, сфотографированные экспедицией на пути от Таифадо Наджрана,⁹ т. е. почти половину собранного материала. Первой том «Корпуса» содержит общее введение (с. 3—33), дающее общую характеристику петроглифов других районов Ближнего Востока и Северной Африки (с. 5—14), описание имеющегося материала (с. 14—16) и методов исследования (с. 16—21); специальный раздел посвящен терминологии (с. 21—28); завершает введение «Хронологическая схема» (с. 28—33), содержащая общую картину истории Аравии в VI—I тыс. до н. э., какой она вырисовывается на данном этапе работы. Более детальные и аргументированные выводы предполагается дать в последнем томе «Корпуса» петроглифов (т. VI).

Второй том включает описание петроглифов от вадии Ханик до Наджрана (с. 9—206) и специальное исследование фауны петроглифов, выполненное Е. Черновым¹⁰ (с. 209—252). Этот раздел содержит весьма важные материалы для выяснения климатической истории Аравии.

⁴ A n a t i E. 1) Ancient rock-engravings in the Central Negev.— Palestine Exploration Quarterly, 1955, v. 82, p. 49—57; 2) Recherches préhistoriques au Sinai.— Bull. de la Société Préhistorique Française, 1958, v. 55, p. 209—212.

⁵ Expedition Philby—Ryckmans—Lippens en Arabie, 1-ère partie. Géographie et archéologie. Tome 3: Rock-Art in Central Arabia, v. I—II by E. Anati. Louvain, 1968 (Bibliothèque du Muséon, v. 50).

⁶ The «oval-headed» people of Arabia, v. I.

⁷ Fat-tailed Sheep in Arabia, v. 2, p. 1—45; The Realistic-Dynamic Style of Rock-Art in the Jebel Qara, v. 2, p. 47—83.

⁸ A n a t i E. The rock-engravings of Dahthami Wells in Central Arabia.— Bolletino del Centro Communo di Studi Preistorici, 1970, v. V, p. 99—158.

⁹ A n a t i E. Rock-art in Central Arabia, 3, 4.— Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, 4, 6. Louvain, 1972, 1974. (Эта серия заменила серию «Bibliothèque du Muséon» в 1970 г.).

¹⁰ T c h e r n o v E. Animal engravings in Central Arabia.

Наскальные изображения представляют собой очень специфический и своеобразный источник, мало используемый и историками, и археологами. Их редко можно связать и сопоставить с материалами иного характера — с остатками древних поселений или погребений или с иным археологическим материалом. Это потребовало выработки специфических методов и приемов исследования. Данная работа была проведена автором весьма тщательно и продуманно, на современном научном уровне, включая не только использование новейших технических средств (например, градуированное изменение освещенности), но и широкое применение статистических методов и последовательную формализацию критериев, что придает исследованию возможно большую объективность.

Эти моменты делают работы Э. А. чрезвычайно интересными не только для историков Аравии и Ближнего Востока, но и вообще для археологов и историков древности.

Основной признак, позволяющий различать слои и периоды изображений, — степень их патинации, т. е. цвета и интенсивности «пустынного загара», покрывающего скалу и изображение. Э. А. отмечает, что наиболее древние рисунки имеют даже более темный цвет патины, чем сама скала. Автор относится к этому критерию достаточно осторожно и указывает, что степень патинации зависит не только от возраста изображения, но и от техники его выполнения: так, поверхностные изображения быстрее покрываются патиной, чем глубоко врезанные линии.¹¹

Более надежным признаком, указывающим на относительную хронологию стилей и периодов, являются перекрывающие друг друга слои и фигуры, когда более поздние изображения накладываются на ранние. Такие случаи весьма часты в Центральной Аравии. Встречаются скалы, на которых можно выделить пять-семь слоев, иногда даже с внутренними подразделениями. Естественно, что в таких случаях нижние слои оказываются почти неразличимыми, а от изображенных на них фигур остаются только фрагменты, и определение таких фигур очень затруднительно.

Абсолютная датировка тех или иных стилей или изображений возможна сейчас лишь на основе аналогий с соседними, лучше изученными областями. Такие параллели Э. А. проводит весьма широко, преимущественно на материале Негева и Синая, но также Верхнего Египта и Малой Азии. Он устанавливает сходство как в технике выполнения и стиле изображений, так и в отдельных реалиях: специфических видах вооружения, формах головных уборов и т. п. Параллели второго типа кажутся нам более надежными для датировки.

Работы Э. А. рисуют картину жизни народов Аравийского полуострова на протяжении шести тысяч лет и позволяют установить, хотя еще очень приблизительно, основные исторические этапы и направления культурных связей. Эта картина носит во многом предварительный характер (что признает и даже подчеркивает сам автор), но представляет большой интерес для понимания дальнейшего развития народов Аравии уже в эпоху классового общества, да и для истории многих сопредельных стран.

Э. А. делит петроглифы Аравии на четыре основных эпохи: мусульманскую, письменную, охотничье-скотоводческую и раннеохотничью. Мусульманская начинается с VII в. н. э.; петроглифы этого периода не подвергались исследованию. К «письменной» эпохе автор относит все изображения, связанные с надписями южносемитским письмом, и некоторые более ранние, близкие к ним по стилистическим признакам. По мнению Э. А., эти изображения связаны с народами, появившимися на территории полуострова незадолго до начала распространения письменности.

¹¹ А. Жамм в рецензии на работу Э. А. (*J a m m e A. Miscellanées d'ancien arabe. Washington, 1971, p. 71—81*) утверждает, что степень патинации можно установить лишь по цветным фотографиям (p. 74). Но несомненно, что именно черно-белые фотографии гораздо точнее передают степень освещенности скалы и тем самым степень патинации изображений.

Подавляющее большинство надписей он относит ко времени между VI в. до н. э. и VI в. н. э., но стилистически «письменный» период начинается в более раннее время, в конце II тыс. до н. э.

По нашему мнению, возникновение южносемитской группы алфавитов следует датировать второй половиной II тыс. до н. э. Соответственно нижняя граница «письменной» эпохи должна быть отодвинута к середине II тыс. до н. э.

Охотничье-скотоводческая эпоха наиболее широко представлена петроглифами Центральной Аравии. Э. А. делит ее на пять периодов: поздний, I, II и III средние и ранний; в них выделяется более двадцати разных стилей. Поздний период совпадает по времени с началом «письменной» эпохи и продолжается у отдельных групп населения до середины I тыс. до н. э.

I средний период характеризуется изображениями небольших групп домашних животных (крупного рогатого скота, коз, овец) и охватывает II тыс. до н. э. II средний период восходит к III тыс. и показывает многочисленные моменты схождения с халколитической культурой Палестины и Сирии; особенно тесные связи относятся к позднему халколиту. III средний период датируется IV тыс. до н. э.

Ранний период охотничье-скотоводческой эпохи содержит первые признаки появления одомашненных животных. Интересно, что изображается почти без исключений лишь крупный рогатый скот. Э. А. отмечает, что это обстоятельство вступает в противоречие с тем, что известно о начале одомашнивания животных в окружающих областях, гораздо лучше исследованных археологически.

Ранний период соответствует неолитическому периоду на Ближнем Востоке и датируется VI—V тыс. до н. э., может быть, даже более ранним временем. Разведение крупного рогатого скота в Центральной Аравии в это время свидетельствует о более благоприятных экологических и климатических условиях.

Эпоха ранних охотников, вероятно, отчасти синхронна раннему периоду охотничье-скотоводческой эпохи, но большая часть изображений этого периода восходит ко времени до VI тыс. до н. э. Некоторые виды животных, встречающиеся на этих рисунках, относятся к вымершим, как например дикий длиннорогий бык; довольно часты изображения слонов. Э. А. считает, что эта эпоха охватывает период раннего голоцена и, может быть, заходит и дальше, в поздний плейстоцен.

Даже такая суммарная картина дает основания для важных исторических выводов, имеющих большое значение и для последующего периода. Материал Э. А. позволяет говорить о непрерывном обитании человека в Аравии с древнейших времен. Если привлечь данные о находке в Южном Йемене каменных орудий ашельского типа,¹² то представления об Аравии как об одном из древнейших районов расселения человека приобретают документальное подтверждение. По-видимому, работы Э. А. позволяют разрешить и давно дискутируемый вопрос о климате Аравии в эпоху, предшествующую имеющимся письменным данным. Петроглифы Центральной Аравии показывают, что в VI—IV тыс. до н. э. климат полуострова был гораздо более влажным и более пригодным для обитания человека. Аравия обладала богатым животным миром (слоны, разные виды быков и антилоп, хищные животные и т. д.). Вероятно, еще в III и даже во II тыс. до н. э. климатические условия Центральной Аравии были гораздо более благоприятными, чем в настоящее время. Хотя такие представители пустынной фауны, как верблюд и страус, встречаются в наскальных изображениях с очень раннего времени, но недаром почти во всех «дописьменных» стилях верблюд изображается только как объект охоты, а одомашнивание животных начинается с таких мало приспособлен-

¹² Doe B. Southern Arabia. London, 1971, p. 134, pl. 55.

ных к условиям пустыни животных, как крупный рогатый скот. По-видимому, можно говорить о долгом и постепенном процессе «высыхания» Аравии, растянувшемся на несколько тысяч лет. Не исключена возможность, что и в I тыс. до н. э. климат Аравии был более влажным, чем сейчас. Вероятно, и самый процесс «высыхания» Аравии может быть обусловлен хозяйственной деятельностью человека, прежде всего распространением скотоводства.

В этой связи возникает вопрос о времени возникновения земледелия в Аравии и о степени его распространения. Э. А. не находит в петроглифах никаких изображений, связанных с земледелием, и говорит лишь об охоте и скотоводстве. Между тем вряд ли можно сомневаться, что оазисное земледелие возникло в очень раннее время и имело, вероятно, даже большее распространение и большее значение, чем в исторические времена. Правда, оно получало меньшее отражение в наскальных рисунках; однако в изображениях «письменного» периода встречаются иногда сюжеты, связанные с земледелием и даже рыболовством.¹³ При дальнейших исследованиях следует обратить особое внимание на проблему земледелия и постараться выявить среди петроглифов более раннего времени изображения, принадлежавшие земледельцам оазисов.

Важное значение имеет вывод Э. А. о тесных и оживленных связях населения Аравии с присредиземноморскими областями (прежде всего Сирией и Палестиной) уже в III тыс. до н. э.; по его мнению, эти области составляли в тот период единый культурно-исторический регион. Такое положение представляется вполне реальным: можно вспомнить о скифо-сарматских культурах, охватывавших в аналогичных природных и экономических условиях, пожалуй, еще большие территории от Урала и Алтая до причерноморских степей. Этот вывод представляется нам чрезвычайно важным для понимания ранних этапов истории семитских народов и семитских языков и для установления времени возникновения классового общества в Аравии.

Следует подчеркнуть, что III—II тыс. до н. э. датируются и различные контакты Аравии с Африкой, неоднократно отмечаемые Э. А.

Датировки, предлагаемые Э. А., основываются большей частью на датировках аналогичных культур и стилей Синая и Негева с тенденцией «запаздывания» для Аравии, видимо, просто из осторожности ученого, имеющего дело с совершенно новой и неисследованной областью. Можно лишь пожалеть, что Э. А. не использовал другой возможный путь установления хронологии — движение от известного, т. е. от тех наскальных рисунков, которые одновременны надписям, сделанным южносемитским письмом, и связаны с ними. Для начальных этапов исследования такой путь представляется более надежным. Хотя Э. А. анализирует значительное число изображений «письменного» периода, он никогда не пытается связать фигуры с надписями и лишь очень редко отмечает одновременность текстов и изображений, хотя именно такие сцены, сочетающие текст и изображение, можно не только сравнительно легко и точно датировать, но и использовать как исходный пункт для определения одновременности разных стилей, выделения локальных вариантов и т. п.

Доисторическая эпоха Аравии привлекает в последнее время все больший интерес исследователей; все в новых районах обнаруживаются и публикуются памятники этого периода: каменные орудия, мегалитические сооружения, наскальные изображения.¹⁴ Это еще больше повышает

¹³ A. van den Branden. Histoire de Thamoud. Beirouth, 1960, p. 39—41.

¹⁴ Parinello A. E. Note su alcune località archeologiche del Yemen. I — AION, 1970, 29, p. 117—120; II — AION, 1971, 31, p. 111—118; Garbini G. Antichità yemenite, II. — AION, 1970, 30, p. 540—544; McClure H. A. The Arabian Peninsula and prehistoric populations. Miami, 1971; см. также: Лундин А. Г. Основные этапы древнейшей истории Аравии. — В кн.: Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. XII годичная научная сессия ЛО ИВАН СССР. М., 1977, с. 25—32.

ценность работ Э. А., которые не только кладут начало изучению первобытного общества на территории Аравии, но и создают прочную базу для дальнейших исследований.

А. Г. Лундин.

Dominique Valbelle. *La tombe de Hay à Deir el-Médineh* [№ 267]. [Le Caire,] 1975 (=Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire. Tome XCV). VIII+54 p., 20 fig., 23 pl.

Публикация гробницы № 267 в Дер эль-Медина, построенной для семьи заместителя начальника подразделения h'j, еще раз показывает решимость Французского института восточной археологии в ближайшее время издать до сих пор не опубликованную эпиграфику, дошедшую из этой местности. Рассмотрев положение и архитектурные особенности памятника, Д. Вальбель подробно описывает росписи, изображающие h'j и его родных, и приводит тщательные крупноплановые прорисовки всех поврежденных мест и таких деталей, о которых трудно было бы составить представление по воспроизведениям. Особое внимание она обращает на шедевр в своем роде — плафон во втором зале гробницы, состоящий из шести «окон», каждое из которых заполнено другим орнаментом.

Надписи частью приведены в автографиях, частью — в тех случаях, когда они хорошо видны на воспроизведениях, — набраны типографским иероглифическим шрифтом. Д. Вальбель осторожна в передаче текста и не только отмечает все разрушения, но и избегает реконструкций даже тогда, когда обрывки слов позволяют быть смелее и допускают только один возможный вариант прочтения. Впрочем, такая сверхосторожность затрудняет восприятие связного текста только для тех египтологов, которые специально не занимаются эпиграфикой Дер эль-Медина.

В передаче текста среди трех-четырёх мелких неточностей следует отметить одну. В копии текста, помещенного в зале I (с. 21; ср. с. 36) и представляющего собою восхваление солнечного божества (=15 глава «Книги Мертвых»), в иероглифическом типографском наборе малого

имени h'j — t'-t'-šrj определитель к слову šrj набран такой:  (сопро-

вождено пометкой sic). Если бы такой знак присутствовал в тексте на самом деле, то можно было бы говорить о неизвестном в эту эпоху определителе к этому часто употреблявшемуся слову. На воспроизведении сам текст не виден. В автографии же (рис. 4) он передан иначе, чем в набранном на с. 21 тексте, а именно —  (общее чтение текста слева направо).

В гробнице № 359 в Дер эль-Медина, сооруженной для того начальника подразделения, у которого заместителем служил h'j, на южной стене

второго склепа то же слово (šrj) начертано следующим образом:



(чтение слова справа налево),¹ т. е. становится ясно, что перед нами просто иероглиф «воробей», повернутый в обратную сторону, а не какая-то неизвестная птица.

В целом же в книге поразительно мало неточностей в передаче текстов, несмотря на то что иероглифическая палеография этого времени изучена еще совершенно неудовлетворительно.

¹ RFDM, 1930, pl. XX.

К сожалению, комментарии к текстам и аппарат книги не находятся на такой же высоте.

На с. 24—25 спутаны номера комментариев к тексту. В тексте на с. 24 номер (b) должен стоять на месте (c), (c) — на месте (d), (d) — на месте (e), (e) — на месте (f); поэтому и отсутствует комментарий (f). Соответственно, с учетом этой коррекции, нужно читать и номера комментариев на с. 25.

На с. 33 спутано содержание двух различных текстов — O. Gardiner 104 и O. Gardiner 106.² В надписи на O. Gardiner 104, содержание которого правильно изложено Д. Вальбель, заместитель h'j, однако, вообще не упомянут; датирован этот остракон 31-м годом правления (r'-msw-sw III), а не 27-м, как указывает Д. Вальбель (эта дата нанесена на O. Gardiner 106, в надписи на котором упомянут и h'j).

Можно было бы указать и на еще некоторые неточности, но они существенно на содержание книги не влияют, поэтому не стоит обращать на них внимание читателей.

Завершает книгу подробный и в то же время осторожный и довольно тщательный просопографический обзор. Сделать его было нетрудно, потому что Я. Черны по предварительному исследованию надписей гробницы № 267 и другим надписям уже составил генеалогическое древо и датировал гробницу заместителя h'j, а также немало сделал для того, чтобы разобраться в его тезках.³ Детальное исследование сильно поврежденных текстов позволило Д. Вальбель прочесть в них больше, чем прочитал великий чешский египтолог, и дополнить его наблюдения.⁴

Новые надписи дают существенные сведения как об административном устройстве службы «Места Правды», так и о наследственном владении должностями в древнем Египте.

Книга Д. Вальбель является лучшей из всех публикаций гробниц Дер эль-Медина, изданных до сих пор, как по высокому уровню документации (планов, описаний, воспроизведений), так и по тщательности обработки материалов (копий текстов и просопографического комментария). Она свидетельствует о том, что в лице Д. Вальбель египтология приобрела нового, высококвалифицированного специалиста.

Евг. Богословский.

Hermann Simon. *Die sāsānidischen Münzen des Fundes von Babylon*. Textes et mémoires, vol. V, Varia 1976, Acta iranica, 1977, Téhéran—Liège, p. 149—337, pl. XIII—XX.

В 1900 г. археолог Ричард Колдвей, руководивший по поручению Немецкого востоковедного общества раскопками в Вавилоне, обнаружил в глиняной стене амфору (высотой более 40 см и весом около 30 кг) с серебряными монетами. Регистрационная запись о находке сделана 16 августа 1900 г. В 1926 г. клад поступил в Мюнцкабинет Берлинского музея, где хранится до настоящего времени. Научное изучение клада ведется с 1966 г., когда пражскому нумизмату Я. Штепковой впервые удалось определить его состав. В результате определения выяснилось, что по-

² Издан: Černý J., Gardiner A. Hieratic Ostraca, vol. I. Oxford, 1957, не на pl. XLVII, 3, как указывает Д. Вальбель, а на pl. LXI, 1.

³ Černý J. A community of the workmen at Thebes in the Ramesside period. Cairo, 1973, p. 137—140.

⁴ Отдельно Д. Вальбель впервые опубликовала стелу O.BM 8494, надпись на которой содержит прямую родословную той же семьи h'j. См.: Valbelle D. Témoignages du Nouvel Empire sur les cultes de Satis et d'Anoukis à Éléphantine et à Deir el-Médineh.— BIFAO, 1975, LXXV, p. 134—138, fig. 6 a—b.

давящая часть содержимого амфоры, т. е. более девяти тысяч монет из неполных десяти тысяч, относится к чекану мусульманских династий (Омейяды, Аббасиды, Идрисиды, Аглабиды), а остальное — около 650 ед. — представляют сасанидские (441 ед.), арабо-сасанидские (примерно 200 ед.), римская, византийская, грузинская (по одной) монеты.

Такова история открытия и изучения уникальной находки, более подробно изложенная в работе немецкого востоковеда Г. Зимона «Сасанидские монеты Вавилонского клада». Г. Зимон поставил перед собой задачу дать атрибуцию, систематизацию и оценку сасанидской части Вавилонского клада, ибо даже эти 4.5% от общего количества монетного материала в абсолютном выражении составляют более четырехсот монет. Для одного клада такое обилие монет одной эпохи — не часто встречающееся явление. Отметим, кстати, что клад серебряных монет Шапура II, Арташира II и Шапура III, обнаруженный в 1933 г. французскими археологами на тепе Маранджан под Кабулом, вместе с найденными там же золотыми кушанскими монетами не превышает 380 ед., но считается уникальным как в количественном, так и в качественном отношениях. Большинство известных нам кладов количественно уступает этим. При сопоставлении исторической ценности двух групп монет определенной эпохи, из которых первую составляют монеты кладов и вторую — монеты, место и обстоятельства находки которых неизвестны, более надежным оказываются монеты первой группы. Они в первую очередь заслуживают тщательной каталогизации в целях ознакомления более широкого круга специалистов — от нумизматов до историков социальных отношений и искусствоведов.

Публикацию исследования о сасанидских монетах Вавилонского клада следует считать очень своевременной. Сасанидская часть представлена исключительно позднесасанидскими драхмами от царствования шаханшаха Пероза до Йездигерда III включительно. Интересно отметить, что в коллекции полностью отсутствуют монеты шаханшаха Кавада, таким образом, период между Перозом и Хосровом I Ануширваном не нашел отражения в кладе. Как и можно было ожидать, подавляющее большинство монет составляют драхмы Хосрова II Парвиза (341 из 441 ед.), хотя, как показал автор, из этого правила нередки исключения (ссылка на Левинаканский клад, в котором преобладают монеты Хормузда IV).

В публикации Г. Зимона условно можно выделить два раздела, определивших ее содержание: а) теоретический, предваряющий каталог, б) собственно каталог и составленные на его основе графики, оценка сасанидской части клада.

Теоретический раздел открывается введением, в котором автор формулирует цели и задачи исследования и дает краткий обзор истории изучения сасанидской нумизматики. После небольшой главы, посвященной описанию Вавилонского клада, следует пространная глава, в которой делается попытка проследить развитие монетного типа от Ахеменидов до конца Сасанидского периода, т. е. на протяжении целого тысячелетия, рассматриваются символика, формы корон и другие особенности иконографии сасанидского чекана. Далее Г. Зимон неизбежно приходит к необходимости палеографического исследования материала, так как именно палеография позднесасанидских монет несет значительную смысловую нагрузку: на реверсах монет, начиная с середины V в., обычно присутствуют монограммы (аббревиатуры) монетных дворов и указания на год выпуска по эре царствующего шаханшаха, что в сочетании с другими нумизматическими данными может служить надежным источником для изучения экономики и истории государства. Однако в силу ряда причин (многозначность графического выражения отдельных букв пехлевийского алфавита, отсутствие установленной системы сокращения географических названий и, наконец, ограниченность наших знаний о топонимике доисламского Ирана) именно монограммы монетных дворов хуже всего под-

даются дешифровке. Возникающие при этом трудности заставили автора посвятить специальную главу проблеме идентификации аббревиатур монетных дворов. Затем он систематизирует свой материал по аббревиатурам, составленным в алфавитном порядке, по поводу каждой из них дает существующий библиографический аппарат, на основании которого заключает о возможности, невозможности или сомнительности отождествления монограммы с определенным монетным двором. Здесь автор дает состояние наших знаний в этой области на сегодняшний день и, к сожалению, очень редко предлагает свой вариант чтения, очевидно, из-за отсутствия надежных аргументов, позволяющих отстаивать то или иное чтение. В целом же отождествление ряда монограмм еще долго будет оставаться в сфере умозрительных спекуляций, пока мы не сможем их расшифровать с помощью других источников. Неоценимую услугу в этом деле может оказать параллельное изучение сасанидских гемм, на которых встречаются те же названия городов и провинций, что и на монетах, только в полной, а не в сокращенной форме, но в том же традиционном написании. И тогда, может быть, отпадут сомнения в том, что APR на сасанидских монетах обозначает монетный двор Абаршахра, поскольку название этой провинции в форме 'prštr засвидетельствовано на сасанидской печати.¹

Дж. Уокер и Р. Гебль² обозначали монетный двор Рейя двумя монограммами, считая их разновидностью одной, и в своих трудах транслитерировали обе через RD. М. И. Камера и Г. Зимон справедливо считают их двумя разными монограммами. Первую (по Уокеру, № 48) только в виде исключения можно читать как RD, допуская, что резчику не хватило места для нанесения надписи. Но допущение отпадает само собой, так как отведенного места вполне достаточно, чтобы не усекать букву. Если же иметь в виду, что монет с первой монограммой больше, чем со второй, то не слишком ли много исключений? Нашу монограмму правильнее читать как GD или YD (у Зимона ZD). Кстати, GD — очень хорошее сокращение для Гайя (Джейя мусульманских авторов), древнего названия Исфахана. В повествовании об арабских завоеваниях Джей и Исфахан часто употребляются как синонимы.

Очень важный раздел рецензируемой работы составляет тщательно выполненный каталог, в котором материал расположен последовательно по царствованиям сасанидских правителей. Монеты каждого шаханшаха начинаются с описания прототипа, а вернее — обобщенного графического изображения монетного типа. В каталоге указаны вес и размеры монет, отклонения от «прототипа» в ту или иную сторону, дается чтение легенд, сообщаются дополнительные подробности. Монеты каждого шаханшаха размещены в алфавитном порядке аббревиатур монетных дворов, а монеты одного двора — в хронологическом порядке. По-видимому, к недостаткам каталога следует отнести бедность иллюстративного материала. Тех нескольких страниц с фотографиями, которые едва ли составляют одну десятую материала, явно недостаточно. Напомним, что большинство монет Пероза (10 из 13) имеет надчеканы, их изучение только по прорисовкам в каталоге не всегда удобно. Далее, из всех монет Хосрова II (их в каталоге 341) иллюстрируются фотографиями только 23 экз., из чего трудно заключить, был ли действительно один прототип, описанный в каталоге, или же их было несколько.

В каталоге, кроме 441 сасанидской драхмы, дано описание редкой грузинской монеты, являющейся подражанием выпуска Хормузда IV.

¹ Frye R. N. Sasanian seals in the Collection of Mohsen Foroughi. — *Corpus inscriptionum Iranicarum*, Part III, vol. VI, Plates, Portfolio II. London, 1971, pl. XXXI, 1.

² Walker J. A Catalogue of the arab-sassanian coins. Introduction, p. CIV, № 48, 48a; Göbl R. Die Münzen der Sasaniden in Königlichen Münzkabinett. Haag, Tab. VIII, № 59 u. s. w.

На основании каталога автором составлены также таблицы аббревиатур монетных дворов для монет каждого шаханшаха, которые затем сведены в общую таблицу.

В заключение дается анализ материала, помещенного в каталоге, в сравнении с материалами других кладов, отмечаются палеографические особенности и кажущиеся отклонения от нормы (проверить их трудно из-за недостатка иллюстраций), перечисляются редкие монеты, до сих пор не отмеченные в изданиях или отличающиеся от изданных временем выпуска. Автор выражает надежду, что предлагаемая работа внесет свой скромный вклад в расширение источниковедческой основы истории Сасанидов. Есть все основания полагать, что вклад этой работы в изучение сасанидской нумизматики более значителен. Исследование подкупает читателя своей скрупулезностью, хорошим знанием источников и литературы вопроса, обнаруживает новый подход к изучению материала. К заслугам Г. Зимона следует отнести и обширное знание литературы по нумизматике, опубликованной в России и СССР.

А. И. Колесников.

Л. Х. Вильскер. *Самаритянский язык*. М., 1974, 96 с. («Языки народов Азии и Африки»).

История и культура самаритян — небольшой народности, живущей в Палестине, уже на протяжении нескольких веков привлекают внимание исследователей. Любопытна языковая ситуация, сложившаяся у самаритян: в качестве разговорного языка самаритяне, проживающие в городе Набулусе (Западная Иордания), употребляют арабский язык (точнее, один из говоров сирийского диалекта), а самаритяне из Холона (район Тель-Авива) — иврит; в средние века все самаритяне в быту говорили по-арабски, а в литературных произведениях использовали три языка: древнееврейский, арабский и самаритянский (особый диалект арамейского языка). Самаритянский язык был разговорным языком самаритян с момента образования самаритянской общины (IV в. до н. э.) до VIII в. н. э.

Самаритянский язык изучен еще недостаточно. Немногочисленные грамматические очерки этого языка¹ основаны на сравнительно небольшом количестве лингвистических источников, дают неполное и неточное представление о языке и в ряде положений устарели.

Рецензируемая книга — первый на русском языке грамматический очерк самаритянского языка. Эта книга выходит за рамки чисто лингвистического исследования, поскольку она знакомит читателя с основными фактами истории самаритян, жанрами и памятниками самаритянской литературы, самаритянской палеографией и самаритянским календарем.

«Введение» начинается с краткого раздела «Из истории самаритян». Заключительный абзац этого раздела (с. 11) характеризует современное положение самаритян. К сожалению, автор не успел использовать поступившую в Государственную Публичную библиотеку имени М. Е. Салтыкова-Щедрина копию неопубликованных материалов переписи самаритян, осуществленной в 1971 г. сотрудником Западноберлинского университета З. Шуннаром. Согласно этой переписи, точное число самаритян — 422 человека, из них в Набулусе проживает 283, а в Холоне — 139. Чрезвычайно интересное сообщение о начале книгоиздательской деятельности у самаритян желательно было бы подкрепить ссылкой на конкретные изда-

¹ P e t e r m a n n J. H. *Brevis linguae samaritanae*. Berolini, 1872; R o s e n b e r g J. *Lehrbuch der samaritanischen Sprache und Literatur*, Wien, 1901.

ния или хотя бы на научные и библиографические источники, где таковые упоминаются.

В следующем разделе («Место самаритянского среди арамейских языков») автор лаконично и четко сумел дать представление о целой группе семитских языков, распространенной в течение долгого времени на большой территории. Следует лишь отметить одно досадное упущение: говоря об арамейских надписях, автор пропустил ссылку на «Словарь арамейских надписей» И. Н. Винникова, издававшийся в 1958—1965 гг. отдельными выпусками в «Палестинском сборнике», хотя этот словарь и учтен в «Библиографии» (№ 8).

Далее автор предлагает периодизацию самаритянского языка и самаритянской письменности, выделяя следующие этапы:

1. Древний период (IV в. до н. э.—VIII в. н. э.), когда самаритянский язык был разговорным.

2. Период вытеснения самаритянского языка арабским из разговорной речи и одновременно — активного литературного творчества на самаритянском языке (IX—XII вв.).

3. Период отмирания самаритянского языка (с XIII в. до наших дней).

Важным разделом работы является «Обзор источников» (с. 13—16). Здесь перечислены основные памятники самаритянской литературы и письменности: самаритянская редакция Пятикнижия и таргум (самаритянский перевод Пятикнижия), поэзия, грамматические сочинения, летописи, надписи и календари. К сожалению, из этого списка выпала ценная группа источников, постоянно привлекаемая автором в данной работе, — документы (в частности, брачные контракты). Они отмечены лишь в приложении (с. 85) и в списке использованных рукописей. Название псевдоисторической хроники «Асатир» (с. 15) нам кажется более правильным переводить не «История», а «Сказание, предания». Именно такое значение имеет это слово в арабском языке,² откуда оно было заимствовано самаритянами; в пользу подобного перевода свидетельствует и отмеченная автором связь этой хроники с фольклором.

Заканчивается «Введение» кратким разделом «История изучения самаритянского языка», где автор подчеркивает значение рукописей для исследования самаритянского языка, перечисляет книгохранилища, обладающие фондами самаритянских рукописей и называет имена виднейших самаритяноведов.

В главе «Письмо, чтение и звуковой состав» отмечаются два типа самаритянского письма — «строгое» письмо и полукурсив. Оба этих типа приводятся в таблице букв самаритянского алфавита (табл. 1). Отмечается также наличие текстов, написанных на арабском языке самаритянским письмом и наоборот — на самаритянском языке арабским письмом с приложением двух таблиц (№ 2 и 3). Было бы желательно привести здесь еще одну таблицу — соответствия самаритянских букв еврейским (поскольку все культовые и литературные тексты на древнееврейском языке передаются самаритянами *только* в самаритянской графике).

Большой интерес представляет раздел «Обозначение гласных и другие добавочные знаки» (с. 22—23), где выводы предшественников автора дополнены его собственными наблюдениями, в частности открытием специальных знаков, употреблявшихся для различения местоименных суффиксов 3-го лица единственного числа мужского и женского рода.

Очень тщательно описаны фонетические особенности самаритянского языка (с. 23—30), при этом широко привлекается сравнительный материал из других арамейских языков. Автор не только фиксирует современное произношение самаритян, но и делает ряд выводов по истории самаритянского консонантизма. В частности, заслуживает внимания утверждение автора о существовании у самаритян в XV в. спиранта $\underline{t}$ (с. 26).

² Коран, 6, 25; 8, 31; 16, 24; 23, 83; 25, 5; 27, 70; 46, 16; 68, 15; 83, 13.

В главе «Морфология» подробно разбираются различные способы словообразования, категории имен существительных и прилагательных, формы числительных и местоимений, глаголы, наречия, предлоги, союзы, частицы и междометия. Каждая форма, каждое грамматическое правило иллюстрируется большим количеством примеров. К сожалению, ни в этой главе, ни в других главах примеры не документированы (даже в тех случаях, когда приводятся большие фразы).

Очень содержательна глава «Синтаксис», несмотря на сравнительную ее краткость (с. 68—74). Следовало бы только в преамбуле главы более четко провести мысль, что для синтаксической характеристики самаритянского языка необходимо использовать в первую очередь *оригинальные* (не переводные) сочинения, на что справедливо обращает внимание автор в своей кандидатской диссертации.³

В главе «Лексика» автор выделяет различные пласты самаритянской лексики: основной словарный фонд (общий для всех западноарамейских диалектов), специфические самаритянские слова и выражения, гебраизмы, арабизмы, слова греческого происхождения. Особый раздел книги дает представление о самаритянском календаре и о различных системах летоисчисления, бытующих среди самаритян.

В «Приложении» даны образцы самаритянского «строгого письма» (колофон рукописи Пятикнижия, 1176 г. — с. 80) и полукурсива (подпись свидетеля под брачным контрактом 1658 г. — с. 81), пять небольших текстов различных жанров (афоризм и стих поэта IV в. Марке, отрывок из стихотворения поэта XIV в. Абед Эля, надпись на самаритянском рисунке VII в.⁴ и запись из самаритянского календаря), а также палеографические таблицы (с. 86—89), составленные на материале самаритянских документов XVI—XIX вв. из собрания А. С. Фирковича, отражающие развитие «строгого» письма и полукурсива в указанный период. Ценность всех этих образцов и таблиц несомненна. Однако, на наш взгляд, было бы логичнее и нагляднее поместить образцы двух типов письма *рядом* с палеографическими таблицами.

Приложенная к книге «Библиография», насчитывающая 133 названия печатных изданий (монографий и статей), имеет самостоятельное значение как один из немногих существующих до сих пор и, пожалуй, самый полный указатель литературы о самаритянах. К сожалению, в этой библиографии не отмечены каталог коллекции Э. Н. Адлера (Еврейская теологическая семинария, Нью-Йорк), хотя в этой коллекции хранится более шестидесяти самаритянских рукописей,⁵ и две большие статьи М. Гастера о самаритянах и самаритянской литературе, написанные для «Энциклопедии ислама».⁶ Фундаментальная работа З. Бен-Хайма «Литературная и устная традиция древнееврейского и арамейского языков у самаритян»⁷ отражена в «Библиографии» лишь отдельными частями (№ 26, 27); первый том этой работы в «Библиографии» вообще не фигурирует, хотя на него есть ссылка в книге (с. 22).

Книга заканчивается списком использованных рукописей, хранящихся в библиотеках СССР. Этот список отражает исключительное богатство и разнообразие самаритянских рукописных фондов нашей страны, особенно Государственной Публичной библиотеки имени М. Е. Салтыкова-

³ Вильскер Л. Х. Исследование самаритянского языка. Автореф. канд. дисс., М., 1970, с. 14.

⁴ См.: Вильскер Л. Х. Об одном самаритянском изобразительном памятнике в Государственной библиотеке СССР имени В. И. Ленина. — Зап. Отдела рукописей, 1971, вып. 32, с. 73—80 (Гос. ордена Ленина библиотека СССР им. В. И. Ленина).

⁵ Adler E. N. Catalogue of Hebrew manuscripts in the collection of Elkan Nathan Adler. Cambridge, 1921, p. 154—156.

⁶ Gaster M. 1) Samaritains; 2) Littérature samaritaine. — In: Encyclopédie de l'Islam, t. IV. Leide—Paris, 1927, p. 128—134.

⁷ Ben-Hayim Z. The literary and oral tradition of Hebrew and Aramaic amongst the Samaritans, vol. 1—3. Jerusalem, 1957—1967.

Щедрина. Однако расположение материала в этом списке произвольное, не подчинено никакому логическому (систематическому) принципу. Вызывает возражения включение рукописных источников в общую нумерацию «Библиографии», тем более что в некоторых разделах самаритянской коллекции Фирковича (напр., девятом — «Поэзия и литургия») точное число рукописей пока не установлено, так как их полное научное описание еще не завершено.

Широкое использование рукописей (в том числе открытых и впервые изученных автором) является сильной стороной исследования. Именно привлечение рукописного материала позволило Л. Х. Вильскеру сделать ряд новых выводов об особенностях самаритянского языка. В различных местах книги то и дело встречаются ссылки на рукописи Публичной библиотеки и других советских хранилищ. Между тем существующие обзоры самаритянского собрания Фирковича, составленные Б. А. Дорном, Д. А. Хвольсоном и А. Я. Гаркави,⁸ устарели, а собрание самаритянских рукописей Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР до последнего времени не имело ни печатных каталогов, ни обзоров.⁹ Поэтому в рамках данной работы была бы уместна хотя бы краткая общая характеристика самаритянских рукописей советских хранилищ.¹⁰

Бросается в глаза необычная передача арабского междузубного *z* через *z* в слове *yuḥaz* (с. 76), в то время как в международной латинской транскрипции этот звук передается через *d*; ¹¹ точная транскрипция этого слова (имперфект — пассив глагола *'aḥada*) должна быть *yu'ḥad* (букв. «он взят»).

Общий высокий полиграфический уровень издания несколько омрачается серьезной опечаткой: на карте, иллюстрирующей места расселения самаритян в прошлом и в настоящее время, отсутствует название главного центра самаритян — Набулуса (вместо «Набулус» напечатано «Нахал-Хевер»!).

В целом же книга Л. Х. Вильскера представляет собой серьезное исследование — своего рода введение в самаритянскую филологию, грамматику и палеографию. Эта книга безусловно будет способствовать активизации научной работы в области самаритяноведения и в смежных областях семитологии.

В. В. Лебедев

⁸ Отчет Публичной библиотеки за 1870 г. СПб., 1872, с. 9—23; H a r k a v y A. The collection of Samaritan MSS at St. Petersburg.— In: N u t t J. Fragments of a samaritan Targum. London, 1974. p. 153—167.

⁹ Лишь недавно самаритянские рукописи ЛО ИВАН СССР получили описание в каталоге: S h u n n a r Z. Katalog samaritanischer Handschriften, Bd. I. West-Berlin, 1974, S. 151—162 (Anhang II).

¹⁰ Ср.: В и л ь с к е р Л. Х. Исследование самаритянского языка. . . , с. 6—8

¹¹ См., например: З а в а д о в с к и й Ю. Н. О системах транскрипции и транслитерации для хамито-семитских языков.— Семитские языки, вып. 1. М., 1963, с. 173.

СОДЕРЖАНИЕ

	Стр.
Д. Соколов. Палестинская трагедия и истоки палестинского движения сопротивления (1917—1949 гг.)	3
О. Б. Фролова. Антифеодалная египетская поэма «Йасин и Бахийя» Нагиба Сурура	22
П. А. Грязневич. Новые материалы по истории и культуре древней Южной Аравии (Эпиграфические и историко-археологические исследования в Йемене (ИАР) в 1965—1971 гг.)	28
О. Г. Герасимов. Использование наемного труда в крупном помещичьем хозяйстве Йемена	45
Р. Ш. Шарафутдинова. Русско-арабские культурные связи на Ближнем Востоке (Страничка из истории русско-арабских школ)	54
С. Б. Чернецов. Эфиопский заукойный сборник «Свиток Оправдания»	60
Г. М. Глускина. Об авторе математического трактата «Məyaššer 'aqōh»	66
Е. И. Кычанов. Сирийское несторианство в Китае и Центральной Азии	76
А. В. Пайкова. Повесть о Евфимии и готе (К вопросу об определении языка оригинала)	86
Е. Н. Мещерская. Легенда об Авгаре и апотропеические тексты на греческом языке	102
М. К. Трофимова. Гностицизм. Пути и возможности его изучения . . .	107
К. Б. Старкова. Шифрованные астрологические документы из окрестностей Хирбет-Кумрана (4 Q Сгурт)	124
М. М. Елизарова. Об одном неясном месте в «Апокрифе кн. Бытия» (1 Q Gen. Ap. XXII, 31)	133
И. Ш. Шифман. К вопросу о датировке § 19 «Перипла Эритрейского моря»	136
И. В. Богословская, Е. С. Богословский. Сиро-палестинская богиня Кудшу в Древнем Египте	140
В. А. Якобсон. «Кража» и «грабеж» в Законах Хаммурапи	165
И. Т. Канева. Партитивный родительный падеж в шумерском языке . . .	167
Рецензии	169

CONTENTS

	Page
D. S o k o l o v. The Tragedy of Palestine and the Origins of the Palestine Liberation Movement (1917—1949)	3
O. B. F r o l o v a. An Anti-feudal Poem «Yāsīn and Bahiya» of Nagīb Surūr	22
P. A. G r y a z n e v i c h. Epigraphical and Historico-archaeological Researches in Yemen (Yemen Arabic Republic) 1965—1971	28
O. G. G e r a s i m o v. Hired Labour on the Estates of Big Landowners in Yemen	45
R. Sh. S h a r a f u t d i n o v a. Russian-Arabic Cultural Relations in the Near East (The Russian-Arabic Schools)	54
S. B. C h e r n e t s o v. «The Justification Roll» Collection of Ethiopic Funerary Text's	60
G. M. G l u s k i n a. On the Authorship of the Mathematical Treatise «Mēyaš-šēr 'āqōh»	66
E. I. K y c h a n o v. Syriac Nestorianism in China and Inner Asia	76
A. V. P a y k o v a. The Tale of Euphemia and the Goth (Towards the Establishing of the Language of the Original)	86
E. N. M e š ċ e r s k a y a. The Legende of Abgar and Greek Apotropaic Texts	102
M. K. T r o f i m o v a. Gnosticism: Ways and Possibilities of its Study	107
K. B. S t a r k o v a. Astrologicals Texts in Code from the Neighbourhoud of Khirbet-Qumrān	124
M. M. E l i z a r o v a. On a Doubtful Passage in 1 Q Gen. Ap. (XXII, 31)	133
I. Sh. S h i f m a n. On the Date of § 19 of the «Periplus maris Erythraei»	136
I. V. B o g o s l o v s k a y a and E. S. B o g o s l o v s k y. The Syro-Palestinian Goddess Qudshu in Ancient Egypt	140
V. A. J a k o b s o n. «Theft» and «Robbery» in the Laws of Hammurapi	165
I. T. K a n e v a. Genitivus Partitivus in Sumerian	167
R e v i e w s	169

ПАЛЕСТИНСКИЙ СБОРНИК

Вып. 26 (89)

Филология и история

*Утверждено к печати
Российским палестинским обществом*

Редактор издательства *Р. К. Паэгле*
Художник *Д. С. Данилов*
Технический редактор *Г. А. Бессонова*
Корректоры *Р. Г. Гершинская, М. А. Горилас,*
Ф. Я. Петрова и Т. Г. Эдельман

ИБ № 8087

Сдано в набор 24.01.78. Подписано к печати 22.06.78. М-31861.
Формат 70×108¹/₁₆. Бумага типографская № 2. Гарнитура обыкновенная. Печать высокая. Печ. л. 11¹/₂. Усл. печ. л. 16.1.
Уч.-изд. л. 16.83. Тираж 2250. Изд. № 5733. Тип. зак. 72.

Цена 1 р. 70 к.

Издательство «Наука», Ленинградское отделение
199164, Ленинград, В-164, Менделеевская лин., 1

Ордена Трудового Красного Знамени
1-я типография издательства «Наука»
199034, Ленинград, В-34, 9 лин., 12

1 р. 70 к.



«Н А У К А»
ЛЕНИНГРАДСКОЕ
ОТДЕЛЕНИЕ