

АКАДЕМИЯ НАУК СССР

# ПАЛЕСТИНСКИЙ СБОРНИК

выпуск  
28 (91)

ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА  
БЛИЖНЕГО ВОСТОКА  
ДРЕВНЕГО  
И РАННЕСРЕДНЕВЕКОВОГО  
ВРЕМЕНИ

АКАДЕМИЯ НАУК СССР  
РОССИЙСКОЕ ПАЛЕСТИНСКОЕ ОБЩЕСТВО

# ПАЛЕСТИНСКИЙ СБОРНИК

выпуск  
28 (91)

ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА  
БЛИЖНЕГО ВОСТОКА  
ДРЕВНЕГО  
И РАННЕСРЕДНЕВЕКОВОГО  
ВРЕМЕНИ



ЛЕНИНГРАД  
ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»  
ЛЕНИНГРАДСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ  
1986

28-й выпуск «Палестинского сборника» знакомит читателей с достижениями советских востоковедов в области древней и средневековой истории и культуры народов Ближнего Востока.

Издание рассчитано на специалистов по истории и культуре Ближнего Востока.

**Редакционная коллегия:**

**И. М. ДЬЯКОНОВ, В. И. ИВАНЕНКО,**  
**Е. Н. МЕЩЕРСКАЯ** (ответственный секретарь),  
**акад. Б. Б. ПИОТРОВСКИЙ** (ответственный редактор),  
чл.-кор. АН СССР **В. Г. СОЛОДОВНИКОВ** (зам. ответственного редактора),  
**К. Н. ЮЗВАШЯН**

## СТОЛЕТИЕ РОССИЙСКОГО ПАЛЕСТИНСКОГО ОБЩЕСТВА

Российское палестинское общество при Академии наук СССР вступило во второе столетие своего существования. Оно было учреждено 21 мая 1882 г. под названием «Православное Палестинское общество», в 1889 г. объявлено Императорским, нынешнее название было присвоено Обществу в 1918 г. На протяжении столетия Общество функционирует без значительных перерывов, и в наши дни преемственность многих его традиций очевидна.

Организация Палестинского общества была вызвана к жизни рядом обстоятельств, характерных для России конца XIX—начала XX в., деятельность его развивалась по нескольким направлениям. Для того чтобы правильно понять вклад Общества в отечественную науку, необходимо в полной мере учесть сложность истории самого учреждения.

Палестина — страна, где родилось христианство и где находятся важнейшие христианские святыни. Образование Иерусалимского, пятого по счету, патриархата произошло в связи с той особой ролью, которую играла святая Земля в мыслях и чувствах христианского мира. Уже в раннем средневековье Палестина начала фигурировать и в планах геополитиков. Этот аспект в отношении к Палестине выступал все с большей и большей очевидностью. Как известно, в Палестине находятся также важнейшие иудаистские и мусульманские святыни, что в свою очередь осложняло противоречия на конфессиональной и политической почве.

В XVIII—XIX вв., когда Палестина еще была одной из провинций обширной Турецкой империи, здесь сталкивались интересы крупнейших держав и одновременно интересы различных христианских церквей. Так, например, в прошлом столетии французская дипломатия исходила из того, что Франция на протяжении двенадцати веков осуществляла в Палестине охрану святых мест в Иерусалиме и Вифлееме. Эту привилегию долгое время оспаривали греки и армяне, и в 1757 г. они овладели некоторыми святынями, отобрав их у католиков. В 1808 г. греки при поддержке русских православных закрепили за собой все святыни, ранее охранявшиеся католиками. Однако повод для раздоров не был устранен, соперничество продолжалось.

Споры за обладание святыми местами отражали широкое соперничество на конфессиональной почве, когда каждая из христианских церквей стремилась утвердить влияние того вероисповедания, к которому она принадлежала.

Как и другие церкви, русская церковь стремилась утвердить свое присутствие в Палестине, добиваясь права совершать богослужение на церковнославянском языке, распространять православие среди местных жителей (в XIX в. преимущественно арабов) и принимать участие в духовном обслуживании и известном материальном обеспечении («кормлении») паломников. Число последних в связи с развитием морского и железнодорожного транспорта все время возрастало. Эти устремления следует рассматривать на широком фоне русско-турецких отношений, с учетом той роли, которую играла Россия в решении восточного вопроса.

В 1843 г. в качестве негласного агента отчасти Правительствующего синода, отчасти Министерства иностранных дел в Иерусалим был направлен архимандрит

дрит Порфирий (Успенский). В 1847 г. П. Успенский прибыл в Иерусалим уже в качестве официального главы Русской духовной миссии. Духовная миссия развернула в Палестине широкую деятельность: в частности, начала планомерно скупать участки земли, возводить храмы, строить школы, основывать подворья для паломников. Известно, что глава миссии П. Успенский был одновременно крупным исследователем и собирателем памятников древности. С его именем связано, в частности, открытие выдающегося памятника греческой письменности — Синайского кодекса на пергамене (IV в. н. э.). Другой начальник миссии, архимандрит Антонин (Капустин), проводил раскопки святых мест, при нем продолжилось собирание рукописей и иных памятников, обогативших впоследствии отечественные собрания.

Русская духовная миссия продолжает с перерывами свою деятельность до настоящего времени.

Между тем многосторонний интерес к Палестине продолжал расти. Миссия не могла взять на себя всю заботу о паломниках, ей были непосильны просветительские цели и широкие научные задачи. Исследовательская деятельность Порфирия Успенского и Антонина Капустина отражала их личный интерес к прошлому Палестины, к культуре христианского Востока. В Западной Европе появлялись учреждения, где во главу угла ставилось именно изучение Палестины, ее прошлого и настоящего. Таковы были English Palestine Exploration Fund (1865 г.), Deutsche Palästinaverein (1877 г.). Учреждения же, созданные в России — Палестинский комитет (1858 г.), Палестинская комиссия при Министерстве иностранных дел (1864 г.), заботились об устройстве паломников, занимались просветительской деятельностью, но в целом были так же далеки от решения научных задач, как и Миссия.

Православное палестинское общество взяло на себя частично выполнение функций своих предшественников — Русской православной духовной миссии, Палестинского комитета и Палестинской комиссии. Палестинское общество возникло под непосредственным влиянием последней, причем несколько лет они работали в Палестине параллельно. Общество создано через несколько лет после окончания русско-турецкой войны 1877—1878 гг., когда правительство осознало потребность использовать в своей восточной политике не узкий круг политических деятелей или духовенство, но и широкие народные массы. Непосредственным организатором Общества, определившим программу его действия на долгие годы, стал Василий Николаевич Хитрово. Дворянин, служивший по кредитной части в Министерстве финансов, человек исключительной энергии и энтузиазма, он по-своему искал возможность стать полезным народу. Его идеалистические проекты, например работы по народному кредиту, характерны для того круга русской дворянской интеллигенции, который был озабочен улучшением положения народа, жил благородными и честными идеями и действиями. Мысль о создании общества, предназначенного для организации «русского дела» в Палестине, возникла у В. Н. Хитрово в 1876 г., когда он в качестве паломника посетил святую Землю. Он обратился со своим проектом к людям, для которых вопрос о частном обществе для изучения Палестины и поддержания там православия казался насущным и важным — к архимандриту Антонину (Капустину), начальнику Русской духовной миссии в Иерусалиме, и архимандриту Леониду (Кавелину), который в то время был настоятелем Ново-Иерусалимского монастыря. Но и тот и другой отнеслись к замыслам В. Н. Хитрово скептически.<sup>1</sup> Однако В. Н. Хитрово настойчиво добивается своего, читает доклад в петербургском отделе Общества любителей духовного просвещения под заглавием «Православие в св. Земле», пишет письма к влиятельным при дворе лицам, завязывает с ними знакомства, издает на свои средства 1-й выпуск «Палестинского сборника» (1881 г.) с текстом своего доклада, подает на имя обер-прокурора Синода К. П. Победоносцева и директора Азиатского департамента Министерства иностранных дел П. П. Мельникова проект устава Палестинского общества. Неутомимая деятельность В. Н. Хитрово завершилась

<sup>1</sup> Дмитриевский А. А. Императорское Православное Палестинское общество и его деятельность за истекшую четверть века (1882—1907). СПб., 1907, с. 131—132.

успехом: он получил разрешение на организацию и открытие Палестинского общества. Открытие состоялось 21 мая (3 июня по новому стилю) 1882 г.

Общество состояло из 42 членов-учредителей, почетных членов (число которых определялось на ежегодном собрании всех членов Общества и которые пазбирались за особые заслуги в изучении Палестины и за ученые труды по палестиноведению), действительных членов с ежегодным взносом 25 р. и членов-сотрудников с ежегодным взносом 10 р. Общество с самого начала приобрело характер официального учреждения, близкого к правительству. Оно находилось под покровительством членов императорской фамилии, его первым официальным председателем стал великий князь Сергей Александрович. Благодаря этому обстоятельству, а также тому, что материальная сторона была обеспечена частично ежегодной правительственной субсидией в 130 000 золотых рублей, Православное палестинское общество смогло осуществлять свою работу по разным направлениям программы, разработанной В. Н. Хитрово. Последний, вплоть до своей смерти в 1903 г., исполнял обязанности бессменного секретаря Общества. Его перу принадлежит множество статей и заметок по палестиноведению и вопросам, связанным с деятельностью Общества, опубликованных как в изданиях Общества, так и на страницах периодической печати.

Православное палестинское общество одной из своих основных задач считало организацию русских паломнических путешествий в Палестину и попечение о русских паломниках. Для облегчения пути в святую Землю, прежде всего для беднейших слоев населения, Палестинское общество вошло в соглашение с железнодорожными компаниями и Русским обществом пароходства и торговли, которые значительно понизили плату за проезд для тех, кто отправлялся в Палестину по особым паломническим книжкам, распространяемым Палестинским обществом. Для того чтобы «всесторонне ознакомиться с потребностями и жизнью святогорских паломников», в 1883 г. Общество командировало в Палестину доктора А. В. Елисеева, путешественника и ученого-антрополога. Ему давалось задание «совершить путь в обществе поклонников и прожить на месте их жизнью простого богомольца». Отчетом о поездке стал подробный доклад А. В. Елисеева, прочитанный им на заседании Общества 18 октября 1883 г. и вызвавший большой интерес. Под впечатлением от этого доклада было решено приступить к расширению странноприимных заведений в Палестине. Общество (как прежде духовная миссия) стало приобретать земельные участки и строения в Палестине для устройства подворий. Поскольку турецкое правительство не признавало Палестинское общество в качестве юридического лица, приходилось все купчие крепости оформлять на подставных лиц — местных жителей или служащих Общества. К 1914 г. Общество имело подворья в Иерусалиме, Назарете, Хайфе. Иерусалимское подворье могло обслужить до 7000 человек, назаретское — до 1000 одновременно. На Елизаветинском и Николаевском подворьях Общества имелись проводники, которые сопровождали и охраняли паломников в Иерусалиме и его окрестностях, Хевроне, Назарете. На подворьях устраивались ежегодные религиозно-нравственные чтения, была организована продажа недорогих книжечек и икон. Деятельность Общества в этом направлении почти незамедлительно получила благодарные отзывы. Так, в протоколах совета Палестинского общества сохранилось письмо командира крейсера «Богатырь» на имя вице-председателя от 14 января 1914 г., где говорится: «За время 4-х дневной стоянки в январе с. г. на рейде г. Яффы весь личный состав вверенного мне крейсера имел возможность побывать в Иерусалиме для поклонения святыням города и его окрестностей. Учреждения Императорского Православного Палестинского общества пришли в этом отношении крейсеру на помощь и своим ласковым, широким гостеприимством заслужили самую горячую благодарность всех членов крейсера. . . Учреждения Общества, виденные нами в Святой Земле, вызывают чувства гордости за Россию, представители которой так образцово-хорошо и крепко поставили доброе дело, выполняемое Обществом».

Существует еще одна сторона деятельности Общества, о которой с огромной признательностью до сих пор вспоминает арабское население Палестины, Сирии и Ливана, — это его культурно-просветительная миссия. Первая русская школа открылась менее чем через год после основания Общества в сел. Мже-

дель около Назарета. В отличие от католических и протестантских организаций Палестинское общество не стремилось к устройству высших учебных заведений типа Американского университета или иезуитского Университета Сен-Жозеф в Вейруте, а развернуло широкую сеть начальных школ и основало две учительские семинарии (мужскую — в Назарете и женскую — в Бейт-Джале), которые были призваны готовить преподавательские кадры для школ. К 1909 г. уже существовало 102 школы в Палестине, в северной и южной Сирии. Начальная школа была четырехклассной, обучение начиналось с 3—6 лет, так что школе приходилось выступать в роли современного детского сада, не только давать знания, но и прививать навыки культурного человека, знакомить с основами трудовой деятельности. Особенностью русских начальных школ было то, что преподавание в них велось на арабском языке, а русский язык значился в числе обязательных предметов. Все школы и семинарии находились под постоянным контролем Палестинского общества. Часто создавались и отправлялись на Ближний Восток комиссии для ревизии учебных заведений Палестинского общества. С отчетами о постановке учебно-преподавательской работы перед Обществом выступали его члены (Д. В. Истомина, П. П. Извольский, Н. М. Анничков и др.). В разработке программ и инструкций для школ Палестинского общества участвовали выдающиеся русские ученые — члены Общества — Н. А. Медников, И. Ю. Крачковский, А. А. Дмитриевский.

Составляя школьные программы, Палестинское общество не механически переносило в них традиции обучения и воспитания, выработанные в русских учебных заведениях (как бы хороши они ни были), а учитывало особенности арабских стран, стремилось развивать национальные особенности характера детей. Физические наказания воспитанников не допускались.

Правильной постановке школьного дела, повышению преподавательского мастерства способствовали постоянные педагогические съезды учителей Палестинского общества, первый из которых состоялся уже в 1888 г. Впоследствии они периодически созывались и в Палестине, и в Петербурге.

Отчеты Палестинского общества сохранили для нас имена тех людей, которые в нелегких условиях годами самоотверженно учительствовали на Ближнем Востоке: это Е. Н. Каковина, Е. И. Голубева, Е. М. Тараканова, В. М. Соколова, А. А. Соловьева, В. А. Соловьев, Н. П. Мирошников, А. И. Якубович и многие другие. Среди учителей Палестинского общества были и будущие ученые-арабисты: Д. В. Семенов — автор «Хрестоматии по сирийскому диалекту» и М. М. Измайлова, исследовавшая впоследствии арабский диалект Средней Азии. Здесь уместно привести слова К. В. Оде-Васильевой, сказанные по поводу одной из русских учительниц: «Я хочу воздать должное человеку, который познакомил нас, арабских девочек, с историей арабов, — Елизавете Ивановне Голубевой, дочери рязанского священника. Она, как все наши учителя и воспитатели, старалась привить нам любовь к нашему языку, литературе, к народу. Она нашла возможным изучить историю халифата и прочесть нам двухгодичный курс по этому предмету».<sup>2</sup> Именно такие люди высокого нравственного духа и гуманизма закладывали прочный фундамент русско-арабской дружбы. Русские палестинские школы могли гордиться своими талантливыми учениками. В их числе может быть назван Салим Куб'айн, известный египетский журналист и писатель, переводчик на арабский язык сочинений Л. Н. Толстого, Максима Горького, писатели М. Нуйаме, Месих Хаддах, Несиб Арида. В своих статьях, посвященных русско-арабским литературным связям, И. Ю. Крачковский отмечал ту важную роль в ознакомлении арабов с творчеством русских писателей, которую сыграли переводчики — выпускники Назаретской семинарии: Х. Бейдас, А. Баллан, К. Кенази. Многие воспитанники палестинских школ, арабы, впоследствии навсегда связали судьбу с Россией и внесли свой вклад в развитие отечественного востоковедения. Это Т. Кезма, П. Жузе, А. Хашаб, К. В. Оде-Васильева, преподававшие арабский язык в университетах Москвы, Ленинграда, Киева, Баку.

В миссионерскую деятельность Палестинского общества входило и оказание

<sup>2</sup> Оде-Васильева К. В. Взгляд в прошлое. — Палест. сборник, 1965, вып. 13 (76), с. 175—176.

медицинской помощи местному населению Палестины. С этой целью в Иерусалиме, Назарете, Вифлееме и Бейт-Джале были открыты амбулатории, которые ежегодно оказывали бесплатную медицинскую помощь 60 тыс. больных. В Иерусалиме была открыта больница с бесплатным содержанием и лечением. По заданию Палестинского общества доктор Д. Ф. Решетилло, собрав на месте большой материал, написал научное исследование «Болотные лихорадки в Палестине», опубликованное в одном из выпусков «Палестинского сборника».

Если некоторые из отмеченных выше сторон деятельности Палестинского общества (в свое время широко освещавшиеся в печати) ныне известны только узкому кругу специалистов, то вклад Общества в отечественную науку отмечается повсеместно и оценивается чрезвычайно высоко.

Научная деятельность Общества протекала по нескольким направлениям: собственно научно-исследовательская, издательская, научно-популярная. Эту работу направляло Отделение ученых изданий и исследований Общества, председателем которого долгие годы являлся академик В. В. Латышев. Общество обращалось к лицам соответствующих специальностей и откомандировывало их с археологическими, археографическими и тому подобными целями на Ближний Восток. А. В. Елисеев был послан для изучения и описания древнего сухопутного пути русских паломников в святую Землю через Кавказ, Малую Азию по Сирию. Известный византист П. В. Безобразов ездил с целью отыскания древних греческих рукописей. А. А. Цагарели знакомился в Палестине с памятниками грузинской старины и описывал грузинские рукописи, хранящиеся на Синае. По заданию Общества А. И. Пападопуло-Керамевс описал 1900 рукописей Иерусалимской патриаршей библиотеки. В 1883 г. по инициативе и на средства Общества Антонин Капустин начал археологические раскопки в «русском месте» близ храма Воскресения Христова в Иерусалиме, в результате которых были открыты остатки древних городских стен Иерусалима, именно «второй стены», воздвигнутой Неемией в 445 г. до н. э., и порога «судных врат», ведущих за город (на месте раскопок на средства Общества была сооружена церковь св. Александра Невского). По инициативе Общества в 1891 г. научную экспедицию возглавил академик Н. П. Кондаков. Результатом ее явилось исследование «Археологическое путешествие по Сирии и Палестине». Археологические раскопки велись также на участках Русской духовной миссии: в Иерихоне были обнаружены остатки монастыря VI в., в Бет-Захаре на пути к Хеврону, в Тивериаде, — остатки древней набережной города. Итоги этих раскопок обобщены в статье М. И. Ростовцева «Русская археология в Палестине».

Издательская деятельность Общества получила всемирное признание благодаря «Палестинскому сборнику», старую серию которого составили 63 выпуска. В «Палестинских сборниках» были напечатаны «хождения» всех 13 древнерусских паломничеств допетровского времени, среди них также широко известные памятники, как «Житие и хождение Даниила, Русския земли игумена», «Хождение купца Василия Поднякова», «Просквинитарий Арсения Суханова». В «Палестинских сборниках» изданы оригиналы и переводы с прекрасным научно-исследовательским комментарием 4 латинских и 11 греческих «хождений». В их публикации принимали участие известные ученые: В. Г. Васильевский, Г. С. Дестунис, И. Е. Троицкий, Х. М. Лопарев, А. И. Пападопуло-Керамевс, И. В. Помяловский, П. В. Безобразов, В. В. Латышев, Н. Я. Марр. 50-й выпуск «Палестинского сборника» представляет собой четырехтомный труд Н. А. Медникова «Палестина от завоевания ее арабами до крестовых походов по арабским источникам». Эта работа — предмет особой и справедливой гордости русской арабистики.

В периодических издаваемых сообщениях нашла отражение вся многогранная деятельность Палестинского общества. При обществе действовал научный кружок под названием «Собеседования по научным вопросам, касающимся Палестины, Сирии и сопредельных стран», председателем которого был академик П. К. Коковцов. В 1904 г. П. К. Коковцов подал в Палестинское общество докладную записку, в которой указывал на необходимость участия русских ученых в археологическом и вообще научном изучении Палестины и прилегающих к ней областей: «Среди стран с более или менее известным историческим прошлым, привлекающих к себе особенное внимание исторической науки, пер-

вое место, естественно, занимает наряду со странами древнегреческой культуры так называемый классический Восток в общепринятом значении этого термина, то есть Египет, Передняя Азия с Сирией и Палестиной, страны по течению Тигра и Евфрата и прилегающие части Древнего Ирана. Исследованием этих древнейших очагов человеческой культуры особенно усердно и настойчиво занимается до самого последнего времени современная наука. Поразительные результаты, добытые совокупными усилиями именно в этой области, всем слишком хорошо известны . . . Известны всему образованному миру и имена тех лиц, которым мы обязаны громадным прогрессом наших знаний по истории Древнего Востока. Не менее, однако же, известен всем, следившим за движением археологической науки, тот бросающийся в глаза и донельзя обидный для русского самолюбия факт, что среди этих имен почти не замечается представителей русской науки . . . Спрашивается теперь, можно ли, однако, помириться с таким положением дела, не отвечающим, конечно, ни мировому политическому положению России, ни современному прогрессу русской науки во всех областях знания».<sup>3</sup> Впоследствии на совещании членов Палестинского общества, посвященном русским научным интересам в Палестине, в котором принимали участие В. В. Бартольд, П. К. Коковцов, Н. П. Кондаков, В. В. Латышев, Н. Я. Марр, Ф. И. Успенский, Б. А. Тураев, была принята рекомендация о создании в Иерусалиме Русского археологического института (по примеру, вероятно, успешно действовавшего Русского археологического института в Константинополе). Этим планам помешала первая мировая война.

При Палестинском обществе постепенно сложилась прекрасная библиотека, в которой была собрана литература преимущественно по палестиноведению (книжки, большое количество карт и документов). Печатный каталог библиотеки, состоящий из двух томов и приложения, насчитывает более 20 тыс. единиц. Этими книгами в читальном зале Общества могли пользоваться все желающие. Уже в советское время хранителем этой библиотеки стал В. Д. Юшманов, отец известного советского арабиста Н. В. Юшманова.

В 1920—1930-х гг. деятельность Палестинского общества сужается. Новое оживление в его работе приходится на рубеж 40—50-х гг. В это время в Иерусалиме Общество имеет собственное представительство. В состав Общества входят такие выдающиеся ученые-востоковеды, как В. В. Струве, И. Ю. Крачковский, Н. В. Пигулевская. Тогда же возобновилось издание «Палестинского сборника» (№ 1 (63) увидел свет в 1954 г.), ответственным редактором сборников была Н. В. Пигулевская, на этом посту она оставалась до своей кончины в 1970 г.

Новая серия «Палестинского сборника» отличается разнообразием тематики, по своему профилю это единственный в СССР журнал. Здесь отражена широкая проблематика изучения истории, культуры, языков Передней Азии в древности и средневековье, отчасти в новое и новейшее время. Гебраистика и семитология, ассириология, сириология, византиноведение, арабистика, арменистика, грузиноведение, коптология, иранистика, курдоведение — таков неполный перечень дисциплин, представленных в «Палестинских сборниках». «Палестинский сборник» широко известен не только в СССР, но и за рубежом, время вполне оправдало формы его публикации. Наряду со сборниками в собственном смысле слова в новую серию входят и отдельные монографии, до 1973 г. было опубликовано таким образом 9 работ.

В настоящее время Российское палестинское общество имеет отделения в Москве, Ленинграде, Ереване, Тбилиси и Горьком. Во всех отделениях деятельность его в последнее время отмечена особой активностью. Регулярно созываются научные заседания Общества. Статьи и монографии, опубликованные в «Палестинских сборниках», в известной мере отражают программу заседаний, но они не могут передать ту атмосферу строгости и доброжелательности, отразить те дискуссии, которые нередко возникают на заседаниях. Свободная дискуссия — одна из действенных форм передачи научных традиций начинающим исследователям, процент которых среди членов Общества весьма высок.

<sup>3</sup> Ковалевский Е. П. Русские научные интересы в Палестине и прилегающих областях: Совещание по вопросу о русских научных интересах в Палестине. Пг., 1915, с. 2—4.

Объединяя представителей различных специальностей, связанных общей проблематикой, Палестинское общество оказывается в силах устраивать не только отдельные заседания, но и проводить научные сессии, привлекающие многочисленных участников. В Ленинграде ежегодно проводятся чтения памяти Н. В. Пигулевской, которая с 1952 г. была заместителем председателя Палестинского общества и в этом качестве направляла здесь деятельность Общества. Эти чтения устраиваются совместно с группой историко-культурных исследований сектора Ближнего Востока Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР. В июне 1983 г. Ленинградское отделение Российского палестинского общества провело научную сессию «Становление и развитие историографии на Ближнем Востоке (византийский культурный круг)», в которой участвовали ученые из Москвы, Тбилиси, Еревана, Баку. В связи со 100-летним юбилеем во всех городах, где имеются отделения Палестинского общества, были проведены специальные заседания.

Российское палестинское общество при Академии наук СССР продолжает вносить свой вклад в развитие отечественной науки, старается приумножить ее славные гуманистические традиции. Общество стремится к укреплению научных и культурных связей с общественностью Ближнего Востока, к защите и охране памятников мировой культуры и их изучению. Члены общества с особым вниманием следят за положением на Ближнем Востоке. Пропагандируя идеи мира и добрососедства между народами, они твердо верят в торжество справедливости и идеалов передового человечества.

*Е. Н. Мецгерская, К. Н. Юзбашян.*

## УГАРИТ В СИСТЕМЕ МЕЖДУНАРОДНЫХ СВЯЗЕЙ

В XIV—XIII вв. до н. э., в период, к которому относятся дошедшие до нас угаритские деловые документы, Переднеазиатское Средиземноморье представляло собой конгломерат небольших городов-государств и царств, за власть над которыми вели упорную борьбу великие державы того времени. К интересующему нас моменту хозяином на севере Переднеазиатского Средиземноморья стало Хеттское царство, под эгидой которого здесь существовала сложная система зависимости одних царей от других, а последних — от хеттского верховного владыки. Место, которое Угарит занимал в этой системе, было определено договорами, устанавливавшими как зависимость угаритского царя от хеттского, так и обязательства, вытекавшие из этой зависимости.

Находясь на стыке интересов великих держав, угаритские цари были вынуждены лавировать между ними и обращаться с изъявлениями преданности и покорности не только к хеттскому, но и к египетскому властелину.

Наиболее ранние памятники, указывающие на дружеские контакты Угарита с Египтом, относятся еще к началу II тыс. до н. э. К их числу принадлежат найденные в Угарите статуэтка с картушем Сенусерта I (середина XX в. до н. э.), фрагмент статуи египетской царевны Хнумет-Нефрет-Хеджет, бывшей женой Сенусерта II (памятник датируется концом XX в.), заупокойная стела Сенусерт-Анха, видимо, посла Египта в Угарите, установленная по приказу фараона и датируемая также Средним царством.<sup>1</sup>

Зависимость Угарита от Египта установилась, как считают, в эпоху походов Тутмеса III (XV в.), хотя первые упоминания об этом городе в египетских документах относятся, по всей видимости, к царствованию Аменхотпа II.<sup>2</sup>

Свидетельством зависимости являются, возможно, уже письма EA 45—48, если справедливо отождествление их отправителя с угаритским царем Аммистамру I. Основанием для такого отождествления послужили восстановление в EA 45 [A (m)] m-i-is-tam-[ru] и палеографическая близость EA 46—48 к EA 45.<sup>3</sup>

Текст EA 45 поврежден, однако в адресной формуле сохранились титул «Солицу» и фрагменты стандартного: «[к ногам] твоим 7-жды 7 раз я склоняюсь!». Насколько можно судить, Аммистамру I жалуется на давление, которое он испытывает со стороны хеттского царя из-за своих отношений с Египтом, и говорит об угрозе хеттского вторжения в Угарит.<sup>4</sup>

EA 46 обломан, так что судить о его содержании почти невозможно. Правдоподобным кажется, что отправитель наряду с прочим говорил о преданности

<sup>1</sup> Ugaritica VI, Paris, 1962, p. 212—217.

<sup>2</sup> Helck H. Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien in 3. und 2. Jahrtausend v. Chr. Wiesbaden, 1962, S. 303—304. — Существует предположение, что Угарит стал зависимым от Египта при Сенусерте II (Woolley L. A. Forgotten Kingdom. London, 1959, p. 48, note 1).

<sup>3</sup> Albright W. F. An Unrecognized Amarna Letter from Ugarit. — BASOR, 1944, № 95, с. 30; Nougayrol J. Textes de Ras-Shamra en cunéiformes syllabiques (campagne de 1951). — CRAIBL, 1952, p. 189; PRU, III, p. XXXVII; Liverani M. Storia di Ugarit. Roma, 1962, p. 23—24; Kienig H. Geschichte Syriens im 2. Jahrtausend v. u. Z. Berlin, 1969, Teil 2, S. 340—341.

<sup>4</sup> Campbell E. F. The Chronology of Amarna Letters. Baltimore, 1963, p. 121.

Египту его отцов; он определенно называет себя «рабом Солнца» (amīlagad<sup>11</sup>šams[īšī]), т. е. фараона.

Аналогичный текст имеется и в ЕА 47: «отцы мои [отц]ам твоим рабами (ardūta<sup>12</sup>) были, [и вот я царю, Солнцу, [господин]у моему поистине раб» (a-na šarri<sup>11</sup>šamsīšī<sup>(?)</sup> [bēli-ya lu-ú ardūtu-ma). Далее отправитель в сохранившейся части письма жалуется на то, что фараон не присылает к нему ни своего послания, ни своих послов. Имелись в письме и опровержения каких-то слов Ханийу, вероятно врага отправителя.

Отправительница письма ЕА 48 — некая [ ] хепа, как-то связанная с угаритским царским домом.<sup>5</sup> Она обращается к «госпоже моей», именуя себя ее рабыней. Можно думать, что получательница письма — египетская царица.

Что связи Угарита с Египтом временами бывали очень тесными, показывает сцена на фрагменте алебастровой вазы, изображающая в египетском стиле конца XVIII династии брак египетской принцессы<sup>6</sup> или знатной дамы<sup>7</sup> с НикмАдду II (середина XIV в.).<sup>8</sup> Иероглифический текст на вазе гласит: «Князь [ ] страны чужой, Угарита, НикмАдду». Очевидно, египетские власти конца XVIII династии стремились, устраивая это супружество, укрепить угаритско-египетские контакты, превратить Угарит в оплот египетского господства на севере Переднеазиатского Средиземноморья. Если верны наблюдения В. Ф. Олбрайта<sup>9</sup> и ЕА 49 действительно является письмом НикмАдду II к фараону Аменхотпу IV, можно, несомненно, говорить о зависимости первого от второго. НикмАдду называет и здесь Аменхотпа Солнцем, своим господином (a-na šarri<sup>11</sup> ilumšamsīšī bēli-ya), а себя — его рабом (ardu-ka-ma) и пишет, что «к ногам царя, Солнца, господина моего я склоняюсь». В сохранившейся части документа НикмАдду просит прислать к нему двух отроков из дворцового персонала, а также дворцового врача. Аналогичные отношения засвидетельствованы и сильно фрагментированным письмом PRU, II, 8, также, по всей видимости, составленным по приказанию НикмАдду II.<sup>10</sup> До нас дошли обломки текста на угаритском языке, предназначавшегося, очевидно, для перевода на аккадский. Отправитель именуется получателем Солнцем (špš) и своим господином (b'ly), а себя — его рабом ([b'ldk), а затем Солнцем, царем великим, своим господином (špš[. ] mlk rb. b'ly). Он желает «долгие дни господину моему пред лицом Амуна и пред лицом богов египетских» (w'urk. um. b'ly l. pn. 'mn. w. l. pn. 'il. mšrn).

Однако ожиданиям Египта не суждено было сбыться: 'Азиру, царь Амурру, и хеттский царь Суппилулиумас I нашли средства заставить НикмАдду II изменить свою политическую ориентацию. Возможно, об этом говорится в ЕА 98 (письмо ЙапахАдду, обращенное к Йанхаму): «враждебны (Египту. — II. III.) все страны вслед за 'Азиру, от Библа до Угарита». В ЕА 126 (письмо РибАдди фараону) также подчеркивается, что правители тех мест, где можно достать самшитовое дерево (среди них Угарит), враждебны Библу; эта враждебность объяснима только как следствие проегипетской ориентации РибАдди. Очевидно, данные о политическом курсе Угарита должны быть поставлены в связь с известиями о заключении союза между НикмАдду II и 'Азиру, царем Амурру (PRU, IV, 19.68).<sup>11</sup>

Как бы то ни было, в период зависимости угаритских царей от Египта<sup>12</sup> их взаимоотношения, насколько можно судить, точно соответствовали угаритско-хеттским; совпадает и титулатура египетского и хеттского царей.

| В нашем распоряжении имеется несколько экземпляров<sup>13</sup> на угаритском и

<sup>5</sup> Может быть, угаритская царица (см.: Liverani M. Storia... , p. 51).

<sup>6</sup> Garelli P. Le Proche-Orient asiatique. Paris, 1969, p. 164.

<sup>7</sup> Rainey A. F. Mivne havevra be'Ugarit. Yerušalayim, 5727 (1967), p. 23.

<sup>8</sup> Ugaritica III, Paris, 1956, p. 164—168, 179—220.

<sup>9</sup> Liverani M. Storia... , p. 32.

<sup>10</sup> Ibid.

<sup>11</sup> Klenzel H. Geschichte... , Teil 2, S. 348.

<sup>12</sup> Все изложенное показывает, что, вопреки мнению А. Ф. Рэйни (Rainey A. F. 1) The Kingdom of Ugarit. — BA, 1965, vol. 28, p. 108; 2) Mivne... , p. 25), угаритский царь рассматривался не как союзник Египта, а как зависимый от него правитель. Решающими являются здесь письма угаритских царей к фараону.

<sup>13</sup> Klenzel H. Geschichte... , Teil 1, c. 225—226.

аккадском языке договора Суппилулиумаса I с НикмАдду II, которым (договором) регулировались их взаимоотношения. Заключение договора обосновывается тем, что НикмАдду не участвовал в антихеттской коалиции царей Нухашше и Мукиша.

Из преамбулы договоров ясно, что угаритский царь получил от царей Нухашше и Мукиша предложение участвовать в войне против Суппилулиумаса I, но предпочел его отвергнуть. Табличка PRU, IV, 17.132 представляет собой письмо Суппилулиумаса I (?), адресованное НикмАдду II в разгар этих событий: «Так <говорит> Солнце, царь великий [ ]. НикмАнду скажи. Так как Нухашше (<sup>mat</sup>nu-<sup>haš</sup>) и Мукиш (<sup>mat</sup>mu-gi-i[š]) со мною воюют, то т[ы], НикмАнду, не бойся их, с тобою поистине уверенность <да будет>, ибо издавна (ša ul-tu ma-<sup>hi</sup>-ri-i) отцы твои (ab<sup>bu</sup><sup>mu</sup>-ka) с Хатти (<sup>mat</sup>ha-at-ti) были дружественны (ša-al-mu), а не враждебны (na-ak-ru). Теперь, ты, НикмАнду, так же точно <будь> с врагом моим (<sup>am</sup>ilnakri-ya) во вражде (lu-ù na-ak-ra-ta), а с тем, кто дружителен со мною (ša-la-mi-ya), — в дружбе (lu-ù ša-al-ma-ta). И если ты, НикмАнду, слова эти царя великого, господина твоего (šarri rabi bēli-ka), слушаешь и будешь блюсти их, то царь, ты узришь милость, которою царь великий, господин твой (šarru rabi bēl-ka), улагодворит тебя. Теперь, ты, НикмАнду, договор (ri-ik-sà) и союз (ša-la-ma) с Хатти соблюдай, и позже ты узришь царей Нухашше (šarrānu<sup>M</sup> <sup>mat</sup>nu-<sup>haš</sup>) и царя Мукиша (šar <sup>mat</sup>mu-kiš), которые договор (ri-ik-sà) и союз (ša-la-ma) с Хатти нарушили и с царем великим, господином их (šarri rabi bēli-šu-nu), враждуют, как царь великий с ними поступит. А ты, НикмАнду, в будущем словам царя великого, господина твоего (šarri rabi bēli-ka), доверься. И если цари эти все воинов каких-либо, чтобы ограбить страну твою, пошлют, то ты, НикмАнду, не бойся их, тотчас посла твоего ко мне пришли, пусть он придет. А если ты, НикмАнду, своим оружием воинов Нухашше и Мукиша [з]ахватишь, нападешь на них {на них}, никто из рук твоих пусть не заберет их. А если случится, что воинов Нухашше не будет, воины Мукиша, как беглецы, в страну твою войдут, никто из рук твоих пусть не возьмет их. А если случится, что города в пределах твоих (ālānu<sup>D. D.</sup> sa li-me-ti-ka) с тобою будут воевать и ты с ними сразишься и победишь их, в будущем никто из рук твоих пусть не заберет их. А если случится в будущем, что царь великий царей этих победит, то царь великий табличку с печатью о договоре (šur-ra kà-an-kà ša ri-ik-si) даст тебе».

Очевидно, соотношение сил между враждующими сторонами, свидетельствовавшее в пользу хеттской ориентации Угарита, заставило НикмАдду II прислушаться к доводам Суппилулиумаса I.

В PRU, IV, 17.132 существенно прежде всего ссылка на пример предков НикмАдду II. Если она отражает какую-то реальность, тогда уже они, по-видимому, несмотря на свои египетские контакты, связи и проявления зависимости от Египта, должны были в своих сношениях с Хатти также выступать в роли подвластных царей. В тексте предполагается существование договора между Хатти и Угаритом, которым такие отношения регулируются, и перспектива заключения нового такого же договора. Можно, следовательно, допустить, что в эпоху, предшествовавшую царствованию НикмАдду II, и в начальный период его правления на севере Переднеазиатского Средиземноморья, в частности в районе Угарита, существовало хеттско-египетское своеобразное двоевластие и местные цари, лавируя между противоборствующими могущественными державами, должны были признавать свою зависимость и от тех, и от других.

Для нас особенно интересны условия, которые Суппилулиумас I предлагает НикмАдду II: последний должен всю свою внешнюю политику подчинить интересам Хеттского царства и, что являлось, несомненно, важнейшей клаузулой, быть врагом тех, кто выступает против хеттского царя. За это Суппилулиумас I обещает НикмАдду II свою милость и помощь в случае вторжения извне. НикмАдду предоставляется также право захватывать беглых воинов мукишцев, если они окажутся на территории Угаритского царства.

О том, как далее разворачивались события, свидетельствует документ PRU, IV, 17.340: «Так говорит Солнце, Суппилулиумас, царь великий, царь Хатти, богатырь. Когда ИтурАдду, царь Мукиша, и Аддунирари, царь Нухашше, и АгиТешуб, царь Ниу, против мощи Солнца, царя великого, господина их

(bēli-šu-nu), воевали, и воинов своих собрали, и города<sup>14</sup> на территории Угарита (šālāni<sup>D. D. H. iš-tu libbi<sup>bi</sup> mat<sup>al</sup>u-ga-ri-it</sup>), и Угарит (mat<sup>al</sup>u-ga-ri-it) притесняли, и то, что принадлежит НикмАнду, царю Угарита, полон его угнали, и Угарит губили<sup>15</sup>, пришел НикмАнду, царь Угарита, к Суппилулиумасу, царю великому, и заявил: «Пусть Солнце, царь великий, господин мой (šamšu<sup>su</sup> šarri rabī bēlu-ya), из рук врага спасет меня. Я — раб [Солнца], царя великого, господина моего (a-na-ku ardu<sup>du</sup> ša iš[šamšis<sup>š</sup>]i šarri rabī bēli-ya). Врагу господина моего [я] враг, с тем, кто дружествен с господином моим, я дружествен. Цари притесняют меня». Услышал царь великий эти речи НикмАнду, послал Суппилулиумас, царь великий, царских сыновей (māri<sup>M</sup> šarri) и вельмож (amili<sup>M</sup> rabūti<sup>M</sup>) с воинами, [колесница]ми в Угарит, и вражеских воинов [в] Угарите захватили, [и весь] по[л]он их, который они взяли. [Тогда] НикмАнду они подарили их. [А НикмА]нду, [царь У]гарита, царских сыновей и вельмож [ ] очень почтил, серебро, золото, медь [ ] подарил им. И в Алалах [ к] Солнцу, царю великому, господину его, он прибыл. [ та] к Солнцу, царю великому, господину его: [ ] словами враждебными [ н]е обольстился НикмА[нду]. [И Суппилулиум]ас, царь великий, верность [ ] Угарита растение и ветку [какую-нибудь] не [ ] йа с [ c]a c[ ]pa, Пугули, [ Шет]а, [И]а [а]нийя с Игарийали, с Хадамги, [ ]иткитийа, Паништан, Накхати, [Х]а[л]пи, гора Нана, Шалма, Гулбата, [З]амирти, Сумада, МараИли, ХимИли. [Вот] Суппилулиумас, царь великий, царь Хатти, богатырь, [границы], города, горы эти НикмАнду, [царю] Угарита, передал и сыновьям его, сыновьям сыновей его, навечно. Вот НикмАнду врагу моему враг, а с тем, кто дружествен со мной, дружествен и Солнцу, царю великому, господину его, предан очень, и договор, мир с Хатти он блюдет. Вот Солнце, царь великий, верность НикмАнду узрел. А кто слова таблички договора этого изменит, тысяча богов пусть проведает, Адад Небесный, Солнце Небесное, Адад Хеттский, Солнце Аринны, Хебат Киццуватны, Иштар Алалаха, Нингал Нубанну, Адад <горы> Цауну».

Из документа следует, таким образом, что Угарит подвергся нападению участников антихеттской коалиции, был ими разграблен. В этой критической ситуации НикмАду II обратился за помощью к Суппилулиумасу I, и хетты изгнали неприятеля с территории Угаритского царства. Власть НикмАду II была восстановлена, и он получил всю добычу, захваченную хеттами, и в свою очередь одарил хеттских военачальников. Обращаясь к Суппилулиумасу I за помощью, НикмАду II провозгласил зависимость («рабство») Угарита от Хеттского царства. Она была еще раз подтверждена, когда НикмАду после завершения боев явился в Алалах, и там хеттский царь укрепил за ним перечисленные в документе территории. Как и в предыдущем письме, в PRU, IV, 17.340 констатируется, что политическая линия Угарита соответствует политике Хеттского царства. Как можно видеть, не только НикмАду II был обязан оказывать помощь Суппилулиумасу, но и последний должен был приходить на помощь своему «рабу».<sup>16</sup>

<sup>14</sup> В тексте шумерограмма: URU.KI.

<sup>15</sup> Об этих событиях упоминается и в письме к египетскому фараону тирского царя АбиМильки (EA 151): «И дом царя Угарита (bit šarri al<sup>u</sup>-ga-ri-it<sup>KI</sup>) пожрал огонь; полови[н]у его пожрал, и половины его нет, и воинов хеттских нет». О чтении этого фрагмента см.: A l b r i g h t W. F. The egyptian correspondence of Abimilki, Prince of Tyre. — JEA, 1937, vol. 23, p. 203; S c h a e f f e r Cl. F.-A. Les fouilles de Ras Shamra-Ugarit, septième campagne (printemps 1935). — Syria, 1936, t. 17, p. 146—147; L i v e r a n i M. Stora. . . , p. 29—30. — Чтение bit вместо KAR, предполагавшегося И. Кнудтоном, окончательно установлено после того, как Ч. Дж. Гэдд по просьбе Кл. Шеффера проверил его по оригиналу письма. Письмо, несомненно, было отправлено до начала ответного наступления Суппилулиумаса I. Пожар, уничтоживший в Угарите большую часть города и царского дворца, засвидетельствован и археологически (ср.: L i v e r a n i M. Stora. . . , p. 27—28). X. Кленгель (K l e n g e l H. Geschichte. . . , Teil 2, S. 357) считает маловероятным поджог дворца врагами угаритского царя. Но пожар, слухи о котором распространились по всему Переднеазиатскому Средиземноморью, дошли до Тира, а оттуда попали в Египет, не мог быть заурядным явлением. Отсутствие в Угарите хеттских войск (а они явно там ожидалось) отмечено в тексте не случайно; оно и связано, несомненно, с пожаром. Ср.: R a i n e y A. F. Mivne. . . , p. 25.

<sup>16</sup> Маловероятно, что титулование Суппилулиумаса I «господином» угаритского царя представляло собой пустую фразу (ср.: K l e n g e l H. Geschichte. . . , Teil 2, S. 350).



И Солнце, царь великий, господин его, договор этот дал ему. Что до слов, которые в табличке этой, — 1000 богов пусть проведут, Шамаш Небесный, Адад Арийский, Адад Небесный, Адад Хеттский, [ш]уть проведут того, кто слова таблички [э]той изменит.

Важное дополнение к этому договору содержит отрывок из указа Суппилулиумаса I (PRU, IV, 17.369A), в котором предусмотрено, что если беглецы (*amili<sup>m</sup> mu-un-na-bi-tu-ut-tu<sub>2</sub>*) из Нухашше и Мукиша, а также из других стран явятся в Угарит (*i-na libbi mat alú-ga-ri-it*), в «рабство» к царю Угарита (*i-na ardi<sup>m</sup>ut-ti ša šar matú-ga-ri-it*), т. е. на царскую службу, предполагавшую личную зависимость от царя, ни один другой царь, ни вообще кто-либо другой не сможет предъявлять какие-либо претензии. Обломки строк 21—23 этого документа позволяют считать, что им подтверждались права НикмАдду на Угарит.<sup>19</sup>

Система, регулировавшая взаимоотношения Суппилулиумаса I и НикмАдду II, действовала и позже. До нас дошли сильно фрагментированные, частично восстановленные издателем документы (PRU, IV, 17.338; 17.353; 17.59+374; 17.351A; PRU, VI, 178), в которых излагаются условия договора между Мурсилсом II и НикмЕпа. Имеющиеся в нашем распоряжении фрагменты подлинного текста позволяют думать, что 1) угаритский царь получал инвеституру от своего хеттского повелителя (в документах говорится, что Мурсилс II посадил НикмЕпа на трон его отцов;<sup>20</sup> угаритский царь с его страной — «раб» хеттского царя, чем и объясняется составление договоров в форме повеления хеттского царя, чем и объясняется составление договоров в форме повеления хеттского царя, обращенного к угаритскому); 2) царь Угарита был обязан являться к хеттскому по его требованию или сообщать об обстоятельствах, помешавших явиться; 3) угаритский царь был обязан оберегать интересы хеттского и оказывать ему военную помощь; 4) в свою очередь хеттский царь обязывался оказывать военную помощь угаритскому в случае нападения на него; 5) хеттский и угаритский цари обязывались выдавать друг другу соответственно беглых хеттов и угаритян. О выплате дани хеттскому царю в дошедших до нас фрагментах не говорится, но существование такого обязательства едва ли можно подвергать сомнению. Достаточно указать на подтверждение Мурсилсом II хеттско-угаритских договоров, где оно было сформулировано определенно и обстоятельно. Более того, в PRU, IV, 17.382+380, составленном в связи с отпадением 'от Угарита Сийанну и Ушнату, Мурсилс II заново определил размеры дани, налагаемой на Угарит. Так как табличка повреждена, конкретно обо всех выплатах судить невозможно. Среди получателей два хубуртанури, конюший и суккаллу хеттского царя. В случае прибытия в Угарит хеттского царевича или еного вельможи принесение ему дара ставится в зависимость от желания угаритского царя. Если учесть заинтересованность последнего в поддержании связей при хеттском дворе, то становится ясным, что он и в этой ситуации приносил «добровольные» дорогостоящие дары.

Одним из своих указов (PRU, VI, 179; дошел до нас в поврежденном состоянии) хеттский царь Тудхалия IV запретил хеттским послам приобретать в Египте лошадей по своей инициативе и, очевидно, для своих нужд, а египетским послам — приобретать для себя лошадей в Хатти. В случае нарушения этого повеления угаритский царь (Аммистамру II) должен был при появлении таких послов на его территории отобрать у них незаконно приобретенного коня. Характерна мотивировка этого акта: «Человек этот по отношению ко дворцу (*a-na ekallim<sup>lm</sup>*) согрешил». Вероятно, покупка лошадей за рубежом была царской монополией и могла совершаться только по приказу царя или с его ведома. Как бы то ни было, существенно, что хеттский верховный владыка мог возложить на подчиненного ему угаритского царя полицейские функции.

<sup>19</sup> Ср.: Liverani M. Storia... p. 43—50.

<sup>20</sup> Не исключено, что здесь имелись в виду и конкретные обстоятельства: смещение Архальбу, брата и предшественника НикмЕпа, который (Архальбу) во время антихеттских выступлений в Сирии в царствование Мурсилса II занял позицию, враждебную хеттскому царю. Ср.: Liverani M. Storia... p. 58—62; Klengel H. Geschichte... Teil 2, S. 360.

Известны попытки некоторых угаритских царей обойти эти договоры или несколько уменьшить бремя обязательств, которое они накладывали на Угарит. Так, согласно PRU, IV.17.247, Ибриану, сделавшись угаритским царем, не явился к своему хеттскому повелителю и, по-видимому, прекратил доставку «подарков», т. е. дани, хеттам. Эти действия Ибриану были равносильны отказу признавать верховную власть хеттского царя, и, естественно, ответом на них было резкое письмо «царевича» (возможно, не родственника царя, а администратора высокого ранга) Пихавальви, адресованное Ибриану (интересующий нас здесь документ). Пихавальви пишет: «С тех пор, как царскую власть над Угаритом (šarru-ut-ta ša ma<sup>u</sup>-ga-ri-it) ты получил, к Солнцу почему ты не приходишь и послов своих почему не присылаешь? Теперь, вот из-за этого мое Солнце гневается очень. Теперь, послов своих к царю поскорее пришли и дары для царя (šul-ma-na-ti šarri) с дарами для меня доставь». Судя по другим документам, о которых речь пойдет далее, бунт Ибриану был ликвидирован.<sup>21</sup>

Другой документ такого же рода (PRU, V, 80) найден в обжигательной печи. Он является, по всей видимости, переводом с аккадского на угаритский язык письма хеттского царя, не названного по имени. Оно открывается безличной формулой «слово Солнца» (tīm. špš) и адресовано угаритскому царю 'Аммурапи. Текст сильно поврежден, однако из сохранившихся фрагментов ясно, что отправитель подтверждает в нем зависимость 'Аммурапи от хеттского царя (его «рабский» статус). Здесь также имеется упрек: «ко мне, Солнцу, господину твоему, год, два года почему ты не приходишь?».

Письмо Ugaritica, V, 30 сильно повреждено, поэтому многие его детали неясны. По-видимому, оно отправлено лицом, находящимся при хеттском дворе и могущим называть получателя, угаритского царя, «своим сыном» (māgu-ya). Табличка содержит требование прислать драгоценные камни и явиться к хеттскому царю («корабли твои, — и ты на них приди к Солнцу, господину твоему»).

Во всех этих случаях имеется в виду невыполнение угаритскими царями обязательств, вытекавших из их зависимости от Хатти.

Аналогичные явления наблюдаются и при выплате угаритскими царями дани и подарков хеттскому владыке.

До нас дошли документы о выплате дани хеттскому царю. К их числу относятся, в частности, RŠ 11.732:<sup>22</sup> среди объектов названы золотые и серебряные кубки, укну и укну хушману; получатели — хеттский царь, царица, царевич-наследник, хубуртанури, туппанури, конюший, начальник кардаббу и суккаллу. По всей видимости, к документам такого рода может быть причислен и RŠ 6.215.<sup>23</sup> Здесь сохранились обрывки цифр (прописью) и формула lšpš — «Солнцу», позволяющая предположить, что речь шла о поставках в счет дани хеттскому царю. Выше упоминался и PRU, V, 59, где зафиксированы денежные взносы отдельных городов на уплату дани хеттскому царю.

Значительный интерес представляет в этой связи переписка с неназванным по имени царем Угарита (из сопоставления с Ugaritica, V, 28 — Аммистамру II) его раба Такухли. В ней речь идет о конфликте между хеттским и угаритским царями, вызванном тем, что последний сначала не прислал первому укну (любопытно, что здесь укну — не ткань, как в договорах, цитировавшихся выше, а явно, судя по детерминативу, драгоценный камень), а потом попытался всучить вместо него другой камень.

PRU, IV, 17.442: «Царю Угарита, господину моему (bēli-ya), скажи. Так <говорит> Такухли, твой раб (ardu-ka-ma). К ногам господина моего дважды семь раз я склоняюсь. У господина моего все ли благополучно? Весть пусть пришлют мне. Что касается укну (abanuqni), о котором царю ты писал: укну я искал и не нашел, то царь на господина моего разгневан (libba-šu ša šarri

<sup>21</sup> В тексте нет данных, которые показали бы, будто данное письмо свидетельствует о сосредоточении власти в руках Каркемиша и о превращении власти царя Хатти в формальную (L'ivégani M. Storia. . . , p. 127). Текст говорит только о попытке Ибриану выйти из-под контроля хеттов.

<sup>22</sup> Virolleaud Ch. Lettres et documents administratifs provenant des archives d'Ugarit. — Syria, 1940, t. 21, p. 253—260.

<sup>23</sup> Virolleaud Ch. Sur quatre fragments alphabétiques trouvés à Ras Shamra en 1934. — Syria, 1935, t. 16, p. 181—182.

a-na muh-ḥi bēli-ya im-ta-ra-aš). Теперь, господин мой укну повсюду пусть ищет, и царю пришли. Царь укну очень требует. Если укну ты царю пришлешь, то увидишь, сделает ли царь добро тебе. А я: забыл я камму, — господину моему скажу. И вот посланца моего к господину моему я отправил, и все пожелания, которые господину моему я выразил, господин мой в руки человека этого пусть отдаст; [пот]ом пусть он придет. До сих пор в Хатти не враждебны ко мне, [но] господин мой требуемое (? tu bu ga an za) пусть даст. Если господин мой не выручит меня, то кто выручит меня?».

PRU, IV, 17.383: «Царю Угарита, господину моему, скажи. Так <говорит> Такухли, твой раб. К ногам господина моего издалека дважды семь раз я склоняюсь. В то время как у царя и у меня все благополучно, там, у царя, господина моего, все ли благополучно? Весть пусть мне пришлют. Что до дела этого, о котором ты царю писал: вот укну я послал тебе, то царь очень разгневался. И на меня царь рассердился: не меня ли человек этот оскорбил, и камму (abankam-ṣa) из земли достал, и мне послал? И посему послыку <такую> ты не присылай, камму (нитку<sup>24</sup>) не доставай, не присылай, и царя против себя не гневай. Теперь, укну где-нибудь разыщи, царю пришли, и царь на господина моего пусть не гневается. И тогда я был очень болен, едва не умер; теперь от болезни моей я поправился, и <бог> Апшукка Ирхандский поднялся и в товарищество свое (a-na amilṭar-pu-ti-šu) потребовал меня. И кто богу этому жертвы товарищества совершит, и даров много принесет, и укну принесет? Теперь, господин мой укну пусть пришлет. Если господин мой укну не пришлет мне, кто другой укну даст, если господин мой не даст?».

<sup>1</sup> Чем кончилось это дело, неизвестно; вероятно, угаритский царь доставил в конце концов то, что от него требовалось.

В свою очередь хеттский царь также присылал своему угаритскому «рабу» ценные дары. До нас дошло весьма примечательное письмо (Ugaritica, V, 28), которое тот же Аммистамру II отправил своему «господину» (bēli-ya) ХешмиТешубу — видному хеттскому должностному лицу. После обычных изъяслений униженной покорности Аммистамру II говорит о том, что «царь, господин мой» (šarḡu bēli-ya), прислал «рабу своему» (a-na ardi-šu) коней. С последними что-то случилось (письмо повреждено), и теперь Аммистамру II хлопочет, чтобы хеттский царь прислал ему двух хороших коней и один хороший ханигальбатский лук. Сверх этого отправитель просит, чтобы и «ты, господин мой», т. е. ХешмиТешуб, прислал «рабу твоему» еще один хороший ханигальбатский лук. Согласно Ugaritica, V, 31, хеттский царь присылает в Угарит колесницы. Так как речь идет о вооружении, эти просьбы и присылки должны быть поставлены в связь с обязательством хеттского царя оказывать угаритскому военной помощи.

Осуществляя верховную власть над северосирийскими государствами, в том числе и над Угаритом, хеттский царь в качестве верховной инстанции разрешал территориальные споры между ними. Эта его функция, несомненно, стоит в прямой связи с тем, что угаритский царь (и, как увидим, другие цари северной Сирии) свою власть получал от хеттского «Солнца».

Документ PRU, IV, 17.237 представляет собой эдикт Мурсилиса II по поводу претензий Мукша на территории, ранее решением Суппилулиумаса I переданные Угариту. Сторонами в разбирательстве являются «сыны Мукша» (māḡu<sup>m</sup> ma<sup>1</sup>tu-kiš), т. е. мукшская гражданская община, и угаритский царь НикмЕпа. Мурсилис II решает дело в пользу Угарита, мотивируя тем, что спорные города издавна принадлежат Угариту. Эдиктом PRU, IV, 17.68 Мурсилис II еще раз подтвердил решения Суппилулиумаса I, которыми определялась территория, принадлежавшая Угариту; по всей видимости, таково же было содержание PRU, IV, 17.366 и 17.339A. Документ PRU, IV, 19.81 содержит решение, принятое хеттским царем Тудхалией IV по поводу территориальных споров между Угаритом и Сийанну; здесь также устанавливается, какие именно пункты принадлежат Угариту. Наконец, из PRU, III, 15.77 и PRU, IV, 17.292, адресованных Ибирану (современник Тудхалией IV), ясно, что границы Угаритского царства в период его правления были установлены неким Армазити,

<sup>24</sup> Угаритское слово. Корень ntk в угаритском языке означает «лить, отливать».

по всей видимости хеттским царским чиновником. В обоих письмах, из которых первое послано «царским сыном» Алихешни, а второе — царем Каркемиша, хеттское правительство подтверждает нерушимость этих границ.

Военные обязательства угаритского царя по отношению к хеттскому предусматривали, как видно, в частности, из фрагмента PRU, IV, 17.18, присылку определенного числа пехотинцев и колесничих, а также, согласно PRU, III, 15.14, доставку вооружения (в данном случае стрел). Оба документа относятся к царствованию Ибриану. Как известно,<sup>25</sup> угаритские контингенты участвовали на хеттской стороне в битве при Кадеше; по всей видимости, «письмо генерала» (Ugaritica, V, 20), в котором говорится о пребывании угаритских войск в Амурру и сообщается о передвижениях египтян, связано с обстоятельствами этой же войны.<sup>26</sup> По своему усмотрению хеттский царь мог освободить угаритского от участия в походе. Так, документом PRU, IV, 17.59 Тудхалия IV позволил угаритскому царю не участвовать в войне с Ассирией. В тексте указано, что угаритский царь отдал «Солнцу» 50 мин золота, вероятно, как плату за свое освобождение. Хеттские цари присылали в Угарит и своих чиновников для инспектирования местных войск, а также находившихся там хеттских воинских формирований. Об одной из таких инспекций говорит PRU, IV, 17.289 — письмо царя Каркемиша угаритскому царю Ибриану: «Вот, ТалмиТешуб, кардаббу Солнца (am<sup>il</sup> qár-dáb-bu ša <sup>il</sup>šamšī<sup>ši</sup>) придет к тебе. Воинов твоих и колесницы (?) твои он осмотрит, как они выходят. [Воинов], колесницы, [которые к] тебе [и]з Дворца присланы, вышли, и мое Солнце счет произведет».

Положение, в котором находился Угарит, будучи в зависимости от хеттского царя, не было для интересующей нас эпохи чем-то необычным.<sup>27</sup> Как показал еще Ж. Пиренн,<sup>28</sup> договоры о «вассалитете», которые хеттские цари заключали с подвластными им государями, предусматривали обязательство верности верховному владыке, поддержку, в том числе и военную, верховного владыки в случае войны или бунта, выплату дани, а также обязательство уважать права других подопечных властителей. В некоторых случаях, отмеченных В. Корощецом, хеттские цари освобождали подвластных правителей от дани.

Договор Мурсилиса II с ДуппиТешубом, царем Амурру,<sup>29</sup> открывается подробным историческим введением, в котором характеризуются отношения между хеттскими царями и 'Азиру, дедом ДуппиТешуба. 'Азиру был постоянно и неизменно предан хеттам, регулярно платил дань, не участвовал в антихеттских выступлениях царей Нухашше и Кинзы. Отношения Мурсилиса II с ДуппиТешубом определяются тем, что именно Мурсилис II посадил ДуппиТешуба на трон его отца; иначе говоря, царь Амурру, как и угаритский царь, получал инвеституру от хеттского верховного владыки. ДуппиТешуб должен выполнять клятву, которую он дал Мурсилису II; последний обязуется в свою очередь защищать его и обеспечить в будущем переход власти к его сыну. ДуппиТешуб обязан выплачивать такую же дань, какую выплачивал 'Азиру; он не должен искать союза с Египтом и платить ему дань. ДуппиТешуб обязан оказывать хеттскому царю военную помощь. В договоре регулируются условия пребывания хеттских войск в Амурру, устанавливается обязанность ДуппиТешуба выдавать пленных, захваченных в Нухашше и Кинзе, которые бежали бы из Хатти в Амурру, а также некоторые другие детали их взаимоотношений.

<sup>25</sup> Gardiner A. The Kadesh inscriptions of Ramses II. Oxford, 1960; Liverani M. Storia. . . , p. 76—77; Klenkel H. Geschichte. . . , Teil 2, S. 369.

<sup>26</sup> См.: Klenkel H. Geschichte. . . , Teil 2, S. 369. — Кл. Ф.-А. Шеффер (Ugaritica V, Paris, 1968, p. 661—678) полагает, что в «письме генерала» нашли отражение события войны против Рамзеса III.

<sup>27</sup> В. Корощец (Korošec V. Razvoj hetitskih vazalnih odnosov v luči tekstov iz Ugarita. — ZZR, 1970, t. XXXIV, p. 158) считает взаимоотношения Угарита и Хеттского царства типичными для политики хеттов в отношении подвластных царей. Обзор материала по хеттско-угаритским отношениям см.: Korošec V. 1) Les Hittites et leurs vassaux à la lumière des nouveaux textes d'Ugarit (PRU, IV). — RHA, 1960, t. 18, p. 65—79; 2) Le vassalage hittite d'après les textes d'Ugarit. — IVRA, 1969, vol. 2, p. 210—232; Klenkel H. Geschichte. . . , Teil I, S. 225—226.

<sup>28</sup> Pirenne J. La politique d'expansion hittite. — ArOr, 1950, vol. 18, № 1—2, p. 373—382.

<sup>29</sup> Friedrich J. Staatsverträge des Hatti-Reiches. Leipzig, 1926, 1. Teil, S. 1—48. — Договор излагается по переводу И. Фридриха.

Укажем еще на более поздний договор, регулировавший взаимоотношения хеттского царя Тудхалии IV и Шаушгамувы, царя Амурру.<sup>30</sup> В этом документе тоже подробно излагается предыстория взаимоотношений Хатти и Амурру. Первоначально Амурру было зависимо от хурритов, однако уже упоминавшийся выше 'Азиру, современник Суппилулиумаса I, добровольно, не будучи покорен силой, перешел в зависимость от хеттов, проявляя верность по отношению к Суппилулиумасу I и его сыну Мурсилису. Кстати говоря, этот же 'Азиру был связан равноправным союзническим договором и с угаритским царем НикмАдду (PRU, IV, 19.68): союзники, урегулировав взаимные претензии, обязались оказывать друг другу военную помощь. 'Азиру фигурирует и в эль-амарнской переписке как активный враг Египта. В царствовании хеттского царя Муваталли Амурру попыталось прекратить зависимость от хеттов и перешло на сторону Египта. Разгромив Египет и подавив сопротивление Амурру, Муваталли снова подчинил себе Амурру. Хаттусилис II, сменивший Муваталли, сместил ШаИлу, царя Амурру, и посадил на его место Бентешину, добросовестно соблюдавшего свои обязательства по отношению к хеттам. Тудхалия выдал замуж свою сестру за Шаушгамува (отношения были скреплены, следовательно, династическим браком) и сделал его царем Амурру. На Шаушгамува накладывается обязанность оказывать военную поддержку хеттскому царю и его потомкам, в том числе и против возможных претендентов на власть из других представителей хеттской правящей династии. Шаушгамува должен был поддерживать дружеские отношения с друзьями хеттского царя и враждебные с его врагами, доставлять хеттскому царю необходимые для военных действий воинские контингенты.

Переписка из эль-Амарны свидетельствует, что и по отношению к египетскому царю сиро-палестинские цари находились в отношении такой же зависимости. Египетский царь здесь обычно «Солнце» (титул тот же, что и у хеттского), а местный владетель — его раб. Ср., например, EA 107 (письмо к фараону царя Библа РибАдди): «Смотри, я — верный раб царя — Солнца»; EA 60 (письмо 'Абди'Аширты фараону): «Смотри, я — раб царя и пес дома его, и все Амурру для царя, моего господина, я оберегаю»; EA 147 (письмо тирского царя АбиМильки): «Ты — Солнце, которое восходит надо мною». Египетский царь должен был — это видно из всех писем архива — оказывать подвластным ему царям военную помощь; он же через посредство своих наместников-раблиц выступал в роли высшей судебной инстанции в спорах между местными царями (ср. EA 117, 118). Отвечая РибАдди, чтобы он защищался сам, Аменхотп IV не только оставлял его без помощи перед лицом могущественных врагов, но и явно нарушал нормы, регулировавшие их взаимоотношения. РибАдди не случайно подчеркивает, что «раньше» в Библе находились египетские войска и обеспечивали власть его отцов. Из того, что РибАдди называет Блбл городом фараона (например, EA 119), что АбиМильки называет себя наместником фараона в Тире (EA 149) и заявляет (там же), что фараон посадил его в качестве наместника, а также (EA 151), что фараон препоручил ему свой город, что иерусалимский царь ПутиХена пишет (EA 286): «Смотри, я, — не отец мой и не мать моя поставили меня на это место, могучая рука царя ввела меня в дом отца моего, — можно заключить, что подвластный царь получал инвеституру из Египта. Из письма тирского царя АбиМильки следует (EA 147), что подвластный царь должен был «слушаться» своего господина и служить ему на своем месте. Он был обязан доставлять в Египет драгоценности (EA 148) и вообще разнообразную регулярную дань, размеры которой твердо фиксированы. Подвластный царь был обязан оказывать фараону военную помощь. Наконец, подвластный царь должен был оказывать фараону внешние знаки покорности. Известные формулы, говорящие о падении ниц перед фараоном «семижды семь раз», о лежании у ног фараона на животе и на спине, отражали, несомненно, реальную процедуру аудиенции.<sup>31</sup>

<sup>30</sup> Kühne C., Otten H. Der Šaušgamuwa-Vertrag. Wiesbaden, 1971.

<sup>31</sup> Abdul-Kader Mohamad M. The administration of Syro-Palestine during the New Kingdom. — ASAE, 1959, t. 56, p. 105—137; Helck W. Die Beziehungen. . . S. 515—521; Kitchen K. A. Interrelations of Egypt and Syria. — In: La Siria nel Tardo Bronzo. Roma, 1969, p. 80—82; Klengel H. Geschichte. . . Teil 3, S. 196—199.

Верховная власть над Угаритом и другими северосирийскими территориями делала хеттского царя, по представлениям эпохи, ответственным за поддержание на них порядка. Из этих воззрений исходил вавилонский царь КадашманЭнлил II, требовавший от хеттского царя Хаттусилиса III удовлетворения по поводу убийства в Угарите и Амурру вавилонских купцов, однако последний заявил только, что на хеттских территориях никого не убивают (КВО, I, 10).<sup>32</sup> Иногда хеттские цари держали в Угарите свои гарнизоны.

Непосредственную власть над Угаритом, как ясно из цитированных выше документов, осуществлял, помимо «Солица», в некоторых случаях и царь Каркемиша. Происходивший из хеттского царского дома, он играл роль своего рода наместника, контролировавшего сирийские царства, находившиеся в сфере владений хеттских царей.<sup>33</sup>

Будучи зависимым от хеттского царя, угаритский царь в свою очередь имел зависимых царей — Сийанну и Ушнату. В PRU, IV, 17.143 АриТешуб, царь Ушнату, обращается к царю Угарита как к своему отцу, а себя именуется его сыном, что свидетельствует, конечно, о подчиненном положении АриТешуба. Более точно отношения между Угаритом, с одной стороны, и Сийанну и Ушнату — с другой, определены в документе PRU, IV, 17.382 ÷ 380 (царствование Мурсилиса II и НикмЕпа), хотя в нем рассматривается ситуация, возникшая в результате отпадения Сийанну и Ушнату от Угарита.

В названной таблице констатируется, что 'Абди'Анати, царь Сийанну, удалился от НикмЕпа, царя Угарита, и теперь служит (dā-gi<sub>5</sub>-il ra-ni-šu šu-u) царю Каркемиша. Мурсилис II прекращает зависимость 'Абди'Анати от Угарита и отдает его «в рабство» царю Каркемиша (i-na ardūti<sup>M</sup>i-su). Одновременно составляется документ, которым Сийанну и Ушнату передаются царю Каркемиша.

Здесь обращает на себя внимание прежде всего термин «рабство», которым обозначаются отношения между Сийанну и Каркемишем; очевидно, такими же были и отношения между Сийанну и Угаритом до их разрыва. Но термином «рабство» определялись и взаимоотношения между Угаритом и Хатти. Отсюда можно заключить, что обязательства Сийанну по отношению к Каркемишу и ранее к Угариту более или менее точно соответствовали обязательствам Угарита по отношению к Хатти. Другое обстоятельство, заслуживающее специального рассмотрения: создается впечатление, что подчиненный царь (в данном случае царь Сийанну) действовал по собственному почину и, следовательно, воспользовался реально существовавшей возможностью сменить «господина» или отказаться от него. В данных событиях активную роль играл хеттский царь Мурсилис II. За ним, следовательно, остается окончательное решение, устанавливающее иерархию господства и подчинения на подвластных ему территориях. Отпадение Сийанну и Мукиша вело, конечно, к ослаблению Угарита; по-видимому, Мурсилис II сознательно стремился к такому результату.

В связи со сказанным привлекает внимание тот факт, что НикмАдду II в колофонах мифопоэтических текстов именуется не только угаритским царем, но и «господином» ('adn) Яаргабу и «владыкой» (b'l) Сарману. Речь идет, несомненно, о территориях, на которые распространялась власть угаритского царя и не входивших в состав собственно Угаритского царства, иначе дополнительная титулатура не имела бы смысла.

Переход царя Ушнату под власть Каркемиша имел своим последствием территориальные конфликты. Попытка их урегулировать содержится в письме каркемишского царя к царю Угарита (Ugaritica, V, 25). Табличка обломана; сохранилось изложение жалобы царя Ушнату по поводу того, что угаритский царь захватил его «границы» и один город. Далее, как это ясно из сохранившихся обрывков фраз и отдельных слов, царь Каркемиша требует от своего угаритского адресата объяснений и, очевидно, настаивает, чтобы тот вернул захваченные территории по принадлежности.

<sup>32</sup> Ср.: Landsberger B. Sam'al. Ankara, 1943, p. 103—107; Liverani M. Storia. . . , p. 95—96.

<sup>33</sup> Liverani M. Karkemiš nei testi di Ugarit. — RSO, 1930, vol. 35; Klenzel H. Probleme einer politischen Geschichte des spätbronzezeitlichen Syrien. — In: La Siria nel Tardo Bronzo. Roma, 1969, p. 21.

Зависимость северосирийских царей друг от друга была весьма нестабильной, и положение легко могло меняться в зависимости от конкретной политической ситуации, господство сменялось равноправием, а то и подчинением недавнему подчиненному властителю. Не исключено, что выражения «сын», «отец» в отдельных случаях могли быть продиктованы желанием соблюсти определенные правила этикета.

Как бы то ни было, в адресной формуле письма Ugaritica, V, 38, обращенного к царю Угарита, отправитель Падию, сакинну Кадеша-Кинзы, именует получателя своим господином, а себя — его рабом и сопровождает свое обращение выражениями униженной покорности. Из письма мы узнаем, что Падию публично, в присутствии старейшин, объявил себя рабом угаритского царя и обещал выполнять все требования последнего. Однако уже в Ugaritica, V, 39 царь Кадеша называет угаритского царя братом, подчеркивая таким образом свое равноправное положение. Точно так же пишет и сакинну Кадеша, обращаясь к Узину, сакинну Угарита, своему «брату» (Ugaritica, V, 40). Зависимость Кадеша от Угарита, если она и имела место, была весьма непродолжительной.

В письме PRU, IV, 17.152 царь Амурру обращается к угаритскому царю как к своему «сыну», что может свидетельствовать либо о зависимости Угарита от Амурру, либо о претензиях Амурру на господство над Угаритом. Однако в PRU, VI, 1 Бентещина, царь Амурру, обращается к своему адресату, угаритскому царю, как к своему «господину», а себя именует его «рабом» и употребляет обычную формулу самоуничижения. Но выше упоминался и договор о равноправном союзе между Азиру, царем Амурру, и НикмАдду, царем Угарита. Еще один царь Амурру, по-видимому Шаушгамува, современник Аммистамру II, обращается к угаритскому царю как к брату (PRU, IV, 17.286).

В Ugaritica, V, 21 и 24 угаритский царь (НикмАдду III?) обращается к царю Алаши как к «отцу» и употребляет по отношению к себе обычные в переписке с верховным царем формулы самоуничижения. PRU, VI, 176 показывает, что между Угаритом и Каркемишем также существовал договор, по всей видимости, определявший обязанности Угарита по отношению к Каркемишу.

В целом, насколько можно судить по имеющейся в нашем распоряжении документации, политическая структура Сирии в середине и второй половине II тыс. до н. э. представляется следующей. Возглавлял иерархию верховный владыка — «Солнце», которым мог быть любой из крупных властителей, египетский или хеттский. Последний в конце концов утвердил свое господство в Северной Сирии. Существовали цари, непосредственно подчиненные «Солнцу»; этим царям в свою очередь были подчинены цари более низкого ранга и т. д. Политическая зависимость, подчинение главенствующему царю рассматривались здесь либо как «рабство», «рабское служение», либо как отношение сына к отцу. Обязательства подчиненных царей сводились к оказанию военной помощи и к выплате дани; обращает на себя внимание их близость к обязанностям «царских людей» по отношению к царю, которому они служат.

Внешне эта организация напоминает систему европейского средневекового вассалитета.<sup>34</sup> Однако в средневековой Европе экономической и правовой осно-

<sup>34</sup> В специальной литературе оценка взаимоотношений сирийских царей и хеттского «Солнца» как вассальных или феодальных (имеется в виду вассалитет) уже давно превратилась в общее место. Ср., например: R. de L a n g h e. Les textes de Ras-Shamra—Ugarit et leurs rapports avec le milieu de l'ancien Testament. Gembloux; Paris, 1945, t. II, p. 425; R a i n e y A. F. 1) The Kingdom of Ugarit, p. 112; 2) Mivne. . . , p. 25, 31—33; K o r o š e c V. Razvoj. . . , p. 159—160; K l e n g e l H. Geschichte. . . , Teil 3, S. 230—237; L i v e r a n i M. 1) Contrasti e confluenze di concezioni politiche nell'età di El-Amarna. — RAss., 1967, vol. 61, № 1, p. 1—18; 2) La royauté syrienne de l'Âge du Bronze récent. — In: Le Palais et la Royauté. Paris, 1971, p. 348; C o r n e l i u s F. Das Hethiterreich als Feudalstaat, Gesellschaftsklassen im Alten Zweistromland und in den angrenzenden Gebieten. München, 1972, S. 31—34. — Характеристику отношений Хеттского царства с Сирией см.: A b d u l - Q a d e r M. The Hittite provincial administration of conquered territories. — ASAE, 1966, vol. 59; S c h u l e r E., von. Beziehungen zwischen Syrien und Anatolien in der späten Bronzezeit. — In: La Siria nel Tardo Bronzo. Roma, 1969, p. 97—116.

вами этой системы являлась феодальная (разделенная между сюзереном и вассалом) земельная собственность. Вассал получал от сюзерена свое феодальное владение как пожалование, обусловленное несением определенных фиксированных повинностей.<sup>35</sup> Существенно также, что, поскольку это касается крупных феодальных владений, вассальная зависимость в средневековой Европе берет свое начало от административной системы централизованного территориального государства (ср., например, империю Карла Великого), в процессе развития которой назначенные королем или императором администраторы превращаются в относительно самостоятельных правителей, в конце концов — в вассалов верховного владыки. Иерархическая система, возглавлявшаяся королем или императором, мыслилась вне зависимости от реально существовавшей феодальной раздробленности как единое государственное образование. Между тем система главенствующих и подчиненных царей в Сирии II тыс. до н. э. возникла в результате насильственного установления господства того или иного царя над ранее самостоятельными правителями; суверенитет последних ограничен, но не ликвидирован; царства, которыми они управляли, не входили в состав Хатти как некая интегральная часть. Поэтому, вероятно, более прав П. Гарелли,<sup>36</sup> когда он предпочитает говорить не о вассалитете, а о протекторате со стороны хеттского царя.

Такое положение вещей делало, как кажется, невозможным возникновение в сфере отношений между сирийскими главенствующими и подчиненными царями системы разделенной собственности. Приводившиеся выше формулы, говорящие об угаритском царе как о рабе хеттского и о том, что имущество первого принадлежит второму, свидетельствуют скорее о претензиях хеттских царей на верховную власть над Угаритом, нежели о том, что Угарит принадлежал хеттскому царю как его собственность. Показательно, что вне сферы отношений с Хатти и внутри страны угаритские правители действовали самостоятельно, и соответствующие документы не содержат указаний на санкции верховного владыки. В особенности важно, что они сами распоряжаются своей землей по собственной инициативе и в своем интересе.

Тем не менее появление внешне сходных политических структур в столь отдаленные и резко отличающиеся одна от другой исторические эпохи не может быть результатом случайного стечения обстоятельств. Оно должно быть объяснено как результат действия более или менее однотипных социально-экономических факторов. Думается, они возникают вследствие того, что централизованное управление обширными территориальными государствами оказывалось либо крайне затрудненным, либо практически невозможным, что в свою очередь объясняется низким, несмотря на развитие межобластной торговли, уровнем развития связей между отдельными областями данного региона. О единстве можно говорить применительно лишь к небольшим территориальным округам, экономически тяготеющим к крупным центрам ремесла и торговли, к местным рынкам. Верховная власть в таких условиях фактически не была заинтересована в отправлении всех административно-распорядительных функций; она добивалась лишь выплаты дани и предоставления военной поддержки,<sup>37</sup> что более или менее исправно обеспечивали в средневековой Европе вассалы, а в Сирии II тыс. до н. э. — подчиненные цари.

---

<sup>35</sup> Ср.: Венедиктов А. В. Государственная социалистическая собственность. М.: Л., 1948, с. 94—187.

<sup>36</sup> Garelli P. *Le Proche-Orient asiatique*, p. 196—199.

<sup>37</sup> Ср.: Klengel H. *Geschichte...*, Teil 3, S. 231.

UGARIT IN DER SYSTEM DER INTERNATIONALEN  
BEZIEHUNGEN

In dem Aufsatz wird die politische Lage Ugarits Mitte II. Jahrtausends charakterisiert. Als Haupt der Staatenorganisation in Syrien erscheint der oberste König, dem manche Könige niedriger Grades, und zwischen ihnen auch der von Ugarit, untertan waren. Die letztere hatten auch ihre eigene Könige-Untertane usw. Dieses Untertanentum wird in den Dokumenten als Sklaverei charakterisiert. Von dem europäischen mittelalterlichen Feudalismus unterscheidet sich diese Organisation dadurch, dass hier gab es keine feudale Bodeneigentumsverhältnisse. Politische Einheit, wenn auch theoretische, existierte in Syrien Mitte II. Jahrtausends auch nicht.

---

## ДВЕ ВЕРСИИ ДОГОВОРА МУХАММАДА С ХРИСТИАНАМИ НАДЖРАНА

Договоры между мусульманами и иноверцами, заключавшиеся в период пророческой деятельности Мухаммада и при первых халифах, имеют исключительное значение для изучения истории взаимоотношений приверженцев ислама и покоренного ими населения. Такие договоры можно считать первыми документами, определявшими налоговый и правовой статусы населения при новой администрации.

Для христиан одним из наиболее значительных можно считать договор пророка Мухаммада с населением Наджрана, города и его округа на севере Йемена. Именно поэтому о договоре сообщают не только средневековые мусульманские авторы VIII—XII вв. (Ибн Са'д, Абу Йусуф, Йа'куби, Балазури, Ибн ал-Асир и др.), но он известен и автору христианской хроники. Различие между мусульманской и христианской версиями вызывает необходимость дать их перевод и сравнительную характеристику.

Мусульманские историки приводят текст копии договора или же дают его пересказ.<sup>1</sup> Идентичность содержания документа в разных сочинениях позволяет предположить, что все «мусульманские» варианты восходят к общему источнику. Текстуально наиболее близки друг к другу варианты договора, которые приводят Абу Йусуф и Балазури. Хотя литературная деятельность Балазури протекала несколько десятилетий спустя после смерти Абу Йусуфа, нельзя на основании этого считать, что вариант договора у Абу Йусуфа ближе к оригиналу, чем у Балазури. В то время как Абу Йусуф ограничивается глупой ссылкой на жителей Наджрана, хранивших копию договора с Мухаммадом, Балазури указывает источники своей информации: один из его информаторов — Йахйя б. Адам, который заимствовал копию договора из сочинения Хасана б. Салиха. Хотя текст копии договора у Балазури несколько пространнее, чем у Абу Йусуфа, в нем нет ничего лишнего, он лишь полнее раскрывает условия договора и обоюдные обязательства сторон.

На основании изложенного, а также имея в виду то обстоятельство, что русский перевод соответствующего текста по Абу Йусуфу уже существует (см. примеч. 1), даем русский перевод договора по Балазури:<sup>2</sup>

«Во имя Аллаха милостивого, милосердного!

Вот что написал пророк, посланник Аллаха Мухаммад, [жителям] Наджрана. Когда они признают его власть над всеми их плодами, золотом, серебром, домашней утварью и рабами, он их облагодетельствует и оставит им это за две тысячи платьев, оцениваемых в унциях [серебра]. Одну тысячу платьев они поставляют каждый месяц раджаб и одну тысячу платьев — каждый месяц сафар, каждое платье стоимостью в одну унцию. Если платья превысят размер

<sup>1</sup> Сводку источников, европейские переводы вариантов договора, а также наиболее существенные разночтения см.: Саеѳани L. *Annali dell' Islam*, Milano, 1907, vol. II, t. 1. 10 а. Н., § 59—60, p. 349—352; S p e r b e r J. *Die Schreiben Muhammads an die Stämme Arabiens*. — In: *Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen* . . . Berlin, 1916, S. 88—93. — Русский перевод текста, помещенного Абу Йусуфом в «Книге о харадже», имеется в работе Л. И. Надирадзе «Хрестоматия по истории Халифата» (М., 1968, с. 84—85).

<sup>2</sup> *Liber expugnationis regionum auctore Imamo Ahmed ibn Jahja ibn Djabir al-Beladsori ed. M. J. De Goeje. Lugduni Batavorum, 1866, p. 65—66.*

налога или если их стоимость в унциях окажется дешевле, то [разница] будет принята в расчет. Если будут расплачиваться кольчугами, конями, стременами или товарами, то это им зачтется (досл. «будет принято от них по расчету»). Наджран обязан предоставлять моим послам жилье на месяц и на меньший срок и не должен задерживать моих послов больше месяца. Они (наджранцы) обязаны дать нам взаймы тридцать кольчуг, тридцать коней и тридцать верблюдов, если в Йемене вероломные будут творить козни. За то, что из данных взаймы моим послам коней или верблюдов погибнет, они (послы) несут ответственность, пока не возвратят им [стоимость]. Наджрану и его округе — покровительство Аллаха и защита Мухаммада, пророка [п] посланника Аллаха, в отношении их жизни, их веры, их земли и имущества, их отсутствующего, их присутствующего, их караванов, церковей (конъектура по Абу Йусуфу, вместо «послов» у Балазури. — А. К.) и обычаев. Не будут изменены ни их образ жизни, ни что-либо из их прав и обычаев. Не будут отстранены ни епископ от своего епископства, ни монах от своего монашества, ни священник от своих занятий со всем тем, что в их руках из малого и великого. На них (наджранцах) нет ответственности ни за зло, [причиненное в прошлом], ни за кровь, пролитую во времена джахилии. Они не будут призываться в войско, не будут платить десятину, войско не будет топтать их земли. Если кто-то из них заявит о своих правах, вопрос будет решаться между ними по справедливости, не будет в Наджране ни обижающего, ни обиженного. А кто из них по-прежнему будет заниматься ростовщичеством, тот лишится моей защиты. Никто из них не будет схвачен за проступок другого. Им, как указано в этом документе, будет покровительство Аллаха и защита пророка Мухаммада навечно, до тех пор, пока не поступит приговор Аллаха, пока они искренни и выполняют то, что на них возложено, не обременяя себя дурными поступками.

Засвидетельствовали Абу Суфйан б. Харб, Гайлан б. Амр, Малик б. Ауф из племени наср, ал-Акра' б. Хабис ал-Ханзали, ал-Мугира. Написал. . .».<sup>3</sup>

Наряду с этой версией договора, сохраненной мусульманскими авторами VIII—XII вв. и хорошо известной медиевистам, существует христианская, о которой знают немногие. Она помещена в анонимной «Несторианской истории», издававшейся в начале XX в.<sup>4</sup> «Несторианская история» (Хроника Сеерта) написана по-арабски сирийцем-христианином в конце IX—начале X в. На время составления хроники указывает ссылка на дату обнаружения копии договора Мухаммада с Наджраном — 265 г. х. (=877/878 г. н. э.). Значит, само сочинение написано позже этого события. Рукопись хроники датируется XIII в. н. э. Текст имеет множество отклонений от традиционной орфографии, что лишний раз свидетельствует о принадлежности автора (или переписчика) к иноязычной среде. Эти отклонения выправлены в издании «Несторианской истории».

Христианская версия договора значительно отличается от известной нам «мусульманской», т. е. от имеющейся у мусульманских авторов. Даем ее перевод:<sup>5</sup>  
(602) «Во имя Аллаха милостивого, милосердного!

Это — охранная грамота Аллаха и Его посланника тем, которые получили [священную] книгу, христианам, исповедующим [такую же] веру, [что и в] Наджране, либо представляющим другие течения христианства. Завещал им Мухаммад б. Абдаллах, посланник Аллаха, всем людям защиту Аллаха и Его посланника и договор, который он заключил для мусульман последующих поколений. Им надлежит его запомнить, признать, уверовать в него и соблю-

<sup>3</sup> Этих же свидетелей перечисляет и Абу Йусуф. Последний называет и имя писца — Абдаллах б. Абу Бакр. В «Истории» Йа'куби (т. 2, с. 92 по изданию 1883 г.) упомянуты два свидетеля — Амр б. ал-Ас и Мугира б. Шу'ба — и писец Али б. Абу Талиб, будущий халиф.

<sup>4</sup> Интересующий нас текст содержится в последней части анонимной хроники: *Histoire Nestorienne (Chronique de Séert), seconde partie (II), publiée et traduite par Adai Scher. . .* — In: *Patrologia orientalis*. Paris, 1919, t. XIII, p. 601—618. — Сирийский историк Абу-л-Фарадж Барбарей в III томе своей «Церковной истории» сохранил только краткий пересказ договора; см.: *F a t t a l A. Le Statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*. Beyrouth, 1958, p. 27. — Третий том сирийского автора остался нам недоступен. Кроме того, как указывает А. Фаттал (*ibid.*, p. 30—31), существуют более или менее точные копии христианской (несторинской) версии, обнаруженные в других сочинениях.

<sup>5</sup> Под текстом издатель хроники помещает французский перевод, который не во всех случаях точно следует за первоисточником. Цифры в скобках указывают начало страниц в издании соответствующего арабского текста (см. примеч. 4).

дать на благо себе. Никто из правителей, никто из других представителей власти и никто иной не имеют права расторгнуть или изменить договор. Верующие могут обременять их (христиан) только в рамках условий, оговоренных в настоящей грамоте. Кто будет ее беречь, следовать ей и доверять тому, что в ней написано, тот проявит искренность в отношении обета и сохранит верность договору с посланником Аллаха. А кто ее нарушит, будет действовать вопреки ей или изменит ее, тот возьмет на себя грех, ибо он пренебрег защитой Аллаха, нарушил договор с Ним, восстал против Него и выступил против Его посланника; Аллах отнесет его к лжецам, потому что обязательное покровительство ислама (досл. «веры в Аллаха») прекращается и договор подтверждает [это]. Кто не будет соблюдать [договор], тот нарушит его священные предписания, а кто нарушит их — тому нет веры, (603) от него отвернутся Аллах и праведно верующие.

Что касается причины, по которой христиане заслужили защиту Аллаха, Его посланника и верующих, так это их правдивость, обязывающая того, кто является мусульманином, принять договор, заключенный для них с приверженцами этой религии; он (договор) побуждает мусульман соблюдать его, содействовать ему, помнить и заботиться о нем, быть верным ему.

Когда все приверженцы старых сект и древних книг стали врагами Аллаха и Его посланника,<sup>6</sup> они со злобой и ненавистью единодушно отрицали достоинства, которыми в Книге Аллаха Он (Аллах) наделил своего пророка.<sup>7</sup> Это свидетельствует о вероломстве их сердец, их злонамеренности и жестокосердии; истинно они обременили себя ношей совершенного ими греха и скрыли то, что предписал им Аллах: открывать, а не утаивать, признавать, а не отрицать.

Эти люди действовали против того, что стало доказательством для них. Они не последовали за истиной, не избрали определенного [для них] пути и объединились для вражды против Аллаха и Его посланника, клеветали на Них, пытаясь клеветой и [ложными] доводами убедить людей в том, будто Аллах не посылал его (пророка) к людям с доброй вестью и увещанием, зывающего к Аллаху за соизволением и божественным (604) светом обещать рай тому, кто ему повинует, и предостеречь [о покарании] огнем тех, кто восстал против него. Они же совершили грех больший, чем то, что украсили свои души ложью: они подстрекали людей к действиям против него и к отрицанию его пророческой миссии, искали [возможности] причинить ему зло, выследить его из засады. Они имели злой умысел против посланника Аллаха и вознамерились его убить. Они помогали многобожникам из племени курейш и других племен враждовать с ним, оспаривать [его учение], чтобы порвать с ним и отречься от него. За это они заслужили отлучение от договора с Аллахом и лишились Его защиты. В числе их «деяний» [было то, что] в сражении при Хунайне (досл. «в День Хунайна») племена кайнука<sup>4</sup>, курайза и ан-надар и их вожди стали вассалами врагов Аллаха и их помощниками в войне против посланника Аллаха. Они оказывали им поддержку войсками и оружием против посланника Аллаха и враждовали с верующими.

Этого (этих недостатков) были лишены христиане. Когда они не согласились воевать против Аллаха и Его посланника, Аллах отличил приверженцев этого вероучения за кротость их сердец и миролюбие по отношению к мусульманам. Среди похвал, которые Аллах адресовал им в своей книге и в ниспосланных откровениях, он отметил жестокосердие иудеев и мягкосердечие христиан, их привязанность к верующим. Он сказал: «Ты найдешь, что более всех людей враждебны уверовавшим иудеи и (605) многобожники; Ты найдешь, что наиболее близки любовью к уверовавшим те, которые заявляют: «Мы — христиане». Это потому, что среди них есть священники и монахи и они не зносятся. Когда они слушают о том, что снизошло на посланника [Аллаха], ты видишь, как глаза

<sup>6</sup> Издатель «Хривки Сеерта» видит здесь намек на иудеев. Содержание договора подтверждает его догадку.

<sup>7</sup> Свойственные этому тексту грамматические отклонения позволяют конец фразы перевести иначе: «...выступили против достоинств, провозглашенных в Книге Аллаха (т. е. в Коране), который подтвердил ее им устами своего пророка». А. Шер в данном случае упрощает перевод.

их наполняются слезами от того, что они познали истину, говоря: «Господи наш! Мы уверовали, запиши нас вместе с очевидцами! Как мы можем не уверовать в Аллаха и ниспосланную нам истину, [раз] мы желаем, чтобы Господь наш ввел нас [в рай] вместе с праведниками?». <sup>8</sup>

Именно некоторые из христиан, людей, заслуживающих доверия и осведомленных в религии Аллаха, оказали нам помощь в разъяснении нашей проповеди и поддержали Аллаха и Его посланника в желании увещевать людей и известить их о том, с чем он (пророк) послан. Пришли ко мне ас-Сейид [ал-Гассани], 'Абдишо', Ибн Хаджра, монах Абрахам и епископ 'Иса в сопровождении 40 всадников из Наджрана и с ними другие их единоверцы, исповедующие христианство в арабских и неарабских землях. Я изложил им свое учение и призвал их укреплять его, помогать и содействовать ему. Доказательство Аллаха стало для них очевидно, они не попятнулись назад, не обратились в бегство, но приблизились, остались на месте, согласились с ним, (606) оказали помощь, уверовали, дали торжественные обещания и добрые советы, предложили заключить со мной договоры и соглашения об укреплении того, с чем я пришел к ним, и отрицании того, кого я отвергаю и с кем не согласен.

Они возвратились к своим единоверцам и не нарушили своего договора, не изменили своего поведения, но остались верны тому, с чем от меня уходили. Они сделали так, как мне хотелось, выразив признательность и предложив свой союз в войне с иудеями; они договорились с проповедниками относительно поддержки воли Аллаха и выполнения Его доводов, о защите Его посланников; они разбили все, что приводили в качестве доказательства иудеи в их клевете против меня и противодействию моему делу и слову.

Христиане пожелали укрепить мое дело и стали враждовать с теми, кто возненавидел его, пытался его опорочить, извратить, нарушить, изменить или отвергнуть. В письмах, которые присылали мне со всех концов земли правители арабов, мусульманские предводители и миссионеры (досл. «люди призыва»), сообщалось о добром отношении христиан к моему делу, о защите ими границ в их областях от завоевателей, об исполнении данных мне во время их отъезда обещаний (досл. «... того, с чем они меня покинули»), которые я принял, так как епископы и монахи выразили непоколебимую верность тому, что они предложили мне из личных симпатий, подтвердили содействие моему делу и поддержку того, к чему я призываю.

(607) Я ищу содействия моему делу и [желаю], чтобы [христиане] объединились в этом против тех, кто его отрицает или отрекается от него и хочет его устранить или отвергнуть, чтобы они схватили их за руку и унизили. Они сделали [так], унизили и усердствовали до тех пор, пока те покорно не сознались в этом (в своих кознях) и вольно или неволью не согласились с Аллахом, приняв Его как повинующиеся и побежденные. [Христиане —] защита того, что было решено между мною и ими, они проявили честность в соблюдении того, с чем они меня покинули, были ревностны в укреплении моего дела, оказывали содействие моему призыву.

В своей верности они противостоят иудеям и многобожникам из курейшитов и других [родов]. Они очистили души свои от рабства мирских страстей, которым подвержены иудеи, склонные к ростовщичеству и взяткам и за малую цену продающие то, что предназначил им Аллах. Горе им за то, что их руки приобретают! Горе им, приобретающим! Иудеи, многобожники, курейшиты и прочие заслужили за это быть врагами Аллаха и Его посланника. Поскольку они пытались Его обмануть, украсили свои души враждой и выступили на войну в качестве помощников моих врагов, тем самым они стали врагами Аллаха, Его посланника и истинно верующих.

(608) Христиане же в противоположность всему этому проявили добрую волю в соблюдении договора со мной, в признании моего права и в сохранении того, с чем они от меня ушли, оказывали содействие моим послам в пограничных областях. Этим они заслужили мое милосердие и мою привязанность, мою верность им в том, о чем заключил с ними договор. Я предоставил им [защиту] сам от имени всех мусульман (досл. «людей ислама»), живущих на востоке и западе

<sup>8</sup> Коран, V, 85—87 (82—84). Русский текст по переводу И. Ю. Крачковского, с. 100.

земли. Мой договор, когда я умру, будет действовать и после моей смерти, когда Аллах лишит меня жизни. До тех пор пока будет возвышаться ислам и будут распространяться призыв к истине и вера, этот мой договор будет обязателен для верующих и мусульман. Пока море омывает чашу свою, пока небо каплями изливает дождь и земля производит растительность, пока на небосводе сияют звезды и утренняя заря является путнику, никому не позволено ни расторгать договор, ни вносить в него изменения или добавления, ни сокращать его, ибо добавление в договоре делает его недействительным, а сокращение его снимает с меня обязательство. Я должен следовать такому договору, который представил сам. [Если] кто из людей моей общины выступит против меня и нарушит завет Аллаха, всеславного и всесилоного, и союз с Ним, — доказательство Аллаха обернется против него, ведь свидетельства Аллаха достаточно.

Причиной этого (т. е. появления данного документа) послужило то, что три его сподвижника<sup>9</sup> попросили [написать] для всех христиан письмо в качестве охранной грамоты мусульман (досл. «от мусульман») и договор, который бы исполнил (подтвердил?) для них верность тому, что они обещали друг другу<sup>10</sup> и что вы получили от меня лично. Я пожелал, чтобы (609) выработанное в договоре исполнилось для каждого, кто находится в том же положении, что и я (досл. «состояние которого — это мое состояние»). Руку помощи я и мои единоверцы (досл. «люди моего призыва») в областях арабской земли подали тем, кто носит имя христианина и принадлежит к их общинам, чтобы это стало договором соблюдаемым и делом признанным, которому бы подчинились мусульмане и которого бы держались верующие.

Я призвал вождей мусульман и самых достойных из своих сподвижников, лично удостоверился в том, что они (христиане) желают, и написал им письмо, хранимое вечно у мусульман, облеченных ли высокой властью или не имеющих таковой. Правителю нужно исполнять то, что я приказал, чтобы в согласии со справедливостью блюсти верность и относиться с уважением к тому, кто заключил со мной договор, и выполнять обязательство по предоставленной мною защите, чтобы довод против него не противоречил моему приказу. Подданные (чернь) не должны обижать их (христиан), им следует исполнять договор, который я заключил для них, чтобы они вместе со мной вошли во врата верности, были бы мне помощниками в благодеянии, которым я вознаградил тех, кто этого у меня заслужил, содействовали бы [моей] проповеди и были непримиримы к лжецам и сомневающимся (досл. «к людям клеветы и сомнения»). И пусть ни у кого из зиммиев не будет довода против кого-либо из тех, кто относит себя к общине ислама, который (довод) противоречил бы тому, что изложил я в этом письме, и моей верности им в том, что они заслужили у меня и на что имеют право. Ведь это призывает к завершению (610) благодеяния, влечет к благородству нравов, повелевает творить добро, запрещает дурные поступки. В нем — следование правдивости и предпочтению справедливости, если будет на то воля Аллаха всевышнего».

Он составил решение, [вот] его копия:<sup>11</sup>

«Во имя Аллаха милостивого, милосердного!

Это письмо Мухаммад б. 'Абдаллах б. 'Абд ал-Муталлиб, посланник Аллаха, направил всем людям как благую весть, предостережение и упование на милость Аллаха среди Его творений, чтобы не было у людей отговорок перед Аллахом после Его посланников и объяснения. Он могущественный, мудрый.

Ас-Сенду б. ал-Харису б. Ка'бу, людям его общины и всем, кто исповедует христианство на востоке и на западе, в ближних и дальних землях, говорящим чисто [по-арабски] (т. е. арабам) и чужеземцам, известным и неизвестным, это послание, которое он определил им как соблюдаемый договор и решение-

<sup>9</sup> Вероятно, речь идет о лицах, прибывших к Мухаммаду вместе с Сейидом ал-Гассави, который в списке посольства от Наджрана назван первым (см. выше).

<sup>10</sup> Дословно «что они им обещали». Фраза *بما عاهدوهم عليه* как будто не уточняет субъекта действия, но III порода, в которой стоит глагол, подразумевает взаимные обязательства сторон.

<sup>11</sup> Эта фраза принадлежит автору «Несторианской истории» и вставлена им для соединения двух текстов.

приказ, как образ действия, милость и справедливость, гарантируемое покровительство. Кто соблюдает послание, тот придерживается ислама и пользуется его благодатью. Кто же пренебрег им и нарушил содержащийся в нем договор, противодействовал ему ради другого, напал на то, что (611) я приказал, — он расторгнул договор с Аллахом, разорвал союз с Ним, пренебрег Его защитой и заслужил проклятия, будь он правитель или кто-нибудь другой. Заключив договор для себя, я тем самым даровал им договор и союз с Аллахом. Покровительство Его пророков, Его избранных и святых из числа верующих и мусульман в первых и последующих [поколениях] есть мое покровительство и мой союз.

Я закреплю то, что Аллах возложил на сынов Израиля<sup>12</sup> в отношении повиновения, следования предписаниям закона и верности договору с Аллахом, я защищу их самые дальние пределы на моих границах своим конным и пешим войском, оружием и могуществом, своими мусульманскими последователями в любой области на вражеской территории, дальней или ближней, мирным либо военным путем. Я буду им покровительствовать, защищу их самих, их церкви, часовни, молитвенные дома, обители монахов и прибежища паломников всюду, где бы они ни находились: в горах или в долинах, в пещерах или в обжитых местах, на плодородных равнинах или в пустынях. Я буду охранять их веру и их общину, где бы они ни были: на суше или на море, на востоке и западе, тем самым оберегая себя, близких мне людей и приверженцев ислама из моей общины. Я включу их в мое покровительство и мой договор, оградив их от всего дурного и нечестивого, от конфискации и поборов. Я сам, мой помощники, последователи и моя община будем им (христианам) защитниками от всякого врага, который захочет причинить зло мне и им.

(612) У меня власть над ними. Поэтому мне нужно заботиться о них и оберегать их от всякого зла, чтобы это (зло) не постигло их, пока оно не постигнет меня и моих сподвижников, отстающих вместе со мной святыни ислама. Я отведу от них ущерб, который участвующие в священной войне наносят прованту во время грабежа, избавлю от налогов, кроме тех, которые они одобрили сами. Во всем этом на них не будет оказано ни принуждения, ни насилия. Не будут отстранены ни епископ от своего епископства, ни монах от монашества, ни странник от своих странствований. Не будет разрушен ни один из молитвенных домов, ни одно из их строений не будет превращено в здание мечети или в жилище для мусульман. Если же кто-нибудь это сделает, он расторгнет договор с Аллахом, ослушается Его посланника и лишится покровительства Аллаха. Не будут обременяться джизией или хараджем монахи, епископы и те из них, кто, посвящая себя богу, надевает власяницу или удивляется в горах и в удаленных от городов местах. С остальных христиан, кто не принадлежит к духовному сословию, не относится к монахам или отшельникам (странникам), будет взиматься в помощь мусульман и на укрепление казны только по четыре дирхема в год или одежда из полосатой ткани, или йеменская головная повязка. Если кому трудно вносить одеждой, от него потребую [заплатить] ее стоимость. Но следует назначить им это (стоимость) не иначе, как с их собственного согласия.

(613) Подушная подать с лиц, исповедующих христианскую веру и подлежащих налогообложению, которые владеют поместьями, ведут крупную торговлю на море и на суше, разрабатывают месторождения драгоценных камней, золота и серебра, с владельцев капитала и стад, с влиятельных особ не будет превышать в совокупности двенадцати дирхемов в год, если только они живут в данной местности и там находятся. Подать не будет взиматься с путников, не проживающих в облагаемой местности, и с прохожих, место жительства которых неизвестно. Поземельный и подушный налоги будут взиматься только с того, кто владеет землей по наследству, с того, в наследстве которого правителю принадлежит доля: он вносит это так же, как и другой, ему подобный, без принуждения. Он будет облагаться только в пределах его возможностей и с учетом усилий на обработку и возделывание земли и сбор урожая. Он не будет обременяться чрезмерно, [сумма налога] не превысит предела, установленного для подобных ему налогоплательщиков.

<sup>12</sup> Определение «сыны Израиля» относится здесь исключительно к христианам.

Никто из зиммиев не будет принуждаться к выступлению вместе с мусульманами против их врагов для военных действий и с целью осведомления о противнике, ибо занятие войной — не для зиммиев. Истинно, договор предписывает, чтобы мусульмане не поручали это и чтобы были им помощниками и покровителями. Они (христиане) не будут принуждаемы [к тому, чтобы] обеспечить того-либо из мусульман деньгами, оружием или конями на случай войны с врагами, (614) если только сами христиане не пожелают преподнести это в качестве дара. Каждый из них, кто сделает это и подарит, — ему хвала и уважение, и этот поступок ему зачтется.

Никто из тех, кто придерживается христианства, не будет насильно обращен в ислам, [ибо сказано]: «Спорьте только наиболее достойным образом». <sup>13</sup> На них опустится крыло милосердия и отвратит от них беды и несчастья, где бы и в каких бы странах они ни находились.

Если кто-нибудь из христиан совершит проступок или преступление, то мусульмане должны оказать ему помощь, быть ему опорой и защитой; им следует простить его проступок и попытаться примирить с ним пострадавшего, чтобы тот (пострадавший) либо его простил, либо принял от него выкуп.

Они (мусульмане) не отвергнут, не покинут и не оставят [христиан] на произвол судьбы без внимания, ибо я даровал им договор Аллаха со мной. Истинно, им предоставляется то же, что и мусульманам, на них возлагается то же, что и на мусульман, на мусульман — то же, что и на них. По договору они заслужили право на покровительство и защиту достоинства, заслужили то, чтобы от них были отвращены все беды, пока в правах и обязанностях они будут сотоварищами мусульман.

Нельзя им (христианам) несправедливо навязывать брак, которого они не хотят, и не следует принуждать родителей дочери к тому, чтобы они выдали [ее] замуж (615) за мусульманина. Нельзя им за это вредить, если они отказали жене и отвергли свадьбу, ибо это не должно совершаться иначе, чем по желанию их сердец и щедрости их любви, если они (родители) полюбили его (жениха) и согласны с ним.

Если христианка выйдет замуж за мусульманина, то ему следует согласиться с ее христианской верой, смириться с ее желанием подражать своим наставникам и следовать учению своей веры, не запрещать ей этого. А кто противодействует этому и принудил ее (жену) к поступкам, противным ее вере, тот выступил против договора с Аллахом и разорвал союз с Его посланником, Аллах отнесет его к лжецам.

Им, если они будут нуждаться в содействии мусульман при ремонте своих церквей и монастырей или в чем-либо в интересах своих дел и своей религии, [мусульмане] окажут помощь в ремонте, и если помогут в этом и посодействуют, не будет это у них по обязанности, но поддержат их ради блага их религии. Верность договору с посланником Аллаха для них — дар, да будет над ними милость Аллаха и Его посланника.

Ни одному из них (христиан) в случае войны между мусульманами и их врагами не нужно быть послом либо проводником, лазутчиком, разведчиком или заниматься другим делом, связанным с войной. Тот [из мусульман], кто сделает это с кем-нибудь из них, будет несправедлив к Аллаху, восстанет против Его посланника и отступится от договора с ним. Не может он (мусульманин) в своей вере действовать иначе, чем соблюдая верность этим условиям, которые выдвинул (616) Мухаммад б. Абдаллах, посланник Аллаха, исповедующим христианство. Он поставил им условием вещи, обязательные для них в их религии: постоянство и верность тому, о чем я заключил с ними договор, в том числе, чтобы никто из них тайно или явно не служил шпионом или согладатаем у кого-нибудь из «людей войны» (т. е. у врагов) против кого-либо из мусульман, не предоставлял своего жилища врагам мусульман, которые пожелают воспользоваться удобным случаем для нападения. Им не следует поселять [врагов] ни в своих областях, ни в селах, ни в культовых и иных местах их единоверцев. Христиане не должны помогать никому из «людей войны» в ущерб мусульманам,

<sup>13</sup> Здесь почти дословное повторение коранической фразы — «Спорьте с людьми писания только наиболее достойным образом» (Коран, XXIX, 45).

усиливая их оружием, конями, пехотой и прочим; не должны подделываться под них. Им (христианам) следует в течение трех дней и ночей давать приют тому из мусульман, кто к ним прибудет: им самим и их скоту, где бы те ни были и где бы ни пожелали остановиться, угощать их тем же, что едят сами, не утруждая себя обременительными расходами, которые бы причинили им ущерб.

Если возникнет потребность в том, чтобы укрыть кого-либо из мусульман у себя дома или в храмах, христиане должны дать им приют и оказать содействие, кормить тем же, что едят сами, во все время их пребывания, скрывать их и не выдавать врагу их местонахождение, не уклоняться от своего долга в отношении их.

(617) Каждый, кто нарушил какое-либо из этих условий или изменил его, лишился защиты Аллаха и Его посланника.

Они должны соблюдать договоры и соглашения, которые я заключил с монахами, и тот, который я составил сам, и те, которые каждый пророк заключил для своей общины относительно [ее] безопасности, сохраняя им верность и защищая их этим.

Этот договор не подлежит ни отмене, ни изменению до наступления Судного часа, если будет на то воля Аллаха.

Эту грамоту, составленную Мухаммадом б. 'Абдаллахом в качестве договора между ним и христианами, которые приняли ее условия, засвидетельствовали 'Атпк б. Абу Кухафа, 'Умар б. ал-Хаттаб, 'Усман б. 'Аффан, 'Али б. Абу Талиб, Абу-з-Зарр, Абу-д-Дарда, Абу Хурайра, 'Абдаллах б. Мас'уд, ал-'Аббас б. 'Абд ал-Муталиб, ал-Фадл б. ал-'Аббас, аз-Зубайр б. ал-'Аввам, Талха б. 'Убайдаллах, Са'д б. Му'аз, Са'д б. 'Убада, Салама б. Кайс, Зайд б. Сабит, его сын 'Абдаллах, Хуркус б. Зухайр, Зайд б. Аркам, Усама б. Зайд, 'Аммар б. Маз'ун, Мус'аб б. аз-Зубайр, Абу-л-Галийа, 'Абдаллах б. 'Амр б. ал-'Ас, (618) Абу Хузайфа, Хават б. Джубайр, Хашим б. 'Утба, 'Абдаллах б. Хаффаф, Ка'б б. Малик, Хассан б. Сабит, Джа'фар б. Абу Талиб. Написал Му'авийа б. Абу Суфйан». <sup>14</sup>

Переходя к сравнительной характеристике «мусульманской» и «христианской» версий договора Мухаммада с иноверцами, заметим, что формуляр первой идентичен структуре других договоров, составленных накануне и в годы арабских завоеваний и известных по сочинениям средневековых мусульманских историков. В основной части текста перечисляются конкретные обязательства христиан Наджрана по уплате фиксированного налога-дани и оказанию помощи мусульманам на случай восстания в Йемене. В ответ на выполнение поставленных условий Мухаммад гарантирует наджранцам сохранение жизни, имущества, земли, невмешательство во внутренние дела и вопросы религии, т. е. объявляет все основные гарантии, известные нам из других договоров мусульман с иноверцами. <sup>15</sup> Договор завершает упоминание имен свидетелей и писца.

Версия договора, изложенная в «Несторпанской истории», отличается от «мусульманской» объемом (превышает ее в восемь раз), структурой, содержанием, стилистическими и иными особенностями. Она состоит из двух относительно самостоятельных и примерно равных частей: первую автор сирийской хроники называет договором («ахд»), а в тексте — охранной грамотой (китаб аман), вторую он именует решением или ферманом (сиджил), а в тексте — грамотой или договором. Имена свидетелей перечислены в конце второй части, поэтому обе, несмотря на различие между ними, воспринимаются как одно целое. При неопределенности терминологии, характеризующей обе части договора, для нас было важно в первую очередь их содержание.

С точки зрения содержания первую часть «христианской» версии следует назвать преамбулой, обоснованием договора: в ней отсутствует самое главное —

<sup>14</sup> При переводе текста договора пишущий эти строки воспользовался ценными замечаниями С. М. Прозорова, способствовавшими более точной передаче смысла первоисточника.

<sup>15</sup> Структура и содержание договоров, а также другие связанные с ними вопросы отдельно рассматривались: Колесников А. И. 1) Договоры между мусульманами и покоренным населением в годы завоевания Ирана арабами (к постановке проблемы). — ПИИПИКНВ, XII годичная науч. сессия ЛО ИВ АН СССР, 1977, с. 23—30; 2) Завоевание Ирана арабами (Иран при «праведных» халифах). М., 1982, с. 153—165.

условия договора и обязанности сторон, кроме обоюдных обязательств соблюдать договор, зато подробно излагаются причины, побудившие пророка заключить договор именно с христианами, а не с приверженцами других религий. В общем существование преамбулы в такого рода документах вполне возможно, она присутствует в договорах периода арабских завоеваний, хотя здесь ее объем непомерно велик. В начале «договора» говорится о том, что он является одновременно и охранной грамотой, дарованной Аллахом и его посланником как христианам Наджрана, так и вообще всем адептам Христа; никто не в праве ее аннулировать или изменить; христиане в противоположность иудеям заслуживают защиты Аллаха и его посланника наравне с мусульманами. Достоинства христиан и грехи иудеев перед Аллахом противопоставляются в тексте неоднократно и гиперболизируются. Защита предоставляется христианам на вечные времена, она будет оставаться в силе и после смерти пророка. Весьма любопытным в первой части является указание на посольство христиан к Мухаммаду с упоминанием возглавивших его лиц.

Вторая часть — решение или ферман — оформлена в виде послания Мухаммада христианам Наджрана «и всем, кто исповедует христианство на востоке и на западе, в ближних и в дальних землях».<sup>16</sup> По содержанию это послание — одновременно и договор, и охранная грамота. Мухаммад заключает договор от имени Аллаха, поэтому его соблюдение обязательно для всех. Здесь полностью отсутствуют оценочные характеристики христиан и иудеев по их отношению к проповеди Мухаммада, определившие главную тему первой части, преамбулы. Вместе с тем во второй части совершенно четко очерчивается круг обязательств, предписанных Аллахом. Для христиан они сводятся к безусловной верности заключенному договору, уплате установленных им налогов и сборов, к отказу от поддержки врагов ислама, к предоставлению мусульманам убежища от врагов, к оказанию гостеприимства мусульманам, находящимся в пути. В ответ христианам гарантируются защита и покровительство Аллаха, его посланника и всех мусульман, которые подразумевают сохранение личной свободы, веры и культовых зданий, земли и имущества, освобождение от воинской службы и обременительных повинностей. Перечисляются и другие льготы, которые получит население, имеющее договор: помощь мусульман в ремонте храмовых зданий, содействие в ведении судебного разбирательства и т. д. Договором затронуты практически все стороны жизни христианской общины, и в этом смысле несторианская версия намного подробнее «мусульманской». Следует отметить и еще одну деталь: в несторианской версии договора, как ни в одном из дошедших до нас договоров периода завоеваний, последовательно и настойчиво проводится мысль о необходимости соблюдения договора обеими сторонами — христианами и мусульманами; нарушители договора (будь они христиане или мусульмане) объявляются вероотступниками и подлежат суровому наказанию.

Несмотря на отмеченные особенности, можно говорить о том, что договор, текст которого помещен в несторианской хронике, составлен по всей форме юридического документа: в нем имеются указания и на правомочность других договоров и соглашений, заключенных ранее (с монахами, с прежними пророками), и на срок действия договора (до Судного дня), приводятся имена свидетелей и писца.

Из двух версий договора Мухаммада с христианским населением Наджрана — «мусульманской» и «христианской» — предпочтительной по форме и по содержанию представляется первая. Помимо многословности, христианская версия имеет ряд формальных признаков, позволяющих датировать ее более поздним временем:

а) А. Шер, издатель «Несторианской истории», считал текст апокрифом, обратив внимание на его прохристианскую направленность и ошибки в орфографии, характерные для иноязычной среды;

б) преамбула, т. е. первая часть договора, по содержанию напоминает скорее

<sup>16</sup> В самом тексте договора термин «сиджил» не встречается, вместо него чаще всего употребляется «китаб», что можно перевести как «письмо», «послание», «грамота».

проповедь, чем деловой документ или его часть, изобилует повторами, сравнениями, цитатами из Корана;

в) в обеих частях изложение дается то от имени первого лица, то от имени третьего, причем такие переходы происходят неоднократно и без определенной системы;

г) среди перечисленных свидетелей названы четыре ближайших сподвижника пророка, впоследствии провозглашенные халифами, причем их имена даны в том же порядке, в каком «справедные халифы» следовали друг за другом (Абу Бакр—‘Умар—‘Усман—‘Али); ‘Али вступил на этот пост в 656 г., поэтому такая информация стала доступна автору «договора» не ранее второй половины VII в.<sup>17</sup>;

д) желание превратить договор с наджранцами в универсальный договор для всех христиан слишком очевидно и контрастирует с тем, что сообщают о ранних договорах мусульманские хроники;

е) взимание налогов с немусульманского населения по платежеспособности, в зависимости от степени обработки земли и ее урожайности, тарифные ставки подушной подати с разных категорий немусульман, исключения из правил налогообложения — все это результаты многолетней деятельности новой администрации, получившие заверченный вид только при Омейядах, т. е. во второй половине VII—первой половине VIII в.

Хронологические рамки составления «христианской» версии договора Мухаммада с христианами Наджрана — вторая половина VII—первая половина IX в. Само появление нового текста договора с пророком было выражением реакции христианского (в частности, несторианского) населения Халифата на действия мусульманской администрации, ущемлявшие интересы христианской церкви. Из мусульманских хроник известно, что уже халиф ‘Умар б. ал-Хаттаб, опасаясь возрастающего влияния христиан Наджрана, приказал переселить их в Вавилонию.<sup>18</sup> Христианские источники сообщают об участии христианского населения в междоусобной войне в Халифате и последовавших за этим санкциях омейядской администрации.<sup>19</sup> Поводов для недовольства действиями мусульманских наместников было достаточно. Тяжким бременем для христиан явился составленный позже, но приписываемый халифу ‘Умару I «договор», к которому последующие фальсификаторы добавили новые унижительные ограничения.<sup>20</sup> Поэтому христианскому духовенству понадобился новый договор, имитирующий подлинный договор Мухаммада с христианами. Есть основания полагать, что «христианская» версия договора была составлена где-то в Междуречье.

Несмотря на сравнительно позднее время составления, несторианская версия договора представляет собой ценный источник по истории христианства в раннем Халифате. Кроме того, она сообщает интересные сведения о взаимоотношениях различных религиозных течений в пору оформления ислама в качестве государственной религии арабов. Поскольку, несмотря на различия, наиболее существенные положения «мусульманской» и «христианской» версий сопоставимы между собой, есть основания полагать, что первоисточником и христианской версии послужил подлинный договор Мухаммада с Наджраном.



<sup>17</sup> Тот же порядок перечисления свидетелей мы видим и в послании Мухаммада даритам (Sprenger J. Die Schreiben Muhammads. . ., S. 64). Впрочем, очередность свидетелей могла быть изменена переписчиком, расставившим халифов в хронологическом порядке их деятельности на этом посту.

<sup>18</sup> Encyclopaedia of Islam, vol. III, p. 824.

<sup>19</sup> Monroy M. G. Religious communities in Late Sasanian and Early Muslim Iraq. — JESHO (Leiden), 1974, vol. 17, p. 124—130.

<sup>20</sup> Различные варианты «договора» Умара с христианами подробно рассмотрены Н. А. Медниковым в работе «Палестина от завоевания ее арабами до крестовых походов» (СПб., 1902, ч. 1, с. 538—613).

## TWO VERSIONS OF MUHAMMAD'S CONTRACT WITH CHRISTIANS OF NADJIRAN

The article deals with a comparison of two versions of the contract mentioned above, that is so-called «muslim» and «christian» (or more exactly — «nestorian») versions. As a result of research, the conclusion can be drawn that the muslim version reproduces a text of the genuine contract between Muhammad and the people of Nadjran, unlike the nestorian version which was composed later in the time of Umayyad or Abbasid khalifs by an anonymous christian author, somewhere in Irak, where a certain part of nadjranian Christians were expatriated by Umar b. al-Khattab and his successors. There were many political reasons, which compelled Christians to draw up the false contract. In spite of this, nestorian version of the document is of great importance for the history of relations between Muslims and representatives of the other religious groups. Besides, it is important to mention, that the nestorian version has the same primary source as the muslim one, i. e. an original contract, concluded by the prophet Muhammad with christian population of Nadjran in north Yemen.

---

## АРАБСКИЕ ИМЕНА В ЭПИГРАФИЧЕСКИХ ПАМЯТНИКАХ ЗАИОРДАНИЯ И САФЫ

Важным источником для выяснения этнических связей и процессов взаимовлияния культур между арабскими племенами до ислама являются имена собственные многочисленных надписей Аравии. Имена доисламских арабов изучались и изучаются преимущественно в филологическом плане: в настоящее время составлены словари по ономастике как отдельных исторических областей,<sup>1</sup> так и всей доисламской Аравии.<sup>2</sup> Подробно разработаны также соответствия между семитскими, в том числе и арабскими, именами и негреческими именами грекоязычных надписей и папирусов Ближнего Востока.<sup>3</sup>

Однако работ, в которых анализ имен собственных рассматривался бы с исторических позиций, немного. Применительно к северной части Аравийского полуострова можно назвать книгу Ван ден Брандена «История Самуда», где широко используется ономастический материал,<sup>4</sup> статью Ланкестера Хардинга о сафских племенах<sup>5</sup> и в известном отношении книгу Т. Фахда о пантеоне центральной Аравии до ислама.<sup>6</sup> Наряду с именами богов автор рассматривает в своей работе и теофорные имена людей.<sup>7</sup>

Что же касается имен сафских кочевников, анализу которых посвящена данная статья, то в качестве исторического источника они до сих пор не рассматривались. Между тем большое количество надписей (в настоящее время их известно до 12 000<sup>8</sup>) позволяет — на материале имен — проанализировать некоторые вопросы, относящиеся к этнической структуре сафских племен и к процессам взаимовлияния культур в их среде.

Изучение этнической структуры сафских племен показывает, что одним из важнейших является вопрос об этнических связях сафских кочевников с местным оседлым населением провинции Аравия. Из анализа надписей Заиордания вытекает, что провинция Аравия была населена прежде всего семитоязычным населением: в надписях преобладают имена, не связанные по происхождению с греческим или латинским языком. Связь же этих имен с семитскими языками в большинстве случаев очевидна.<sup>9</sup> К данной проблеме тесно примыкает также

<sup>1</sup> O x t o b y W. G. Index of names. — In: Some inscriptions of the Safaitic Bedouin. New Haven, Connecticut, 1968, p. 131—136; W i n n e t t F. V., L a n k e s t e r H a r d i n g G. Index of names. — In: Inscriptions from fifty Safaitic Cairns. Toronto, 1978, p. 547—627.

<sup>2</sup> L a n k e s t e r H a r d i n g G. An index and concordance of pre-Islamic Arabian names and inscriptions. Toronto, 1971; R y c k m a n s G. Les noms propres sud-sémitiques. Louvain, 1934—1935, t. 1—3.

<sup>3</sup> W u t h n o w H. Die semitischen Menschnennamen in griechischen Inschriften und Papyri des Vorderen Orients. Leipzig, 1930. (Studien zur Epigraphik und Papyrskunde, Bd I, Schrift 4); O x t o b y W. G. Some inscriptions. . . p. 121—122.

<sup>4</sup> V a n d e n B r a n d e n A. Histoire de Thamoud. Beyrouth, 1960, p. 34—36, 42, 60, 70, 72, 76—77.

<sup>5</sup> L a n k e s t e r H a r d i n g G. The Safaitic Tribes. — Al-Abhath. Quarterly journal of the American University of Beirut, 1969, vol. XXII, № 3—4.

<sup>6</sup> F a h d T. Le panthéon de l'Arabie à la veille de l'Hégire. Paris, 1969.

<sup>7</sup> Ibid., p. 44, 46, 48, 50, 153.

<sup>8</sup> O x t o b y W. G. Some inscriptions. . . p. 5—6; W i n n e t t F. V., L a n k e s t e r H a r d i n g G. — Inscriptions from . . . , p. 6.

<sup>9</sup> См.: W u t h n o w H. Die semitischen Menschnennamen. . .

Негреческие имена грекоязычных надписей Заюрданья и их распространённость	Арабские доисламские имена	Распространённость имен по группам аравийских надписей			
		сафские	лихьянские	самудские	южноаравийские <sup>а</sup>
'Αβιβος — 9	hbb	57	1	2	13
'Αδδος — 9	'd	28	—	—	—
'Αμιραδ(ος) <sup>б</sup> — 1	'mrt	48	—	3	12
'Αμμος — 5	'm	122	—	7	2
'Αμρος — 8	'mr	102	2	17	3
'Αναμος — 25	'n'm	331	2	1	3
'Αουειδος — 13	'wd	103	2	2	1
'Ασαδος — 13	'sd	139	—	7	12
Βάσσος <sup>с</sup> — 35	bs	20	—	—	—
Γαίρηλος — 2	gyr'l	88	—	—	—
Θαίμος — 35	tm	230	—	22	—
Θέμος — 15					
'Ιάμμιλιγος — 3	ymlk	29	—	—	—
Ιάσλεμος — 1	yslm	45	—	3	1
Μάλεχος — 16					
Μάλιχος — 4	mlk	132	1	—	9
Μάλχος — 23					
Μάνος — 18	m'n	83	1	4	1
Μάσαχος — 2					
Μάσεχος — 20	msk	110	5	—	1
Μόνιμος — 8	mu'm	41	2	—	1
Μόρρ(ος) — 1	mr	43	1	1	—
Νάγος — 1					
Νάγιος — 1	ngy	13	—	—	—
'Οαίθελ(ος) — 2	gwt'l	7	—	—	5
'Οδαίναθος — 4					
'Οδεναθος — 4	'dnt	82	—	2	—
Ουίθρος — 5	wtr	12	—	6	42
Σάλμος — 5	slm	91	3	16	4
Σάμεθος — 18	smt	136	2	9	4
Σάρηλος — 3	skr'l	24	—	—	—
Σонаί(ος) — 1	suy	66	—	1	—
Φάρεχος — 3	lrq	12	—	—	—
Χαύχαβ(ος) — 1	kcb	4	—	1	—

Примечания. Формы негреческих имен грекоязычных надписей взяты из работы: Wuthnow H. Die semitischen Menschennamen in griechischen Inschriften und Papyri des Vorderen Orients. Leipzig, 1930. В графе — распространённость этих имен — учтен материал следующих сборников: Inscriptions grecques et latines recueillies en Grèce et en Asie Mineure/par Ph. Le Bas et W. H. Waddington. Paris, 1870, t. 3; Littmann E., Magie D., Stuart D. R. Publications of the Princeton University Archaeological Expedition to Syria in 1904—1905 and 1909. Div. 3. Sect. A. Parts 1—7. Leiden, 1907—1921; Supplementum Epigraphicum Graecum, vol. 7. Redigendum curavit I. I. E. Hondius. Leiden, 1934.

Формы арабских доисламских имен взяты из следующих работ: Corpus Inscriptionum Semiticarum. Paris, 1950, pars. V, vol. 1/Ed. G. Ryckmans; Lankester Harding G. An index and concordance of pre-Islamic arabian names and inscriptions. Toronto, 1971. Распространённость арабских доисламских имен по группам надписей взята из работы: Lankester Harding G. An index . . .

<sup>а</sup> Здесь суммированы данные по минейским, катабанским, хадрамаутским и сабейским надписям.

<sup>б</sup> Для имен, у которых окончание заключено в скобки, не засвидетельствована форма именительного падежа. Восстановление же этой формы не представляет труда.

<sup>с</sup> По всей видимости, можно говорить о контаминации в грекоязычных надписях Заюрданья сафского имени bs и латинского по происхождению имени Bassus.

вопрос о взаимовлиянии культуры античного мира и культуры кочевников Сафы.

Ответить на эти вопросы поможет табл. 1, иллюстрирующая соответствия между негреческими именами провинции Аравия и именами сафских кочевников.

Приведенный материал ясно показывает, что все имена арабских кочевников, имеющие греческие параллели, распространены либо исключительно в среде

сафских кочевников, либо распространенность данного имени в сафской среде значительно выше его распространенности в других областях Аравии.<sup>10</sup>

Отсюда следует, что сафские надписи и большинство грекоязычных надписей Заорданья составлены арабскими племенами,<sup>11</sup> частично перешедшими к оседлому образу жизни в Заорданье, частично оставшимися кочевниками. Иначе говоря, арабское население Заорданья и сафские племена составляют одну этническую группу.

Объяснение этому найти сравнительно легко. В сафских надписях достаточно часто встречаются упоминания о пребывании кочевников на территории империи: 1 — «првел лето в Рум» (wqz gm — WLHI, 1996a;<sup>12</sup> gm — обычное обозначение Рима, римлян в сафских надписях); 2 — «отогнал лошадей из Хаурана» (wʾrd mḥwṛn hhl — WLHI, 3049). Подобных упоминаний о Хауране,<sup>13</sup> одной из областей Заорданья, известно в общей сложности семь: WLHI, 161, 238, 402, 3049; CIS V, 216, 2021, 3339. По мнению Виннетта,<sup>14</sup> в одной сафской надписи упомянуто и другая область провинции Аравия — Леджа, однако это утверждение спорно.<sup>15</sup>

Такие надписи совершенно очевидно свидетельствуют о том, что в летние месяцы кочевые племена находились на территории провинции Аравия. Иными словами, переход кочевников через границу империи повторялся ежегодно, при этом часть племен, привлеченная скорее всего относительно хорошими климатическими условиями и пастбищами, оседала на территории Заорданья.

Приведенный материал показывает также, что появление в грекоязычных надписях провинции Аравия арабских имен не случайность, а закономерное проявление влияния греческой культуры на местное население Заорданья. О существенности подобного влияния свидетельствует и широкое распространение таких случаев, когда в одной семье<sup>16</sup> встречаются как чисто греческие или латинские имена, так и семитские.

В надписях можно встретить: Иекума сына Авла Ситра (W<sup>17</sup> 1934, надгробный камень из Бостры: Ἰέκουμος τοῦ [Αὐ]λοῦ τοῦ Σίτρου); Севера сына Малеха (W 1964, надпись о строительстве здания из Крейе, 355 г. н. э. . .

<sup>10</sup> Исключение составляет имя wtr, встречающееся, по наблюдениям Ланкестера Хардинга, 39 раз в сабейских надписях и 3 раза — в катабанских. Распространенность на юге Аравии имени wtr объясняется тем, что wtr — одно из часто встречающихся прозвищ правителей Южной Аравии в древности. См.: Л у н д и н А. Г. 1) Государства мукаррибов Саба (сабейский эпонимат). М., 1971, с. 156, 160, 166, 183, 206, 217, 224; 2) Система закономерных имен правителей в древней Южной Аравии. — В кн.: Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока: XV годичная науч. сессия ЛО ИВАН СССР. М., 1981, ч. 1, с. 126—127.

<sup>11</sup> Термины «араб», «арабский» употребляются здесь в традиционном значении, т. е. в качестве общего обозначения коренных жителей Аравийского полуострова. Согласно точке зрения П. А. Грязневича, до ислама мы имеем дело с «праарабской этнической общностью», а новая этническая общность с самоназванием 'arab возникает по существу только после принятия ислама (Грязневич П. А. Аравия и арабы (к истории термина ал-'араб). — В кн.: Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока: XII годичная науч. сессия ЛО ИВАН СССР. (Краткие сообщения). М., 1977, ч. III, с. 43—44).

<sup>12</sup> WLHI — далее в тексте так обозначена работа Ф. Виннетта и Г. Ланкестера Хардинга.

<sup>13</sup> Можно считать несомненным, что в данных надписях речь идет именно о Хауране: термин ḥṛn, встречающийся во всех этих надписях, кроме WLHI, 3049, равнозначен термину ḥwṛn, засвидетельствованному в надписи WLHI, 3049. (Тождество ḥwṛn и Хаурана представляется очевидным: см. комментарии к WLHI, 161, 3049). Равнозначность этого употребления лучше всего видна при сопоставлении следующих трех надписей: . . . wʾrd mḥ ḥṛn . . . (WLHI, 161) — «. . . отогнал (верблюдов) из Хаурана»; wḥṫy wḥdy mḥṛn . . . (WLHI, 238) — «. . . он быстро двинулся, перерогая (верблюдов) из Хаурана. . .»; . . . wʾrd mḥwṛn hhl . . . (WLHI, 3049) — «. . . отогнал лошадей из Хаурана. . .».

<sup>14</sup> Winnett F. V. Saffaitic inscriptions from Jordan. Toronto, 1957, p. 71, № 463.

<sup>15</sup> Текст надписи: lwdm bn hḫq wr'y fhlg wmyr — «[Написано] Вадамом сыном Хулака. Он пас (fhlg) и обеспечил кормом». Fhlg Виннетт переводит «в Ледже». Однако уникальность этого свидетельства заставляет отнестись с осторожностью к переводу Виннетта. См.: Syria (Paris), 1960, т. XXXVII, fasc. 1—2, p. 180.

<sup>16</sup> В большинстве греческих надписей рядом с именем того или иного человека стоит и имя его отца. Это и позволяет делать известные выводы.

<sup>17</sup> W — Inscriptions grecques et latines recueillies en Grèce et en Asie Mineure par Ph. Le Bas et W. H. Waddington. Paris, 1870, т. 3.

Σεουήρου Μα[λέχ]ου[ο] . . .); Моайма сына Диогена (W 2083, посвятельная надпись из Амры: Μοαίμος Διογένου . . .); Флавия Малха Юста (W 2217, надпись о строительстве здания из Нель: . . . Φλ. Μάλχου Ἰούστου); Расаута сына Севера (PPAES<sup>18</sup> 458, надгробная стела из Умм-аль-Джималь: Ρασαυαδός Σεουήρου).<sup>19</sup>

Подобные случаи распространены широко, практически по всей территории Заиордания, но количественно реже, чем имена арабского происхождения. В каждом населенном пункте, как показывает анализ источников, встречаются лишь единичные примеры. Как кажется, смешения имен встречаются у тех местных жителей Заиордания, которые были в той или иной степени непосредственно связаны с деятельностью римской администрации в провинции Аравия.

Иногда в грекоязычных надписях римского Заиордания есть упоминания о людях с арабскими именами, родители которых имеют греческие имена. Возможно, это свидетельствует о том, что греки, жившие в Заиорданье, давали детям семитские имена. Все же в этом невозможно быть абсолютно уверенным, ибо в подобных случаях практически не определить этническую принадлежность лиц с греческими именами.<sup>20</sup> Из областей Заиордания известно немало надписей, которые показывают, что местные жители нередко носили одновременно как чисто семитские, так и греческие или латинские имена.<sup>21</sup>

Картина взаимовлияния культур на территории провинции Аравия и во всем районе расселения сафских племен была бы неполной без учета того факта, что сафские кочевники сталкивались в Заиорданье с набатеями.

Здесь встает еще одна весьма важная проблема, связанная с этнической структурой сафских племен. Каковы этнические связи набатеев и арабов? В принципе этот вопрос решен. Исследования Э. Литманна<sup>22</sup> и Ж. Кантино<sup>23</sup> ясно показали, что набатеи по своему происхождению — арабский народ. Об этом ясно свидетельствуют набатейские имена, в основном совпадающие с арабскими.<sup>24</sup>

Однако, насколько нам известно, сопоставление имен набатеев и сафских арабов не проводилось. Между тем такое сравнение поможет правильно оценить историческое и культурное развитие двух соседних народов.

Табл. 2 раскрывает это сопоставление. В ней приведены соответствия между набатейскими и арабскими доисламскими именами. Кроме того, в таблице указаны имеющиеся данные о распространенности имен набатеев и арабов (прежде всего сафских кочевников) по всем областям их обитания.<sup>25</sup>

Приведенный материал ясно показывает, что имена набатеев ближе всего к именам сафских арабов. В некоторых случаях набатейские и доисламские арабские имена совпадают полностью, расхождения между формами имен

<sup>18</sup> PPAES — Littmann E., Magie D., Stuart D. R. Publications of the Princeton University Archaeological Expedition to Syria in 1904—1905 and 1909. Div. 3. Greek and Latin Inscriptions in Syria. Sect. A. Southern Syria. Parts 1—7. Leiden, 1907—1921.

<sup>19</sup> Издатели PPAES последовательно не ставят знаков ударения и придыхания над негреческими именами.

<sup>20</sup> В надписях встречаются: Манеата, дочь Теодора — PPAES, 109, надгробная стела из Субхийе (Μανεατη Θεοδώρου); Увелата, дочь Адриана — Supplementum epigraphicum graecum (SEG), 7, 1162, надгробная стела из Дибина (Οὐβελάτη Ἀδριανού); Анам, сын Севера — SEG, 7, 1166, надгробная стела из Дибина (Ἄναμος Σεουήρου).

<sup>21</sup> Так, вождь одного из кочевых племен Соайд Малех имел также имя Адриан (W, 2196); уроженец Атила, булвг Канаты Тайм, сын Саада, носил второе имя — Юлиан (IGRR, I, 25); житель местечка Капра Носсер именовался также Юлий Клавдий Таврин (W, 2292a).

<sup>22</sup> Littmann E. Publications of the Princeton University Archaeological Expeditions to Syria in 1904—1905 and 1909. Div. IV. Semitic Inscriptions. Section A. Nabataean Inscriptions from Southern Haurân. Leiden, 1914, p. XIX—XXIV. (Introductory Chapter).

<sup>23</sup> Cantineau J. Le Nabatéen. I. Notions générales—écriture—grammaire. Paris, 1930, p. 9.

<sup>24</sup> См. также: Nöldcke Th. Die Namen der aramäischen Nation und Sprache. — ZDMG, 25 (1871), p. 122; Ш и ф м а н И. III. Nabатейское государство и его культура. М., 1976, с. 69—72.

<sup>25</sup> Для набатеев — по областям набатейского государства; для доисламских арабов — по районам находок сафских, самудских, лихьянских, минейских, катабанских, хадрамаутских и сабейских надписей.

№ п/п	Набатейские имена	Распространенность имен по районам			Арабские доисламские имена	Распространенность имен по группам надписей						
		Хауран, Петра	Хегра	Синайский полуостров		сафские	лихьянские	самудские	минейские	катабанские	хадремаутские	сабейские
1	'wš'lh <sub>y</sub>	2	—	44	'sw'l	22	1	—	7	5	—	12
1a	'wšlh <sub>y</sub>	1	—	4	—	—	—	—	—	—	—	—
2	'hwz	—	—	3	Ahwaz <sup>1</sup>	—	—	—	—	—	—	—
3	'kbr	—	—	11	'kbr	2	—	—	—	—	—	—
4	'l'gmw	—	—	1	gmm	7	—	1	—	—	—	—
4a	—	—	—	—	'gm <sup>2</sup>	1	—	—	—	1	—	—
5	'tmw	2	1	42	'tmm	1	—	—	—	—	—	—
6	bhgh	—	—	38	bhgh	6	—	—	—	—	—	—
7	bry'w	—	—	107	br'	45	—	3	—	—	—	—
8	grm'lb'ly	—	—	151	grm'l	190	—	—	—	—	—	—
8a	grmlb'ly	—	—	4	—	—	—	—	—	—	—	—
9	d'b	1	—	51	d'b	58	—	3	4	—	—	—
10	w'lw	12	5	184	w'l	19	5	9	2	—	—	—
11	whb'lh <sub>y</sub>	11	9	24	whblh <sub>y</sub>	—	—	1	—	—	—	—
11a	whblh <sub>y</sub>	6	1	4	—	—	—	—	—	—	—	—
12	zydw	6	7	170	zyd	8	1	1	18	—	—	—
13	hryšw	—	—	254	hrs	22	2	6	—	—	—	—
14	klbw	5	2	130	klb	16	1	2	3	5	—	—
15	k'mh	1	—	26	k'mh	50	—	—	—	—	—	—
16	mgdyw	—	—	35	mgd	25	—	—	—	—	—	—
17	m'n'lh <sub>y</sub>	3	—	5	(cf. № 18) <sup>3</sup>	—	—	—	—	—	—	—
17a	m'nlh <sub>y</sub>	—	—	1	—	—	—	—	—	—	—	—
17b	m'ulh	—	—	1	—	—	—	—	—	—	—	—
18	m'nw	—	8	33	m'n	83	1	4	1	—	—	—
19	mqm'l	—	—	1	mqm'l	10	—	—	—	—	—	—
20	nmylw	—	—	2	nmylw	1	—	—	—	—	1	—
21	'bydw	4	7	106	'byd	102	—	—	—	—	—	—
22	'wdw	—	—	194	'wd	3	—	1	1	—	—	—
23	'dyw	1	2	—	'dy	60	—	4	—	—	—	—
24	'lht	1	—	20	'lht	6	—	—	—	—	—	—
25	'mmw	3	1	78	'mm	25	3	1	4	1	—	—
26	'mrw	3	4	115	'mr	102	2	1	1	—	—	2
27	'mrt	2	1	6	'mrt	48	—	3	2	2	—	8
28	psyw	3	—	35	fšy	8	1	6	—	—	—	—
28a	psy	—	—	64	—	—	—	—	—	—	—	—
29	šbbw	—	—	14	šbb	6	—	1	—	—	—	—
30	grhw	—	—	26	grh	7	—	—	—	—	—	—
30a	grhh	—	—	5	—	—	—	—	—	—	—	—
31	šlmw	8	9	49	šlm	1	—	—	—	—	—	—
32	šlmt	2	—	—	šlmt	1	—	—	—	—	—	—
33	šmrh	—	—	101	šmrh	2	—	—	—	—	—	—
33a	šmrhw	—	—	11	—	—	—	—	—	—	—	—
34	š'd'lh <sub>y</sub>	4	7	108	s'dlh	3	2	8	—	—	—	—
34a	š'dlh <sub>y</sub>	1	2	11	—	—	—	—	—	—	—	—
34b	š' 'dlh <sub>y</sub>	—	—	1	—	—	—	—	—	—	—	—
35	s'dw	1	1	19	s'd	306	4	14	—	—	—	—
36	tym'lh <sub>y</sub>	—	3	51	(cf. № 37, 38) <sup>4</sup>	—	—	—	—	—	—	—
36a	tymh <sub>y</sub>	2	—	2	—	—	—	—	—	—	—	—
37	tymdwšr'	2	1	5	tm	230	—	22	—	—	—	—
37a	tymddwšr'	1	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
38	tym'bd <sub>t</sub>	1	6	3	tm'bd <sub>t</sub>	—	—	—	—	—	—	1

<sup>1</sup> Ahwaz — в арабских надписях доисламского времени имени 'hwz (Ahwaz) нет. Однако в сочинении Хишам ибн аль-Кяльби, посвященном генеалогии арабских племен с древнейших времен, это имя засвидетельствовано (C a s k e l W. Ġamharat an-Nasab. Leiden, 1966, Bd 2, p. 147).

<sup>2</sup> К набатейскому имени 'l'gmw приведены две арабские параллели, так как корень набатейского имени неясен: либо gmm, либо 'gm.

<sup>3</sup> В арабских доисламских надписях имя, идентичное набатейскому m'n'lh<sub>y</sub>, не встречается. Однако компоненты этого имени засвидетельствованы в виде самостоятельных имен. См. позиции 1, 1a, 18 данной таблицы.

<sup>4</sup> В арабских доисламских надписях имя, идентичное набатейскому tym'lh<sub>y</sub>, не встречается. Однако компоненты этого имени засвидетельствованы в виде самостоятельных имен. См. позиции 1, 1a, 37—38 данной таблицы.

№ п/п	Набатейские имена	Распространенность имен по районам			Арабские доисламские имена	Распространенность имен по группам надписей							
		Хауран, Петра	Хебра	Синайский полуостров		сарфские	лахьинские	самудские	минейские	катабанские	хадрамаутские	сабейские	
39	'lhšpw	—	—	11	В аравийских надписях доисламского времени никаких имен, соответствовавших бы набатейскому 'lhšpw, не засвидетельствовано. Однако в арабском классическом языке имеется корень ḥšf, полностью соответствующий корню набатейского имени 'lhšpw. Согласно А. Биберштейну-Казимирскому, ḥšf в арабском может иметь значения «кричать», «ломать», «спешить» (Dictionnaire arabe-français... / par A. de Biberstein-Kazimirski. Paris, 1846, t. I, p. 576—577).								
40	'lmbqrw	1	—	109	В аравийских надписях доисламского времени никаких имен, соответствовавших бы набатейскому 'lmbqrw, не засвидетельствовано. В арабском классическом языке корень bqr есть, однако его значение сильно отличается от значения набатейского bqr. Bqr в арабском означает «колоть, раскалывать»; в набатейском, как в других арамейских диалектах, а так же как и в древнееврейском, bqr означает «пристально смотреть, изучать» (Cantineau J. Le Nabatéen. p. 73; Gesenius W. Handwörterbuch... 9 Aufl. Leipzig, 1883. p. 124).								
41	hbrkn	—	—	12	Корень имени, его значение и связь с тем или иным языком неясны. В аравийских надписях доисламского времени соответствий нет.								
42	hlšt	—	—	82	В аравийских надписях доисламского времени никаких имен, соответствовавших бы набатейскому hlšt, нет. В арабском классическом языке имеется корень hls, полностью соответствующий корню набатейского имени hlšt. Согласно И. В. Лейну, hls в арабском означает «быть чистым» (An arabic-english lexicon... / by E. W. Lane. London, 1865, Book 1, part 2, p. 785).								
43	hntlw	—	—	92	В аравийских надписях доисламского времени никаких имен, соответствовавших бы набатейскому hntlw, нет. Однако в арабском классическом языке имеется слово, полностью соответствующее набатейскому имени hntlw. Ḥanzalū — «колоквинт: горькая тыква» (Dictionnaire arabe-français... / par A. de Biberstein-Kazimirski, t. 1, p. 504).								
44	y'rybh	—	—	2	Корень имени, его значение и связь с тем или иным языком неясны. В аравийских надписях доисламского времени соответствий нет.								
45	mnrkw	—	1	—	Корень имени, его значение и связь с тем или иным языком неясны. В аравийских надписях доисламского времени соответствий нет.								
46	nšgw	—	—	5	В аравийских надписях доисламского времени никаких имен, соответствовавших бы набатейскому nšgw, нет. Однако в арабском классическом языке имеется слово, полностью соответствующее набатейскому имени nšgw. Nassīḡun; nassāḡun — «ткач» (Dictionnaire arabe-français... / par A. de Biberstein-Kazimirski, t. 2, p. 1247).								
47	šwbw	—	—	31	Корень имени, его значение и связь с тем или иным языком неясны. В аравийских надписях доисламского времени соответствий нет.								

Примечания. Формы набатейских имен даны по следующим источникам: Corpus Inscriptio-num Semiticarum (CIS). Pars secunda, t. I, fasc. 3. Paris, 1902; t. II, fasc. 1. Paris 1906; Cantineau J. Le Nabatéen. Paris, 1932, II. Распространенность набатейских имен по районам дана по работе: Cantineau J. Le Nabatéen; CIS, pars II, t. II, fasc. 1. Appendix ad caput VIII.

Формы арабских доисламских имен, а также их распространенность даны по тем же источникам, что и в табл. 1.

в обоих языках легко объясняются закономерностями фонетических соответствий между арамейским<sup>26</sup> и арабским языками.<sup>27</sup>

<sup>26</sup> Как известно, набатейские надписи составлены на специфическом диалекте арамейского языка, находящемся под влиянием арабского (Cantineau J. Le Nabatéen, p. IX, 13, 61; Ш и ф м а н И. Ш. Набатейское государство... с. 69—80).

<sup>27</sup> Так, из приведенных в таблице 47 набатейских имен, с учетом фонетически закономерных соответствий š—s; p—f; h—h; d—d; w—ø; y—ø, с арабскими совпадает 38; в 4 случаях (имена 'lhšpw; hlšt; hntlw; nšgw) в арабском засвидетельствованы корни, от которых образованы рассматриваемые набатейские имена. Кроме того, следует считать образо-

Однако в данном случае необходимо особо отметить, что параллели набатейским именам обнаруживаются прежде всего среди имен сафских кочевников. Из тех 38 случаев, когда набатейским именам, приведенным в табл. 2, соответствует одно из арабских доисламских имен, в 33 арабское имя встречается прежде всего у сафских кочевников.<sup>28</sup>

С одной стороны, это свидетельствует о длительности исторических и культурных связей между обоими народами, с другой — представляется очевидным, что приведенный материал позволяет говорить и об этническом родстве набатеев и сафских арабов. Подробную характеристику этническим связям обоих народов в настоящий момент дать невозможно, так как данный вопрос в научной литературе не разрабатывался. Все же представляется возможным особо отметить следующие две закономерности.

На основании приведенного материала можно сказать, что сафские арабы в этническом отношении стоят ближе всего к набатеям, чем к любым другим племенам и народностям Аравийского полуострова. Соответственно справедливо и обратное утверждение: в этническом отношении набатеи стоят ближе всего к сафским кочевникам по сравнению с любыми другими племенами и народностями доисламской Аравии.

Анализ набатейских имен и сопоставление<sup>29</sup> их с арабскими доисламскими именами при привлечении других материалов позволяют сделать некоторые выводы о процессах взаимовлияния культур в римском Заорданье. Отметим прежде всего, что не все имена набатеев совпадают с арабскими. Это свидетельствует о влиянии другой культуры на набатеев, в данном случае сирийской. Из числа несовпадающих форм отметим имя *'lmbqrgw*, корень которого *bqr* засвидетельствован во многих семитских языках, однако значение «пристально смотреть, изучать» свойственно набатейскому, древнееврейскому и сирийскому.<sup>30</sup> В арабском языке *bqr* означает «колоть, раскалывать».<sup>31</sup> Безусловно сирийским по происхождению является имя *grm'lb'ly*, о чем свидетельствует его второй элемент: *b'ly*, т. е. Ба'ал. Общность культуры набатеев и культуры Сирии показывают также все специальные исследования.<sup>32</sup>

Таким образом, арабские кочевники, поселявшиеся на территории провинции Аравия, сталкивались в лице набатеев с весьма близкой этнической группой. Последние, однако, были носителями иной культуры, общей для тех областей Ближнего Востока, где преобладал арамейский язык,<sup>33</sup> и которую в данном случае представляется возможным назвать «западноеврейской».

Приведенный материал об арабских именах в сафских, набатейских и греческих надписях позволяет сформулировать следующие выводы.

Этническое единство сафских кочевников и арабского населения провинции Аравия представляется бесспорным.

Основную часть населения провинции Аравия составляли две близкие друг к другу этнические группы — переходившие к оседлому образу жизни кочев-

---

ванным по арабской словообразовательной модели имя *'lmbqrgw*. Об этом свидетельствует артикль *'l*.

<sup>28</sup> В двух случаях соответствующие арабские имена (*whblhy*; *tym'bdt*) не встречаются в сафских надписях; в двух случаях — набатейские имена *m'n'ly*; *tym'ly* — арабские параллели имеются лишь к одной из частей набатейского имени; в одном случае (набатейское имя *'hwz*) соответствующее арабское имя не засвидетельствовано в доисламских надписях.

<sup>29</sup> Сопоставление имен набатеев и арабов позволяет выделить среди них общесемитские (*'kbrw*; *klbw*; *d'b*), арабские (все имена с артиклем *'l*, все имена с элементом *'ly*), сирийские (*grm'lb'ly*). обстоятельный филологический анализ имен, т. е. выделение корней имен, определение их значений, определение их связей с тем или иным языком, не входит в задачи данной работы.

<sup>30</sup> См. табл. 2, позицию 39; *Lexicon syriacum auctore Carolo Brockelmann. Editio secunda. Halis Saxanum, 1928, p. 87.*

<sup>31</sup> *Dictionnaire arabe-français. . . / par A. de Biberstein-Kazimirski. Paris, 1846, t. I, p. 148.* — Отметим еще раз, что артикль *'l* делает имя *'lmbqrgw* фактически арабским.

<sup>32</sup> О набатейской культуре см.: Ш и ф м а н И. Ш. *Набатейское государство. . .* главы VI—X; Г л у с к Н. *Deities and Dolphins. London, 1966; M. Lindner (ed.) Petra und das Königreich der Nabatäer: Geschichte und Kultur eines arabischen Volkes der Antike, Nürnberg, 1980.*

<sup>33</sup> Одним из самых ярких примеров этого может служить набатейское письмо, являющееся разновидностью арамейского: см. Ф р и д р и х И. *История письма. М., 1979, с. 107.*

ники Сафы и набатеи. Духовная культура обеих данных этнических групп была различной.

Местное население провинции Аравия находилось под сильным влиянием греческой культуры. Об этом свидетельствует высокая частотность арабских имен в греческих надписях Заорданья и распространение у местных жителей греческих или латинских имен.

Все три соприкасавшиеся друг с другом на территории Заорданья культуры — арабская, набатейская и греческая — активно влияли друг на друга. Можно отметить некоторые случаи, когда одно и то же имя встречается в сафских, набатейских<sup>34</sup> и греческих надписях: m'n — m'nw — Μάνος; 'mr — 'mrw — 'Αμρος; 'mrt — 'mrt — 'Αμίραθ(ος); tm — tym'lhy — Θεμαλλ(ας); d'b — d'b — Δέβρος; s'dlh — s'd'lhy — Σαδάλλας.

Процессы взаимовлияния культур имели сложный характер. Они безусловно охватывали не только имена людей, но и все остальные сферы жизни.

---

*A. G. Grouchévoï*

### LES NOMS PROPRES ARABES DANS LES MONUMENTS ÉPIGRAPHIQUES DE SAFA ET DE TRANSJORDANIE

L'analyse comparative des noms propres qu'on trouve dans les inscriptions safaites, nabatéennes et grecques de Transjordanie permet de tirer quelques conclusions au sujet des influences mutuelles des cultures dans la province romaine d'Arabie.

Cette analyse montre que les arabes, habitants de Transjordanie, formaient le même groupe ethnique avec les tribus nomades safaites.

L'étude comparative des noms propres nabatéens et arabes — c'est, à notre avis, la meilleure preuve d'origine arabe des nabatéens. La majorité des noms propres nabatéens coïncide entièrement avec les noms propres arabes.

La grande partie de la population de Transjordanie était composée des nomades safaites, devenants sédentaires, et des nabatéens. Chacune de ces groupes ethniques avait sa propre culture spirituelle.

La population de la province romaine d'Arabie subissait une solide influence de la culture grecque. L'étude des inscriptions grecques de cette région montre que les noms propres arabes s'y rencontrent en grande quantité et souvent (par exemple le nom 'Αμρος — équivalent de 'n'm — se rencontre 25 fois).

Outre cela il faut remarquer qu'assez souvent on rencontre les mêmes noms propres dans les inscriptions safaites, nabatéennes et grecques de Transjordanie ('mr — 'mrw — 'Αμρος; m'n — m'nw — Μάνος etc.). Cela prouve que toutes les trois cultures, qui étaient répandues en Transjordanie, avaient une influence mutuelle l'une sur l'autre.

---

<sup>34</sup> Представляется убедительной точка зрения Ф. Виннетта и Г. Ланкестера Хардинга о том, что окончание w в сафских именах типа 'sdw; 'mw; hgw; hyw; 'bdw появилось под набатейским влиянием (Winnett F. V., Lankester Harding G. — Inscriptions from... , p. 19).

## ТЕРМИН *ДЖИБИЛЛ* (*ДЖИБИЛЛА*) В КОРАНЕ

Среди множества коранических терминов, связанных с обозначением людей и человеческих коллективов, зафиксирован и термин *джибилл* (*джибилла*). Исследователи и комментаторы коранического текста практически обошли его своим вниманием. Возможно, это связано с тем, что он в двух своих формах употребляется в Коране всего два раза. Нельзя сказать, чтобы этот термин переводили и понимали абсолютно однозначно. Намечается лишь область значения: «поколения», «народы», «множество».<sup>1</sup>

В доисламской и раннеисламской поэзии нам не удалось установить ни одну из форм этого термина, в то время как другие коранические термины этого ряда обнаруживаются в таких текстах достаточно легко. Однако в поэзии зафиксировано значение глагола *джабала* в значении «создавать». В стихах, приписываемых 'Ади б. Зайду, этот глагол употреблен для обозначения акта божественного творения (сотворение Адама).<sup>2</sup> Производные от этой корневой основы употреблялись для обозначения внешнего облика, природных качеств человека и животного,<sup>3</sup> для чего в Коране употребляется термин *халк*.<sup>4</sup> Словари отмечают существование у термина *джибла* значения «происхождение», «источник» (чего-либо),<sup>5</sup> а у слова *джабла*, производного от той же корневой основы, — значения «кожа», «поверхность».<sup>6</sup> В этой связи можно отметить, что семантика ряда терминов, служащих для обозначения людей, как *адам*, *башар*, *рикк*, *джилда*, также связана с определением человека словом «кожа». Это обусловлено противопоставлением человека животным и птицам, покрытым шерстью и перьями, в чем проявляется одна из ранних форм человеческого самосознания.<sup>7</sup> Следовательно, можно предположить, что значение термина *джибилл* (*джибилла*) связано, возможно, с древнейшими представлениями о человеке.

В Коране термин *джибилл* (*джибилла*) употребляется в сурах, принадлежащих ко II мекканскому периоду. Шу'айб, обращаясь к маджанитам, говорит (26, 184): «Побойтесь того, кто создал (*халака*) вас и первые народы (*ал-джибилла ал-аввалин*)».<sup>8</sup> А Аллах, обращаясь к «сынам Адама», напоминает им, что Иблис бил с пути многие народы (*джибиллан касиран*) (36, 62). Как мы видим, в обоих случаях речь идет о «древних народах». В сходных контекстах в Коране употребляются также термины *курун* (11, 118) — *ал-курун ал-аввалун* (20, 53) — «поколения», «поколения первые»,<sup>9</sup> *ал-аввалун* — «первые» (23, 85); *аба'*

<sup>1</sup> См. примечания 8, 9, 15.

<sup>2</sup> 'Ади б. Зайд. Диван (Багдад), 1965, № 103, 8.

<sup>3</sup> Там же, № 6, 19—20.

<sup>4</sup> Глагол *джабала* в Коране не употребляется. Для обозначения акта божественного творения используется глагол *халака*.

<sup>5</sup> Lane E. W. An arabic-english lexicon. London, 1863—1893, p. 376.

<sup>6</sup> Ibid.

<sup>7</sup> Voilers K. Über Rassenfarben in der arabischen Literatur. — Centenario della nascita: M. Amari. Palermo, 1910, I, p. 87.

<sup>8</sup> И. Ю. Крачковский предлагает две возможности понимания термина *джибилла*, который либо является синонимом термина *джибилл*, либо имеет значение «природа», «свойство», а здесь речь идет о *зау джибилла* — букв. «обладателях свойств». См.: Коран / Пер. и коммент. И. Ю. Крачковского. М., 1963, с. 572, примеч. 12.

<sup>9</sup> Почти так переводят выражение *ал-джибилла ал-аввалин* Блашер и Арберри: первый — «прошедшие поколения», второй — «поколения древних».

(7, 93) — ал-аба' ал-аввалун (37, 126) — ал-аба' ал-акдамун (26, 76) — «отцы», «отцы первые», «отцы древние»; салф (43, 56) — «предшественники».

Здесь нужно отметить, что в лихьянских надписях зафиксирован термин *гбл*, который употребляется там для обозначения народного собрания.<sup>10</sup> В пальмирской эпиграфике он, как считают,<sup>11</sup> обозначал народное собрание как объединение всех пальмирских племенных образований. И. Ш. Шифман уточняет, что термином *гбл* обозначали в Пальмире I в. н. э. гражданский коллектив в его совокупности.<sup>12</sup> Позднее он был вытеснен употреблявшимся в том же значении греческим термином *дэмос*.<sup>13</sup>

Сопоставление коранического употребления этого термина с таковым в эпиграфических материалах подтверждает, что термин *джибилл* (*джибилла*) используется в Коране специально для обозначения легендарных древних «народов» Аравии. По-видимому, этот термин бытовал в недошедших до нас историях и легендах о судьбе аравийских древних государственных образований и восходит к языковой среде, связанной с народами северной Аравии. Характерно, что словари, а также «Тафсиры» ат-Табари и ал-Байдави отмечают несколько вариантов огласовок этого слова.<sup>14</sup> Это свидетельствует о том, что во времена Мухаммада не существовало устойчивой традиции его произнесения, что обычно характерно для слов, которые воспринимаются как чужие. Можно отметить, что в стихах употребляется термин *джибл* в значении «многочисленный» (о людях, кровнородственном коллективе).<sup>15</sup> Такое употребление также может восходить к представлениям о многочисленных «народах» древних. Знаменательно также, что средневековые арабские генеалоги, стремившиеся найти место каждому известному им термину, а особенно термину кораническому, в иерархии этнических общностей практически не употребляли термин *джибилл* (*джибилла*).

Все это показывает, что во времена Мухаммада, на рубеже VI—VII вв., воспоминания о некогда существовавших в Аравии государственных образованиях еще сохранялись в народной памяти и на уровне словоупотребления. А это может в свою очередь указывать на определенную степень сохранения культурной преемственности между обществом оседлых центров Внутренней Аравии VI—VII вв. и аравийскими государственными образованиями начала нашей эры.

E. Resvan

## THE TERM *GIBILL* (*GIBILLAH*) IN THE KORAN

Author using the method of contextual analysis shows that the term meant in the Koran exclusively «the ancient peoples». The comparing of the Koranic data with that of Northern and Central Arabia epigraphics indicates a certain level of cultural continuity between the society of Inner Arabia sedentary centers of VI—VII centuries and the Arabian states of the beginning of our era.

<sup>10</sup> C a s k e l W. Lihyan und Lihyanisch. Köln, 1954, № 52, 71, 77, 91. См. также: Ш и ф м а н И. Ш. Сирийское общество эпохи принципата (I—III вв. н. э.). М., 1977, с. 207.

<sup>11</sup> S t a r c k y I. Palmure. Paris, 1952, p. 36 etc.

<sup>12</sup> Ш и ф м а н И. Ш. Сирийское общество. . . , с. 207.

<sup>13</sup> Там же, с. 208.

<sup>14</sup> Е. Лэйн (L a n e E. W. An arabic-english lexicon, p. 376) указывает, что в медийском диалекте слово *джибилл* употреблялось с огласовкой *джибул*. Ат-Табари (Китаб джами' ал-байан фи тафсир ал-кур'ан. Булак, 1329, XXIII, 16) объясняет термин *джибилл* словом *галл* («народ», «люди»), справедливо усматривая параллель между значениями основ *халака* и *джабала*. Такого же мнения придерживается и ал-Байдави (Beidhawii Commentarius in Soghan ex Codd. Lipsiae, 1846—1848, I, p. 59, 163).

<sup>15</sup> L e w i n V. A Vocabulary of the Hudaïlian poems. Humaniora, 13 (1978), p. 49. См. также: L a n e E. W. An arabic-english lexicon, p. 376. Блашер, видимо, под влиянием такого употребления переводит выражение *джибиллан касиран* — букв. «множество многочисленное».

## КЭБРА НАГАСТ

(Основные идеи эфиопского династического романа XIV в.)

После упадка Аксумского царства, т. е. приблизительно с X в., история Эфиопии погружается для нас в темноту, которая рассеивается лишь к XIII в. От этого периода в более чем три столетия не дошло никаких письменных памятников. И лишь по записанным много позже легендам, преданиям, житиям святых мы можем догадываться об огромной внутренней работе, создавшей за это время своеобразную (хотя и менее, нежели Аксумская, связанную с внешним миром) цивилизацию, центр которой уже значительно смещен на юг страны — в Шоа. Расцвет этой цивилизации связывается, согласно традиции, с приходом к власти в XIII в. новой энергичной династии, одержавшей победу в ожесточенной династической борьбе, положившей конец внутренним смутам и начало оформлению эфиопской государственности и основных черт эфиопской феодальной системы. Именно этот начальный период Шоанского царства дал толчок литературному творчеству. Растущее, формирующееся общество всегда испытывает острую нужду в выработке самосознания, в культурном и идеологическом самоопределении. Вопрос — «Кто мы?» — в такие переломные периоды встает со всей неотвратимостью. Именно в таком аспекте и следует, видимо, рассматривать одно из самых значительных по своей важности произведений эфиопской литературы — знаменитый династический роман XIV в. Кэбра Нагаст,<sup>1</sup> в котором вплоть до недавнего времени<sup>2</sup> видели или хаотическое нагромождение различного рода легенд и преданий, или лишь идеологическое оправдание узурпации престола династией Соломонидов. Последний мотив играл, впрочем, значительную роль в замысле произведения, но едва ли весь комплекс идей Кэбра Нагаст может быть сведен к этому одному мотиву. Он не объяснил бы той огромной популярности, которой пользовалась эта «Эфиопская Энеида» в Эфиопии на протяжении многих столетий, а также и того факта, что важнейшие темы ее и до наших дней живут в фольклоре народов Эфиопии, в ее современном искусстве. Древнейшая рукопись этого памятника — Éth. 94 Парижской Национальной библиотеки — датируется XIV в.<sup>3</sup> Колофон и некоторые внешние данные позволяют еще точнее определить дату его составления и установить личность автора (точнее, редактора). Приводим колофон в переводе: «В арабском тексте сказано: „Мы переложили (эту книгу) на арабский с коптской книги от престола Марка-евангелиста, отца всех нас, мы переложили ее в 409 году благости в стране Эфиопии во дни царя Габра Маскаля, прозванного Лалибалой, во дни аввы Георгия, митрополита изрядного“. И довел (теперь) Господь переложить и перевести ее на эфиопский язык. Когда же я думаю, почему Абальэз и Абальфарга, которые переложили ее (на арабский),

<sup>1</sup> «Слава царей». Издан по шести рукописям с немецким переводом и введением в 1905 г. Карлом Бецольдом, см.: *Bezold C. Kebra Nagast: Die Herrlichkeit der Könige.* — *Abhandlungen der Königl. Bayer. Akad. der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, München, 1905, Bd 23, Abt. I.* Отдельные фрагменты памятника перевел на польский язык Стефан Стрельцын, см.: *Strelcyń S. Kebra Nagast czyli Chwała Królów Abisynii. Fragmenty.* Warszawa, 1956.

<sup>2</sup> См.: *Donald N. Levine. Greater Ethiopia: The evolution of a multiethnic society.* Chicago; London, 1974, p. 92—112.

<sup>3</sup> *Strelcyń S. Kebra Nagast. . . , p. 62—63.*

не перевели ее (на эфиопский), то говорю (себе): „Ибо пришла она во дни загва“,<sup>4</sup> и не перевели они ее, так как в книге этой сказано: „Если воцарятся не являющиеся израильтянами, то будет это переступлением Закона“. Если бы это было в царствование Израиля,<sup>5</sup> то они перевели бы ее. Найдена она была в Назрете. Молитесь за меня, раба вашего, бедного Исаака, и не упрекайте за неровность слов языка, ибо много утруждал я себя ради славы царей эфиопских. Я спрашивал (совета) у макваннэна<sup>6</sup> верного, возлюбленного Господом Йаэбика Эгзиэ, и одобрил он, и сказал мне: «Делай!». И сделал я с Божьей помощью, и не осудил он меня по грехам моим. Молитесь же за раба вашего Исаака и за тех, кто трудился со мной над переложением этой книги, ибо весьма тяжело досталось мне: мне и Йэмхаранна Абу, и Хэзба Крэстосу, и Андрёю, и Филиппу, и Махари Абу. Да помилует их Господь в Царствии Небесном вместе со всеми святыми и мучениками, и да запишет имена их в Книгу Живота. Во веки веков. Аминь и аминь!». <sup>7</sup>

409 «год благодсти» соответствует 1225 г. от р. X.<sup>8</sup> В обнаруженной Конти Россини в Дабра Либаносе (Шимезана, в Тигре)<sup>9</sup> дарственной грамоте № 7, датированной 3-м миязья (11 апреля) того же года, упоминаются и царь Лалибала, и митрополит авва Георгий. В грамоте № 17 упоминается Йаэбика Эгзиэ — правитель (сэйум) Эндарта, который в другом месте той же грамоты назван макваннэном. Грамота эта датирована 1319 г. Согласно грамоте № 15, в 1305 г. правителем Эндарта был Тасфана Эгзиэ, а до него, с 1270 г., согласно грамоте № 11, его отец — Энгэда Эгзиэ. В 1322 г. в Тигре были волнения,<sup>10</sup> в которых был замешан, по-видимому, и Йаэбика Эгзиэ. В том же году управление областью Эндарта<sup>11</sup> было передано непосредственно жене Амда Цэйона царице Бэлен Саба, а в 1328 г. — ее сыну Бахра Асэггэду. Йаэбика Эгзиэ, таким образом, правил областью Эндарта не ранее, чем с 1306 г., и не позднее, чем до 1322 г. В той же грамоте № 17 (одной из дарственных грамот Йаэбика Эгзиэ) сказано, что перевел их на эфиопский (с языка тигринья?) Исаак, нэбура-эд (наместник, настоятель) Аксумский.<sup>12</sup> Кэбра Нагаст заканчивается списком царей, который заключается Амда Цэйоном I (1314—1344). Все эти данные приводят к заключению, что перевод произведения с арабского языка (точнее, с арабского конспекта) сделан наместником Аксумским Исааком с помощью упомянутых в колофоне местных духовных лиц и под покровительством правителя области Эндарта Йаэбика Эгзиэ между 1314 и 1322 г. Что касается арабского текста, то его датировка в колофоне 409 «годом благодсти» (1225 г. н. э.) едва ли может быть принята, ибо династия Соломонидов, прославившаяся которой в значительной степени и посвящена Кэбра Нагаст, взошла на престол лишь в 1270 г.<sup>13</sup> Тем не менее существование арабского оригинала (или по меньшей мере конспекта) Кэбра

<sup>4</sup> Загва (Загве) — династия агау (коренного кушитоязычного населения Эфиопии) правила с 1137 до 1270 г., столицей ее был г. Роха в области Ласта. Согласно преданию, она считается узурпаторской и не принадлежит к линии Соломонидов.

<sup>5</sup> Израиль — общее название для династии Соломонидов, восторжествовавшей в 1270 г. в лице Йэжуну Амлака (1270—1285), и для принцев крови Соломоновой линии.

<sup>6</sup> Макваннэн, или маконнэн. Маконнэны были высшими государственными сановниками и членами Верховного суда, впрочем, непостоянными.

<sup>7</sup> *Bezold C. Kebra Nagast*, S. 172—173.

<sup>8</sup> Дата по эре «мучеников», или Диоклетиана (284), с прибавленным к ней пасхальным периодом в 532 года, т. е. 284+532+409=1225. Термин «год благодсти» заимствован из Пс. 64, 12.

<sup>9</sup> Это Дабра Либанос Тигрейский, названный так не в честь Горы Ливанской (как Шоанский Дабра Либанос), а в честь аввы Ливания (он же Мата), одного из «девяяти претподобных» основателей эфиопского монашества (VI в.).

<sup>10</sup> Об этих волнениях упоминает и хроника Амда Цэйона, см.: Турев в Б. А. Абиссинские хроники XIV—XVI вв. / Пер. с эфиоп. под ред. И. Ю. Крачковского. М.; Л., 1936, с. 44.

<sup>11</sup> В то время правитель Эндарта управлял если не всей, то значительной частью провинции Тигре.

<sup>12</sup> Подробнее см.: *Conti Rossini C. Aethiopia* (II serie). — *Rivista degli Studi Orientali*, 1925, vol. X, p. 506—508.

<sup>13</sup> Основные концепции этого произведения распространены были, впрочем, уже в дозагвейский период (см. далее, с. 47). Нельзя поэтому полностью исключать возможность существования первоначальной коптско-арабской редакции, упоминаемой Исааком, которая могла быть осуществлена сторонниками Соломонидов или в Египте, или в Шоа, где, согласно преданию, нашли себе убежище свергнутые загвеями потомки аксумских Соломонидов. См. также: *Strelcyn S. Kebra Nagast*, p. 19.

Нагаст не подлежит сомнению. Это доказывается и большим числом арабских слов, и множеством имен собственных, которые можно понять лишь как буквальную транслитерацию арабских имен собственных, и некоторыми этимологическими выкладками, где за основу берется арабское значение слов или их частей.<sup>14</sup>

Косвенно наличие арабского оригинала (конспекта) подтверждается и фактом существования таких арабских конспектов для значительного числа эфиопских произведений. В таких конспектах нуждались прежде всего египетские христиане, обосновавшиеся в Эфиопии чаще всего при коптском митрополите Эфиопии, назначавшемся Александрийским патриархом из монахов монастыря св. Антония. Литературная деятельность этих египетских христиан в Эфиопии вызывалась как необходимостью исправления и количественного увеличения богослужебных книг, так и распространения монофизитских богословских сочинений для упрочения связи эфиопской церкви с Александрийским патриархатом.<sup>15</sup>

В основу Кэбра Нагаст положена известная династическая легенда о происхождении царей от Соломона и царицы Савской. Возможно, что происхождение этой легенды обусловлено было знакомством эфиопов со Священным писанием (III Царств, X, 1—13), и царица Савская была соотнесена с Эфиопией так же, как соотнесено было греческое Αἰθιοπία, которым передано еврейское Куш, с Абиссинским нагорьем. Легенда эта была известна в Южной Аравии, по-видимому, еще до ислама<sup>16</sup> и могла быть занесена в Эфиопию южноарабскими переселенцами, христианами или иудеями. Да и без этого аксумские цари, владычествовавшие до VI в. на обоих берегах Красного моря и носившие титул царей Химьяра, и Райдана, и Савы,<sup>17</sup> могли приурочить к себе эту легенду, ставшую впоследствии основой целого династического романа. Композиция «романа», вопреки кажущейся хаотичности объединенного им материала, обладает внутренней преемственной из его целевой установкой стройностью. Кэбра Нагаст — это, с точки зрения композиции, своего рода «книга в книге».<sup>18</sup> Центральная повествовательная часть (главы 19—94) представлена в качестве рукописи, обнаруженной якобы римским (т. е. константинопольским) архиепископом Дометием в соборе св. Софии в Константинополе. Ей предшествует пролог (главы 1—18), а заключает ее эпилог (главы 95—117), представляющие собой своеобразный диалог собора «318 праведных» (Никейского, 325 г.) и Григория (совместившего в себе двух персонажей: Григория Просветителя, жившего в то время, но не принимавшего участия в Никейском соборе, и Григория Чудотворца, жившего в III в.). Разыгрывающееся перед нами «действие», таким образом, происходит в IV в., а события центрального повествования более чем двенадцать веков тому назад, во времена Соломона и Ровоама. Григорий Чудотворец говорит, что он 15 лет размышлял о славе царей во рву и убедился, что она зависит не от могущества, не от богатства, не от обширности владений, но от обладания Ковчегом завета. Собор «318-и» соглашается с этим. Затем встает Дометий и рассказывает о том, как он нашел в Доме Софии (в Константинополе) среди царских книг и сокровищ писание о том, что «все царство мира принадлежит царю Рима<sup>19</sup> и царю Эфиопии. . . , ибо оба они — потомки Сима, сына Ноя,

<sup>14</sup> Подробный анализ этих арабско-эфиопских соответствий см.: Bezold C. *Kebrā Nagast*, S. XXXIV—XXXVI.

<sup>15</sup> Юридическое оформление зависимости эфиопской церкви от Александрийского патриархата нашло выражение во многих постановлениях Никейского собора 325 г., которые введены были только в арабский перевод соборных постановлений. Ибн-ал-Ассал в XIII в. включил их в свой Номаканон для египетских христиан, который, будучи переведен в Египте на эфиопский язык эфиопским дьяконом Петросом Габра Эгзиабхером, во второй половине XVI в. попал в Эфиопию, где под названием Фэтха Нагаст («Право царей») стал правовым сводом высочайшего авторитета. В IV главе этого свода («О патриархах») приводится 42-е постановление Никейского собора, предписывающее «людям эфиопским» получать своего духовного главу из Египта; пользуясь почетным титулом патриарха, этот епископ не должен был иметь его власти и подчиняться Александрийскому. См.: Guidi I. Il «Fetha Nagast» o «Legislazione dei Re», codice ecclesiastico e civile di Abissinia. Roma, 1897, p. 23—24.

<sup>16</sup> Caquot A. *La Reine de Saba et le Bois de la Croix selon une tradition éthiopienne*. — *Annales d'Éthiopie* (Paris), 1955, t. I, p. 137—147.

<sup>17</sup> Littmann E. *Deutsche Aksum-Expedition*. Berlin, 1913, Bd IV, S. 24—25.

<sup>18</sup> Cf.: Donald N. Levine. *Greater Ethiopia*, p. 95.

<sup>19</sup> Термины «Рим», «римский» и т. п. в эфиопских текстах относятся к Византии.

потомки Авраама, потомки Давида, чада Соломона. Ибо Господь даровал славу семени Симову ради благословения отца его Ноя. Царь Рима — сын Соломона и царь Эфиопии — сын Соломона, *первородный, старший*» (курсив наш. — В. П.) (с. 11).<sup>20</sup> Далее его устами доказывается первородство эфиопского царя, т. е. передается легенда о посещении царицей Савской Соломона, о рождении «сына Мудрого» (Менелика), о посещении им Соломона, о помазании его первосвященником Садоком и похищении Азарией Ковчега завета, о возвращении Менелика с Ковчегом в Эфиопию. По отъезде Менелика плач настает в Иерусалиме. Соломон рассказывает Садоку, что он видел во сне, как солнце сошло в Иудею и, посетив немного, зашло, а затем стало светить в Эфиопии. Садок догадывается, что сон этот относится к Ковчегу завета. Соломон отправляет за похитителями погоню, но безуспешно. Рассказывается о плаче Соломона и его последних годах. Между прочим, ангел пророчесствует ему о Христе, и Соломон спрашивает у него, что станет с народом израильским. Ангел отвечает: «Истинно говорю тебе, что распнут они Спасителя и когда прольют кровь его на кресте, будут рассеяны по всему миру» (с. 85). Далее следуют доказательства, что все цари земные — семиты. Так, римские цари происходят от Иафета, но один из них узнает, что царство римское должно перейти к потомкам Сима, и отдает свою дочь за Соломона. От нее и Соломона рождается Адрама, который и становится римским царем по просьбе Валтасара, последнего римского царя Иафетовой линии, у которого не было детей мужского пола. От потомков Сима происходят также цари Вавилона, Персии, Моава, Амалика, филистимлян, исмаилитян. При этом об их происхождении рассказываются различные легенды.

Затем возобновляется прерванный рассказ о Менелике, о его возвращении в Эфиопию, о его воцарении, о назначении его спутника Азарии первосвященником, о сделанных последним наставлениях ритуального характера. «И они записали этот закон и имена, и положили на память для будущих времен, и соответственно этому была очевидна слава царей Эфиопии и слава царей Рима. Ибо они были братья и (одинаково) веровали в Христа. Первоначально и цари Рима веровали православно, согласно проповеди Апостолов, до Константина и царицы Елены, нашедшей дерево Креста, и пребывали (в этой вере) 130 лет. Потом восстал Сатана, древний враг рода человеческого, и соблазнил народ Римской страны. Они исказили веру Христову и ввели в церковь Господню ересь устами Нестория. Эфиопия же остается при своей вере до второго пришествия Господа нашего Иисуса Христа, ему же слава во веки веков. Аминь!» (с. 126—127).

Таким образом, в уста самого патриарха Римского вкладывается признание в «отпадении» Римской церкви от истинной веры (монофизитства).

! Все присутствующие признают величие Эфиопии. Далее следуют рассуждения об иудеях, не признавших сына божьего. За это «наказаны будут они вечным огнем, мы же, верующие праведно, останемся на месте нашем и возрадуемся вместе с учителями Апостолами, ибо мы пошли путями Христа и по заповедям Его. Они же, поскольку распяли Спасителя мира, были рассеяны, царство их оставлено, они погибли и истреблены навеки» (с. 129).

Весь собор соглашается, что царь Эфиопии превосходит славой и величием всех царей земли, а «народ эфиопский — Богом избранный народ» (курсив наш. — В. П.) (с. 130).

Григорий пространно излагает различные пророчества о Христе. Другие иерархи спрашивают его о судьбе святых реликвий: гвоздях (креста), заделанных Еленой в узду, которая стала паразителем врагов римского царя; колеснице, поражающей врагов эфиопского царя, и Споне (Ковчега завета), находящейся у того же эфиопского царя. Григорий отвечает, что один из будущих царей Рима, по имени Маркиан, переступит веру и прогневет господа. Царь персидский Ириней возьмет его в плен вместе с конем. Но по воле божьей конь этот бросится в море и утонет. Гвозди будут сиять в глубине моря до второго пришествия Христа. Что касается Ковчега завета, то он останется в Эфиопии до второго пришествия Христа. Колесница же исчезнет во время войн за веру в Награние. Царь римский, царь эфиопский и патриарх Александрийский совместно выступают против иудеев. Цари встретятся после победы в Иерусалиме,

<sup>20</sup> Здесь и далее ссылки даются на эфиопский текст издания К. Бецоляда.

причтятся в единой вере, разделят землю пополам и примут общий царский титул — «царь Эфиопии» (имена этих царей: римского — Юстин, эфиопского — Калев). Калев оставит здесь старшего своего сына — Израиля, а младшего — Габра Маскаля — сделает царем в Эфиопии. Израиль придет, чтобы воцариться на Сионе. Габра Маскаль выступит против него на колеснице. Тогда Господь предложит Габра Маскалю выбрать между колесницей и Сционом (Ковчегом завета) и склонит его к последнему. Израиля же склонит выбрать колесницу и стать невидимым. «Так Господь даровал царю Эфиопии славу и величие, и возвеличился он над всеми царями земли ради величия Сиона, Ковчега завета Господня, Небесного Сиона!» (курсив наш. — В. П.) (с. 174).

Далее следует колофон, а за ним список царей от Базена до Амда Цайона. Таково в чрезвычайно, разумеется, сжатом виде содержание столь высоко чтимой эфиопами книги,<sup>21</sup> ставшей для них таким же вместилищем национальных и религиозных чувств и чаяний; как для евреев Ветхий завет или для арабов — Коран. Кэбра Нагаст — это своего рода документальное свидетельство поисков эфиопами своего места в мировой истории. Принятие царицей Савской иудейского монотеизма — символ отречения эфиопов от язычества и акт, поставивший их на равную ногу с «избранным» народом и даже выше его, поскольку вся «слава» прежнего Израиля переходит вместе с главной его святыней — Ковчегом завета — к Эфиопии. Принятие Эфиопией христианства — следующий этап в культурном самоопределении, возвысивший Эфиопию еще на одну ступень и еще более умаливший иудеев, не признавших и распявших Христа. Но, приняв христианство, эфиопы оказались не единственным христианским народом: рядом были «ромей», веровавшие как-то иначе. Принятие монофизитской доктрины (пусть даже чисто словесное) было тем последним этапом, который окончательно превратил эфиопов в единственный правоверный народ, а Эфиопию поставил выше всех прочих стран мира, даже Рима (Византии), единственного государства, с которым можно быть на равной ноге и разделить землю. Эфиопия выше Рима уже потому, что эфиопские цари происходят от старшей линии Соломонидов. Рим впал в ересь и потерял свои святыни, а Эфиопия остается православной и сохранит свою главную святыню — Ковчег завета — до второго пришествия Христа. Центральная идея этой книги, которая может быть выражена в формуле «Эфиопия — Новый Израиль», глубоко и прочно вошла в эфиопское национальное самосознание. К ней обращались и во времена борьбы с исламом (XIV—XVI вв.), и в период галласского засилья и феодальных распрей конца XVIII—середины XIX в., ее идеями проникнут и грозный узурпатор Феодор II (1855—1868), приказавший составить для себя генеалогию, которая возводила бы его к Соломону.<sup>22</sup> Легенда о царице Савской и Соломоне стала народной, она живет и развивается в устной традиции,<sup>23</sup>

<sup>21</sup> Литературные источники Кэбра Нагаст изучил D. A. Hubbard в докторской диссертации. Список важнейших исследованных им источников см.: U l l e n d o r f f E. Ethiopia and the Bible. London, 1968, p. 75.

<sup>22</sup> О том, какую большую ценность придавали эфиопские цари этой книге, свидетельствует следующий факт. Среди книг захваченных британской экспедицией сэра Нэнпир в Магдале, был и великолепный экземпляр Кэбра Нагаст, вывезенный Феодором II из Гондара. В 1872 г. Иоанн IV посылает лорду Грэнвиллю письмо (10 VIII) с просьбой вернуть эту книгу. Просьба была удовлетворена, и Иоанн IV не расстался с книгой до своей трагической смерти при Маттама в 1889 г., после чего она перешла к его преемнику на престоле Менелику II. На просьбу французского посланца Ле Ру дать ему возможность ознакомиться с книгой и перевести ее на французский язык Менелик II ответил: «Я того мнения, что народ защищает себя не только своим оружием, но также и своими книгами. Та, о которой говорит господина, является гордостью этого царства. Начиная с меня и до беднейшего солдата, шагающего по дороге, все абиссинцы будут счастливы, если книга эта будет переведена на французский язык и станет известной нашим друзьям, которые у нас есть на свете. Станет тогда ясно, какие узы соединяют нас с народом Божиим, какие сокровища вверены нам. Станет понятнее, почему не было у нас недостатка в помощи Божьей против врагов, которые на нас нападали». См.: S t r e l c y n S. Kebra Nagast. . . , p. 7. — Добавим, что этот экземпляр Кэбра Нагаст (Or 819 по каталогу Британского музея) спустя много лет был обнаружен в церкви св. Рагуила в Аддис-Абебе (куда в 1955 г. был перенесен табот — четырехугольная доска, соответствующая православному антимиксу, и церковные принадлежности из церкви св. Рагуила на Энтотот старостой (алака) этой церкви Габра Селассие, являвшимся одновременно секретарем и историографом Менелика II).

<sup>23</sup> См., например: L i t t m a n n E. The legend of the Queen of Sheba in the tradition of Axum. Leiden, 1904; C a q u o t A. La Reine de Saba. . . , p. 137—147.

на ее сюжет пишут картины, она повлияла и на официальную титулатуру эфиопских государей: Мо'а 'анбасā за — 'эммэнагада Йэхудā» («Победил лев от колена Иудина» — Апокал. V, 5). Наконец, ст. 2 конституции Эфиопской империи 1956 г. гласила: «Императорское достоинство навсегда остается привилегией рода Хайле Селассие I, потомка царя Сахле Селассие, происходившего по прямой непрерывной линии от династии Менелика I, сына царицы Эфиопии, царицы Савской и царя Соломона Иерусалимского».<sup>24</sup>

На протяжении многих веков идеи Кэбра Нагаст являлись важным элементом эфиопской культуры, одним из определяющих (пусть иногда подспудно) факторов национального самосознания.

Какова будет судьба ее идей и чаяний в современной Эфиопии, трудно сказать. Наступающая для этой страны новая эпоха строится, очевидно, на совершенно ином фундаменте. Можно, однако, с уверенностью сказать, что, будучи вытесненными из идеологически созидательной сферы, мотивы и темы Кэбра Нагаст будут жить и в эфиопском фольклоре, и в сфере даже самого современного искусства (литературе, живописи, музыке), как они живут, например, в творчестве выдающегося эфиопского художника Афеворка Текле.

---

*V. M. Platonov*

## KEBRA NAGAST

(The main ideas of the XIV century dynastic novel of Ethiopia)

Since its first edition by C. Bezold in 1905 Kebra Nagast has been long the object of study in Europe. In spite of it the true appreciation of this XIV century «dynastic novel» emerged only recently. Kebra Nagast was composed during the first period of the Shoan Kingdom when the new growing society was in extreme need of working out its cultural and ideological identity. The work in question not only justified the usurpation of throne by the new Solomonic dynasty but gave also a mighty ideological impetus to the forming society asserting its leading place in the world's history.

---

<sup>24</sup> См.: Левин И. Д. Конституции государств Ближнего и Среднего Востока. М., 1961, с. 528. — В тексте мы изменили два слова: вместо «короля Сале Селассие» пишем «царя Сахле Селассие».

## ХРОНОЛОГИЯ АРМЯНО-ГРУЗИНСКОГО ВОССТАНИЯ ПРОТИВ САСАНИДОВ В КОНЦЕ V в.

К концу IV в. верховное владычество Ирана по отношению к значительной части южного Предкавказья стало очевидностью. Длительное соперничество между Римской империей и Сасанидским государством породило несколько компромиссов. В 387 г. «Великая Армения» (т. е. та, что располагалась к востоку от Евфрата) была разделена между державами.<sup>1</sup> В восточной ее части, «Персармении» византийских авторов, с перерывами продолжали править Аршакиды, но в 428 г. их власть была окончательно упразднена персами. Лишившись ряда окраинных областей, Персидская Армения была обращена в марзпанство — административный округ, где высшая власть принадлежала наместнику шаханшаха — марзпану.<sup>2</sup>

В восточной части Грузии, Картли, продолжали править местные цари, но они считались вассалами Сасанидов и уплачивали им дань. Главными проводниками иранского влияния в Картли выступают бдешхи — владельцы пограничной области Гугарк.<sup>3</sup>

Кавказская Албания, как и Персидская Армения, была обращена в марзпанство, но царская власть здесь пока сохранилась. Местные цари, хотя и с перерывами, продолжали править страной.

В отличие от Картли и Албании Персидская Армения была лишена внешних признаков автономии, но и здесь функционировали институты самоуправления, причем спектр их деятельности был весьма широк.

Персидское владычество тяжким бременем легло на плечи народов Предкавказья. Налоговое обложение, посягательства на владельческие права местной знати, наконец, попытки обратить христиан в маздеизм вызывали резкое недовольство. На 450—451 гг. падает первое восстание армян и албан против власти Сасанидов. Наступили некоторые послабления, но по прошествии 20—30 лет после этого выступления в южном Предкавказье царит по-прежнему взрывоопасная обстановка, обусловленная точно теми же причинами, что и прежде. Вспыхивает новое восстание, значительно более широкое по размаху, охватившее большую территорию и более протяженное во времени. На этот раз основными участниками движения были армяне и грузины.

<sup>1</sup> О датировке раздела см.: Stein E. Histoire du Bas-Empire. Paris, 1959, I, p. 205—206, 528—529, note 89; The Cambridge Medieval History. Cambridge, 1966, IV, 1, p. 598, note 1 (С. Toumanoff); Манандян Я. А. Критический обзор истории армянского народа. Ереван, 1957, II, с. 233 сл. (на арм. яз.); Даниелян Э. Год раздела Армении — 387 или 385. — Историко-филологический журнал АН Армянской ССР, 1980, № 1 (на арм. яз.).

<sup>2</sup> Колесников А. И. О термине «марзбан» в Сасанидском Иране. — Палест. сборник, 1981, вып. 27 (90).

<sup>3</sup> Гугарк (Гогарена античных авторов) на протяжении веков оказывается в составе то Армении, то Картли. В структуре армянского государства Гугарк — одна из четырех областей-марок, призванных обеспечить безопасность границ. В 363—387 гг. Гугарк был полностью присоединен к Картли. К местным правителям прилагался специальный термин *бдешх* (арм.) или *патиахи*, *патиахи* (груз.) иранского происхождения, засвидетельствованный в ряде надписей сасанидского периода. В греческой передаче *πιτιάχις*, латинской — *vitaha*. См.: Toumanoff C. Studies in Christian Caucasian history. Georgetown, 1963, p. 124, 154—192, 262—263.

Первое восстание широко освещено в литературе,<sup>4</sup> имеются современные издания основного первоисточника.<sup>5</sup> Второе восстание изучено явно недостаточно, при этом расходятся мнения по поводу его датировки. В тех работах, где восстание рассматривается в контексте преимущественно армянской истории, оно датируется 481—484 гг.<sup>6</sup> В трудах грузиноведческого характера в качестве начальной даты называется обычно 484 г., а конец восстания не датируется.<sup>7</sup> Наряду с этим в некоторых работах в качестве начальной даты указывается 482 г.<sup>8</sup> Необходимо заметить, что во всех случаях исходят из данных одного и того же автора — армянского писателя Лазара Парпеци.<sup>9</sup> Лазар Парпеци создал свой труд в последнюю декаду V в., он был современником событий и, что очень существенно, в самых близких отношениях с наиболее активными участниками движения — Мамиконянами, Камсараканами и др. Достоверность его изложения сомнений не вызывает. Как нам представляется, отталкиваясь от данных, содержащихся в труде Лазара Парпеци, можно совершенно точно датировать восстание. В настоящей статье мы остановимся лишь на его хронологии.

Хотя в Армении и в Грузии исподволь зрело недовольство Сасанидами, а верховного военачальника Персармении Вахана Мамиконяна подозревали в намерении отложиться, восстание началось лишь после того, как царь Восточной Грузии Вахтанг Горгасал (446—502) убил питиахша Гугарка Вазгена (Варскена). В известном смысле питиахши представляли верховную власть шаханшаха в Картли. Вазген — отступник: он принял маздеизм и понуждал к тому же свою жену Шушаник, дочь руководителя первого восстания 450—451 гг. Вардана Мамиконяна. Шушаник отказалась последовать примеру мужа и приняла от его руки мученическую смерть.<sup>10</sup> Убийство Вазгена показало, что Вахтанг перестал признавать верховное владычество Сасанидов. Этот акт побудил и армян взяться за оружие. Когда в Картли началась «смута», армянское войско находилось в Албании. Грузинский царь обещал, что он придет на помощь армянам гуннов, чтобы те сражались против персов. Вернувшиеся из Албании армянские воины собрались в Шираке и начали убеждать спаранета (верховного военачальника) Вахана Мамиконяна присоединиться

<sup>4</sup> См., в частности: Еремян С. Т. Народно-освободительная война армян против персов в 450—451 гг. — ВДИ, 1951, № 4.

<sup>5</sup> Египиш. О Вардане и армянской войне / Подгот. к печати и предисл. Е. Тер-Минасяна. Ереван, 1957; Египиш. О Вардане и войне армянской / Пер. с древнеарм. акад. И. А. Орбели; Подгот. к изд., предисл. и примечания К. Н. Юзбашяна. Ереван, 1971; *Elishe. History of Vardan and the Armenian war / Translation and commentary by R. W. Thomson.* Harvard University Press, Cambridge Mass., London England, 1982.

<sup>6</sup> См., например: История армянского народа / Под ред. Б. Н. Аракеляна и А. Р. Иоаннисяна. Ереван, 1951, ч. I, с. 90—93; Очерки истории СССР: Кризис рабовладельческой системы и зарождение феодализма на территории СССР. III—IX вв. М., 1958, с. 204—206; Тревер К. В. Очерки по истории и культуре Кавказской Албании. М.; Л., 1959, с. 217; Жамкочян А. Г., Абрамян А. Г., Мелик-Бахшиян С. Т. История армянского народа. Ереван, 1963, т. I, с. 338 (на арм. яз.); Grousset R. *Histoire de l'Arménie.* Paris, 1947, p. 217 etc.; *Histoire des Arméniens / sous la direction de Gérard Dédéyan;* Ed. Privat. Toulouse, 1982; см. также: СИЭ, 1961, 1, стб. 774.

<sup>7</sup> См., например: Очерки истории СССР, с. 250—251; Бердзенишвили Н. А., Дондуа В. Д., Думбадзе М. К., Меликнишвили Г. А., Мешиа Ш. А. История Грузии. I. С древнейших времен до 60-х гг. XIX в.: Учебное пособие. Тбилиси, 1962, с. 96; см. также: СИЭ, 1962, т. 2, стб. 1017 (Вахтанг I Горгасал); 1963, т. 4, стб. 833 (хронол. табл.); БСЭ. 3-е изд. 1971, т. 4, стб. 338 (Вахтанг I Горгасал).

<sup>8</sup> Какабадзе С. Н. Вахтанг Горгасали. Тбилиси, 1959, с. 53 (на груз. яз.); Джаанашян Л. Н. Сведения Лазара Фарпеци о Грузии. Тбилиси, 1962, с. 142 (на груз. яз.); Очерки истории Грузии. Тбилиси, 1973, т. 2, с. 401; *Thomasoff C. Studies...*, p. 365, note 31; Еремян С. Т. Армения в эпоху Давида Непобедимого. — ВДИ, 1980, № 4, с. 7.

<sup>9</sup> Парпеци Лазар. История Армении и Послание / Изд. Г. Тер-Мкртчян и С. Малхасянц. Тифлис, 1904 (на арм. яз.); Абемян М. История древнеармянской литературы. Ереван, 1975, с. 176—190.

<sup>10</sup> Сохранилось несколько редакций мученичества Шушаник на армянском и грузинском языках: Памятники армянской агнографии, вып. 1 / Пер. с древнеарм., вступ. статья и примечания К. С. Тер-Давтян. Ереван, 1973, с. 194—215, 319—320; Иаков Цуртавели. Мученичество Шушаник / Пер. с груз. Корнелия Кекелидзе; Предисл. и примечания Р. Г. Сирадзе. Тбилиси, 1978; Яков Цуртавели. Мученичество Шушаник / Пер. В. Д. Дондуа; Введ. и примечания З. Н. Алексидзе. Тбилиси, 1978.

к ним. После недолгих колебаний спарпет согласился (LXVI, с. 118—120).<sup>11</sup> Вскоре последовали первые стычки с персами, которые кончились победой повстанцев (LXVII, с. 120—121).

Итак, мы видим, что началом восстания было убийство Вазгена. Лазар Парпеци датирует это событие 25 г. персидского царя Пероза (LXVI, с. 118, 20—21), и это указание является отправной точкой для дальнейших изысканий.

Известно, что после смерти царя Йездегерда II в 457 г. престол перешел к его старшему сыну Ормизду III. Но младший брат Ормизда Пероз немедленно поднял мятеж и по истечении двух лет непрерывной борьбы, убив наследника и других братьев, стал шаханшахом. В изложении Елише царствование Пероза начинается только с этого момента. Именно тогда Рахам из рода Михрана (который и был истинным главой заговора против Ормизда) посадил на царствование (*тагаворецуцанэр*) Пероза.<sup>12</sup> Но для Лазара Парпеци Пероз стал царем одновременно с братом (*тагаворецин* во множ. числе). Далее младший брат убил старшего и сам начал царствовать (*иньн тагаворецу*). В тот же год своего царствования (*и нмин ами тагаворутеанн юрой*) Пероз распорядился освободить армянских нахараров, отбывавших ссылку в Иране (LX, с. 108, 2—7). Мы видим, что во всех случаях царствование Пероза обозначено одним и тем же глаголом. Оставаясь в пределах только этих данных, мы не можем решить, что послужило Лазару Парпеци отправной точкой, когда убийство Вазгена он датировал 25 г. правления Пероза, — смерть Йездегерда или убийство Ормизда. Но некоторая неопределенность применительно к нашей системе летоисчисления остается и в том случае, когда мы отдаем предпочтение лишь одному из этих событий.

Если считать, что Пероз стал править сразу после смерти отца, тогда его первый год, согласно принятому у персов подвижному календарю, начинался 30 VII 457 и кончался 29 VII 458. Если же его царствование начинать с фактического единовластия, то границами этого года будут 30 VII 459 и 29 VII 460.<sup>13</sup> Фактически Пероз мог востать и ранее 30 VII 457, а единовластным правителем сделаться до 30 VII 459, но в обоих случаях начало и конец его первого года соотносятся с приведенными двумя парами дат по юлианскому календарю.

Если предположить, что наш автор руководствовался армянским, а не персидским календарем, тогда исчисление несколько изменится: 4 VIII 457—3 VIII 458 в первом случае и 4 VIII 459—3 VIII 460 — во втором.<sup>14</sup> Но разница составляет всего 5 дней, в данном случае ею можно пренебречь.

Мы колеблемся между 457 и 458 или 459 и 460 гг. К счастью, в «Истории» Лазара Парпеци есть многочисленные указания на сезонные явления, с помощью которых хронология событий восстанавливается весьма точно. Отметим, что изложение автора (по крайней мере в части, относящейся к восстанию) носит строго линейный характер: последовательность изложения полностью соответствует последовательности самих событий.

Итак, год убийства Вазгена был одновременно *первым* годом восстания (далее мы будем руководствоваться нашими представлениями о начале и конце календарного года). Главные события, последовавшие за действиями Вахтанга: осада восставшими Ани и Арташата (LXVII), избрание Вахана Мамиконяна спарпетом восставших, а Сахака Багратуни — марзпаном (LXVIII), битва при Акори (LXIX). Вслед за этим автор сообщает, что повстанцы «всту-

<sup>11</sup> Все ссылки в тексте даны на главы и страницы «Истории» Лазара Парпеци. Та же разбивка на главы в старом французском переводе: L a n g l o i s V. Collection des Histoires anciens et modernes de l'Arménie. Paris, 1869, II, p. 252—368.

<sup>12</sup> Е г и ш э. О Вардане. . . с. 197; E l i s h e. History. . . , p. 242 (в примеч. 10 правление Пероза датируется 459—484 гг.).

<sup>13</sup> N ö l d e k e Th. Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden: Aus der arabischen Chronik des Tabari. Leiden, 1879, S. 435; G e i g e r W., K u h n E. Grundriss der iranischen Philologie. Strassburg, 1904, S. 530; C h r i s t e n s e n A. L'Iran sous les Sassanides. Copenhague, 1944, p. 289—290.

<sup>14</sup> 24 VII 481—23 VII 482 по персидскому календарю и 29 VII 481—28 VII 482 по армянскому. Таблицы перевода на современное счисление см.: N ö l d e k e Th. Geschichte. . . , S. 436; D u l a u r i e r E. Recherches sur la chronologie arménienne technique et historique. Paris, 1859, p. 384.

шли в зимнее отдохновение, предполагая весной подготовиться к битве» (LXIX, с. 126, 22—23). Затем армяне обратились к Вахтангу с просьбой направить к ним обещанный отряд гуннов. Грузинский царь выслал 300 гуннов, но «не прошло и месяца после зимы», как он отозвал их обратно (LXIX, с. 126, 24—28).

Следующее указание Лазара Парпеци относится безусловно уже ко *второму* году восстания. На помощь к Вахану прибывают Йохан Андзевачец и Нерсех Еруандун — «во время сорокадневного поста, в великую предпасхальную субботу» (LXX, с. 127, 26—27). Если удастся соотнести этот *второй* год с христианским летоисчислением, то определить день пасхи будет нетрудно.

Далее автор отмечает, что после суровых зимних морозов повеяли добрые весенние ветры, а повстанцы узнали, что в Армению прибыло многочисленное персидское войско (LXXI, с. 128, 14—16). Эта фраза относится к весне того же *второго* года восстания. Важнейшие события этого года: битва при Нерсехачате (LXXI), возвращение Варда Мамиконяна (LXXII), битва при Чарманайне близ Куры, где погибли Сахак Багратуни и Васак Мамиконян (LXXIII—LXXIV). Рассказывая о прибытии в Картли армянских отрядов, автор замечает, что «время было знойное» (LXXIII, с. 133, 14). Таким образом, эта битва произошла летом или ранней осенью. В течение *второго* года, после перечисленных выше событий, Вахан Мамиконян вынужден был отступить в Тайк (LXXV), тогда же Йазд Сюни принял мученическую смерть (LXXVI). Последнее произошло в 16-й день армянского месяца *хори*. Определив год по нашему числению, мы можем вычислить этот день. Далее, Вахан Мамиконян прибывает в Айратат. Вместе с соратниками он ожидает в Двине, чтобы мпновали зимние дни (LXXVII, с. 141, 14—15). *Второй* год восстания завершился. Этой зимой, повествует далее наш автор, прибывшие из Картли гонцы пытаются убедить Вахана в том, что Сахак Багратуни и Васак (погибшие в битве при Чарманайне) ждуть помощи соотечественников. Вахан разгадывает их намерения: «прознав о [готовящемся] весной нападении персидского войска на страну Армянскую», хотят добиться того, чтобы часть армянских воинов ушла в Картли (LXXVII, с. 142, 35—143, 2). Некоторые воины во главе с Мухелом Мамиконяном, не дождавшись окончания зимних морозов, покинули Двин (LXXVII, с. 143, 36—37). Когда же повеяли теплые весенние ветры, в Армению вторглись отряды Зармихра Хазаравухта. Начался *третий* год восстания.

Для повстанцев это было тяжелое время. Зармихр вынудил Вахана уйти в пределы византийской Армении, Вахтанг Горгасал нашел пристанище в стране егеров (Лазике). Однако военные действия продолжались, острота ситуации росла. Зармихр вступил в Картли, в Армению же Пероз назначил нового марзпана — Шапуха из рода Михрана. Но вот из Ирана приходит неожиданная весть: в битве с эфталитами в Средней Азии погиб царь Пероз. Политика Ирана по отношению к Армении, Грузии, Албании меняется. Новый царь Валарш, взвалив все неудачи на своего предшественника, стремится завоевать симпатии восставших. Вскоре в деревне Нуарсак Вахан Мамиконян выдвигает собственные условия перемирия.

Все это происходит, по-видимому, до истечения *третьего* года восстания. Изложение Лазара Парпеци приобретает особую динамичность, счет идет на дни. В тексте часты такие выражения, как «не смогли покинуть город хотя бы на один день раньше» (с. 145, 3), «в тот же день. . . прибыли. . .» (с. 145, 8—9), «назавтра» (с. 145, 26, 154, 16), «ни на один день не делая передышки. . . , каждый день пускали стрелы» (с. 148, 9—10), «пожелали отдохнуть два дня» (с. 149, 23), «через пять дней» (с. 150, 3), «хотя бы этой ночью успокоиться сном» (с. 150, 11), Вахан Мамиконян смог отдаться сну лишь «на остаток ночи», а «с рассветом» обложил деревню «Штэ» (с. 150, 27—29). Наряду с этим — «обходя Шапуха хитростью в течение многих дней» (с. 147, 21). Есть все основания думать, что между указанием на зимовку в Двине и событиями после смерти Пероза прошли месяцы.

Пероз погиб в начале 484 г.,<sup>15</sup> по-видимому весной, когда и могли по клима-

<sup>15</sup> N ö l d e k e Th. Geschichte. . . , S. 425—426, 435. — Первый год преемника Пероза, Валарша, соответствует 23 VII 484—22 VII 485.

тическим условиям возобновиться военные действия. Потребовалось, конечно, известное время, чтобы весть о гибели шаханшаха достигла Армении, а в самом Иране произошли изменения в политике. Соответственно восстание должно было прекратиться поздней весной или летом 484 г. Исходя из того, что это случилось в *третий* год восстания, мы приходим к единственно возможному выводу — *первый* год восстания — 482 г.

Именно в 482 г., до 23 июля, когда завершился 25 г. Пероза по персидскому календарю, или до 28 июля, когда этот год кончился по армянскому календарю, и был убит Вазген. Сразу же вслед за этим, в конце лета или в начале осени, началось движение и в Армении. Таким образом, время, когда происходило восстание, суммируется следующим образом: несколько месяцев 482 г., весь 483 г., начальные месяцы 484 г. — всего около двух лет.

Из изложенного становится очевидно, что ошибочные даты начала восстания — 481 и 484 гг. — появились в связи с ошибочной датировкой убийства Вазгена. Первая дата, утвердившаяся, как было сказано выше, в арменистике, восходит, по всей видимости, к «Истории Армении» Микаэла Чамчяна, вышедшей в конце XVIII в. В этом труде об убийстве Вазгена повествуется под 481 г.<sup>16</sup> Та же дата у М. Орманяна,<sup>17</sup> который считается авторитетом в вопросах хронологии армянской истории. В тех же работах, где за год убийства и соответственно начала восстания принимается 484-й, ошибка связана с неверным исчислением начала правления Пероза — 459 г. При этом получается, что восстание, которое длилось около двух лет, началось и завершилось в том же 484 г.

Пасха, о которой говорится у Лазара Парпеци, пришлась на второй год восстания, т. е. 483 г. В том году пасху праздновали 10 апреля. Мученичество Йазда произошло 16 *xorhi* того же года, что соответствует 12 сентября. Остальные события датируются с точностью до года и во многих случаях могут быть приурочены к определенному сезону.

---

*K. N. Yuzbashyan*

---

## THE CHRONOLOGY OF THE ARMENO-GEORGIAN INSURRECTION AGAINST THE SASSANIDES AT THE END OF THE V CENTURY

The only source for the chronology of the armeno-georgian insurrection against the Sassanide rule is the History compiled by Lazar P'arpeci (c. 500). The insurrection begins in the XXV year of the persian king Peroz, when the *bdeašch* of Gugarck' Vazgēn was killed, i. e. in 482. The dates of 481 and 484 are erroneous. This insurrection finishes with the death of Peroz in 484. The other episodes can be exactly dated with the help of season indications mentioned in the text of Lazar P'arpeci.

---

<sup>16</sup> Чамчян М. История Армении. Венеция, 1785, т. II, с. 160 и сл. (на арм. яз.); ср.: Chamich M. History of Armenia / Translated from the original Armenian by J. Avdall. Calcutta, 1827, p. 287.

<sup>17</sup> Орманян М. Азгапатум [Национальная история]. Константинополь, 1912, с. 484 (на арм. яз.).

**К СТАТУСУ И ФУНКЦИЯМ «СОВЕТА ДВЕНАДЦАТИ»  
В ЭДЕССЕ НА РУБЕЖЕ XI—XII вв.**

История средневековой Эдессы (Урхи) неоднократно привлекала внимание исследователей.<sup>1</sup> Судьбы города в период раннего средневековья освещены в ряде работ Н. В. Пигулевской.<sup>2</sup> Менее изучена история Эдессы времени второго этапа византийского господства (1031—1076).<sup>3</sup> По-видимому, это связано с тем, что данный период сравнительно слабо освещен источниками, будучи в то же время предельно насыщенным событиями. Это византийская, а затем сельджуцкая экспансии на Ближнем Востоке, позже — первый крестовый поход и образование государств крестоносцев на данной территории. Однако наиболее сложными в истории Эдессы были 1076—1098 гг.

После 1071 г. вследствие сельджуцкой экспансии в Малой Азии большая часть византийских владений в Сирии и Месопотамии оказалась под властью Филарета Варажнуни, в прошлом domestика схол Востока, порвавшего с империей. В 1076 г. его войска осадили номинально византийскую Эдессу, открывшую ворота полководцу Филарета Василу, сыну Абукаба, ставшему наместником города от имени Варажнуни.

В 1083 г. умирает Васил. Эдесса переходит под контроль Смба́та Вкхаци, приход которого к власти не был санкционирован Филаретом. Поэтому в том же году Смба́т был свергнут и ослеплен. Эдесса вновь вошла в состав владений Варажнуни.

В 1086 г. один из сподвижников Филарета, Барсума, совершает переворот и становится правителем Эдессы, порвав с Варажнуни. Но в том же году после длительной осады город открыл ворота полководцу великого сельджукида Мелик-шаха Бузану. Барсума погиб. Бузан получил Эдессу в удел и назначил наместником сalara Ксулука.

В 1096 г. после распада султаната Великих Сельджукидов, после гибели Бузана в борьбе с султаном Сирии Тутушем (1095), Эдесса перешла под контроль последнего, назначившего наместником города армянина-халкедонита, в прошлом византийского сановника и сподвижника Филарета, куропалата Тороса.

В 1096 г., после гибели Тутуша, Торосу удается изгнать сельджуцкий гарнизон из цитадели города, приобретшего таким образом автономию. В 1098 г. в Приевфратье появляется отряд крестоносцев во главе с Балдуином Фландрским. Граф был приглашен в Эдессу в качестве наемника, но вскоре захватил власть в городе. В дальнейшем, вплоть до захвата Эдессы войсками атабека Мосула Имад ад дина Зенги (1144), она была столицей графства Эдесского — первого государства крестоносцев на Востоке.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Duval R. Histoire politique, religieuse et littéraire d'Edesse. — JA, 1892, 8 série, XIX; Beaumont A. Albert of Aachen and County of Edessa. — The crusades and others historical essays / Presented to D. C. Munro. N. Y., 1968 (repr. ed. 1928); Segal J. Edessa, the blessed city. Oxford, 1970.

<sup>2</sup> Пигулевская Н. В. 1) Месопотамия на рубеже V—VI вв. М.; Л., 1940. 176 с. 2) Византия и Иран на рубеже VI—VII вв. М.; Л., 1946. 289 с.; 3) Эдесская хроника. — Палест. сборник, 1959, вып. 4 (67), с. 79—96.

<sup>3</sup> Арутюнова В. А. Византийские правители Эдессы в XI в. — ВВ, 1973, 35, с. 137—153.

<sup>4</sup> См.: Laurent J. Des Grecs aux Croises: Etudes sur histoire d'Edesse entre 1071—1098. — Byzantion, 1924, 1, p. 367—449.

Эдесса издревле стояла на скрещении важнейших торговых путей, связывавших Ближний Восток с Передней Азией, Закавказьем и Северной Африкой. Зависимость города от транзитной торговли была традиционно велика. Так, по весьма неполным данным армянских итинерариев X в., через Эдессу проходили два важнейших торговых пути, связывавших Закавказье с Диар Бакром, Джазирой и Северной Африкой.<sup>5</sup>

Одним из интереснейших моментов внутривосточной жизни города на рубеже XI—XII вв. является наличие в нем неких двенадцати сенаторов, или префектов, о которых упоминают латинские авторы — участники или современники первого крестового похода.<sup>6</sup> В статье по истории Эдессы 1071—1098 гг. Ж. Лоран высказал предположение, что «совет двенадцати» мог быть органом городского самоуправления.<sup>7</sup> И хотя в дальнейшем данный вопрос так и не стал предметом специального исследования, гипотеза Лорана была принята рядом западноевропейских исследователей истории крестовых походов.<sup>8</sup> Таким образом, вопрос о функциях и статусе совета требует детального рассмотрения. Тем более что, кроме кратких упоминаний о «двенадцати сенаторах», сохранившихся в латинских хрониках, достаточно много данных о неких «ишканах города» содержится в армянской «Хронографии» Маттэоса Урхайеци,<sup>9</sup> современника и очевидца большинства описываемых им событий, происшедших в Эдессе. Анализ текста труда Урхайеци дает возможность достаточно полно осветить роль «двенадцати» во внутри- и внешнеполитической жизни города на рубеже XI—XII вв.

Сообщая о смерти Василя, сына Абукаба, Маттэос пишет, что, узнав об этом, «сотворили собрание всего города в св. Софии и передали город Урху в руки Смбага, мужественного и храброго борца против турок. И поставили Смбага на пост дукства Урхайского на шесть месяцев. И один из великих города вознамерился отнять пост дукки у народа армянского». Некий Ишхан из рода Арджектон «возмутился и отправился к Филарету, так как имел он (в качестве сторонников) много родов и семейств могущественных в городе Урха. Возбудил Ишхан Филарета, и (тот) пленил Урху, и перешел город Урха в его руки» (Мат. Урх., с. 223). Несколькокими днями позже начались массовые репрессии, направленные против городской верхушки, избравшей Смбага на пост «дукки» Эдессы без ведома Варажнуни. Показательно, что, кроме Смбага, были ослеплены сам Ишхан и его брат Тодорик, сдавшие город Филарету. Дома ишханов города были разрушены, а сами они в оковах уведены в Мараш, столицу Варажнуни (там же, с. 223). По словам Маттэоса, Филарет «осуществил месть против ишханов этого города» (там же).

После событий 1083 г. Варажнуни сохранил контроль над Эдессой лишь благодаря введенному в цитадель гарнизону. Но в 1086 г., во время визита Филарета к великому сельджукиду Мелик-шаху, «один из ишханов Филарета, Барсума имя его, замыслил дело нечестивое с ишканами города» и совершил переворот. Наместник Варажнуни, паракиманос, был убит. Барсума захватил цитадель города и стал его «дукой» (Мат. Урх., с. 233). В том же году Эдесса была осаждена полководцем Бузаном. Осада города завершилась мятежом жителей во главе с ишканами против Барсумы, погибшего при невыясненных обстоятельствах, после чего «вышли ишканы города к Бузану и передали Урху в его руки» (там же, с. 236). Явно отражая настроения города, Маттэос пишет: «Покой великий был возвращен в Урху и во всю страну нашу» (там же). Наместником города от имени Бузана был назначен салар Ксулук. Маттэос пишет, что «оклеветали ишханов армянских, которые пребывали в городе»,

<sup>5</sup> Манандян Я. А. О торговле и городах Армении в связи с мировой торговлей древних времен. Ереван, 1954, с. 255.

<sup>6</sup> Alberti Aquisensis historia Hierosolymitana. — Recueil des historiens des croisades. Paris, 1879, t. 4 (далее — Alb. Aquis.); Fulcherii Cartanensis historia Hierosolymitana. — RHC, 1866, t. 3 (далее — Fulcher.); Willelmi Tyrensis historia rerum in partibus transmarinis gestarum. — RHC, 1844, t. 1 (далее — Wil. Tyr.); Guiberti abbatis historia qui dicitur Gesta Dei per Francos. — RHC, 1879, t. 4 (далее — Guibert.).

<sup>7</sup> Laurent J. Des Grecs. . . , p. 448—449.

<sup>8</sup> Grosset R. Histoire des croisades et royaume franc de Jerusalem. Paris, 1934, t. 1, p. 56—61.

<sup>9</sup> Маттэос Урхайеци. Хронография. Вагаршапат. 1898 (на арм. яз.) (далее — Мат. Урх.).

и Ксулук казнил «двенадцать ишханов, богатых и могущественных» (там же, с. 237). Это явно те ишханы города, которые сдали Эдессу Бузану, ибо далее Маттэос пишет, что полководец «сожалел об их гибели, так как обещал сохранить им жизнь» (там же).

В 1098 г. при появлении на территории Приевфратья крестоносцев их предводителем Балдуин Фландрский был приглашен в Эдессу «ее правителем и епископом вместе с двенадцатью старшими городскими префектами» (Alb. Aqueen., III, 19, 352). У ворот города графа встречали «двенадцать знатнейших сенаторов и первые горожане» (ibid.; Fulcher, 337). Ряд авторов сообщает, что Торос, заинтересованный в использовании вооруженных сил крестоносцев для обеспечения безопасности Эдессы, был вынужден усыновить Балдуина Фландрского как своего потенциального преемника.<sup>10</sup> И хотя достоверность этого факта сомнительна (о нем молчит Урхайеци), показательно, что, по описаниям латинских авторов, церемония усыновления проходила в присутствии все тех же «двенадцати префектов и всего концивиума» (т. е. собрания. — В. С.) (Alb. Aqueen., III, 21, 353—354).

Вскоре во главе небольшого отряда рыцарей, а также «войск города и пехоты области» (Mat. Урх., с. 261) граф совершил поход против наиболее опасного из соседей Эдессы — эмира Самосаты. После успешного завершения похода «весь сенат и все горожане увидели у Балдуина благоразумие и твердость против турок» (Alb. Aqueen., III, 22, 354). По-видимому, именно это привело к заговору против Тороса, имевшему целью немедленную передачу власти в городе графу. Маттэос пишет, что, «когда граф вернулся, нашлись предатели. . . , которые сговорились с ним убить Тороса. Сорок заговорщиков . . . отправились ночью к Балдуину и, после того как посвятили его в свои преступные намерения, пообещали ему Урху» (Mat. Урх., с. 261). Заговорщики «возбудили против Тороса толпу, которая разграбила дома ишханов, связанных службой с куропалатом» (там же). Альберт Ахенский также сообщает, что «все горожане, малые (parvi) и великие (magni), с оружием сбежались, вооруженные и в панцирях к Балдуину собрались» (Alb. Aqueen., III, 22, 354). Торос был осажден в цитадели, получил от графа гарантии свободного ухода в Мелитену и «сдал цитадель в руки его. И Балдуин, как и ишханы города, вошли туда» (Mat. Урх., с. 262). Сразу же после этого куропалат был убит, Балдуин Фландрский получил цитадель Эдессы и стал правителем города. Однако единство недавних союзников было недолгим. Уже в ноябре 1098 г. «двенадцать принцев и местные жители», недовольные действиями графа,<sup>11</sup> составили заговор с целью свержения Балдуина и направили посланца к туркам, обещая сдать им город. Заговорщики были выданы, их дома разрушены, имущество конфисковано, сами же они были брошены в тюрьму (Alb. Aqueen., III, 16, 442; Wil. Тург., VII, 6, 284; Guibert., 165F).

Дальнейшие события показали, что Балдуину Фландрскому и его преемнику на посту графа Эдессы Балдуину Буржскому пришлось пойти на компромисс с эдесскими «сенаторами», продолжавшими сохранять влияние в городе. В 1101 г. граф потерпел поражение от Сукмана ибн Артука при Серудже и «с тремя своими близкими укрылся в цитадели Урхи и пребывал в положении плечевном. И собравшиеся ишханы города пустили его в город и возвратили ему трон его» (Mat. Урх., с. 275).

В 1104 г. в битве при Харране граф Эдессы попал в плен к атабеку Мосула Джекермишу. Наместником Эдессы от имени князя Антиохии Боэмунда, а затем его преемника Танкреда стал племянник последнего Ричард Салернский. В 1107 г. Балдуин Буржский освободился из плена и потребовал от Танкреда возвращения Эдессы. Началась усобица, в ходе которой граф потерпел поражение в стычке при Тель Башире и бежал в Равендан (1108). «И когда узнали об этом в городе Урха, впади в скорбь . . . из-за Балдуина, так как мертвым сочли его. И созвали собрание в церкви св. Иоанна при папосе (архиепископе. — В. С.) франкском ради достижения соглашения, ибо опасались, (что)

<sup>10</sup> См.: Laurent J. Des Grecs. . . , p. 422.

<sup>11</sup> Разделяющий гипотезу Лорана Р. Груссе полагал, что причиной заговора было отстранение «двенадцати» от власти в городе, которую они делили с графом с марта 1098 г. (Grousset R. Histoire. . . , p. 56).

опять попадет город Урха к Танкреду и тот отдаст его в руки Ричарда, ибо этот в то время, как владел городом, умножил гибельные деяния . . . и папиосу сказали: „(Пусть) вашему человеку и нашему будет поручено охранять цитадель города, пока нам тэр (не) станет известен“» (Мат. Урх., с. 308).<sup>12</sup> Прибыв через несколько дней в город и узнав о решении совета, Балдуин Буржский и его вассал Жослен де Кургене «сочли эти речи как весьма опасные и истолковали их в смысле преступном. Они разграбили дома множества жителей и лишили глаз людей, которые несколько не были виновны. Они . . . хотели лишить глаз армянского архиепископа Степане. Жители . . . его выкупили за тысячу дехекан» (там же, с. 309).

По-видимому, после событий 1108 г. сенат Эдессы либо был ликвидирован, либо утратил почву для легальной деятельности. В дальнейшем упоминания об ишханах города полностью исчезают со страниц труда Урхайеци. Борьба горожан с графом принимает форму заговоров, имевших целью сдачу Эдессы атабеку Мосула Маудуду во время осады им города в 1112 г. и, как кажется, в 1113 г., когда при приближении армии атабека к Эдессе граф приказал выселить из города всех неблагонадежных, так как ему донесли, что жители стовариваются сдать Эдессу Маудуду (Мат. Урх., с. 325—327). В дальнейшем, вплоть до взятия Эдессы войсками нового атабека Мосула Имад ад дина Зенги (1144), о каких-либо выступлениях горожан против франков ничего не известно.

Таким образом, в «Хронографии» Маттэоса Урхайеци в качестве фактических хозяев Эдессы на протяжении 80-х гг. XI—10-х гг. XII в. выступают некие «ишханы города», которых он характеризует как богатых и родовитых представителей городской верхушки. По данным латинских хроник, в 80-е гг. XI в. в Эдессе наряду с правителем и епископом фигурируют сенат, двенадцать сенаторов и первые горожане, нобили, принцессы. Урхайеци же пишет, что двенадцать ишханов были казнены саларом Ксулуком в 1086 г. Таким образом, связь сената, двенадцати сенаторов, или ишханов, с городской верхушкой Эдессы — ишханами, нобилиями, принцессами — несомненна. Они принадлежали к богатым и знатым родам города, связанным, на наш взгляд, с транзитной торговлей и, возможно, с ремеслом.

Ишханы Эдессы сохраняли реальную власть в городе в бурный период конца XI—начала XII в. Ишханы назначали и смещали «дук», получавших в качестве резиденции цитадель Эдессы и бывшими, по-видимому, профессиональными воинами и главами городского ополчения. По крайней мере известно, что в походе на Самосату в 1098 г. принимали участие именно «войска города и пехота области». Важнейшие внешне- и внутривосточные вопросы решались общим собранием, по-видимому, все той же городской верхушки, как это имело место в 1083 и 1108 гг.

За всеми переворотами, имевшими место в Эдессе на протяжении исследуемого периода, за частыми изменениями внешнеполитической ориентации, видимо, стояли интересы различных группировок правящей олигархии (свержение Смба, например) и, быть может, более широких слоев горожан, страдавших не столько от сельджуцких набегов и грабежей, сколько от связанных с ними перерывов в транзитной торговле. Отсюда и стремление купеческой олигархии Эдессы ценой подчинения одному из соседних владетелей, в данный период контролировавшему положение в Месопотамии или на Ближнем Востоке в целом, обеспечить безопасность как самого города, так и торговых путей. Отсюда же и панегирики, посвященные Маттэосом Урхайеци Укайлиду Муслиму ибн Курайшу и великому сельджукиду Мелик-шаху, а также положительная оценка им вхождения Эдессы в состав султаната Великих Сельджукидов, несмотря на то что это стоило жизни «двенадцати ишханам» города: «Покой великий был возвращен в Урху и во всю страну нашу, которая пребывала

---

<sup>12</sup> Во французском переводе Э. Дюлорье, пользовавшегося иным экземпляром «Хронографии», смысл четче: «Пусть ваши люди и наши охраняют крепость до тех пор, пока мы не решим, кто господин, который станет нашим правителем» (Chronique de Matthieu d'Edesse/Trad. par E. Dulaurier. Paris, 1858, p. 267—268).

в радости». И действительно, именно 1086—1094 гг. были наиболее спокойными для Месопотамии и всего Ближнего Востока.<sup>13</sup>

Э. Кирстен в докладе о византийском городе приводил Эдессу с ее советом двенадцати как пример опережающего развития городов восточных фем Византии по сравнению с городами издревле принадлежавших ей областей.<sup>14</sup> Это не совсем правомерно, так как Эдесса сравнительно недолго находилась в составе империи. Что касается опережающего развития городов восточных фем Византии, то логичнее отнести это к городам Ближнего Востока в целом и рассматривать Эдессу в составе достаточно большой группы близких ей по историческим судьбам и по уровню социально-экономического развития городов данного региона, также стоявших на важнейших путях мировой торговли и не знавших жесткой регламентации торгово-ремесленной деятельности, имевшей место в Византии. И хотя в целом на материале городов Ближнего Востока поставленный нами вопрос исследован недостаточно, Эдесса может быть сопоставлена с рядом городов Закавказья, где в тот же период существовали подобные формы городского самоуправления. Так, К. Н. Юзбашян, толкуя термин «главорк калаки», которым в хронике Аристаркса Ластивертци названа городская верхушка Ани, столицы царства армянских Багратидов, в 1045 г. сданной византийским войскам, полагает, что речь здесь идет о городском патрициате.<sup>15</sup> Б. Н. Аракелян считает, что «главорк калаки» — это совет старейшин города, отмечая наличие подобных органов в тот же период в Карсе и Арцне.<sup>16</sup> И наконец, известны тбилисские бэры, старейшины, представители городской торгово-ремесленной верхушки, игравшие значительную роль во внешней политике Тбилисского эмирата.<sup>17</sup>

Таким образом, есть все основания предполагать, что во главе Эдессы на рубеже XI—XII вв. стояла купеческая олигархия (или шире — торгово-ремесленная верхушка), которую можно рассматривать как своеобразную параллель западноевропейскому патрициату, хотя нельзя исключить и возможность участия в управлении городом представителей ремесленной верхушки. Сенат, двенадцать сенаторов, или ишханов, выступают в качестве органа власти городской верхушки, в значительной степени влиявшей как на судьбы «дуката», так и на внешнеполитическую ориентацию города на рубеже XI—XII вв.<sup>18</sup> В экстраординарных случаях судьбы города решало собрание всей городской верхушки, созываемое в одной из церквей Эдессы. Город имел и ополчение, по-видимому, состоявшее из рядовых горожан.<sup>19</sup> Имела место и борьба между различными группировками внутри правящей верхушки города (события 1083 г.), ослаблявшая ее позиции в Эдессе в целом и дававшая возможность для временного усиления власти «дуки» или верховного сюзерена города, как это имело место в 1083 и 1086 гг.

Лишь два момента удерживают нас от того, чтобы со всей определенностью назвать «совет двенадцати» органом власти эдесской купеческой олигархии, сумевшей в смутный период сельджукской экспансии фактически монополизировать политическую власть в городе и править им по своему усмотрению. Во-первых, нет никаких данных об основной сфере деятельности совета — его внутренней политике. Его функции известны нам в основном лишь во внеш-

<sup>13</sup> Наиболее ярко иллюстрирует это поездка католикоса Барсела Анеци в Рей к Мелишакху, а затем в Хоны, Эдессу, Кесарию Каппадокийскую и Антиохию, прерванная сразу же после смерти султана (Mat. Urx., с. 241).

<sup>14</sup> K i r s t e n E. Die byzantinische Stadt. — Berichte zum XI. Internationalen Byzantinisten Kongress. München, 1960, S. 27, N 56.

<sup>15</sup> Повествование вардана Аристаркса Ластивертци / Пер. с др.-арм., комм. и приложения К. Н. Юзбашяна. М., 1968, с. 157, примеч. 29.

<sup>16</sup> А р а к е л я н Б. Н. Городская администрация и самоуправление в средневековой Армении. — ИФЖ, 1961, 3—4, с. 67.

<sup>17</sup> М е с х и я Ш. А. Городская коммуна в средневековом Тбилиси. Тбилиси, 1962, с. 28—46.

<sup>18</sup> Терминология латинских авторов вполне определена. Альберт Ахенский — «consilio duodecim senatorum» (Alb. Aqnen., p. 352), «senatores et primi civitatis» (ibid., p. 353), «duodecim praefectorum et omnium concivium» (ibid.), «omnis senatus et universi cives» (ibid., p. 354, 355); Fulcher — «princeps civitatis» (p. 337).

<sup>19</sup> См.: Mat. Urx., с. 261; Alb. Aqnen., III, 21, 353 — при описании похода на Самосату.

неполитическом плане. Во-вторых, Маттэос Урхайеци пишет о «двенадцати» как о представителях армянского народа. Но вряд ли армянская община Эдессы исчерпывала собой все население города, где также жили сирийцы и греки.

---

*V. P. Stepanenko*

---

TO THE STATUS AND FUNCTIONS OF THE «COUNCIL  
OF THE TWELVE» IN EDESSA IN THE 2 HALF OF XI c.

After defeat of Byzantine army near Mantzikert (1071) Edessa — economical, political, cultural centre of Mesopotamia and capital of byzantine theme, became autonomous under power of «twelve ishans» — organ of the town's self-ruling. Members of this organ belongs to the trade oligarchy of Edessa. In 1098 y. «twelve ishans» took part in the transference of the power in the town to the «rusaders».

---

## ВЕТХОЗАВЕТНАЯ АПОКРИФИЧЕСКАЯ ЛИТЕРАТУРА И КУМРАНСКИЕ НАХОДКИ\*

В связи с находками рукописей Мертвого моря сильно возрос интерес к памятникам апокрифической литературы, особенно ветхозаветной. Ветхозаветными апокрифами обычно называют произведения о событиях и лицах библейской истории, не вошедшие в священный канон как евреев, так и христиан. Греческое название «апокриф», что значит «тайный, скрытый, сокровенный», применялось еще в глубокой древности к сочинениям, содержащим тайное учение, доступное только жрецам и посвященным. Позднее оно стало употребляться и для христианских неканонических книг. У евреев эти не включенные в священный канон книги носили название «внешних» или «посторонних книг» (сефарим хицоним).

Первоначально у евреев не было резко отрицательного отношения к апокрифам, и они существовали бок о бок с другими книгами Ветхого завета. Находки в Кумране значительного числа фрагментов апокрифических книг свидетельствуют о довольно широком распространении апокрифов в среде иудейских сектантов на рубеже новой эры. С окончательным закреплением священного канона произведения, по тем или иным причинам не включенные в него, были объявлены ложными, а публичное чтение их в синагогах строго запрещалось. Хотя, по-видимому, еще некоторое время ими пользовались для частного чтения, но затем они совершенно вышли из употребления, и дальнейшая судьба многих из них оказалась очень печальной. Те книги, которые были восприняты христианами, сохранились в различных переводах, от иных остались только цитаты в Талмуде или одни названия, многие погибли полностью. По словам еврейской легенды, одному Еноху принадлежало 366 книг (Енох, 23 : 6; 68 : 2). Третья книга Эзры упоминает 70 апокрифических книг у древних евреев (3 Эзра 14: 42—48). Церковные авторы насчитывали библейских апокрифов около 70, хотя в древности, видимо, их было значительно больше. Число же сохранившихся до нашего времени книг ничтожно — около 30.

Отношение к апокрифическим книгам христианской церкви на протяжении разных периодов истории не было единообразным. В Новом завете ветхозаветные апокрифы имеют почти такой же авторитет, как и канонические книги. Однако с течением времени отношение к апокрифическим книгам изменилось, образовался индекс запрещенных книг (первый из них был определен в папском декрете в V в.). Книга, занесенная в индекс, получила название апокрифической, и с этих пор это слово приобрело новый смысл, т. е. книги отреченной, ложной.<sup>1</sup> Позднее некоторые из апокрифических книг были введены в священный христианский канон и получили название «девятоканонических» в отличие от «протоканонических», т. е. тех, которые принадлежали к еврейскому канону. Протестантская церковь не признала эти книги каноническими, поэтому у нее

\* Статья безвременно скончавшейся М. М. Елизаровой обнаружена в ее архиве. Она написана в начале 70-х гг. и представляет собой введение к большой работе, посвященной переводу на русский язык и исследованию ветхозаветных апокрифических сочинений из Кумрана. Редакция не сочла возможным вносить в статью изменения и дополнять библиографию.

<sup>1</sup> Порфирьев И. Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях. Казань, 1872, с. 142 и след.

«протоканонические» единственные считаются каноническими, а «девятероканонические» по-прежнему называются апокрифами Ветхого завета. Католики же называют апокрифами произведения, определяемые протестантами как псевдоэпиграфы. Псевдоэпиграфы — это произведения, ошибочно или намеренно приписанные авторитетам глубокой древности, особенно библейским героям и пророкам. Однако это деление на апокрифы и псевдоэпиграфы представляется весьма условным, так как часто нельзя определить, к какой группе относить тот или иной памятник. Большая часть апокрифов приписывается каким-либо выдающимся лицам древности (например, книга Баруха, Премудрости Соломона и др.), в то время как среди псевдоэпиграфов значатся книга Юбилеев, Жизнь Адама и Евы и др. Поэтому представляется более правильным всю эту литературу о ветхозаветных событиях и лицах, не вошедшую в священный библейский канон, именовать «ветхозаветными апокрифами».

Собственно к апокрифам Ветхого завета, не включенным в еврейский канон и введенным в христианскую Библию, относятся три книги Маккавеев, книга Юдифи, книга Товита, книга Баруха, Премудрости Соломона, третья книга Эзры, Премудрости Иисуса сына Сирахова, Письмо Иеремии, Сусанна, некоторые более поздние добавления к книгам Даниила и Эсфири.

Из прочих апокрифических книг отдельные входят в канон той или иной христианской церкви (например, Псалмы Соломона, Завещания двенадцати патриархов и Завещание Иова вошли в греческий канон, а четвертая книга Эзры — в латинский), другие же книги рассматриваются как отреченные.

По своему содержанию апокрифы тесно связаны с библейскими каноническими книгами, поэтому их нельзя рассматривать изолированно от Библии. Наиболее значительная группа апокрифов легендарно-эпического характера рассказывает о событиях и лицах, упоминаемых в Пятикнижии, часто дополняя и разъясняя те события, о которых лишь кратко сообщается в канонических книгах. К такого рода апокрифам относятся книга Юбилеев, или Малое Бытие, книга Еноха, Завещания двенадцати патриархов, группа апокрифов об Адаме и Еве, Аврааме, Моисее, повесть об Иосифе и Асене. Другая группа апокрифов тесно примыкает к кругу пророческой литературы: Письмо Иеремии, книга Баруха, Исаию видение, Вознесение Исайи, Сивиллы оракулы, Апокалипсис Илии и Цефании, некоторые дополнения к книге Даниила и др. Произведения этих двух групп большей частью с ярко выраженными элементами апокалиптики.

Группа апокрифических памятников религиозно-философского и дидактического характера (Премудрости Соломона, Премудрости Иисуса Сирахова, Оды Соломона) близко примыкает к таким каноническим книгам, как Притчи Соломона, Псалмы, Экклезиаст, книга Иова. Этот круг литературы характеризуется разъяснением и развитием понятия мудрости как в религиозно-философском аспекте, так и в морально-этическом. Наряду с религиозно-философским, отвлеченным понятием мудрости этой литературе присуще и глубокое практическое, житейское представление о мудрости, вынесенное из внимательного наблюдения за повседневной жизнью.

К библейским историческим книгам Царей, Хроник близко стоят апокрифы исторического характера — три книги Маккавеев.

Помимо названных апокрифических книг, сохранилось еще много апокрифических сказаний о различных библейских событиях и героях, которые вошли составной частью в более поздние произведения. Отдельные сказания можно найти в Талмуде и средневековых еврейских книгах, в произведениях Филона Александрийского и в сочинении Иосифа Флавия «Иудейские древности».

Но особенно много апокрифических сказаний вошло в исторические христианские книги, которые в ранние времена имели форму Пален и представляли собой прежде всего изложение ветхозаветных событий. Пересказывая историю по ветхозаветным книгам, христианские авторы часто вносили в нее различные апокрифические сказания, которые находили в других книгах или которые были известны им из устной традиции. Подобные апокрифические сказания встречаются в Хрониках Малалы и Амартола, Синкелла, Кедрена, Глики, в Пасхальной хронике и др.<sup>2</sup> Некоторые из этих сказаний имеют явно древние

<sup>2</sup> Там же, с. 87 и след.

корни, однако претерпели более позднюю христианскую обработку, другие — создавались в сравнительно позднее время уже на христианской почве в различных уголках ближневосточного мира, в Византии, на славянской почве.

Особенно интенсивно создавались и распространялись апокрифические сказания в среде еретических сект иудейских, христианских, особенно гностических. Так, по словам Иринея, множество подложных апокрифических сочинений было у маркозиан.<sup>3</sup> Существование апокрифических Евангелия Евы, книги о жене Ноя, книги Сифа отмечает Епифаний у гностиков,<sup>4</sup> а существование ряда апокрифических гностических книг, упоминаемых церковными писателями III—V вв., подтверждается теперь находками коптских рукописей из Наг-Хаммади. Там же были обнаружены и некоторые неизвестные ранее апокрифы.<sup>5</sup>

Трудно выявить апокрифические сказания, возникшие на иудейской почве и затем в различных переводах проникшие в более поздние произведения христианских авторов, из массы сказаний, появившихся в христианское время в среде различных еретических сект. Такая сложность вызвана тем, что апокрифы, созданные в еврейской среде, сохранились не на языке оригинала, а лишь в различных древних переводах: греческом, сирийском, эфиопском, коптском, армянском, арабском, латинском, славянском.

И только в результате случайного открытия в конце прошлого века библиотеки еврейских рукописей Каирской генизы вернулись в свет фрагменты некоторых апокрифов на еврейском языке, в том числе Премудростей Бен Сиры. Тем более важными являются находки рукописей Мертвого моря, которые возвращают к жизни еврейские оригиналы некоторых апокрифов, считавшихся безнадежно утерянными.<sup>6</sup>

Так, открытие фрагментов рукописей с еврейским текстом Премудростей Бен Сиры окончательно подтвердило предположение об оригинальном характере еврейского текста этого памятника. Несколько фрагментов книги Бен Сиры на еврейском языке было обнаружено во второй пещере<sup>7</sup> и в одиннадцатой. Кроме того, более значительное число фрагментов Бен Сиры было найдено в развалинах Масады.<sup>8</sup> По палеографическим данным Ядин относит их к первой половине I в. до н. э.

Другой апокриф, найденный в Кумране, — это книга Товита, которая до сих пор была известна только в греческом, сирийском и латинском переводах, а также в поздних арамейском и еврейском переводах с греческого. Четвертая кумранская пещера предоставила фрагменты четырех различных рукописей книги Товита, из которых три — на арамейском и одна — на еврейском. Милик, предварительно ознакомившись с текстом этих фрагментов, установил, что он соответствует пространной редакции, находящейся в Синайском кодексе, а также греческой рукописи IV в. и старой латинской версии. Язык оригинала, по мнению Милика, арамейский.<sup>9</sup>

Одной из самых значительных находок в кумранских пещерах являются фрагменты трех наиболее распространенных апокрифов древности: книги Юбилеев, книги Еноха и Заветания двенадцати патриархов.

Книга Юбилеев, называемая также Малым Бытием, дошла до нас полностью только в эфиопском переводе и частично в латинском. Находка в Кумране этого сочинения на еврейском языке подтвердила предположение, что книга Юбилеев первоначально была создана на еврейском. В настоящее время известны по крайней мере фрагменты десяти рукописей еврейского оригинального текста: две — из первой пещеры,<sup>10</sup> две — из второй.<sup>11</sup> Недавно были обнаружены также фрагменты книги Юбилеев среди текстов третьей пещеры.<sup>12</sup>

<sup>3</sup> Иринея. Сочинения, кн. I, гл. XX.

<sup>4</sup> Епифаний. Творения, т. I, ч. 1, ересь 6 (26).

<sup>5</sup> Например, Откровение Адама Сифу. см.: D o r e s s e J. The secret books of the egyptian gnostics. New York, 1960, p. 182—188.

<sup>6</sup> См.: А м у с и л И. Д. Тексты Кумрана. М., 1971, вып. 1, с. 55—64.

<sup>7</sup> DJD, III, n. 18, p. 75—77.

<sup>8</sup> Y a d i n Y. The Ben Sira Scrolls from Masada. Jerusalem, 1965.

<sup>9</sup> M i l i k J. Dix ans de découvertes dans le désert de Juda. Paris, 1957, p. 29.

<sup>10</sup> 1Q Jub.<sup>ab</sup> (DJD, I, n. 17, 18).

<sup>11</sup> 2Q Jub.<sup>ab</sup> (DJD, III, n. 19, 20).

<sup>12</sup> B a i l l e t M. Remarques sur le manuscrit du livre des Jubilés de la grotte 3 de Qumran. — RQ, 1965, № 19, p. 423—433.

Не менее популярной, судя по находкам, в секте была и книга Еноха, известная прежде только в эфиопском, славянском и частично в греческом переводах. Известен также и поздний еврейский перевод Еноха. Книга Еноха состоит из нескольких разделов. Первая пещера дала несколько фрагментов еврейского текста, которые были изданы под названием книги Ноя.<sup>13</sup> В четвертой пещере было обнаружено большое количество фрагментов, относящихся к десяти арамейским рукописям: пять из этих рукописей стоят в связи с первым и четвертым разделами книги Еноха («Путешествия» и «Видения»),<sup>14</sup> четыре рукописи — в связи с третьим разделом («Астрологическая книга»),<sup>15</sup> одна рукопись — с пятым разделом («Апокалипсис недель»).<sup>16</sup> Из второго раздела («Параболы») не найдено пока или по крайней мере неизвестно ни одного фрагмента. Из этого факта некоторые ученые пытались сделать заключение, что данный раздел не ессеянского и вообще не еврейского происхождения, а был вставлен в книгу Еноха христианским интерполятором.<sup>17</sup> Однако, по мнению Дюпон-Соммера, это заключение неправомерно прежде всего потому, что находки и изучение рукописей далеко еще не закончены, не исключено, что фрагменты, соответствующие этому разделу, могут быть еще обнаружены.<sup>18</sup>

Другой важный памятник апокрифической литературы, фрагменты которого были обнаружены в Кумране, — Завещания двенадцати патриархов — был известен нам по греческой, армянской и славянской версиям.<sup>19</sup> Различные версии, а также разные редакции каждой версии дают значительное количество разночтений, что крайне затрудняет восстановление первоначального текста произведения. Кумранские находки дали несколько фрагментов Завещания Леви на арамейском языке. Фрагмент из первой (1Q TLev. ar.)<sup>20</sup> и фрагмент из четвертой (4Q TLev. ar.<sup>a</sup>)<sup>21</sup> пещер оказались той же редакции, что и известные раньше фрагменты Завещания Леви из Каирской генизы, представляющие более пространный текст, чем известные полные греческие рукописи. Другие фрагменты арамейского Завещания Леви из четвертой пещеры (4Q TLev. ar.<sup>b</sup>) дают текст, совпадающий с текстом греческих фрагментов рукописи с Афона.<sup>22</sup> Кроме того, Милик определил среди рукописей четвертой пещеры фрагмент из Завещания Нафтали, написанный по-еврейски (4Q TNapht.).<sup>23</sup>

Большой интерес среди ученых вызвала находка в кумранских пещерах ранее неизвестного апокрифа — Апокрифа книги Бытия — на арамейском языке.<sup>24</sup>

Важное значение имеет находка другого апокрифа — Послания Иеремии. Греческий фрагмент этого апокрифа на папирусе из седьмой пещеры подтверждает, что первоначально это сочинение было написано на греческом языке.<sup>25</sup>

К апокрифам причисляют также и сочинение, фрагменты которого из первой пещеры были опубликованы под названием «Речения Моисея» и который определяют как апокриф книги Второзакония.<sup>26</sup>

Кроме этого, в пещерах Кумрана были найдены фрагменты сочинений апокалиптического характера, которые с оговоркой можно причислить к апокрифическим сочинениям. Это фрагменты трех арамейских рукописей из четвертой

<sup>13</sup> DJD, I, n. 19, 19 bis, p. 84—86.

<sup>14</sup> См.: Milik J. Hénoch au Pays des aromates (ch. XXVII—XXXII). Fragments araméens de la grotte 4 de Qumran. — RB, 1958, LXV, p. 70—77.

<sup>15</sup> Этот раздел соответствует главам XXII—XXXII (Milik J. Hénoch. . . , p. 76).

<sup>16</sup> Этот раздел соответствует главам XCI—CVIII.

<sup>17</sup> Milik J. Dix ans. . . , p. 30—31.

<sup>18</sup> Dupont-Sommer A. Les écrits essenien découverts pres de la Mer Morte. Paris, 1960, p. 312—313.

<sup>19</sup> Charles R. H. The greek versions of the Twelve Patriarchs. Oxford, 1908.

<sup>20</sup> DJD, I, n. 21, p. 87—91.

<sup>21</sup> Milik J. Le Testament de Levi en araméen. Fragment de la grotte 4 de Qumran. — RB, 1955, LXII, № 4, p. 398—406.

<sup>22</sup> Ibid.

<sup>23</sup> Milik J. Dix ans. . . , p. 32.

<sup>24</sup> Частично опубликован: Avigad N.—Yadin Y. A Genesis Apocryphon. Jerusalem, 1956; Fitzmyer J. The Genesis Apocryphon of Qumran Cave I. Rome, 1966.

<sup>25</sup> DJD, III, p. 143.

<sup>26</sup> DJD, I, n. 22, p. 91—97.

пещеры, относящиеся к циклу Даниила,<sup>27</sup> и арамейский фрагмент так называемой «молитвы» царя Набонида.<sup>28</sup>

Следует упомянуть пока не опубликованный Апокалипсис Михаила и Небесные таблички с предсказанием судеб.<sup>29</sup>

Трудно переоценить, какое значение имеют кумранские находки для изучения апокрифической литературы. Даже частичная публикация кумранских фрагментов апокрифов помогает решить некоторые проблемы, ранее считавшиеся неразрешимыми, и вместе с тем выдвигает ряд новых вопросов.

Прежде всего это касается филологических вопросов. Как уже говорилось, подлинники ветхозаветных апокрифов были давно утрачены и для многих из них оставался неизвестным язык оригинала. Лишь после открытия в пещерах Кумрана отрывков из апокрифов на еврейском и арамейском языках вопрос этот для ряда памятников был решен окончательно (Премудрости Бен Сиры, книга Еноха, книга Юбилеев, Завещания двенадцати патриархов, книга Товита).

Большое значение имеет находка апокрифических сочинений в Кумране и для определения и уточнения датировок этих произведений. Так, например, раньше некоторые ученые предполагали, что книга Товита — христианское произведение, и датировали ее II в. н. э. После открытия в Кумране фрагментов книги Товита не может быть сомнений, что она была создана и переписывалась до рассеяния кумранитов, т. е. до 70 г. н. э. Появилась также возможность уточнить время создания и других апокрифов: книги Еноха, Юбилеев, Завещания двенадцати патриархов.

И, конечно, огромное значение кумранские находки имеют для воссоздания идеологической жизни иудейского общества в период зарождения христианства. Свободные от тенденциозной жреческой обработки, которой не избежали местами канонические книги, апокрифы часто сохраняют нам более древние слои народных представлений, верований, идей. С другой стороны, апокрифы, возникшие на иудейской почве, но в среде сект, оппозиционных официальному иудаизму, дают возможность выявить круг идей и представлений этой сектантской среды. Большинство этих апокрифических произведений отражает в сильной степени апокалиптические и мессианистические воззрения. Однако по известным ранее науке сравнительно поздним переводам трудно было с точностью определить, что именно в этих книгах может восходить к воззрениям иудейских сект, а что следует отнести за счет христианских интерполяций.

Это, например, относится к такому памятнику, как Завещания двенадцати патриархов, еврейское происхождение которого долгое время оспаривалось в науке. Находка фрагментов двух Завещаний на арамейском и еврейском языке и наличие в Завещании Леви знаменитых XIV—XVII глав, которые более всего рассматривались как христианская интерполяция, явно говорят теперь в пользу дохристианского происхождения Завещаний.<sup>30</sup> Всесторонне исследовав этот памятник и сопоставив его с кумранскими фрагментами, французский ученый Филоненко пришел к заключению, что Завещания двенадцати патриархов являются ессеиским произведением и должны быть использованы для изучения истории и учения иудейской секты ессеев.<sup>31</sup>

Другой апокрифический памятник, находка фрагментов которого имеет большое значение для изучения идеологии Кумрана, — книга Товита. До сих пор считалась загадочной среда, в которой возникло это произведение. Тщательное сравнение отраженных здесь представлений (ангелология, демонология, чудесное исцеление и др.) с таковыми кумранской идеологии, по мнению Дюпон-Соммера, позволяет предположить, что это сочинение могло появиться в ессейской среде.<sup>32</sup>

<sup>27</sup> 4Q Ps Dan ar. (Milik J. — RB, 1956, p. 411—415).

<sup>28</sup> См.: Амусин И. Д. Тексты Кумрана, вып. 1, с. 326—335.

<sup>29</sup> Testuz. — Semitica, 1955, V, p. 38.

<sup>30</sup> Dupont-Sommer A. Les écrits... p. 317.

<sup>31</sup> Philonenko M. Les interpolations chrétiennes des Testaments des douze Patriarches et les manuscrits de Qumran. Paris, 1960.

<sup>32</sup> Dupont-Sommer A. Extrait de l'annuaire du Collège de France: Résumé des cours de 1967—1968, p. 415; Scazzocchio L. Ecclesiastico, Tobia, Sapienza di Salomone alla luce dei testi di Qumran. — Rivista degli Studi Orientali, 1962, vol. XXXVII, fasc. 3—4, p. 208.

Важная проблема, разрешению которой также помогают кумранские находки, — выявление первоначального ядра в известных древних переводах апокрифических памятников и взаимоотношение этих переводов с их еврейскими оригиналами.

Блестящую работу в данном направлении проделал советский ученый Н. А. Мецкерский для славянского перевода книги Еноха.<sup>33</sup> В научной литературе общераспространенным являлось мнение, что славянский Енох, получивший условное название «Енох 2», был переводом с греческого оригинала. Сопоставив идеи славянской версии Еноха с кумранскими, Мецкерский пришел к выводу, что славянский Енох обнаруживает немало черт, которые невольно толкают на сравнение с практикой и идеологией, свойственными ессеистам вообще и кумранской общине в частности.<sup>34</sup> Что же касается языка и стиля славянского Еноха, то Мецкерский приходит к выводу, что текст его, особенно в русской редакции, тесно примыкает к тем литературным памятникам, которые были переведены на Руси непосредственно с древнееврейского языка. Поэтому есть основания предположить, что и книга Еноха могла быть переведена древнерусскими переводчиками с еврейского языка.<sup>35</sup> Теперь возникает необходимость сопоставления кумранских фрагментов с ранее известными текстами эфиопской, средневековой еврейской и славянской версий, а также с фрагментами греческого перевода.

Привлечение древнеславянских апокрифов для изучения кумранских апокрифических сочинений имеет большое значение, поскольку ветхозаветные апокрифы получили особенное распространение именно в древнеславянской письменности. Хотя славянские тексты ветхозаветных апокрифов отделены от времени происхождения их оригиналов почти целым тысячелетием, все же в них могут быть найдены такие черты, которые, несомненно, восходят к оригинальным еврейским текстам. Особое значение это имеет для памятников, которые сохранились только на славянском языке (например, Откровение Авраама, цикл апокрифических сказаний о царе Соломоне, об Адаме и Еве и др.). Именно в этом направлении ведет интересную работу болгарский ученый С. Волчанов.<sup>36</sup>

Полное опубликование всех найденных кумранских фрагментов апокрифических сочинений позволит шире привлечь круг переводной апокрифической литературы на коптском, сирийском, эфиопском, греческом, армянском языках, поскольку теперь главный упор должен быть сделан на сравнительное филологическое изучение всех известных древних переводов с вновь найденными еврейскими оригиналами.

Помимо памятников, фрагменты которых были найдены непосредственно в Кумране и тем самым подтвердились ранее существовавшие предположения об их причастности к ессеической среде, есть еще группа памятников апокрифической литературы, которые отдельные ученые склонны относить к ессеическому кругу литературы.

Такие соображения высказывались еще в прошлом веке относительно Сивиллиных книг, особенно третьей, четвертой и пятой.<sup>37</sup> К этому же кругу литературы причисляют Завещание Иова,<sup>38</sup> Повесть об Иосифе и Асенет,<sup>39</sup> Премудрости Соломона. Однако вопрос об этих памятниках пока остается открытым, поскольку среди кумранских находок нет прямых подтверждений и все заключения по поводу происхождения этих памятников носят более или менее гипотетический характер. Тем не менее исследование их должно продол-

<sup>33</sup> Мецкерский Н. А. 1) Следы памятников Кумрана в старославянской и древнерусской литературе. — ТОДРЛ, 1963, XIX, с. 130—147; 2) К истории текста славянской книги Еноха. — Визант. временник, 1964, XXIV, с. 91—103.

<sup>34</sup> Мецкерский Н. А. Следы. . . , с. 140.

<sup>35</sup> Там же, с. 147.

<sup>36</sup> Волчанов С. Кумрански текстове с апокрифно съдържание и славянските старозаветни апокрифи: Автореф. канд. дис. София, 1972.

<sup>37</sup> Delaunay F. Moins et Sibylles dans l'antiquité judéo-grecque. Paris, 1874, p. 247 sqq.

<sup>38</sup> Philonenko M. Le Testament de Job et les Therapeutes. — Semitica, 1958, VIII, p. 41—53.

<sup>39</sup> Burckhard Chr. Untersuchungen zu Joseph und Asenath. Tübingen, 1965; ср.: Philonenko M. Joseph et Asenath. Leiden, 1968, p. 109.

жаться на основе тщательного филологического анализа и сравнения с известными древними переводами этих сочинений и с идеологией кумранской секты.

Апокрифические произведения и сказания нельзя рассматривать изолированно от библейских канонических книг, вместе с которыми или на базе которых они создавались. Это все в совокупности древнееврейская литература, связанная единством содержания, идейной направленности и художественных приемов. Сложным часто является вопрос о времени и месте происхождения того или иного апокрифа, а также почему тот или иной памятник попал в ряд апокрифических. Однако эти трудности изучения апокрифических сочинений полностью окупаются ценностью тех сведений, которые они сообщают. Непреходящее значение их в том, что они раскрывают нам внутреннюю жизнь своего времени, в них ярко и непосредственно отражаются общий склад и настроение той древней эпохи. Они показывают нам, как представлялись людям того далекого времени события и персонажи библейской истории, какие мысли и чувства волновали те отдаленные поколения, характеризуют философское и религиозно-нравственное миросозерцание человека той эпохи. Апокрифы стремятся проникнуть в то, что скрыто от человека и недоступно его знанию, в мир ангелов и духов, в область загробной жизни, познать тайны вселенной. И часто, несмотря на заблуждения и наивность, в них подкупают поэтическая тонкость, а подчас и глубокая житейская мудрость. Поэтому-то апокрифические произведения, несмотря на запреты и преследования, переходили из поколения в поколение и от одного народа к другому и сохранились до настоящего времени.

---

---

*M. M. Elizarova*

#### THE OLD TESTAMENT APOCRYPHA AND THE MANUSCRIPTS OF QUMRAN

The article gives the review of the Old Testament Apocrypha in its connection with the texts of Qumran. The autor traces shortly the history of some Books originally written in Hebrew and Aramaic but preserved in Greek, Ethiopic, Slavonic. She analyses the Wisdom of Joshua ben Sira, the Book of Jubilees, the Book of Enoch, the Testaments of the Twelve Patriarchs and others.

---

---

**«СТРАНСТВИЕ АВРААМА»**

(1Q Gen Ap XXI, 8—20)

В «Апокрифе на кн. Бытия», найденном среди свитков 1-й пещеры Хирбет-Кумрана, имеется любопытный эпизод, отсутствующий как в источнике «Апокрифа» (в самой кн. Бытия), так и в сочинениях ортодоксального и сектантского иудаизма, передающих хронику кн. Бытия, расширяя и дополняя легенды этой замечательной книги библейского канона. Назовем таргумы, мидраши, аггаду Мишны и Гемары, кн. Юбилеев и, наконец, Иудейские древности Иосифа Флавия. Житию патриарха Авраама, родоначальника еврейского народа, в кн. Бытия посвящены 15 (главы 11—25) из 49 глав книги. Особое место занимает история рождения сыновей у Авраама, бездетного в течение первых 86 лет жизни. Эпизод, который мы здесь рассматриваем, понятен лишь в связи с рассказом о появлении и размножении потомства Авраама согласно обетованию самого Йахве (Быт., гл. 15, повторяется в главах 17 и 18). По версии «Апокрифа на кн. Бытия» (1Q Gen Ap), после того как Авраам расстался со своим племянником Лотом, заменявшим ему сына, и, печальясь о разлуке с ним, поселился в Вефиле (Бет-ель), ему явился бог и приказал взойти на вершину Рамат-Хацор и оттуда обозреть — на все четыре стороны света — великое пространство, где будет обитать его потомство. Когда Авраам на следующее же утро выполняет указанное, бог снова предписывает ему встать и обойти всю эту часть земли. Авраам немедленно повинуется и этому приказу. Рассказ передается от лица Авраама.<sup>1</sup> 1Q Gen Ap XXI, 8—20: «(8) И явился мне Бог в ночном видении и сказал мне: „Поднимись к Рамат-Хацор, что слева (от) (9) Вефиля, места, где ты живешь, и взгляни на восток, на запад, на юг и север и огляди всю (10) эту землю, которую Я даю тебе и твоему потомству навеки“. И я поднялся назавтра так на Рамат-Хацор. И я увидел эту землю с (11) этой высоты от реки Египетской до Ливана и Сенира, и от Великого моря до Хаурана, и всю страну Гебал до Кадеша и великой (12) пустыни, что на востоке Хаурана и Сенира до Евфрата. И сказал мне: „Твоему потомству Я даю всю эту землю, и наследуют ее навеки. (13) И я умножу твое потомство, как пыль земную, которую никто не сможет сосчитать, так же и твое потомство не может быть сосчитано. Встань, отправляйся, и иди, (14) и смотри, какова ее длина и какова ее ширина, ибо тебе и твоему потомству после тебя Я отдам ее навеки“. (15) И пошел я, Авраам, обойти и видеть ту землю. И я начал обходить от реки Гихона, и я дошел до берега моря, пока не (16) достиг горы Быка. И я повернул от берега этого Великого Соленого моря, и я пошел вдоль горы Быка на восток поперек той земли, (17) пока не достиг реки Евфрат. И я повернул вдоль Евфрата (на восток), пока не достиг Красного моря. И я шел себе вдоль (18) Красного моря, пока не достиг залива Тростникового моря (букв. «языка Тростникового моря»), выходящего из Красного моря, и я повернул на юг, (и шел), пока не достиг реки Гихон (19). И я вернулся и пришел к себе домой с миром. И я нашел всех моих людей в мире. И я пошел и поселился в дубраве Мамре, что в Хевроне, (20) на северо-востоке Хеврона. И я построил там жертвенник и вознес на нем жертву всесожжения и хлебную жертву Богу Всевышнему. . .».

<sup>1</sup> Полный перевод «Апокрифа» подготовлен к изданию М. М. Елизаровой (ныне покойной), но до сих пор не опубликован. Мы даем текст отрывка в своем переводе.

Рассказ об этом странствии, как уже отмечалось, отсутствует в Библии, тем не менее толчок к его созданию дает сама кн. Бытия, как указал первый издатель «Апокрифа» И. Йадин:<sup>2</sup> «В тот день заключил Йахве с Авраамом Завет, сказав: „Твоему семени я даю эту землю от реки Египта до реки великой, реки Евфрат“» (Быт. 15 : 18). Непосредственно же побуждение автор «Апокрифа» получил от Быт. 13 : 14—17, где взят тот же момент жизни Авраама — разлука с Лотом: «(14) И Йахве сказал Аврааму после отделения Лота от него: „Подними свои глаза и посмотри с того места, где ты (сейчас), на север, на юг, на восток и на запад. (15) Ибо всю землю, которую ты видишь, тебе отдаю ее и твоему потомству навек. (16) И сделаю твое потомство, как песок земной: если сможет кто-нибудь сосчитать песок земной, тогда и потомство твое будет сосчитано. (17) Встань, пройди по этой земле в ее длину и в ее ширину, ибо тебе я отдал ее“». Естественно, ожидается сведение об обходе «этой земли», т. е. Ханаана, но вместо того примакающий стих 18 сообщает: «И снял шатер Авраам, и пошел, и поселился в дубравах Мамре, что в Хевроне, и построил там жертвенник Йахве».

Согласно рассказу 1Q Gen Ap, схема путешествия выглядит следующим образом: начав путешествие от реки Гихона (Нила), Авраам направляется по ее течению к Средиземному морю, следует вдоль побережья до горы Быка, т. е. до хребта Тавра-Аммана в Малой Азии. Это самая северная точка странствия. Вдоль подножия Тавра он выходит к Евфрату, спускается по его течению к Индийскому океану (в тексте «Красное море»), обходит кругом Аравийский полуостров и от Красного (в тексте «Тростникового») моря направляется снова к Гихону (Нилу), откуда, завершив весь периметр обхода, возвращается в Ханаан к Хеврону.

Кн. Юбилеев следует Быт. 15 : 18: наследие потомству Авраама «от земли Египетской до великой реки, реки Евфрата».<sup>3</sup> По кн. Юбилеев, Авраам также должен обойти страну, которую бог даст ему и его правнукам к северу (в эфиопской версии слово «север» отсутствует), к югу и к утру (т. е. востоку).<sup>4</sup> Но самого путешествия и здесь нет, скорее всего, автор не решился логически дополнить события эпизодом, которого нет в Библии. Как уже говорилось, путешествие осуществляется, притом в расширенном масштабе, только в нашем источнике. Среди перечисленных земель и морей нет волшебных стран или сказочно неопределенных наименований (вроде «Страны ароматов» в кн. Еноха). Обращает внимание «Гихон», по кн. Бытия — одна из четырех рек, вытекающих из рая (Быт. 2 : 13), но из рая же вытекают Тигр и Евфрат. Автор называет здесь Нил Гихоном, следуя топонимике кн. Бытия. Вполне возможно, что он имел в виду Голубой Нил, желая сознательно показать глубину проникновения Авраама в недра Африки. Современная «Апокрифу» география уже имела ясное представление об образовании «потока Египетского» слиянием Голубого и Белого Нила. «Красное море» — это явно Индийский океан, а «Тростниковое море» — Красное или Черное море, как его называют русские переводы Библии. Отождествление приводимых здесь географических названий было осуществлено уже Йадином и Авигадом. Детально их рассмотрела также М. М. Елизарова во введении и примечаниях к своему переводу. Отметим только, что и Геродот называет Индийский океан «Красным морем».<sup>5</sup>

Итак, путешествие Авраама теоретически реально, хотя описание его явно гиперболизировано. Только личный друг бога, каким Авраам выступает и в библейской легенде, и в позднейших сказаниях, может обойти эту огромную периферию по ее периметру пешком, с посохом в руках, без спутников.

Сам собою напрашивается вопрос: каким же образом потомство Авраама получит во владение эти дальние пределы? Что имеется в виду — завоевание или мирное расселение? Опорой для ответа на этот вопрос дает сам текст «Апокрифа», его прямая связь и зависимость от кн. Бытия.

<sup>2</sup> Avigad N. and Yadin Y. A Genesis Apocryphon: A Scroll from the Wilderness of Judaea. Jerusalem, 1956, p. 28.

<sup>3</sup> Смирнов А. Книга Юбилеев или Малое Бытие. Казань, 1895, с. 101. (Ветхозаветные апокрифы, вып. 2).

<sup>4</sup> Там же, с. 98.

<sup>5</sup> О названии в древности «Красное море» см.: История Африки: Хрестоматия. М., 1979, с. 99—100.

Известно, что война, расширяющаяся по этапам и захватывающая все большую территорию в пользу «Сынов Света», составляет основной тезис кумранского свитка «Войны Сынов Света с Сынами Тьмы» (1Q М). Война, поражение противника, священное ее значение — все излагается в этом сочинении без малейшей маскировки. Истребление нечестивых врагов упоминается и в «Дамасском документе» (CD), и в «Уставе» (1Q S), и в некоторых других произведениях этого цикла, поэтому нет оснований подозревать автора 1Q Gen Ap в желании маскировать свои чаяния. В кн. Бытия и в других местах Пятикнижия, там, где речь идет об освобождении территории Ханаана для Исаака и его наследников, прямо говорится об истреблении или изгнании народов, населяющих эту землю. Как пример достаточно привести обетование Исаака. Удел Исаака — только земля Ханаана, она дается ему в вечную собственность (la-ʾaḥuzzat ʿolām — Быт. 17 : 8), все остальные народы (числом десять) лишаются ее (Быт. 15 : 18—21). То, что от Авраама произойдет не народ, а народы (gōyīm), подтверждает само его имя, по народной этимологии Библии оно значит «отец множества народов» (букв. и то с грамматической натяжкой: «отец шума (=скопища) многих», Быт. 17 : 1—3). Предсказание рождения Исаака превращает Авраама в Авраама. В момент предсказания (Быт. 17 : 1) он — Аврам, после окончания предсказания — он уже Авраам (Быт. 17 : 9 и сл.). Исаак — предмет наивысшего внимания в рассказе о рождении сыновей Авраама, от него должен произойти великий и многочисленный, «как песок земной», народ, но лишь один народ — евреи. Это же повторяет кн. Юбилеев, здесь также упомянут «великий народ» как потомство Исаака.<sup>6</sup> Он владеет землей в пределах от Нила до Евфрата,<sup>7</sup> но не дальше.

Раскрытие замысла «странствия» возможно благодаря другим детям Авраама — Исмаилу и сынам Кетуры. Обетование Исмаила дано не Аврааму, а матери, Агари (Быт. 16 : 10—12), но оно подтверждено Аврааму, который просит благополучия Исмаилу, сомневаясь в возможности иметь другого сына (Быт. 17 : 18): от него произойдут великий народ и 12 князей (Быт. 17 : 20). В кн. Юбилеев то же: от Исмаила родятся великий народ и 12 царей.<sup>8</sup> Исмаил рождает 12 сыновей; имена их связаны с племенами и территориями арабов, которые Библия во всяком случае относил к арабам-бедуинам (Небайот, Кедар, Кедема, Тейма, Дума, остальные менее определено — Быт. 25 : 12—16). Еще в юности Исмаил по требованию Сарры покидает становища отца в Хевроне и поселяется с матерью в пустыне Фаран, где основывает свой род (Быт. 21 : 21). Пустыню отождествляют с местностью, лежащей между Египтом и Эдомом, т. е. к юго-востоку от Иудеи. Само название Фаран связывают с названием арабского племени Фаран или Фарран.<sup>9</sup> Согласно Иосифу Флавию, 12 сыновей Исмаила расселились от Евфрата до Красного моря и назвали всю эту страну Набатеей. «По их именам именуется отдельное племена арабского народа», «с одной стороны, именуясь так в честь их доблести, а с другой — в честь Авраама».<sup>10</sup> Как известно, согласно Корану, Агарь с Исмаилом проникают в Хиджаз прямо к месту, где позднее основана Мекка, священный источник Земзем связывается с историей изгнания Агари в пустыню (Быт. 21 : 9—21).

Но, может быть, лучше всего объясняет идею «Апокрифа» об экспансии потомков Авраама на широких пространствах юго-востока Передней Азии и северо-востока Африки брачный союз Авраама с его третьей женой — Кетурой. Хотя кн. Бытия всех детей Авраама, кроме Исаака, называет «сыновьями наложниц (pīlagšīm)», тем не менее Кетура — явно законная жена даже по представлению о моногамии сектантов Кумрана: Авраам взял ее в жены после смерти Сарры (Быт. 25 : 1). Кн. Юбилеев и Иосиф Флавий единодушно считают Агарь и Кетуру женами Авраама; по кн. Юбилеев, она, как и Агарь, из домашних

<sup>6</sup> Смирнов А. Кн. Юбилеев..., с. 96.

<sup>7</sup> Там же, с. 101.

<sup>8</sup> Там же, с. 103.

<sup>9</sup> См., например: Gesenius W. Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament/Bearbeitet von Frants Buhl. 16-te Auflage. Leipzig, 1915 (статья: Pāʾṭān).

<sup>10</sup> Флавий Иосиф. Иудейские древности/Пер. с греч. Г. Г. Генкель. СПб., 1900, кн. 1, гл. 12, с. 46.

рабынь Авраама.<sup>11</sup> Она рождает Аврааму шесть сыновей, имена которых также утверждают их право называться родоначальниками арабских племен (Быт. 25: 2—4). Например, Йоктан, Мидйан, Шуах. Дети Йоктана — Шева' (т. е. Сава, Сабяя, эпоним сабейских племен, Сабейского государства) и Дедан, имя которого, согласно генеалогической таблице Быт. 10: 7, отождествляется с областью кушитов (Эфиопией). Таким образом, еще при жизни Авраама его ближайшее потомство составляют Исмаил и его 12 сыновей, Исаак и его два сына и шесть сыновей от Кетуры с их детьми. Именно в таком составе в повествовании кн. Юбилеев Авраам призывает их к себе и дает им завет хранить путь господина и любить друг друга: на всякой войне против каждого, кто будет против них, выступать всем вместе, совершать правду и справедливость и обучать этому своих сыновей (гл. XX).<sup>12</sup> Как и Исмаила, Авраам еще при жизни отправляет детей Кетуры, щедро одарив их, на восток в восточную страну (qēdemah 'el 'ereš qešem). Это делается во избежание каких бы то ни было осложнений в отношениях с Исааком, главным наследником (Быт. 25: 6). По Иосифу Флавия, Авраам поселил их в Троглодите (обычно считается, что название относится к Ливии или к Эфиопии, во всяком случае к африканской стране) и в той части Счастливой Аравии, которая доходит до Черногого (т. е. Красного) моря (Иуд. древности, кн. 1, гл. 15).<sup>13</sup> По кн. Юбилеев, они пришли к Вавилону и поселились в области, которая лежит к востоку, против пустыни: «И они соединились вместе, и были названы арабами и исмаильянами» (гл. XX).<sup>14</sup> Александр Полигистор, на которого ссылается Иосиф Флавий, утверждает, что сыновья Кетуры и их потомство поселились в Ливии; от одного из них — Афра — вся страна была названа Африкой. Они сопровождали Геракла в его походе на Ливию против Антея и породнились с ним.<sup>15</sup> Смерть Авраама последовала на 176-м году его жизни (Быт. 25: 7—8), на погребении присутствовали лишь Исаак и Исмаил (Быт. 25: 9—10). Дети Кетуры оплакивали его в местах своего поселения, что свидетельствует об удаленности этих мест от Хеврона (кн. Юбилеев, гл. XXIII).<sup>16</sup> Иосиф Флавий говорит о смерти Авраама и его погребении словами кн. Бытия, но наследников от Кетуры не упоминает вовсе.<sup>17</sup> Помимо собственных детей, потомство Авраама увеличивается еще его племянником — Лотом, сыном родного брата Авраама Арама (Быт. 11: 21). Источники, современные «Апокрифу на кн. Бытия», сообщают, что Авраам усыновил Лота. Согласно кн. Юбилеев, Фараг (Терах), дед Лота и отец Авраама, отдает Лота в сыновья последнему (кн. Юбилеев, гл. XII).<sup>18</sup> Об этом говорит также Иосиф Флавий.<sup>19</sup> Таким образом, в наследие Авраама входит и многочисленный народ арамеев, не раз создававший самостоятельные царства и княжества у северо-восточных границ Израиля и Иудеи, как говорит библейская история, которую отлично знал автор «Апокрифа». Это тоже дает основание для пути Авраама на север и восток вдоль Тавра и Евфрата. Семитские народы, населяющие эту территорию, — потомки Сима в генеалогии «Таблицы народов» (Быт., гл. 10), а в семени Иакова, внука Авраама, благословение семени Сима, Ноя и Еноха вплоть до Адама, по прямой линии, по словам самого Авраама, как учит кн. Юбилеев (гл. XIX).<sup>20</sup>

Итак, по нашему мнению, вводя эпизод странствия Авраама в свой текст, «Апокриф» не собирался символизировать возникновение империи в результате воинственных походов потомков Авраама на родственные народы; напротив, он утверждает братство народов, восходящих к одному предку. Дошедшая до нас литература кумранцев не вполне однородна и однозначна, и памятник в этом случае откликается на мирное обращение к первозданному человечеству: «Плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю!» (Быт. 1: 28).

<sup>11</sup> Смирнов А. Кн. Юбилеев. . . , с. 113.

<sup>12</sup> Там же, с. 114—115.

<sup>13</sup> Флавий Иосиф. Иудейские древности, с. 50.

<sup>14</sup> Смирнов А. Кн. Юбилеев. . . , с. 116.

<sup>15</sup> Флавий Иосиф. Иудейские древности, кн. 1, гл. 15, с. 50—51.

<sup>16</sup> Смирнов А. Кн. Юбилеев. . . , с. 123.

<sup>17</sup> Флавий Иосиф. Иудейские древности, кн. 1, гл. 16, с. 54.

<sup>18</sup> Смирнов А. Кн. Юбилеев. . . , с. 97.

<sup>19</sup> Флавий Иосиф. Иудейские древности, кн. 1, гл. 7, с. 33.

<sup>20</sup> Смирнов А. Кн. Юбилеев. . . , с. 114.

LE VOYAGE D'ABRAHAM

(1Q Gen Ap XXI, 8—20)

L'article explore l'épisode du voyage d'Abraham selon l'ordre YHWH autour des espaces vastes d'Afrique et d'Asie. L'épisode est lié à prophétie illustre concernant la posterité féconde d'Abraham et sa pénétration pacifique aux pays d'Orient. Le récit souligne la fraternité des tribus sémitique qui remontent son origine à leur ancêtre commun — Abraham.

---

## ЕВРЕЙСКИЕ РУКОПИСИ В СОБРАНИИ ИНСТИТУТА ВОСТОКОВЕДЕНИЯ АН СССР

Собрание еврейских рукописей ИВ АН СССР сложилось в сравнительно короткий срок — с конца XIX до середины XX в. Еврейский рукописный фонд был основан в 1892 г., когда богатый коммерсант и меценат Лев Фридлянд (1826—1899) передал в дар Азиатскому музею имп. Академии наук<sup>1</sup> свою обширную библиотеку. Наряду с 13 000 печатных книг она включала около 300 томов рукописей.<sup>2</sup> В коллекцию, получившую название «*Bibliotheca Friedlandiana*», входили рукописи по богословию, экзегетике, философии, естественным наукам. Библия была представлена несколькими богослужебными свитками и весьма ценной инкунабулой на пергамене в двух томах Лиссабонского издания 1492 г.<sup>3</sup>

До 1892 г. в Азиатском музее по еврейскому отделу значились лишь печатные книги (около 10 тыс.) и 15 еврейских монет. Рукописи в отчетах не упоминались, однако из различных источников следует, что в Музее хранились 3 тома на пергамене 1485 г., а также один список Пятикнижия и небольшое собрание тюркских рукописей, написанных еврейскими буквами.<sup>4</sup>

В 1898 г. фонд пополнился коллекцией еврейско-персидских рукописей, привезенных из Тегерана профессором тюркских языков при Лондонском университете Э. Россом и купленных у него для Азиатского музея К. Г. Залеманом. В коллекции было 14 рукописей на персидском языке еврейскими буквами, две рукописи частью на еврейском и частью на персидском языке и одна на арабском языке, содержащая комментарий на Пятикнижие (Быт. 10 : 29 — Втор. 5 : 2). Остальные рукописи представляли сочинения по экзегетике, поэтические сочинения и апокрифическое произведение «Премудрость Иисуса, сына Сирахова» (כתאב בר סירא) в списках XIX в. К этой коллекции следует добавить приобретенный самим К. Г. Залеманом в Бухаре дефектный список персидского перевода еврейской редакции повести о Варлааме и Иоасафе.

В 1904—1905 гг. Азиатский музей приобрел у путешественников братьев Иегуда Капон несколько десятков рукописей, среди которых было 28 самаританских<sup>5</sup> и 11 еврейских — большей частью переводы с арабского произведений древнегреческих ученых по философии и естественным наукам в интерпретации Ибн Рушда и др.

<sup>1</sup> Азиатский музей возник в Петербурге в 1818 г. В 1930 г. на его основе был организован Институт востоковедения АН СССР. В 1950 г. институт был переведен в Москву, но все собрание рукописей осталось в Ленинграде в так называемом Секторе восточных рукописей. В 1956 г. было создано Ленинградское отделение ИВ АН СССР, в состав которого входит Рукописный отдел.

<sup>2</sup> Рукописи из библиотеки Фридлянда, как правило, отмечены печатью «*Bibliotheca Friedlandiana*» и имеют переплет либо из гладкой бумаги синего цвета со светлыми прожилками, либо из шероховатого темно-коричневого коленкора. Корешок всегда гладкий, светло-коричневого цвета, на нем золотыми буквами вытеснено название сочинения, автор и дата. Аббревиатура "ב" указывает на то, что это рукопись.

<sup>3</sup> Она была ошибочно описана И. И. Гинцбургом как рукописная.

<sup>4</sup> Гинцбург И. И. Краткий обзор еврейского фонда Рукописного отдела ИВ АН СССР. — Библиография Востока, 1936, вып. 10; Starkova C. B. Les plus anciens manuscrits de la Bible dans la collection de l'Institut des Études Orientales de l'Académie des Sciences de l'URSS. — La Paléographie Hébraïque Médiévale. Paris, 11—13 Septembre 1972.

<sup>5</sup> Они образовали особый фонд в Рукописном отделе.

Примерно в это же время было положено начало собранию образцов караимской письменности: акад. В. В. Радлов привез 10 рукописей на караимском языке.

Следующим крупным поступлением явилась библиотека проф. Д. А. Хвольсона, купленная у родственников ученого в 1909 г. Среди рукописей, входивших в состав библиотеки, имелось 24 списка на еврейском языке, включая фрагменты. Большая их часть — копии, снятые самим Д. А. Хвольсоном или по его заказу с редких и ценных оригиналов, хранящихся в различных библиотеках за рубежом. Они содержат сочинения по богословию, экзегетике, а также перевод Корана на древнееврейский язык. Позднее были найдены еще две рукописи, попавшие в бумаги архива.

В 1915 г. ученик К. Г. Залемана В. А. Иванов был командирован в Среднюю Азию и Иран для сбора рукописей. В Бухаре он приобрел, помимо мусульманских рукописей, 28 томов на персидском языке в еврейской графике, имеющих ценность не только для изучения особенностей произношения бухарских, или собственно персидских, евреев, но и с точки зрения отражения религиозного быта этой ветви еврейского народа, его литературных интересов. Большинство рукописей имеет отношение к иудейскому культу, ритуалу и библейской истории. Однако в коллекции были представлены также сочинения по медицине, грамматике, сборники стихов и песен. Списки большей частью датируются XIX в., реже — XVIII в. Вскоре после приобретения эту коллекцию описал А. А. Фрейман.<sup>6</sup> Но в описание не вошла рукопись книги זִהָרָה («Сияние») — кабалистический комментарий Моисея де Леона (XII в.) на Пятикнижие. Список, по всей видимости, относится к XVIII в. и интересен своей особой редакцией по сравнению с печатным изданием.<sup>7</sup>

В дальнейшем, вплоть до 1930 г., еврейский фонд пополнялся лишь за счет отдельных поступлений. Из них следует отметить пять еврейских рукописей, переданных в музей П. К. Козовцовым, и коллекцию, подаренную Я. М. Гинцбургом — книготорговцем из Бобруйска.<sup>8</sup> Значительным событием в истории еврейского фонда явилась передача в Институт востоковедения собраний караимских библиотек в Евпатории и Карасу-Базаре в 1930—1931 гг.

Еще в 1924 г. И. Ю. Крачковский, сообщая о посещении Караимской национальной библиотеки («Карай Битиклиги») в Евпатории, отметил несомненную важность ее рукописей для гебраистов.<sup>9</sup> Библиотека была основана в 1916 г. на базе личного собрания хахама С. М. Шапшала<sup>10</sup> и пополнялась пожертвованиями частных лиц и караимских общин юга России. Библиотека просуществовала до 1926 г., затем ее фонды перешли в Этнографический музей Евпатории, который сразу же обратился в Азиатский музей с просьбой прислать специалиста для определения ценности рукописной коллекции и составления ее описания. Эта работа была поручена научному сотруднику М. Н. Соколову, который летом 1927 и 1928 гг. вместе с бывшим библиотекарем караимского хранилища Б. Е. Ельяшевичем занимался разбором материалов, в дальнейшем к ним присоединился В. Л. Дашевский. Всего на месте они описали 458 томов рукописей, содержавших около 1000 сочинений на еврейском, арабском и караимском (тюркском) языках.<sup>11</sup> В 1930 г. эта коллекция была перевезена в Ленинград в Институт востоковедения.<sup>12</sup>

Примерно в это же время В. Л. Дашевский привез в Ленинград коллекцию еврейских и караимских рукописей из Карасу-Базара: 53 единицы полных

<sup>6</sup> Фрейман А. А. Еврейско-персидские рукописи. (Список рукописям, приобретенным для Азиатского музея Российской Академии наук Ивановым В. А. в Бухаре в 1915 г.). СПб., 1918.

<sup>7</sup> В 1918 г. была проведена регистрация всего собрания рукописей в Азиатском музее. На каждой рукописи, поступившей к этому времени, есть штамп музея, дата регистрации и подпись С. Е. Винера.

<sup>8</sup> По данным ярлыков, наклеенных на принадлежавшие ему списки.

<sup>9</sup> Крачковский И. Ю. Отчет о командировке в Крым летом 1924 года. — II приложение к протоколу X заседания ОИФ Российской АН 23 июля 1924 г.

<sup>10</sup> Легенда штампа библиотеки: «Основан в 1916 г. Гахам Серайя».

<sup>11</sup> Это описание, по-видимому, не сохранилось, но в рукописи из Евпатории обычно вложена карточка за подписью Ельяшевича, где указываются перечень сочинений, входящих в данный том или папку, их авторы и даты переписки, если они имеются в рукописи.

<sup>12</sup> По различным данным, в Ленинград поступило из Евпатории от 411 до 414 рукописей.

рукописей и фрагментов, кроме того, один свиток.<sup>13</sup> Обе коллекции хранятся вместе в составе общего фонда еврейских рукописей института; следует отметить, что рукописи из Евпатории имеют, как правило, штамп библиотеки, в то время как рукописи из Карасу-Базара лишены каких-либо помет хранения, ибо находились не в библиотеке, а при синагоге евреев-крымчаков.

В 1935—1936 гг. была проведена перерегистрация всех рукописей фонда, возросшего с момента поступления вдвое. Все рукописи были помечены новым штампом и получили новые инвентарные номера.

Во время Великой Отечественной войны родственники скончавшегося в 1943 г. гебраиста и этнографа Д. Г. Маггида передали в Рукописный отдел Института востоковедения АН СССР рукописи из его библиотеки. Часть из них попала в архив ученого и была обнаружена значительно позже. Общее их количество составило около 100 рукописей, из которых каждая имеет отличительную пометку составителя коллекции. Среди них есть 8 свитков, один из которых на коже и, по мнению К. Б. Старковой, выполнен в Средней Азии или Иране, сборники стихов и прозаических произведений светского характера итальянского происхождения XV—XVIII вв., проповеди и молитвы, произведения кабалистического содержания. Толкования на Библию написаны в основном Илией Каценеленбогом, предком Д. Г. Маггида, в XVIII—XIX вв. Большинство рукописей коллекции восходит к семейному архиву этого известного рода еврейских ученых. Здесь же имеются копии, снятые самим Д. Г. Маггидом, с древних списков популярных произведений еврейской литературы.

В 1956 г. Музей истории религии и атеизма в Ленинграде передал Институту востоковедения несколькими партиями около 300 пергаменных свитков Пятикнижия и книги Эсфири. Это рукописи XIX в., предназначенные для богослужебных целей, и ценности для текстологии или палеографии не представляют. Тем не менее свитки отражают еврейскую традицию переписки Торы по всем правилам средневекового искусства и могут привлечь внимание ученых, в частности этнографов, своим оформлением, футлярами и украшениями. В инвентарь внесено 35 рукописей (помещенных под шифром «Е»), остальные лишь бегло просмотрены К. Б. Старковой вскоре после их поступления.

В дальнейшем еврейский фонд пополнялся лишь за счет единичных приобретений или рукописей, случайно попавших в архив или фонды печатных книг и т. п.

Последняя инвентаризация 1964 г. сохранила порядок распределения рукописей по шифрам.<sup>14</sup>

К настоящему времени в Рукописном отделе ИВ АН СССР собраны еврейские рукописи, насчитывающие 1148 шифрованных единиц хранения<sup>15</sup> (в это число не входят упомянутые выше богослужебные свитки Торы). Действительное число рукописей больше, поскольку под одним шифром иногда значится несколько совершенно самостоятельных рукописных списков, фрагментов или отдельных листов, не составляющих сборника.

Шифр состоит из буквы латинского алфавита и цифры, причем буква указывает формат рукописи, а цифра — порядковый номер среди рукописей данного формата. Различные рукописи в составе одного шифра получают дополнительный порядковый номер, отделяемый запятой, например: В 396, 10.

Распределение рукописей по шифрам таково:

A	— 302 шифр. ед. хран. (формат от 1 до 18 см);
B	— 589 » » » ( » » 18 » 30 » );
C	— 153 » » » ( » » 30 » 40 » );
D	— 104 » » » ( » » 40 » 60 » );

формат in folio входит также в шифр D.

<sup>13</sup> К. Б. Старкова (S t a r k o v a C. B. Les plus anciens manuscrits. . .) указывает 79 рукописей.

<sup>14</sup> Рукописи впервые были распределены по формату на 4 группы, обозначенные буквами латинского алфавита, при перерегистрации 1935—1936 гг.

<sup>15</sup> Под шифрованной единицей хранения подразумеваются том, папка или пачка, куда могут входить от одной до нескольких десятков рукописей и их фрагментов, представляющих либо одно, либо несколько самостоятельных сочинений, либо тематические сборники и ковволюты.

Еврейские рукописи из коллекции Н. П. Лихачева хранятся отдельно от общего фонда, вместе со всей его коллекцией.<sup>16</sup>

Среди языков, на которых написаны рукописи, преобладает древнееврейский, однако значителен процент рукописей на караимском (110 ед. хран.), персидском или его диалектах (38 рукописей или около 50 сочинений), арабском (31 ед. хран.) и арамейском языках. Несколько рукописей, происходящих из северной Италии, либо целиком написаны, либо имеют приписки на итальянском языке или ладино. Соответственно рукописи из Восточной Европы часто содержат записи и различного рода приписки на идише и реже — на польском языке.

Определяющим признаком, объединившим все эти рукописи в еврейском фонде, является еврейская письменность как в виде квадратного шрифта, так и в виде различных курсивов и полукурсивов.

Большинство рукописей на караимском языке посвящено религиозной тематике, включая переводы Библии и литургию. Имеются здесь также грамматические сочинения и еврейско-караимские словари. Художественная литература представлена фольклорными произведениями и сборниками исторических и нравоучительных рассказов.

Среди рукописей на еврейско-персидском языке преобладают литературные сочинения, песни, гимны, но есть также списки комментариев на Библию и сочинений по медицине, фармакологии, астрологии и др.

Еврейско-арабские рукописи содержат главным образом комментарии и толкования на библейские книги.

Наше собрание по количеству и качеству подбора рукописей уступает знаменитым коллекциям ГПБ им. М. Е. Салтыкова-Щедрина в Ленинграде (I и II собрания А. С. Фирковича) и Британского музея. В количественном отношении оно меньше собрания Государственной библиотеки СССР им. В. И. Ленина в Москве. Тем не менее коллекция ИВ АН СССР имеет огромное значение для исследователей еврейской культуры, так как полно и разносторонне отражает культурную жизнь еврейского народа, особенно культуру караимов юга России, их литературные интересы. В собрании представлены все основные этапы развития раббанитской и караимской литератур с библейского периода до начала XX в.

Среди рукописей нашего собрания имеются уникальные и редкие списки. По времени написания рукописи ИВ АН СССР в большинстве довольно поздние — XVI—XIX вв., но встречаются списки XIV—XV вв., совсем немного XII—XIII вв. Из более древних рукописей в фонде хранятся лишь два библейских списка, восходящих к IX—X вв.

Собрание ИВ АН СССР выгодно отличается тем, что основная часть рукописей представлена полными копиями хорошей сохранности, фрагментов сочинений сравнительно немного.

Как было отмечено, еврейский фонд насчитывает в настоящее время 1148 единиц хранения, содержащих 1391 тематический сборник и отдельные сочинения (или 1833 вместе с дублетами). Кроме того, есть большое число фрагментов и отдельных листов с различного рода записями, хранящихся в пачках и не полностью разобранных, либо с приблизительной сортировкой их по тематике.<sup>17</sup> Здесь можно отметить папки под шифрами D 56, C 2, D 39, содержащие письма, документы, сочинения по астрономии и астрологии, математике, медицине, философии и логике Аристотеля, отрывки из произведений художественной прозы и поэзии на еврейском, караимском, арабском и немецком языках (в основном XIX в.). Определенный интерес представляют 14 рукописей, привезенных С. В. Арсеньевым в 1896 г. из Иерусалима и объединенных ныне под шифром D 55. Они содержат календарные записи, астрономические таблицы, амулеты, молитвы.

Вся литература еврейского рукописного фонда может быть разделена на следующие основные разделы.

<sup>16</sup> В них, кроме фрагмента древнего свитка Пятикнижия, входят мезузот и филактерии.

<sup>17</sup> В каталоге И. И. Гинцбурга фрагменты описаны лишь суммарно и кратко.

I. Библия — 37 кодексов и 21 свиток на еврейском языке; 28 рукописей на караимском языке; одна рукопись на персидском языке; один кодекс на арабском языке.

II. Экзегетика — 149 сочинений на еврейском языке (без дублетов 111); 32 сочинения на арабском языке; 10 сочинений (5 рукописей) на персидском языке.

III. Филология — 78 сочинений на еврейском языке (без дублетов 51); 8 сочинений на караимском языке; 2 сочинения на персидском языке; одно сочинение на арабском языке.

IV. Художественная литература — 112 сочинений на еврейском языке (без дублетов 101); на караимском языке: произведения этнографического характера, переводы еврейских стихов, исторических рассказов на библейскую тематику; на персидском языке: диваны пиотов, песни, гимны, повесть о Варлааме и Иоасафе.

V. Естественнонаучные сочинения:

а) математика и физика — 19 сочинений (или тематических сборников) на еврейском языке;

б) астрономия и астрология — 102 рукописи, в которых содержится 127 сочинений, не считая дублетов. Кроме того, есть астрономические сочинения на персидском языке;

в) минералогия — одно сочинение.

VI. Медицина — 27 сочинений на еврейском языке (без дублетов 23), имеющихся также сочинения по медицине на персидском языке.

VII. Музыка — 2 сочинения на еврейском языке.

VIII. Философия и этика — 250 сочинений (без дублетов 84).

IX. Богословие, богослужение, каноническое право, кабала, гомилетика — 615 сочинений на еврейском языке, а также много произведений и фрагментов на караимском и персидском языках.

X. Письма, документы, календарные записи, таблицы, листы с фрагментами произведений естественнонаучной и художественной литературы, молитвы, амулеты, хозяйственные счета и т. п., рукописные источники, дающие ценный материал для изучения истории и быта еврейских общин в России, Турции, на Балканах.

В собрании института отсутствуют рукописи Мишны и Талмуда.

I. Библия. К наиболее древним рукописям собрания относятся два списка Библии на пергамене. Первый, содержащий тексты Пятикнижия, Пророков и Агиографов, происходит из Дамаска и сохраняет колофон переписчика с датой 1592 г. по эре контрактов, т. е. 1280 г. н. э. (D 67). Из приписок следует, что рукопись хранилась с 1410 г. в караимской синагоге Дамаска и была передана в 1835 г. вместе с другим имуществом, включавшим рукописные книги и свитки, караимским общинам Крыма для сохранения, когда Дамасская община из-за политической ситуации в Сирии вынуждена была эмигрировать. В институт рукопись попала из Караимской национальной библиотеки в Евпатории. Список хорошо сохранился и интересен тем, что имеет различия по сравнению с печатной версией масоретской Библии, в частности в способах вокализации, а также в подсчете стихов текста.

Другой кодекс (D 62) старше первого на четыреста с лишним лет. Это знаменитый список Поздних Пророков, из которого сохранились книги: Исайя 37 : 20—43 : 7; 60 : 20; Иеремия 20 : 17; 32 : 12—52 : 21; Иезекиил и Малые Пророки полностью. Датировка рукописи спорная. Обычно ее датируют на основании приписки на последнем листе, содержащем сведения о продаже рукописи неким Са'идом, сыном 'Эйбата, который получил ее в наследство от отца. Текст приписки сохранился плохо, местами не читается. Имя лица, которому была продана рукопись, стерлось, осталось только отчество: сын рабби Иакова. Указанная при этом дата передана еврейскими буквами в цифровом значении и читается обычно: ת'ר'ץ' ה' אלפים — 4607 г. «от сотворения мира», т. е. 847 г. н. э. Таким образом, предполагается, что сама рукопись создана ранее этого времени по крайней мере на одно поколение.<sup>18</sup>

<sup>18</sup> Такого мнения придерживается и К. Б. Старкоза (Starkova C. B. Les plus anciens manuscrits. . .):

Однако споры среди ученых по поводу датировки этой рукописи начались еще в прошлом веке, когда она стала известна в науке как Карасубазарская рукопись и вызвала большой интерес А. С. Фирковича, тщетно пытавшегося заполучить ее, и не прекращаются по сей день.<sup>19</sup> И. И. Гинцбург, описывая рукопись в 1936 г., определил дату — 707 г. н. э., прочтя ее, по-видимому, как **י'לל**.<sup>20</sup> Интересное предположение сделал В. В. Лебедев в очерке «Еврейская средневековая рукописная книга»,<sup>21</sup> предложив читать дату **תש"מ** или **ש"ת**, т. е. соответственно 980 или 1000 г. н. э. Такое прочтение представляется сомнительным, хотя вторая буква действительно не бесспорна. Буква **י**, напротив, не вызывает сомнений, насколько можно судить по рукописи в ее нынешнем состоянии. Было бы целесообразным сфотографировать данную приписку в инфракрасных и ультрафиолетовых лучах для восстановления плохо сохранившихся мест в написании даты. Если дата — 847 г. — окажется справедливой, то наша рукопись будет самой древней из всех известных до сих пор датированных рукописей Библии, включая кодекс В 19 из собрания А. С. Фирковича в ГПБ (916 г. н. э.), Каирский кодекс из караимской синагоги (894—895 г. н. э.) и знаменитый Алеппский кодекс (начало X в.). В любом случае это — самая древняя рукопись в собрании института, что доказывает и палеографический анализ почерка: всеми специалистами признается несомненная архаичность начертания ряда букв. В то же время огласовка, акцентуация и масора, которыми снабжен весь текст списка, а также приписки, очевидно, сделаны позже. В конце текста указано количество стихов всех книг Пророков: 9290 вместо традиционного числа 9297, принятого в печатных изданиях (*textus receptus*).

Среди рукописей коллекции Н. П. Лихачева хранится фрагмент древнего свитка Пятикнижия на коже, датируемый по палеографическим и некоторым другим признакам IX—началом X в. и происходящий из каирской генизы. Рукопись была куплена Н. П. Лихачевым в Каире в 1909 г. Она состоит из трех кусков кожи, сшитых вместе, на которых содержится текст книги Бытия 7—24 : 7. Сохранность плохая, много разрывов, местами чернила выцвели. Текст читается удовлетворительно лишь с 10-й главы. Определенный интерес представляют архаичные начертания ряда букв и некоторые орфографические отклонения от масоретского текста.<sup>22</sup>

Кроме указанных древнейших списков Библии, большую ценность имеет хранящаяся у нас двухтомная рукопись Пятикнижия. I том (С 54) включает Бытие и Исход, II том (С 48) — Левит, Числа и Второзаконие. Оба тома написаны одним почерком, одеты в одинаковые переплеты. После каждого стиха оригинального текста следует перевод его на арамейский (Таргум Онкелос), а затем на арабский языки в еврейской графике.<sup>23</sup> Вызывает интерес двойная огласовка: тивериадская (подстрочная) для еврейского текста и вавилонская (надстрочная) для арамейского таргума. Дата отсутствует, но, по всей видимости, рукопись не может быть датирована позднее XV в.

Далее можно отметить рукопись А 32, представляющую сборник библейских текстов (книги Псалмов, Притч, Песни песней), трактат из Мишны **פרכי אבות** («Изречения предков»), правила напутствия умирающего и погребения. Рукопись была переписана в Лиссабоне в 1491 г. и являет собой образец красивого сефардского курсива. Для лингвистов представляет интерес неординарная вокализация текста рукописи.

<sup>19</sup> Приписка была издана А. Гаркави: *Altjüdische Denkmäler aus der Krim*, 1876, S. 233; писали о ней и другие исследователи: Ch w o l s o n D. *Corpus inscriptionum hebraicarum*. Ptb., 1882, p. 184—197; De i n a r d E. *Mašša Qërim*. Warsaw, 1878, p. 24—27 (на иврите); B o r n s t e i n Ch. I. *Ha-Tëqufa*, XIV—XV (1922), p. 354 (на иврите); см. также: B e i t - A r i é M. *Hebrew codicology: Tentative typology of technical practices employed in hebrew dated Medieval manuscripts*. Paris, 1976, p. 9.

<sup>20</sup> Гинцбург И. И. Краткий обзор еврейского фонда. . . .

<sup>21</sup> Готовится к изданию.

<sup>22</sup> S t a r k o v a C. B. *Fragment of leather scroll of the Pentateuch from the collection of N. P. Lichačev*. — In: *Studia semitica philologica*. Bratislava, 1965.

<sup>23</sup> Арабский перевод, по мнению К. Б. Старковой, принадлежит скорее всего Са'адии ал-Файйуми.

Остальные библейские рукописи собрания имеют сравнительно меньшую ценность для текстологии или палеографии. Среди них списки Агиографов на пергамене — свитки «Песни песней» и «Эсфирь» XIV в. и позже, причем иногда встречаются свитки на оленьей коже, например В 493, С 3,3, С 3,4 (книги «Эсфирь»), а также библейские кодексы на пергамене как в полных списках, так и в виде фрагментов. Их формат — in folio. Большинство их снабжено вокализацией и акцентуацией, большой и малой масорой, написаны они в 2 и 3 столбца. При этом часто встречаются различия в огласовке или орфографии, а также в подсчете стихов по сравнению с *textus receptus*. Многие библейские рукописи содержат переводы на арамейский язык в версии Таргума Онкелос и комментарии на полях, среди которых преобладают толкования РаШИ (XI в.) и Моисея Нахманна (XIII в.). Полезную информацию для историков и этнографов содержат приписки на многих библейских рукописях.<sup>24</sup>

Переводы Библии на караимский язык представлены в нашей коллекции полными и фрагментарными списками. Отличаясь в ряде случаев архаичностью языка по сравнению с известными печатными вариантами, эти памятники содержат ценные данные для лингвистов, интересны также их эпиграфика.

В рукописном собрании числится также инкунабула на пергамене — Пятикнижие, изданное в Лиссабоне в 1491 г. в двух томах (С 25 и С 27). Это четвертое известное издание Пятикнижия. Наряду с еврейским текстом оно включает арамейский перевод (Таргум Онкелос) и комментарий РаШИ. Кроме нашего экземпляра, в мире известны только 3 копии: две — в Британском музее и одна — в Эскуриале.<sup>25</sup>

II. *Экзегетика*. Комментарии к Библии и толкования библейских текстов представлены в нашем собрании достаточно полно и разнообразно. Сочинения на древнееврейском языке известных раббанитских и караимских экзегетов, как Раби Шеломо Йидцхак (РаШИ — XI в.), Давид Кимхи (XII—XIII вв.), Аль-Файйуми, известный под именем Саади Гаона (X в.), Авраам ибн Эзра (XI—XII вв.), Леви бен Гершон (XIV в.), Моисей Нахманид (XIII в.), Аарон старший из Константинополя (XIII—XIV вв.) и Аарон младший из Никомедии (XIV в.), Иегуда ха-Даси (XIII в.), Мордехай Куматяно и других, нередко представлены в нашем фонде многочисленными дублетами. Так, например, насчитывается 6 списков комментария Аарона Никомедийского на Пятикнижие под названием **כתר תורה** («Венец Торы»), из которых один XV в. (С 92), а также несколько суперкомментариев на это сочинение.

Толкования Леви бен Герсона дошли в списке XIV в. (D 1), а комментарий на книгу Иова Авраама ибн Эзры (рукопись В 396, 10) был переписан в XIII в. Остальные комментарии этого автора (на Пятикнижие, на книги Эзры и Неемии) содержатся у нас в более поздних рукописях.

Из редких рукописей по разделу экзегетики следует назвать комментарий на книгу Левит караимского автора XI в. Тобии бен Моше из Константинополя. Сочинение называется **אוצר נחמד** («Драгоценное сокровище») и является частью более крупного произведения, упоминания о котором встречаются под названием **זאת התורה** («Вот Тора»). В мире известна только первая часть «Драгоценного сокровища» — до 10-й главы. Наша же рукопись продолжает это сочинение, являясь второй его частью (с 11-й главы и далее), и делится в свою очередь на два раздела: первый **זאת החיה** («Вот животное») трактует о запрещенной и разрешенной пище, второй — о ритуальной чистоте — обрывается на комментарии 23-го стиха 15-й главы книги Левит.

Интересно примечание автора, где он сообщает о том, что собирается написать следующую часть комментария — о запрещенных браках (**ביאור העריות**). Таким образом, наша рукопись (С 116, 168 листов) уникальна. Поскольку колофон не сохранился, неизвестны ни имя переписчика, ни дата. Предполагаемая дата (по палеографическим данным) — XVI в.

Рукописи собрания ИВ АН СССР содержат уникальные сведения о творчестве плодовитого караимского ученого-экзегета XVI в. Моисея Мичуруди, жившего в Константинополе. Из его сочинений дошло сравнительно немного,

<sup>24</sup> Например, сведения о ценах на библейские рукописи, содержащиеся в списках D 84 и С 35.

<sup>25</sup> Подробнее см.: Ginsburg Ch. D. Introduction to the Massoretico-critical edition of the Hebrew Bible. New York, 1966, p. 847.

наша же коллекция имеет около десятка произведений, хотя и в поздних списках (преимущественно XVIII в.). Это комментарии на Пятикнижие (**ימין משה** — «Десница Моисея») в двух экземплярах: D 70 и C 117; комментарий на Притчи (**עיני משה** — «Глаза Моисея»): B 421; комментарий на Плач Иеремии (**אבל משה** — «Плач Моисея»): B 238, 1; комментарий на книгу Эсфирь (**משאת משה** — «Дароприношение Моисея»): B 238, 2; сочинение под названием **תשובות** («Респонсы»), интерпретирующее три эпизода из библейских книг: исчезновение Еноха, смерть Моисея и вознесение на небо Илии (B 309). Другие, более поздние сочинения караимских авторов по экзегетике зачастую содержат любопытные сведения по истории караимства в Крыму в XVIII—XX вв.<sup>26</sup>

Библейская экзегетика на арабском языке представлена у нас сочинениями наиболее ранних ученых, главным образом известных представителей «золотого» периода караимства, как Хасан ал-Басри (Йефет Абу-Али ха-Левви) и Соломон бен Иерухам (X в.). В Рукописном отделе ИВ АН СССР хранится 21 сочинение Хасана ал-Басри в прекрасных списках, в большинстве XV в., выполненных с хороших образцов. Все они происходят из частной библиотеки известной караимской семьи Фируз из Каира. Кроме нашего института, рукописи сочинений Хасана ал-Басри имеются в собрании А. С. Фирковича в ГПБ им. М. Е. Салтыкова-Щедрина, в Британском музее, в Бодлейанской библиотеке, в Парижской национальной библиотеке и других хранилищах.

Из редких рукописей произведений этого экзегета у нас хранится его комментарий на книгу Исаии с 1-й главы по 19-ю, написанный в 1470 г. под названием **תפסיר ישעיה** (A 143). Уже в 1964 г. К. Б. Старкова указала на важность этого памятника, а также комментария на книгу Иезекииля (B 135; XVII в.) того же автора для изучения библейских рукописей Мертвого моря.<sup>27</sup> Также ценен комментарий на книгу Экклезиаст Соломона бен Иерухама, имеющийся у нас в списке XV в. (B 60).<sup>28</sup>

Среди рукописей на персидском языке тоже есть толкования на библейскую и побиблейскую литературу. Здесь представлен известный поэт-экзегет, персидский еврей XIII—XIV вв. Шахин: комментарий на Пятикнижие — C 40 (Исход, Левит, Числа, Второзаконие), список XVI в.; C 43 — комментарий на книгу Бытия, написанный автором на 30 лет позже.

III. *Филология.* Наш фонд богат грамматическими трактатами и лексикографическими сочинениями еврейских авторов в основном позднего, послеиспанского периода. Из более ранних авторов в наличии произведения таких прославленных грамматистов, как Авраам ибн Эзра (XI—XII вв.) и Давид Кимхи (XII—XIII вв.). Творчество последнего представлено рукописями обеих частей известного филологического сочинения **מכלול** — «Совершенство», вторая часть которого (**ספר שרשיים** — «Книга корней») насчитывает в собрании несколько рукописных экземпляров. Есть также переработка сочинения указанного автора более поздним, но не менее популярным грамматиком Илией бен Ашером (он же Илия Левита), прозванным ха-Бахур (XVI в.). Трактат носит название **מהלך שבילי הדעת** — «Шестые тропы знания» и содержится в двух рукописях, из которых одна является автографом, написанным в 1543 г. (A 80), и имеет приписки, представляющие историко-этнографический интерес.

Можно отметить и стихотворные произведения филологического характера Илии Левиты, в которых он говорит об особенностях библейских текстов (книги Иова, Притч, Псалмов). Одно из них озаглавлено **פרק שירה** — «Трактат о стихосложении», другое — **פרק אליהו** — «Трактат Илии». Оба переписаны с Краковского издания 1642 г., датируются 1756 г. и хранятся под общим номером B 401.

<sup>26</sup> Например, комментарий на Пятикнижие Мордехаи Нисана из Тракая, законченный в Кокизове в 1706 г. и переписанный в Евпатории в 1806 г.

<sup>27</sup> Старкова К. Б. О публикации и исследовании памятников еврейско-арабской литературы. — В кн.: Семитские языки. М., 1965, вып. 2, ч. 1.

<sup>28</sup> Рукопись дефектная и датируется по палеографическим признакам, а также по внешнему сходству с рукописью B 61 (комментарий на «Плач Иеремии» того же автора), где на вставленных поздних листах имеется колофон с датой 1672 г.

Трактат **נְקוּדַת הַנְּגִינּוֹת** — «Пути пунктуации и акцентуации» более раннего автора Моше ха-Нагдан представлен лишь поздними рукописями (XIX в.): А 125 и В 302, 14.

Под шифром В 291, 1 хранится сочинение Иегуды бен Иехи'эл (XV в.) в двух частях: грамматика и правила акцентуации под названием **לֹנֶת הַסְּפִיר** — «Сапфировая пластинка». Интерес вызывают маргиналии и приписка 1608 г. (г. Тракай).

Грамматика уже упомянутого караимского ученого Аарона I из Константинополя **כְּלִיל יוֹפִי** — «Венец красоты» была, по-видимому, популярна среди караимов России: в нашем собрании имеются 4 экз. (В 240; В 4; А 115; В 145). Есть также несколько рукописей грамматических трактатов анонимных авторов, происходящих из северной Италии.

Из грамматик позднейшего периода, обобщивших весь опыт средневековой филологической науки и ставших учебными пособиями, необходимо выделить сочинение **סֵדְרֵי קָדְקֹדֶק** Элеазара бен Мататья ха-Дани, которое в авторском предисловии названо **עֵמֶק הַחַרוּץ** — «Золотая долина» (С 14, 6). Сочинение состоит из 13 глав, соответствующих именам 12 сыновей и дочери Иакова. Данное сочинение нигде более не известно.<sup>29</sup>

Также уникальна другая наша рукопись: анонимное сочинение по грамматике — **שֶׁפֶת אֱמֶת** — «Истинная речь» в списке XVIII в. (А 213, 2).

Из лексикографических работ следует назвать сочинение известного комментатора и переводчика Самуила Ибн Тиббона (XII—XIII вв.) **פִּירוּשׁ מִלּוֹת זְרוּת** — «Объяснение чуждых слов», представляющее собой толкование заимствованных слов в еврейском переводе известного богословского сочинения Маймонида **מֹרֵה נְבוּכִים** — «Путеводитель блуждающих». Рукопись (С 47, 7) датируется XIV в. Значительный интерес представляет **מִתּוֹרְגְּמָן עַל תְּרַגּוֹם** — «Переводчик к Таргуму книг Иова, Притчей, Псалмов» — часть арамейско-еврейского словаря к Таргуму Элийи ха-Леви Ашкенази (Илии Левиты), копия выполнена с издания 1541 г. (В 286, 3). В собрании числятся другие словари к библейской и талмудической литературе известных и анонимных авторов, среди которых еврейско-итальянский словарь 1578 г., а также трактаты по еврейскому стихосложению и стилистике.

Собрание насчитывает несколько десятков грамматик и словарей древнееврейского языка, написанных на караимском языке. Особо следует упомянуть еврейско-арамейско-татарский словарь неизвестного автора в списке XIX в. Список неполный: доведен в рукописи (В 371, 1) лишь до буквы **ד**. Он назван **לְשׁוֹן הַכְּמִים** — «Язык ученых».

На персидском языке к данному разделу относится только одна анонимная грамматика древнееврейского языка XIX в. (А 194, 6).

IV. *Художественная литература.* Говоря о светской художественной литературе — стихотворных и прозаических произведениях, следует учесть, что в средние века все сочинения еврейских авторов в той или иной степени носили религиозный характер. Само понятие «художественная литература» было чуждо еврейскому средневековью, хотя многие памятники словесности того времени явно соответствуют тому, что мы понимаем под этим теперь. И тем не менее И. И. Гинцбург, ученый, живший в XX в., но получивший традиционное еврейское образование, совсем «не увидел» среди рукописей института при составлении их каталога образцов прозаической светской литературы и поместил их в разделы богословской литературы и *Varia*, выделив особо лишь поэзию.<sup>30</sup>

Всего в нашем собрании насчитывается только на еврейском языке более сотни произведений в прозе и стихах. В поэзии преобладает испано-арабская

<sup>29</sup> И. И. Гинцбург в своем «Каталоге» отождествляет автора с легендарным Эльдадом Данитом, что, на наш взгляд, не имеет достаточных оснований.

<sup>30</sup> Отбором произведений художественной литературы из всей массы материала, объединением их в особый раздел и детальным описанием занималась К. Б. Старкова при редактировании «Каталога» И. И. Гинцбурга.

школа. Из классических произведений этого периода можно назвать список дивана Моисея ибн Эзры, хорошей сохранности, датируемый 1343 г. и названный **תריש** — «Хризолит». Он также известен под названиями **ענק** — «Ожерелье» и **كتاب التجنيس** — «Книга созвучий (омонимов)», так как построен на рифмовке омонимов и игре слов. Каждая глава заканчивается названием драгоценного камня, числовое значение букв которого равно числу стихов. Стихи сопровождаются подстрочным комментарием с целью раскрыть значение омонимов и их библейские источники. Автор комментария неизвестен, но сообщается, что он переработал и сократил комментарий Эли'эзера бен Халфона, известного по прозвищу ха-Дайян («Судья»).

Это сочинение является частью конволюта (B 267), составленного из семи различных самостоятельных сочинений, скопированных разными переписчиками в разное время, но скрепленных вместе. Другие сочинения этого конволюта — списки XV—XVI вв., происходящие из стран Балканского полуострова. В основном это фрагменты: части сборников стихов и рифмованной прозы. Часть их анонимна, другая приписывается известным авторам XII—XIV вв. (называются Абу-л-Афья, Авраам ибн Хасдан, Авраам Бедареш и его сын Иедая ха-Пенни, Колонимос бен Колонимос, некоторые из членов ученой семьи Бен-веште и др.).<sup>31</sup>

Из итальянских рукописей в собрании имеется несколько сборников стихотворений-гимнов Израэля Наггары, поэта XVI в., и некоторых других, относящихся к эпохе Возрождения и более поздним временам. В основном это списки XVII—XVIII вв., скопированные в Падуе, Модене, Александрии, Анконе. Один из сборников коллекции интересен тем, что сохранил автограф поэта-раввина Исифа Фиаметты (A 39). В некоторых сборниках стихи чередуются с прозой.

Караимская поэзия представлена серией диванов, происходящих большей частью из Крыма. К наиболее ранним авторам следует отнести североафриканского поэта Моисея Дар'и (время жизни его спорно, но, вероятно, не позднее XII в.). Наши две рукописи его дивана являются копиями, выполненными караимами-любителями в конце прошлого века с оригинала, датируемого 1163 г. и хранящегося в ГИБ им. М. Е. Салтыкова-Щедрина.<sup>32</sup> К редким рукописям, представляющим ценный источник для истории караимов в Турции, относятся сборник покаянных молитв Моисея б. Бенйамин Баги из Константинополя (B 496, 20; XVI в.), а также небольшой диван его однофамильца из того же города, жившего в первой половине XVII в. Илии бен Шеломо Афеды Баги. Диван последнего носит название **מכתב אליה** («Письмо Илии») и является частью большого сборника этого автора. Он не издавался и, по-видимому, неизвестен в науке. Это сочинение по вопросам канонического и гражданского ритуала и права.<sup>33</sup>

Хорошо известный сборник макам Иехуды ал-Харизи (XII—XIII в.) «Тахкемони» представлен полным списком (A 219, 6) и несколькими фрагментами, все переписаны на Востоке, датируются XVI в. и дают ценный материал для восстановления подлинного авторского текста.

К художественной литературе следует отнести также сборники пудейского фольклора, литературные обработки материала агады и мидрашей, где художественный вымысел соединяется с дидактическим повествованием. Подобные произведения встречаются в собрании среди рукописей восточного происхождения, из Средней Азии и Крыма. Отметим **אלפא ביתא דכר סירא** — «Алфавит Бен Сиря», приписываемый Бен Сире апокриф на арамейском языке с комментариями по-древнееврейски. Он представляет собой 22 сентенции дидактического характера, изложенные в алфавитном порядке, и является частью извест-

<sup>31</sup> В многочисленных примечаниях этих рукописей содержатся сведения, дающие представление о жизни на Балканах переселенцев из Испании в XV—XVI вв.

<sup>32</sup> Сборник включает стихи любовные, свадебные, элегии на смерть знатных особ, загадки, эпиграммы, сатиры, религиозные стихи, молитвы и увещевания, элегии на изгнание израильтян из Палестины, покаянные молитвы и гимны.

<sup>33</sup> Всего в собрании ИВ АН СССР шесть рукописей, содержащих поэмы Илии бен Шеломо Афеды Баги, датированные XVIII—XIX вв. (B 345, 5; B 82, 3; B 192, 8 и др.).

ного произведения «Бен Сира», или «Книга премудрости сына Сирахова». Наша рукопись (А 194, 1) дефектна, текст прерывается на изречении, начинающемся с буквы מ.

Другое дидактическое сочинение (ס'מכרר הפנינים — «Избранные жемчужины»), составленное в форме поучений мудреца, представлено списком 1841 г. (В 429,3). Авторство по традиции приписывается Ибн Габиролю (XI в.), а переводчиком с арабского оригинала считают Иегуду Ибн Тиббона (XII в.).

Средневековый еврейский фольклор нашел отражение в многочисленных сказаниях, легендах и сказках. Под шифром А 134 хранится сборник легенд о царе Соломоне и сказочных историй о других деятелях древности — всего 27 историй под общим заглавием עושה פלא («Чудотворец»). Сборник составлен Элией бен Менаше и заканчивается анонимной новеллой «История раби Бустани» (מעשה ר'בוסטנא). Аналогичный сборник хранится под шифром А 135 и называется מעשיות — «Деяния». Среди прочих деяний праведников-чудотворцев имеется сатирическое произведение антиевангельской направленности — «Деяния Иисуса» (תולדות על ישו מעשה של ישו) (А 12). Дата в рукописи указана в виде хронограммы и, по всей вероятности, составляет 1821 г.<sup>34</sup>

Рукописи раздела художественной литературы представляют интерес для изучения истории караимства на юге России. Всевозможные сборники стихов, отрывки из диванов знаменитых средневековых поэтов в виде тетрадей, иногда отдельных листов, вперемежку с посланиями составителя друзьям и родным, свадебными приветствиями, эпитафиями, пословицами и анекдотами, а также переводы русских и западноевропейских поэтов — вся эта разнородная смесь литературных документов на еврейском и караимском языках создает в совокупности любопытную картину быта и говорит о литературных увлечениях караимских общин России XVIII—XIX вв., сохранивших в своей культуре средневековые традиции.

Немало произведений, относящихся к художественной литературе, можно найти в рукописях на персидском языке. Здесь упомянутая ранее Повесть о Варлааме и Иоасафе (персидская версия کتاب شاه زاده و صوفی — «Царевич и суфий» в списке XVIII в.), поэма об Иосифе и Зулейхе, а также поэма об известных по Талмуду и мидрашам мучениках. Поэма о благочестивом муже Худайдат представлена тремя рукописями. 8 рукописей содержат сборники песен, переведенных с еврейского языка на персидский популярными среди персидских евреев авторами и переводчиками: Юсуф Яхуди, Симан Тоб, Исраэль Наггара и др. Упомянем также диваны пиютов, гимнов и персидских переводов сочинений Ибн Габироля.

V. *Естественные научные сочинения.* Основу данного раздела составляют сочинения по астрономии и астрологии, а также математике. Здесь большое количество пособий, имеющих утилитарное значение: об устройстве астрономических инструментов, астрономические и хронологические таблицы и описания правил их составления, различные вычисления торжественных дат и праздников на основе нозолуний. Немало рукописей содержат всевозможные гороскопы. Большинство этих сочинений хорошо известно. Здесь для примера можно указать астрономическое сочинение שש כנפים — «Шестокрыл», имеющееся у нас в нескольких экземплярах. В составе конволюта под шифром В 111, 1 (список XVII в.) находится «Трактат о небесной сфере» Аверроэса (Ибн Рушда).

Другие области науки представлены лишь единичными рукописями и отражают в основном аристотелевское направление в интерпретации Аверроэса: «Физика» Аристотеля в виде компендия Ибн Рушда в переводе с арабского Моисея Ибн Тиббона — в двух списках, один из которых датируется XIV в. (А 196,3 и В 390,5);

<sup>34</sup> В «Каталоге» И. И. Гинцбурга датируется 1680 г., по-видимому, автор каталога включал в счет не все буквы слов хронограммы, а лишь имеющие пометки. Вероятнее предположить, что эти пометки относятся не к отдельным буквам, а к целым словам.

сочинения по физике различных авторов, в том числе Аверроэса, в сборной рукописи под общим заглавием **דרושים המכונים** из упомянутой рукописи В 411, куда входит «Трактат о небесной сфере»;

«Метеорология» Аристотеля в двух парафразах Ибн Рушда; один из списков является переводом Колонимоса бен Колонимоса (В 390, 1; XV в.), другой — Моисея ибн Тиббона (В 390, 8; XV в.);

Математика Евклида под еврейским заглавием **ספר היסודות** — «Книга основ» в переводе с арабского языка, выполненном в 1270 г. Мойсеем ибн Тиббоном, в двух списках: С 127 и В 16 (XVI в.);

«Зоология» Аристотеля, еврейское название **ס' בעלי היים** — «Книга о животных», в обработке Аверроэса, в переводе Иакова бен Махира (1302 г.), рукопись XV в. (В 390, 4);

по минералогии есть всего одна рукопись — В 141. Это псевдоаристотелевское сочинение о драгоценных камнях: **ס' האבנים**.

Все эти сочинения представляют собой переводы, в которых нашла отражение деятельность средневековых переводчиков всех школ и направлений.

На персидском языке по данному разделу в наличии лишь сочинения по астрологии и хиромантии.

VI. *Медицина*. Хотя рукописей по медицине относительно немного, но все они сохранились в хороших древних списках. Наиболее ценным здесь является «Канон» Абу Али Ибн Сины (Авиценны) — рукопись D 66 из коллекции Фридлянда. Наш список неполный: отсутствуют 2-я и 3-я главы, но древний (XIV в.), написан на пергамене. Перевод выполнен Элизаром ха-Меати (XIII в.); им же написано предисловие и в конце сочинения — словарь специальных медицинских терминов (перевод иностранных слов на древнееврейский язык).

Медицинская энциклопедия «Куллият» (**קלייאת**) Аверроэса имеется в двух экземплярах (С 81 и В 288), один из которых является списком 1421 г. Еврейское название сочинения: **מכלול הרפואות**.

Далее следует назвать медицинский справочник «Ал-Мансури» **אלמנסורי** **ברפואה לארצאי** врача Ар-Рази (IX—X в.) (С 24), написан на бумаге и пергамене. Сочинение состоит из 10 трактатов по медицине с кратким предисловием анонимного переводчика в конце книги, где объясняются латинские термины по фармакологии. Свое название сочинение получило в честь некоего правителя (сказано буквально **מלך**) Ал-Мансура б. Исхака, по приказу которого книга была составлена. Переводчик в предисловии сообщает, что книга была переведена одним специалистом (**אומן**) из Кремоны с арабского на латинский язык, а с него затем на еврейский, однако еврейский перевод изобилует ошибками, и ему пришлось его переработать. Список выполнен врачом по имени Сар-Шалом в Португалии в 1374 г.

Наконец, в коллекции хранится знаменитое медицинское сочинение «Афоризмы Гипократа» (**פרקי אבוקרט**) с комментариями Галена. Список 1487 г. (А 220).

В собрание входят также сочинения по диететике, фармакопее и народной медицине, помимо рецептов лекарств, здесь встречаются молитвы, заклинания, тексты для амулетов.

Медицина и фармакология представлены также в рукописях на персидском языке и его диалектах.

VII. *Музыка*. У нас лишь 2 анонимных сочинения по теории музыки (В 103, 1—2).

VIII. *Философия и этика*. Здесь во многих списках представлено все наследие испанского периода в переводах с арабского на еврейский язык: сочинения Маймонида (его основной философский труд «Путеводитель блуждающих» — **מורה נבוכים** — содержится в рукописи С 47, 1—2, предположительно XVI в., в переводе с арабского — **دلالة الحائرين** — Самуила бен Йегуды, с параллельным комментарием Моисея Нарбони),<sup>35</sup> сочинения Йехуды ха-Леви, Бахии ибн Пакуды, Авраама ибн Дауда, Герсониды и других более поздних авторов в основном в еврейском оригинале.

<sup>35</sup> Этот же комментарий Нарбони хранится в собрании в виде отдельной рукописи XVIII в. (С 95).

Из переводов больше всего сочинений античной философии в арабоязычной обработке и с арабскими комментариями, где выделяется Аристотель в интерпретации Аверроэса (ибн Рушда, XII в.). Представлены почти все его сочинения: Органон, Герменевтика, Первая Аналитика, Логика и Психология, Метафизика и Физика, Этика. Интересно отметить **ס' המאמרות** — «О категориях» Аристотеля вместе с комментарием Аверроэса в еврейском переводе 1232 г. Иакова Анатоли (D 62, 2).

Из средневековых перипатетиков преобладает Аверроэс. Особо отметим рукопись A 136 (XIV в.), представляющую сборник из пяти произведений, написанных на пергамене: 1) средний комментарий Аверроэса к «Герменевтике» — **ס' ביאורי ארמאניאים** в переводе Иакова Анатоли; 2) обработка ал-Фараби «Введения к Органону» — **ס' איסורונום** неоплатоника Порфирия с комментариями ал-Фараби — перевод Моисея ибн Тиббона; 3) компендиум Аверроэса сочинения Аристотеля по физике — **ס' ישמע טבעי** в еврейском переводе Самуила ибн Тиббона; 4) компендиум Аверроэса сочинения Аристотеля «О небе и вселенной» в еврейской обработке Моисея Ибн Тиббона — **ס' השמים והעולם**; 5) сочинение Аристотеля «О возникновении и исчезновении» — **ס' הויה והפסד**, перевод с арабской версии, известной как **كتاب الكون والفساد** — «О бытии и уничтожении», сделан Моисеем Ибн Тиббоном. Эти сочинения входят по отдельности и в состав некоторых других наших рукописей. В частности, приписываемое Аристотелю сочинение «О небе и вселенной» содержится в сборниках B 390, 6 (XIV в.) и B 62, 1 (экземпляр XVI в., принадлежавший Моисею Мичуруди), которые дают два различных перевода: Моисея Ибн Тиббона и Иосифа Ибн Аийуба, а книга «О бытии и уничтожении» представлена также в сборной рукописи B 390, 7.

«Логика» Аристотеля представлена в изложении Аверроэса, переработанном Иаковом Анатоли в анонимном еврейском переводе под названием **ס' הגיון אריסטו** (рукописи B 30, 3 и B 62, 2, XVI в.).

Заслуживает внимания «Книга основ» — **ס' היסודות** Исаака Исраэли (C 14, 1). Перевод на еврейский язык был сделан Авраамом Ибн Хасдаи в XIII в., причем арабский оригинал до наших дней не дошел.<sup>36</sup>

Более ранний неоплатонический период представлен немногими списками псевдоэпиграфов, из которых можно назвать: **ס' סוד הסודות** — «Тайна тайн», приписываемая Аристотелю (так называемая «Псевдополитика Аристотеля»), в сокращенном еврейском переводе анонима, сделанном с арабской версии Яхьи ал-Батрика (VIII—XIX в.) — **ס' סוד הסודות**,<sup>37</sup> копия поздняя, XIX в. (B 71, 1); уже упоминавшаяся книга «Исагоги» Порфирия; «Книга о яблоке» — **ס' התפוח** (A 45, 10) — приписываемая Аристотелю предсмертная беседа его с учеными о смерти в переводе с арабского на еврейский Авраама Ибн Хасдаи (XIII в.) в списке 1684 г.

Эта же рукопись, являясь сборником разнородных произведений, включает несколько сочинений по этике, также приписываемых Аристотелю и переведенных с греческого на арабский, а с последнего — на древнееврейский язык.

Имеется несколько списков комментария Исаака ибн Йа'иша (XV в.) и суперкомментария Леви бен Гершона на толкования Аверроэса к «Психологии» Аристотеля — **ס' הנפש** (B 390, 2; B 149, 2).

Из арабских философов в собрании представлены ал-Кинди, ал-Газали, ал-Фараби и Ибн Туфейль (XII в.). Из сочинений последнего интерес представляет еврейский перевод его философского романа «Послание о Хайе ибн Йакзане» («Живой сын Бодрствующего»), выполненный Моисеем Нарбони, с комментариями переводчика. Этот роман насчитывает 4 экз. (B 250; B 386; B 88 — XV в. и B 25, 3 — XVIII в.).

Из произведений ал-Газали следует назвать трактат «Опровержение фило-

<sup>36</sup> Известен латинский перевод этого сочинения по Лионскому изданию 1515 г. Еврейский перевод был издан в 1900 г.

<sup>37</sup> В предисловии арабского переводчика говорится, что перевод был сделан сначала с греческого на латинский, а с последнего на арабский. После предисловия следуют тексты сопроводительных писем Аристотеля к Александру Македонскому при пересылке названного сочинения, затем оглавление (перечень трактатов) и перевод самого текста сочинения.

софов» — הפילוסופים ס' המלת, список XVI в. (С 107, 1). Перевод на еврейский язык выполнен Зерахией бен Исаак Галеви Саладином (XIV—XV вв.).<sup>38</sup>

Трактат ал-Газали «Весы благочестия» — מאוני צדק (В 108) имеется в переводе на еврейский Авраама бен Самуила ха-Леви ибн Хасдай. Список датируется 1471 г. Указанный автор представлен также в других рукописях собрания, причем некоторые из его произведений содержатся в двух и более списках (особенно много экземпляров сочинения כוונת הפילוסופים — «Устремление философов» с комментариями).

Необходимо особо указать на уникальную рукопись еврейского перевода философско-этического сочинения римского философа Боэция «Утешение философией» (נהמד בואים), которой обладает наше собрание. Рукопись датирована 1631 г. (В 18). Перевод был выполнен по каталонской версии латинского оригинала в 1412 г. Самуилом бен Бенвенисте из Барселоны, когда переводчик находился в тюрьме. Переписчиком рукописи называется некий Нисан — ученик Зерувавеля бен Иосифа, что следует из колофона. Сочинение написано в диалогической форме на тему философских проблем в связи с этическими взглядами. Это сочинение послужило темой для специальной монографии И. И. Гиндбурга «Система этики Боэция по его сочинению „Утешение философией“» (1940 г.).<sup>39</sup>

IX. *Богословская литература*. Этот раздел включает все основные произведения традиционной классики такого рода. Заслуживают внимания следующие произведения: ס' אמוכות ודעות — «Книга верований и знаний» Саадия Гаона (ал-Файйуми) (В 29, 2, XV в.); многочисленные комментарии и суперкомментарии на «Путеводитель блуждающих» Маймонида, например, популярный «Путеводитель к Путеводителю» (מורה המורה) Ибн Фалакеры (XIII в.), где он комментирует сочинения Маймонида и объясняет некоторые места, которые переводчик Самуил ибн Тиббон не понял, список XVI в.; ס' הכוזרי — «Хазарская книга» Йехуды Халеви Абу-л-Хасан (XII в.) представляет собой перевод арабского сочинения كتاب الحجة والدلائل — «Сочинение аргументаций и доказательств...» — апология религиозных воззрений иудаизма; перевод Йегуды ибн Тиббона (В 269; XIX в.); אמונה רמה — «Высокая религия» Авраама бен Давида ха-Леви (по-арабски «Ибн Дауд», XII в.), рукопись XIX в. (В 451); известное сочинение философско-богословской литературы «Обязанности сердец» — הובות הלבבות (الهداية إلى فرائض القلوب), представляющее собой руководство по нравственности автора XI в. Багги бен Иосифа ибн Пакода, которое известно в еврейском переводе Ибн Тиббона и Иосифа Кимхи. Наша рукопись (В 29, 3; XV в.) представляет лишь сокращенный вариант, выполненный в XIII в.

Кроме того, собрание включает ряд произведений известных авторов-раббанитов, как Моисей Нахманид (XIII в.), Исаак Абрабанель (XV в.), Профьят Дуран (XIV—XV в.).

Из караимских авторов богословской литературы в наличии трактат Калеба Афендопула (XV в.) עשרי מאמרות — «Десять заповедей» (В 264; XVII в.). Данное сочинение, составленное из 10 разделов, трактует о боге, его атрибутах, ангелах, о небесных сферах и т. д. Хотя оно известно в науке, но, по всей видимости, не издавалось. В собрании института хранится также другая, более ранняя копия, интересная тем, что в ней дается дополнительно краткий обзор разделения евреев на секты: самаритан, саддукеев, караимов и раббанитов, а также христиан; здесь же автор дает свое объяснение различий между караимами и раббанитами.

Другим интересным памятником караимской литературы является уникальный фрагмент из «Книги законов» основоположника караимства Анана-ха-

<sup>38</sup> В том же сборнике содержится произведение ибн Рушда «Опровержение Опровержения», где автор полемизирует с ал-Газали по поводу высказываний последнего в «Опровержении философов».

<sup>39</sup> Машиннописный вариант монографии хранится в Архиве востоковедов ЛО ИВ АН СССР (ф. 79, оп. 1). Часть этой работы была посмертно опубликована: Г и н д б у р г И. И. Еврейская версия сочинения «Об утешении философией». — КСИИА, 1965, 69, с. 116—122 (подготовил к печати И. Ш. Шифман).

Наси. Этот фрагмент был издан М. Н. Соколовым еще в 1928 г., когда рукопись находилась в Караимской национальной библиотеке в Евпатории.<sup>40</sup>

Над еврейскими рукописями ИВ АН СССР работало несколько поколений гебраистов, некоторые памятники явились предметом специальных исследований. Полное систематическое описание еврейского рукописного фонда впервые было начато И. И. Гинцбургом, продолжено К. Б. Старковой.<sup>41</sup> В настоящее время этим занимается автор данной статьи. В ИВ АН СССР ведется работа над составлением подробной картотеки, учитывающей последние поступления, нынешнее состояние и степень изученности фонда. Специалисты могут пользоваться также описанием И. И. Гинцбурга как наиболее полным, хотя в известной степени устаревшим, а также работой К. Б. Старковой, представляющей более позднюю редакцию значительной части «Каталога» И. И. Гинцбурга.<sup>42</sup>

---

*P. B. Kondratjev*

### HEBREW MANUSCRIPTS IN THE INSTITUTE OF ORIENTAL STUDIES IN LENINGRAD

The collection of Hebrew manuscripts in the Institute of Oriental Studies of the USSR Academy of Sciences was formed in the period from the end of the nineteenth century up to the middle of the twentieth century mainly from the private collections of L. Friedland, D. Chwolson, D. Maggid and the MSS of the Eypatorian and Karasubazar Karaitelibraries. At present the Institute deposit comprises 1132 ciphered units of Hebrew MSS not counting a large number of the Torah scrolls written in the nineteenth century for divine purposes and so being of no scientific interest to scholars.

The collection contains Biblical codices and commentaries on them as well as treatises in philology, philosophy, ethics, theology, medicine and natural sciences such as mathematics, physics, astronomy, astrology. In addition, there is a great deal of poetical and prose literature that may be regarded as a medieval Hebrew fiction. The MSS of Talmud and Mishnah are missing in the collection. Among the languages Hebrew prevails over the rest of which Persian, Arabic, Aramaic and Tiurkic are to be found provided they use Hebrew characters.

The earliest MSS of the collection are the parchment copies of the Bible including the famous D 62 Latter Prophets Codex dated commonly as 847 A. D.

---

<sup>40</sup> Соколов М. Н. Фрагмент «Книги законов» Анана га-Наси. — Изв. АН СССР, 1928, с. 243—253.

<sup>41</sup> Статья написана в известной степени на основе обобщения результатов работы над фондом этих выдающихся гебраистов. Пользуюсь случаем выразить искреннюю благодарность К. Б. Старковой за ценные консультации при работе над статьей и ее неизменную готовность оказывать помощь в работе с еврейскими рукописями.

<sup>42</sup> Архив востоковедов ЛО ИВ АН СССР, ф. 79, оп. 1, ед. хран. 45.

## АЛЬ-ХИДР И ИЛИЯ

### Мифологические истоки аналогии

Во многих странах Ближнего Востока распространены предания и культ аль-Хидра, отождествляемого часто с Илией, пророком (реже в некоторых источниках — с Енохом, Елисеем или Иеремией). Часто его называют прямо двойным именем — Хидр-Ильяс, в современной народной передаче (турки, персы, курды наряду с самими арабами) — Хидрильяс, Хидлильяс.<sup>1</sup> Арабские авторы иногда указывают на невозможность тождества аль-Хидра и Илии (например, Табари, I, 415: «аль-Хадир. . . рожден персом, а Ильяс — из бени Израил. . .»). Нужно, правда, заметить, что это говорится арабскими учеными в противовес популярной версии.

Параллельность Илии и Хидра на уровне записанных фольклорных традиций отмечается обычно в связи с очевидным сходством между мидрашистской легендой об Илие и рабби Иисусе бен Леви и кораническим рассказом о Мусе и некоем рабе Аллаха, которого большинство комментаторов отождествляют с аль-Хидром.<sup>2</sup>

В Коране (XVIII, 59—81) рассказывается следующее: Муса вместе со своим слугой (فتى) предпринимает путешествие к «месту слияния двух морей» (مجمع البحرين). Когда они достигают «соединения между ними (морями, т. е., по-видимому, цели)», забывают свою рыбу, которая уплывает (очевидно, ожив) в море. Когда же они проходят (это место) и Муса требует подать обед, юноша признается, что, когда они укрывались у скалы, он забыл рыбу, не иначе как из-за козней Шайтана, и она чудесным образом уплыла в море. Они возвращаются обратно и встречают раба Аллаха (в тексте, где рассказ ведется от имени Аллаха — عبدا من عبادنا, «одного из наших рабов»), которому даровано милосердие от Аллаха и который научен божественному знанию. Муса выражает желание идти вместе с ним, чтобы научиться от него тому, что он знает о прямом пути (رشد). Раб Аллаха, однако, сомневается в том, что Муса сможет вытерпеть то, о чем не имеет знания. Они отправляются в путь, и вскоре (после трех испытаний) Муса убеждается в правоте своего спутника, и они расстаются.

Как уже говорилось, многие из комментаторов считают, что «раб Аллаха», встретившийся Мусе, — это аль-Хидр. Другие отождествляют с аль-Хидром юношу — слугу Мусы. При этом первые сближают вторую часть коранического рассказа о путешествии с богомудрым проводником и недостатке терпения и знания с легендой о том, как Илья (который в данном случае идентичен аль-Хидру), прислушавшись к просьбе рабби Иисуса бен Леви, позволил ему

<sup>1</sup> См. разные формы имени (Khederlas, Khedellez, Chidrelis, Chizrelis) в: V o l l e r s K. Chidher. — AR, 1909, XII, S. 272.

<sup>2</sup> Считается (W i e n e r A. The Prophet Elijah in the development of Judaism: A Depth-psychological study. London, 1978, p. 157), что идентификация аль-Хидра с Илией начинается именно с коранической легенды. Наиболее полный обзор многочисленных произведений мусульманских авторов, содержащих сообщения о Хидре, см.: F r i e d l a e n d e r I. Die Chadhirlegende und der Alexanderroman: eine sagengeschichtliche und literarhistorische Untersuchung. Leipzig; Berlin, 1913, S. 338.

сопровождать его в путешествии с условием, что последний не будет задавать вопросов. Однако рабби Иисус, не вытерпев, задал вопрос, и Илия покинул его.

Другие же, видящие аль-Хидра в слуге Мусы, исходят из очевидного сходства истории о путешествии Александра Великого в поисках источника жизни<sup>3</sup> с первой частью коранического рассказа об отправлении в путь Мусы со слугой к месту слияния двух морей и потере ими рыбы (по-видимому, в источнике жизни).

Тема поиска бессмертия (отправление в путь) и упущения его, когда оно уже почти достигнуто, сближает, по мнению исследователей,<sup>4</sup> коранический отрывок и историю об Александре с отрывком из эпоса о Гильгамеше (табл. VIII—XI), где последний отправляется к Утнапишти (живущему при устье рек) в поисках бессмертия, но, достав цветок жизни со дна моря, в конце концов все же отпускает его. Общее в истории о путешествии Гильгамеша с кораническим рассказом (кроме мотива упущения почти достигнутого бессмертия) в первую очередь «место слияния двух морей» и «устье рек»,<sup>5</sup> куда поселен богами Утнапишти (XI, 196), к которому отправился Гильгамеш за бессмертием.

Отождествление или сопоставление аль-Хидра с Илией вполне оправдано для средневековой арабской традиции, так как аль-Хидр обнаруживает много общего с побиблейским и средневековым Илией. Он, как и Илия, не ограничен во времени и пространстве. И тот и другой появляются то в одном, то в другом месте, иногда одновременно; и тот и другой оказываются современниками исторических и легендарных персонажей самого различного времени. Илия, как и аль-Хидр, неожиданно приходит на помощь людям, попавшим в беду, или выводит заблудившихся в пути к цели их путешествия и пр.

В мусульманской традиции они выступают то как одно и то же лицо, то как братья (иногда — близнецы), то просто как сходные фигуры. Согласно распространенной в мусульманской литературе традиции, Илия — владыка суши, а аль-Хидр — владыка моря.<sup>6</sup> Сферы влияния (вода и суша) аль-Хидра и Илии, правда в разных источниках, переходят от одного к другому.<sup>7</sup> Связь Илии с водой не должна казаться неожиданной, если учесть что Илия — представитель бога, обеспечивающего плодородие, т. е. приносящего дождь и росу.<sup>8</sup>

Однако, оставив пока в стороне Илию, рассмотрим отдельно природу аль-Хидра.

Две основные черты в аль-Хидре — это его связь с водой и связь с зеленью (зеленым цветом и растительностью).

Как уже говорилось, арабские источники часто объявляют аль-Хидра владыкой моря. Говорят, что он живет на острове<sup>9</sup> или молится стоя на зеленом ковре на поверхности воды.<sup>10</sup> Аль-Хидр считается покровителем моряков.<sup>11</sup>

<sup>3</sup> Когда во время путешествия повар Александра мыл соленую рыбу в одном источнике, рыба, ожив, уплыла от него. Повар же, бросившись в воду за ней, обрел бессмертие, ничего об этом не подозревая. Когда Александр, узнав о происшедшем, понял, что это и был искомый источник жизни, то пойти его уже не смог (по сирийской версии, см.: H u n p i u s C. Das syrische Alexanderlied. — ZDMC, 1906, № 60, S. 169—209).

<sup>4</sup> L i d z b a r s k i M. Wer ist Chadir? — ZA, 1892, 7, S. 104—116. — Здесь (S. 109—111) делается попытка возвести имя ḥadīr к эпитету Утнапишти, atra-hāsis (Hāsis-atra), что, разумеется, неприемлемо. Подобную этимологию см.: G u y a r d S. Bulletin de la religion assyro-babylonienne. — RHR, 1880, I, p. 344—345). Автор связывает это имя с Ἐἰσούρος, греческой формой того же имени, обязанной своим существованием опiske.

<sup>5</sup> См. комментарий И. М. Дьяконова: «Устье рек» — таинственное место на краю земли, где впадают в бездну мировые воды (Эпос о Гильгамеше («о все видавшем») / Пер. и коммент. И. М. Дьяконова. М.: Л., 1961, с. 202).

<sup>6</sup> V o l l e r s K. Chidher, S. 260; F r i e d l a e n d e r I. Die Chadhirlegende... S. 119 ff.

<sup>7</sup> См., например:  $\text{دهخدا. لغت نامه}$ ,  $\text{البياسي، خضر}$ , где Илия — владыка моря, а аль-Хидр — суши. См.: V o l l e r s K. Chidher, S. 267: аль-Хидр молится в безводной пустыне; также: F r i e d l a e n d e r I. Die Chadhirlegende... S. 121, n. 2; см. там же, с. 145—146, отрывок из 'Umara, где аль-Хидр объявляется наместником Аллаха на море и на суше.

<sup>8</sup> См. также частые упоминания Илии в молитвах о дожде и росе (W i e n e r A. The Prophet Elijah... p. 133).

<sup>9</sup> ad-Damiri. Ḥayāt 'al-ḥayawān. al-Qāhira, 1274, I, 317 ff.

<sup>10</sup> at-Ta'labi. Qiṣaṣ 'al-'anbiyā'. al-Qāhira, 1324, 122.

<sup>11</sup> ad-Diyarbakri, Ta'riḥ 'al-ḥamis. al-Qāhira, 1283, I, 107.

На сирийском побережье к нему зывают во время шторма.<sup>12</sup> В Индии он предстает водным божеством, сидящим на рыбе.<sup>13</sup>

В источниках особенно ярко выражена связь аль-Хидра с зеленью. Он сидит на белой шкуре, которая становится зеленой<sup>14</sup> (от прикосновения к ней аль-Хидра). Аллах говорит ему у источника жизни: «... Ты — аль-Хидр, и земля станет зеленой там, где ступит твоя нога. . . Аллах дарует тебе бессмертие. . .»<sup>15</sup>

«Водность» — «зеленость» — «произрастание» сочетаются в Осирисе: его отождествляли с Нилом<sup>16</sup> или с Океаном (открытым морем),<sup>17</sup> называли «свежей водой».<sup>18</sup> Цвет кожи Осириса считался зеленым: на изображениях тело его окрашивалось в зеленый цвет.<sup>19</sup> И он был теснейшим образом связан с растительностью.<sup>20</sup> Особенно выразительны в этом отношении находимые при раскопках изображения Осириса, проросшие зеленью. Они собственно представляют Осириса свежей зеленью.<sup>21</sup>

«Зеленость» и «водность» сочетаются в греческом Главке, которого сопоставляли с аль-Хидром, считая предание об аль-Хидре заимствованным через сирийское посредство из греческой мифологии.<sup>22</sup>

Бессмертность и «водность» аль-Хидра в сочетании представляют известную мифологическую универсалию.<sup>23</sup> С другой стороны, прямое отношение аль-Хидра (как и Илиа) к культуре плодородия со всей очевидностью показывает, что это — образ, продолжающий древнюю традицию культа Ваала в Палестине.<sup>24</sup>

При рассмотрении корня  $\text{ḤDR}$  в арабском языке оказывается, что основные его значения связаны с зеленью (зеленым цветом и растительностью) — свежестью — влажностью. Слова от этого корня обозначают в первую очередь зеленый (но и черный, и промежуточные оттенки — серый, пепельный, бурый) цвет, а также различные растения, прежде всего свежую (сочную) зелень, мяг-

<sup>12</sup> Wensink A. J. 'al-Khadir, EI.

<sup>13</sup> Ibid. — Вряд ли это можно считать местным, индийским, наслоением, учитывая мотив рыбы, указывающей путь к аль-Хидру в коранической легенде и в других преданиях, повторяющих этот сюжет. Ср. также: Vollers K. Chidher, S. 260, где приводятся предания о том, что аль-Хидру подчиняются морские животные.

<sup>14</sup> at-Tabari. Tafsir, XV, 168. Другие (например, ад-Диярбакри, I, с. 107) прибавляют, что эта шкура — земля.

<sup>15</sup> Friedlaender I. Die Chadhirlegende. . . , S. 145 (по рукописи Британского музея, Add. 5928); Wensink (Wensink A. J. al-Khadir, приводит еще другие подобные высказывания (ан-Навани, ар-Рази), указывает на весьма сходного содержания отрывок мессианистического характера из кн. Захарии (6, 12): *hinne-ʾis samah šemō umittahāw jismāh*. . . «Вот человек, Отрасль — имя его, и под ним произрастает».

<sup>16</sup> Осирис либо отождествлялся с Нилом («Ты Нил великий на берегах в начале Нового Года, Люди и боги живут влагой, которая изливается из тебя». — Матье М. Э. Мифы Древнего Египта. Л., 1940, с. 51), либо считалось, что Нил вытекает из ноги Осириса (там же, с. 54), либо же, что Нил течет из пота его рук (согласно интерпретации Эрмана: Egm A. Die Literatur der Ägypter. Leipzig, 1923, S. 376).

<sup>17</sup> Kees H. Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter. Berlin, 1980, S. 146; Kaiser O. Die mythische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel. Berlin, 1962, S. 32—34 (Beiheft 78 zur ZAW).

<sup>18</sup> Имеется в виду новая вода, поступающая в Нил во время наводнений, представляющаяся как исцеление из трупа Осириса, свежая и чистая в сакральном отношении.

<sup>19</sup> Матье М. Э. Мифы. . . , с. 52.

<sup>20</sup> Kees H. Totenglauben. . . , S. 146: «Osiris als chthonischer Gott Quelle alles Wachstums ist»; Матье М. Э. Мифы. . . , с. 99: «Растут растения по воле его, и родит ему поле пищу»; с. 53: «Я Осирис. . . Я живу как Зерно, я расту как Зерно. . . Я — Ячмень. . .».

<sup>21</sup> Необходимо отметить, что одна из двух форм имени аль-Хидра, 'al-ḥadiru, признанная исследователями перичной (Friedlaender I. Die Chadhirlegende. . . , S. IX; Wensink A. J. EI), усугубившей впоследствии место другой ('al-ḥidr<sup>u</sup>), ставшей популярной в народной речи, совпадает со словом ḥadir<sup>u</sup> — «трава, зелень». Сходство аль-Хидра с Осирисом, кажется, довольно значительно. Однако оно почему-то ускользнуло от внимания исследователей, сопоставлявших (и не без оснований) аль-Хидра с другими древними ближневосточными богами, параллельными Осирису, такими, как Таммуз, Адонис, Ваал (см.: Vollers K. Chidher, S. 278—280, 283).

<sup>22</sup> Dugoff K. Wer ist Chadir? — ZA, 1892, 7, S. 319—327. — Конечно, предположение о заимствовании неубедительно и справедливо не принято исследователями, но сходство некоторых мотивов заставляет задуматься о неких, может быть древних, общих истоках.

<sup>23</sup> См.: Eliade M. Patterns in comparative religion. London, 1983, p. 204; «More than any other gods they live outside time and history» (о водных божествах).

<sup>24</sup> См.: Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974, с. 211.

кую и нежную растительность. Зеленым (اخضر)<sup>25</sup> называется небо, а также и море (خضر, خضير, الاخضر, خضاره),<sup>26</sup> так как считалось, что вода зеленого цвета (см. «Water inclining to a green colour by reason of its clearness»,<sup>27</sup> т. е. именно чистая вода — зеленая, зелень — признак самой воды, воды как субстанции).<sup>28</sup> Интересно в связи со сказанным объяснение имени аль-Хидра в эфиопском романе об Александре. Здесь рассказывается, что аль-Хидр стал зеленым, окунувшись в источник жизни, и вследствие этого получил свое имя. Представление о том, что вода (зеленого цвета) оживает, окрашивая в зеленый цвет, выражено здесь вполне отчетливо. Итак, сочетание зелени («зелености») с водой («водностью») в аль-Хидре, которое либо вызывает недоумение, либо оставляется без внимания исследователями, и есть основная мифологическая характеристика его.<sup>29</sup>

Параллельность зелени и воды явствует, например, из такого устойчивого арабского выражения, как اخضر ويايس — «зеленое и сухое», например, كتحس الاخضر ويايس — «смести зеленое и сухое, т. е. все (о потоке, буре)»,<sup>30</sup> или اكل الاخضر ويايس — «уничтожить все (о пожаре)»,<sup>31</sup> где проявляется противопоставление сухой :: зеленый, в котором — имплицитно — сухой (незеленый) :: зеленый (влажный), т. е. сопоставление зелени (зелености) с влагой,<sup>32</sup> что вполне согласуется с совмещением двух основных черт в аль-Хидре.

Можно, кажется, реконструировать представление о произрастании растительности из земли благодаря выходу подземных вод наружу (сюда входят, конечно, и дождевая вода, и роса) через (в) растение, наполнение его влагой.<sup>33</sup> Эта влага, оживляющая растение, и окрашивает его в зеленый цвет. Когда же трава засыхает, она теряет зеленую окраску вместе с влагой.<sup>34</sup> Таким образом, жизнью травы представляется ее зелень (=насыщенность влагой).

<sup>25</sup> Maddu-l-Kamoos. An Arabic-English Lexicon, from the best and the most copious eastern sources composed. . . / by E. W. Lane. London, 1863—1893 (далее — E. W. Lane), sub voc.

<sup>26</sup> Ср. древнеегипетское обозначение моря w'd wr — «Великая Зелень» (Kaiser O. Die mythische Bedeutung. . ., S. 32; Kees H. Totenglauben. . ., S. 88, 146). Выражение, используемое и как эпитет Осириса, отождествляемого с морем (океаном). Интересная параллель арабскому восприятию зеленого цвета обнаруживается, кажется, в древнеегипетском, где море называется наряду с w'd wr — «Великая Зелень» (обычно название Средиземного моря) km wr — «Великое Черное» (Kaiser O. Die mythische Bedeutung. . ., S. 32; этот эпитет обычно применяется к водным бассейнам, озерам). Арабское اخضر обозначает, как уже было отмечено, не только зеленый, но и черный (и серый, грязный, пыльный) цвет, اخضر اسود часто взаимозаменяемыми (E. W. Lane, sub voc.). Можно предположить (вслед за Лейном), что черный цвет воспринимался как очень темно-зеленый. См. الاخضر الليل — «ночь стала темной (черной)»; الليل اخضر — «ночь темна (черна)»; اخضر الظلمة — «мрак стал черным». См.: Наумкин В. В., Порхомовский В. Я. Очерки по этнолингвистике Сокотры. М., 1981, с. 27—30, где корень HPR рассматривается в других языках афразийской семьи и приводится (с. 29) множество примеров связи понятий «зеленый» и «черный» в различных африканских языках.

<sup>27</sup> Lane E. W., sub voc.

<sup>28</sup> Ср.: Осирис — «свежая вода».

<sup>29</sup> Friedländer J. Die Chadhirlegende. . . S. 225—226.

<sup>30</sup> Баранов Х. К. Арабско-русский словарь. М., 1957, с. 283.

<sup>31</sup> Там же, с. 1161.

<sup>32</sup> Противопоставление это содержит в себе не только одну из хорошо известных бинарных оппозиций, свойственных мифологическому мышлению, а именно — сухой :: влажный, но в ней уже потенциально наличествует противопоставление суши и моря на языковом уровне (см. евр. jabbāšā, арабск. يابسة — «суша», противопоставляемое морю — Зеленому). Это противопоставление суши и моря выражено в разделении сфер владения аль-Хидра и Илии, когда один из них объявляется владыкой моря, другой — суши.

<sup>33</sup> Образ оживания растения и параллельно человека благодаря пропитанию водой отчетливо выражен в древнеегипетской «Сказке о двух братьях» (восходящей во многом к осирисским мистериям), где зерно — сердце умершего — кладется в чашу с прохладной водой, и по мере того как зерно наполняется влагой, умерший начинает проявлять признаки жизни.

<sup>34</sup> См.: Наумкин В. В., Порхомовский В. Я. Очерки. . ., с. 30, где высказывается предположение, что в сфере семантических представлений, связанных с рассматриваемыми авторами сокотрийским šāḡīḡer и арабским 'āḡḡar, «более существенная роль принадлежит не тоновым (т. е. собственно «цветовым»), а каким-то иным противопоставлениям, возможно, противопоставлению «сухой — влажный».

Формульное употребление *ḥāšīr*<sup>35</sup> и *jābēš* вместе (параллельно арабскому *اخضر ويابس*) известно и Ветхому завету.

Ps 129, 6: *jihjū kaḥāšīr gaggōt sāqqadmaṭ sālaṗ jābēš* — «Будут, как зелень кровель, что прежде, нежели вырвана, высыхает». В Ps 90, 5, 6, где текст негладок и труден для понимания, *jābēš* (в конце 90, 5), кажется, также нужно отнести к *ḥāšīr* (90, 6). Job 8, 11, 12: *hajig'ā-ggōmā' bəlō' biššā jisgā'āhū bəli-mājim. 'ōdānnū bə'ibbō lō' jiqqāṭēṗ wəlīpənē kol-ḥāšīr jibāš* — «Разве поднимется тростник без болота, вырастет ли камыш без воды? Еще в цвету, не срезан, а прежде всякой зелени высохнет». Jes 40, 7: *jābēš ḥāšīr nāḥēl šīš kī rūḥ JHWH nāšəḇā bō* — «Высыхает трава, увядает цвет, когда дух Господень дунет на него» (Jes 40, 8 повторяет то же: *jābēš ḥāšīr nāḥēl šīš uḏəḇar 'ēlohēnū jāqūm lə'ōlām* — «Высыхает трава, увядает цвет, а слово Бога нашего пребудет вечно»). Jes 15, 6: *kī-mē nīmḡim məšammōṭ jihjū kī-jābēš ḥāšīr kālā dāšā' jārāq lō' hājā* — «Ибо воды Нимрима стали опустошены, ибо иссохла зелень, исчезла травка, травы не стало». При этом корень *nīmḡim* сопоставляется с аккадским *namru* — «светлый».<sup>36</sup> Речь идет, может быть, об особой, чистой воде. Этот образ не случаен в контексте, как и ниже, в 9-м стихе, очевидная игра слов: *kī mē dīmōn māl'əū dām...* — «Ибо воды Димона наполнились кровью...». Название города *dīmōn* (<обычн. *dīḇōn*) перекликается с *dām* — «кровь».<sup>37</sup>

В восьми случаях (из 14)<sup>38</sup> употребления слова *ḥāšīr* в Ветхом завете речь идет о недолговечности жизни. В одних случаях (Jes 40, 6—8; 51, 12; Ps 103, 15) имеется в виду зависимость жизни человека (или растения) от Бога, в других (Ps 37, 2; II Reg 19, 26 = Jes 37, 27; Ps 129, 6;<sup>39</sup> Ps 90, 5; Pr 27, 25) — *ḥāšīr* используется как образ некоего существа, одаренного жизнью, но недолговечной, обреченного на смерть.<sup>40</sup> В двух случаях (Ps 104, 14: *mašmīḥ ḥāšīr labbəhēmā*; Ps 147, 8: *mašmīḥ hārim ḥāšīr*) говорится в конечном счете также о зависимости жизни (существования, роста) растительности от Бога. В уже цитированном Job 8, 11—12 речь идет о зависимости жизни травы от влаги, а в целом контексте — от Бога; и только в двух случаях (IR 18, 5; Job 40, 15) — о траве как о пище для животных (сюда можно было бы прибавить и Ps 104, 14, но акцент там все же на божественной деятельности).

Особо нужно остановиться на образах смерти в контекстах, где *ḥāšīr* символизирует жизнь преходящую. Чаще всего, как уже было показано, говорится о высыхании. Высыхание же, по-видимому, мыслится как следствие дуновения ветра (*rūḥ*<sup>41</sup>, видимо, горячего, исторгающего влагу). Так, Ps 103, 16: *kī rūḥ 'āḇərə-bō wə'ənānnū...* — «Ведь ветер прошел по нему, и нет его...».

<sup>35</sup> Единственное слово в древнееврейском языке от корня \*ḤDR. Может быть, еще *ḥāšīr* — «камыш»? См.: Koehler L., Baumgartner W. *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*. Leiden, 1958; эти авторы относят его к \*ḤSR.

<sup>36</sup> Koehler L., Baumgartner W. *Lexicon...*, sub v. Из *namru*; может быть, заимствовано из аккадского.

<sup>37</sup> Ф. Ф. Ведберг (Nvidberg F. F. *Weeping and laughter in the Old Testament*. Leiden, 1961, p. 126) рассматривает этот отрывок (Jes 15, 1—9, а также 16, 7—12) как восходящий к культовому плачу по умершему божу растительности. Причем Ведберг не обратил внимания как на игру слов в тексте, так и на образ воды, наполненной кровью (а это было бы еще одним подтверждением его предположения), — образ, хорошо известный из мифа и ритуала Адониса. Ведь, согласно источникам, ежегодный плач об Адонисе начинался именно тогда, когда вода в реке, носившей его имя (не лишне обратить внимание на еще один случай отождествления божества растительности и плодородия с рекой — водой), становилась красной, как считалось, от крови растерзанного бога.

<sup>38</sup> Всего 17, но IIR 19, 26 повторяет Jes 37, 27, а Jes 40, 6—7—8 повторяют одну и ту же мысль.

<sup>39</sup> Ps 129, 6 и IIR 19, 26 = Jes 37, 27 представляют образ травы на кровлях (*ḥāšīr gaggōṭ*), видимо, легко увядающей от безводья, солнца и ветра. В этой связи стоит, может быть, обратить внимание на обычай, зарегистрированный в Армении: в начале весны, если задерживаются дожди и начинается засуха, дети собирают траву с семи крыш домов и, положив ее в корзину, несут по деревне, от дома к дому, напевая предназначенную для этих случаев песню и получая везде различные продукты от хозяек. Затем корзина ставится на голову одного из мальчиков и поливается водой (Г а б р и к я н К. Растительный мир Армении. — Сион, 1963, № 1, с. 16—17 (на арм. яз.)).

<sup>40</sup> Девятым случаем можно считать Jes 15, 6, где иссыкание воды и засыхание травы также происходит по воле Господа.

В Jes 40, 6—8 траву иссушает  $\text{r}^{\text{h}}$  JHWH. Интересно Jes 40, 24. Этот стих явно повторяет идею и образ, выраженные в начале (6—8) этой замечательной во многих отношениях главы, а именно — уподобление человека и человеческой жизни траве, уничтожаемой  $\text{r}^{\text{h}}$  JHWH. Здесь только не названо  $\text{h}\bar{\text{a}}\text{s}\bar{\text{i}}\text{r}$ , но использованы те же выражения (Jes 40, 6:  $\text{j}\bar{\text{a}}\text{b}\bar{\text{e}}\text{s} \dots \text{r}^{\text{h}}$  JHWH  $\text{n}\bar{\text{a}}\text{s}\bar{\text{o}}\text{h}\bar{\text{a}} \text{b}\bar{\text{o}}$  / Jes 40, 24:  $\text{w}\bar{\text{a}}\text{g}\bar{\text{a}}\text{n} \text{n}\bar{\text{a}}\text{s}\bar{\text{a}}\text{r}^{\text{h}}$   $\text{b}\bar{\text{a}}\text{h}\bar{\text{a}}\text{m} \text{w}\bar{\text{a}}\text{j}\bar{\text{j}}\bar{\text{h}}\bar{\text{a}}\text{s}\bar{\text{u}}$ ) и приравнено  $\text{so}^{\text{h}}\bar{\text{a}}\text{r}\bar{\text{a}}$  (см. об этом далее). И еще один раз (Ps 37, 2) использован универсальный образ смерти — скашивание ( $\text{j}\bar{\text{i}}\text{m}\bar{\text{m}}\bar{\text{a}}\text{l}\bar{\text{u}}$ , см. значение этого корня — «косить» — в библейском языке).

Наконец, один случай употребления термина  $\text{h}\bar{\text{a}}\text{s}\bar{\text{i}}\text{r}$  оставлен нами для особого исследования. Это IR 18, 5, где термин фигурирует в весьма примечательной истории об Илии, пророке, и Ахаве, и Иезавели.

IR 18, 1: «И было (прошло) много дней, и слово господне было к Илии в год третий, мол: поиди, покажись Ахаву, и я дам дождь на землю (1). И пошел Илия, чтобы показаться Ахаву, а голод был сильный в Самарии (2). И призвал Ахав Овадию, который был (начальствовал) над домом, и был Овадия богобоязненным весьма (3). И было, когда истребляла Иезавель пророков господних, то взял Овадия сто пророков и скрывал их по пятьдесят человек в пещере, и кормил их хлебом и водой (4). И сказал Ахав Овадии: поиди по земле, ко всем источникам воды и ко всем ручьям, может быть, найдется трава ( $\text{h}\bar{\text{a}}\text{s}\bar{\text{i}}\text{r}$ )<sup>42</sup> и сохранит жизнь ( $\text{n}\bar{\text{a}}\text{h}\bar{\text{a}}\text{j}\bar{\text{j}}\bar{\text{a}}$ ) коням и мулам и не (придется) вырезать нам из скота (5). И разделили между собой землю, которую (нужно было) обойти. Ахав пошел по одной дороге — отдельно, а Овадия пошел по другой дороге — отдельно (6). И был Овадия в пути, и вот, Илия — навстречу ему, и узнал его, и пал ниц, и сказал: ты ли это, господин мой, Илия? (7) И сказал ему: я. Поиди, скажи господину твоему: вот Илия» (8).

В первую очередь нужно отметить, что этот рассказ обнаруживает заметное сходство с известными галмудическими историями о том, как во время засухи нашелся человек (на него было указано мудрецам во сне), молитва которого может вызвать дождь. Обычно это простой, ничем не примечательный человек, совершивший некогда доброе дело (сообщается, какое именно). В IR 18 также рассказывается о том, как царь Ахав отправляется в путь во время засухи в поисках воды и зелени. Успех, однако, уготован не ему, но праведному Овадии, который совершил когда-то доброе дело, спасши сто пророков господних, преследуемых Иезавелью. Именно Овадия, а не Ахав, встречает Илию, который и должен был положить конец засухе.

Однако можно обнаружить, с другой стороны, некоторое сходство между отрывком об Илии и Овадии и приведенными выше сюжетами о путешествии

<sup>41</sup> NŠB и NŠP — параллельные формы одного и того же корня; см.: Koehler L., Baumgartner W. Lexicon. . . , sub voc.

<sup>42</sup> Контекстуальное значение слова  $\text{h}\bar{\text{a}}\text{s}\bar{\text{i}}\text{r}$  здесь соответствует одному из значений арабского  $\text{خضرة}$  — «травы, которую животные едят в последнюю очередь». Она менее сочная и нежная, но наиболее выносливая (Lape E. W., sub. v.). Может показаться, что это значение полностью противоречит всему богатому выраженному комплексу семантики этого корня как в арабском, так и в еврейском языках, где  $\text{h}\bar{\text{a}}\text{s}\bar{\text{i}}\text{r}$  обозначает самую нежную и наименее выносливую траву (см. в особенности Job 8, 11—12). Это противоречие, однако, оказывается кажущимся, если учесть, что зеленым называется живое растение, что зелень — признак жизни травы. В тех словах от корня  $\text{H}\bar{\text{D}}\text{R}$ , которые обозначают зелень, живущую дольше остальных трав, акцентируется длительность жизни зелени. В других случаях, когда речь идет о свежей, нежной зелени, ударение — на жизненной силе, породившей вновь появившееся растение, символизирующее жизнь вообще. (См. отчетливо выраженное это хорошо известного мифологического представления в Jo 11, 25—26: «. . . Я емь Воскресение и Жизнь. Верующий в Меня, если умрет, оживет. И всякий живущий и верующий в Меня не умрет вовек. . .»). С представлением о жизни, сконцентрированной в усилии рождения (или — равнозначно — воскресения), связан вечно обновляющийся цикл смерти и воскресения богов плодородия (бессмертных) благодаря периодическому воскресению из мертвых), способ вечного существования которых прямо сопоставляется в соответствующих мифологических системах с жизнью растительного мира, как образ самого бога сопоставляется с растением. Представление о вечной жизни как о жизни, периодически обновляющейся, выражено в преданиях об Илие и аль-Хидре — персонажах, носящих в себе явные черты древних богов плодородия. О них рассказывается, что они ежегодно обновляются в том или ином священном источнике либо (в иудейских и мусульманских мистических учениях) что каждая эпоха имеет своего аль-Хидра (или Илию). Не удивительно поэтому, что на Ближнем Востоке известно множество могил аль-Хидра—Илии.

в поисках вечной жизни. И здесь и там двое — царь (либо пророк) и его слуга — отправляются в путь к источнику в поисках воды (либо травы, растущей при воде), способной сохранить жизнь (вечную — для отдельного лица либо временно — для животных и людей, жизни которых угрожает опасность, но тем самым обеспечивается продолжение жизни населения в целом). Успех уготован не инициатору поиска (не Александру, не Ахаву), но лицу, стоящему ниже, подчиненному ему.

Примечательно, что мотив упущения достигнутого (наличествующий в рассмотренных выше преданиях) выражен в ветхозаветном рассказе в отрывке, сообщаемом о том, как Овадия никак не желает отправиться к Ахаву с сообщением о появлении Илии, опасаясь, что последний исчезнет (IR 18, 12: wəhājā 'āni 'ēlek mē'ittāk wəruḥ JHWH<sup>43</sup> jissā'ākā 'al 'āšār lo'-'edā' ubā'tī ləhaggid lə'ah'āb wəlō' jimšā'ākā wahārāgāni... — «Ведь, пока я отойду от тебя, Дух Господень поднимет тебя не ведаю куда, а приду сообщить Ахаву, и не найдет тебя и убьет меня»). Только после долгих переговоров и после того, как Илия клянется, что покажется Ахаву, Овадия отправляется к своему господину. При этом не лишне, кажется, отметить, что эти сомнения и опасения Овадии не совсем оправданы: кажется, необязательно было Овадии идти вперед с сообщением Ахаву. Он мог отправиться к нему вместе с Илией, который шел показаться Ахаву по повелению Божьему (IR 18, 1). Такое построение сюжета, однако, дает возможность рассказчику, с одной стороны, ввести в повествование идею неустойчивости жизни (ведь появление Илии знаменует конец засухи, т. е. обретение жизни). С другой стороны, таким образом оказывается дважды нарисованная специфическая сцена выхода Илии навстречу ищущему его (Овадии, затем — Ахаву) — сцена, которая и в поздних рассказах об Илии представляет особо характерное для него (как и для аль-Хидра в арабской традиции) поведение.

Итак, текст 18-й главы кн. Царств рассказывает о том, как во время засухи и голода царь Ахав и начальствовавший над его дворцом Овадия отправляются в путь к источникам вод в поисках зелени (hāšīr),<sup>44</sup> которая может сохранить жизнь (nəhājā) животным (тем самым и людям). Овадия встречает в пути Илию, который, показавшись Ахаву, положит конец засухе.<sup>45</sup> Здесь задание Овадии оказывается как бы выполненным. Он возвращается к Ахаву с сообщением о появлении Илии. В завершение всем событиям, после жертвоприношения на Кармеле, идет долгожданный дождь. То есть ищущий зелень (hāšīr) находит Илию, и цель — избавление от голода (смерти), наступившего вследствие засухи, — оказывается достигнутой.

О том, что Илия в этом отрывке — представитель Бога, дающего дождь

<sup>43</sup> Ср. ruḥ JHWH, уносящий жизнь травы (hāšīr), в Jes 40, 7 и ūšə'arā kaqqaš tis'ēm (Jes 40, 24; см. выше). А также IR 2, 11, где именно огненный вихрь, sa'agā (отождествляемый с ruḥ JHWH в этом же отрывке — IR 2, 15) поднимает и уносит Илию.

<sup>44</sup> Следует обратить внимание на hāšīr, растущую на берегу воды. Ср. Jes 15, 6 и аль-Хидр, живущий у воды (место слияния двух морей, остров или острова). В связи с понятием берега воды стоит упомянуть о Гильг. XI, 235—255, где, по мнению А.-Л. Оппенгейма, говорится о волшебных свойствах воды на берегу моря, способной все обновлять (Поэзия и проза Древнего Востока. М., 1973, с. 680; комментарий к переводу И. М. Дьяконова, основывающийся на толковании этого места А.-Л. Оппенгейма, см.: O p p e n h e i m A.-L. Mesopotamian Mythology, II. — Orientalia, 1948, № 17, 1, p. 56). Это представление в конечном счете восходит к кругу идей (см. выше об оживлении водой), с которыми связаны универсальные понятия «трава жизни» (= растение, содержащее в себе некую жизненную силу, в отдельном, магическом случае — исключительную, т. е. вечную) и «источник (вода) жизни» (= вода, оживляющая). См. еще цветок жизни (собственно цветок, возвращающий молодость. См. выше о представлении о «вечной» жизни как о периодически обновляющейся) в эпосе о Гильгамеше (XI, 267—276), растущий прямо в воде (на дне моря) и символизирующий наличие жизненной силы в водных глубинах, вечную жизнь, обусловленную пребыванием в воде (ср. сказочный мотив сохранения молодости — и жизни — героя, жившего на дне моря, и выше — в связи со «Сказкой о двух братьях»). Из многочисленных параллелей универсального образа «растение жизни» на берегу «воды жизни» стоит упомянуть Ap Jo 22, 1—2 (... καθάρων ποταμῶν ὕδατος ζωῆς...): «чистая река воды жизни», по обе стороны которой растет «древо жизни» (ξύλον ζωῆς), где буквально каждое слово называет мифологические образы, рассматриваемые нами.

<sup>45</sup> IR 18, 1: ... lək hērā'e 'al-'ah'āb... — «пойди, покажись Ахаву»; IR 18, 15: ... hājōm 'erā'e 'elāw... — «сегодня покажись ему».

зи плодородие, особо говорить не приходится.<sup>46</sup> Функции грозового божества Илия выполняет и в побиблейской, и в поздней народной традиции в Сирии и Палестине (а также на всем Ближнем Востоке и далеко за его пределами).

В исследуемом нами сюжете субъект плодородия (а на мифологическом уровне Илия выполняет роль божества, обеспечивающего плодородие) заменяет продукт земли — зелень, которая растет благодаря активности этого божества. Это явление хорошо известно в мифологической концепции об умирающем и воскресающем божестве растительности и плодородия. Особенно выразительно в этом отношении ритуальное содержание «садов Адониса» — свежей растительности, символизирующей Адониса в разных аспектах его мифологического образа: свежая, только проросшая зелень представляет жизненную силу, каузирующую его становление, выход из смерти в жизнь, в дальнейшем скором увядании этой зелени в горшке выражается недолговечность жизни (идея эта особенно ярко выражена в ветхозаветном употреблении термина (*ḥāšir*), а погружение увядшей растительности в воду (параллельно с антропоморфным изображением Адониса — статуэткой) обеспечивает его возрождение.

В связи с мифологемой тождества растительности с божеством растительности следует обратиться снова к уже упомянутому За 6, 12: «Вот человек, Отрасль (*šāmaḥ*) имя его, и под ним произрастает (*jišmāḥ*)», где тот, благодаря которому произрастает, назван тем, что произрастает. Использованы соответственно именное и глагольное образования от одного и того же корня.<sup>47</sup>

Слово *šāmaḥ* в книге Захарии использовано в ярко выраженном мессианстическом контексте и обозначает ожидаемого Мессию не впервые в Ветхом завете. Еще раньше, за два столетия до пророка Захарии, оно использовано для обозначения ожидаемого царя в книге Исаии (4, 2): *bajjōm ḥāhū' jīhja šāmaḥ JHWH lišəbi uləkāḥōd uprēi ḥā'arās ləgā'on ulētip'arāt lipələtət jišra'el* — «В день тот будет отрасль Господа красой и честью, и плод земли — вершиной и венцом для спасшихся Израиля». Интересно в этом отрывке, что *šāmaḥ JHWH* (отрасль Господа) выступает параллельно *rəgi ḥā'arās* (плод земли). Здесь очевидно соотнесение ожидаемого царя (Мессии) с плодом земли,<sup>48</sup> что, во-первых, конечно, восходит к мифологическим представлениям, связанным с культом плодородия; во-вторых, из этого стиха явствует известное представление о тождестве божества, каузирующего плодородие (к которому восходит и образ Мессии), с продуктом земли, растущим благодаря ему.<sup>49</sup> В таком же мессианстическом контексте слово *šāmaḥ* употреблено еще в кн. Иеремии (23,5: *wahaqimōti ləḏāwid šāmaḥ šaddiq* — «И воздвигну Давиду отрасль праведную»; особенно 33,15: *'ašmi'ah ləḏāwid šāmaḥ šəḏāqā* — «взрачу Давиду отрасль праведности»), где говорится о появлении царя из рода Давидова. Ср. также Ps 132, 17: *šām 'ašmi'ah qārān ləḏāwid 'arakti nēr liməšihī* — «Там взрачу рог для Давида, уготовлю светильник помазаннику (*māši'ah*) моему».<sup>50</sup>

<sup>46</sup> Его соревнование с пророками Ваала — это соревнование его Бога с Ваалом. В результате оказывается, что именно Бог Илиа может обеспечить плодородие земли и что именно к нему нужно обращаться за этим.

<sup>47</sup> Является ли *šāmaḥ* именем Зеруавеля (а последнее — прозвищем известного исторического персонажа), как считают некоторые исследователи, или нет, не имеет здесь значения. В любом случае словоупотребление в тексте пренебрегает реалистической точностью описываемой картины.

<sup>48</sup> Следует отметить еще, что ожидаемый царь (Мессия) мыслится отпрыском прежних царей (Давида) и что царь Мессия, и плод земли представляются неким «порождением» (божественным, человеческим или земли). Пришествие, появление их представляется часто в виде рождения или сопоставляется (может быть, не всегда сознательно или эксплицитно, а иногда в виде параллельного мотива) с рождением. См. параллельное употребление глаголов *šāmaḥ* и *jālad* в Jes 55, 10: . . . *ki 'im-hirwā 'āḥ-hā 'arās wəhōli dāh wəḥišmīḥāh* . . . — «. . . ибо наполает землю, заставляя ее родить и произрастать. . .»

<sup>49</sup> См., кроме приведенных выше мифопоэтических образов, связанных с культом Адониса, еще — Осирис — зерно и в то же время тот, кто произрастает зерно. Ср. предположение Ф. Ф. Ведберга (*H v i d b e r g F. F. Weeping and Laughter*. . . , p. 66), что угаритский Ваал и его противник Мот представляют одно божество — божество зерна, которое есть Мот в пренсподней и Ваал — на Цафоне (или ездящий на облаках).

<sup>50</sup> См. употребление *šāmaḥ* и *ḥāšir* вместе в Ps 104, 14 и особенно 147, 8 (*ḥaməkaššā šāmajim bə'āḥim hamməktin la'arās maṭar hamməšmi'ah ḥarim ḥāšir* — «Покрывающий небеса облаками, уготовляющий для земли дождь, заставляющий горы произрастать зелень») в контексте, весьма насыщенном мифопоэтическими образами.

Итак, вернувшись к отрывку из первой книги Царств, можно сказать, что на уровне мифологического подтекста вполне оправдано то обстоятельство, что ищущий траву (ḥāṣīr) Овадия находит Илию, и цель предпринятого им путешествия оказывается достигнутой.

В свете сказанного становится, кажется, очевидным, что недостаточно объяснять большое сходство, параллельность или слияние образа Илии с аль-Хидром только лишь взаимопроникновением культур уже в средневековье, но можно, кажется, говорить о значительно более древних и глубоких мифологических корнях сопоставления или отождествления этих двух чрезвычайно популярных и значимых фигур многих фольклорно-мифологических традиций Ближнего Востока.

---

*A. A. Papazian*

## AL-KHIDR AND ELIJAH

### Mythological background of the analogy

The Koran story (18, 59—81) of Moses encounter with the servant of Allah has been considered to be the background of the identification of the prophet Elijah with al-Khidr, one of the most popular figures in the medieval and modern folklore tradition of the muslim peoples (as well as the Christians, Yezids etc. in the Near East).

The main mythological characteristics of al-Khidr connecting him with the dying and resurrecting gods of the Ancient Near East (Osiris, Adonis, Baal) make him quite comparable with the biblical prophet, another representative of the ancient gods of Adonis-Baal type.

The semantic analysis of the root ḤDR in Arabic, as well as the OT usage of its only Hebrew derivative ḥāṣīr (especially in the IR 18, Elijah story) allows to situate the fusion of these two figures in the OT times.

---

## О ПЕРГАМЕННОМ СТАРОПЕЧАТНОМ ФРАГМЕНТЕ <sup>1</sup>

Об инкунабулах вообще и еврейских в частности много написано. До нас дошло свыше двухсот книг на иврите и арамейском языке, напечатанных в XV в. Известна также судьба многих из них. Уже в 1490 г. по распоряжению инквизиции были сожжены тысячи экземпляров книг на этих языках.

Менее изучены еврейские книги, появившиеся в первой половине XVI в. В истории печатного дела книги этого периода принято называть постинкунабулами, или палеотипами.

Однажды, когда я работал над материалами рукописного собрания А. С. Фирковича (1786—1874), хранящегося в Отделе рукописей Государственной Публичной библиотеки им. М. Е. Салтыкова-Щедрина, меня заинтриговал хранитель этого фонда В. В. Лебедев загадочным фрагментом из архива Фирковича, состоящим из двух напечатанных пергаменных листов, вернее, одного развернутого листа. Изучив данный текст, я пришел к выводу, что эти листы были напечатаны в Константинополе почти полтысячи лет тому назад и что вообще история этих листов весьма необычная.

Какие вопросы, соображения и наблюдения возникли при определении возраста, происхождения и истории этих листов?

Прежде всего об их содержании. По внешнему виду листы напоминают обычные листы Вавилонского талмуда. Что это, однако, не так, я быстро убедился, вникнув в содержание листов. Мы имеем здесь дело с юридическим сочинением, известным в науке под названием «Хилехот рав Алфаси», т. е. «Книга законов рав Алфаси». Законы эти написаны на арамейском языке и напечатаны посередине листа, а в колонках справа и слева — комментарии рабби Ниссима, составленные тоже на арамейском языке, но со значительным числом гебраизмов. Эти два листа представляют собой часть второго тома «Законов», а именно — того раздела, который относится к трактату «Киддүшйн», посвященному брачному праву.

Йицхак бен Йа'аков Алфаси прожил 90 лет (1013—1103). В течение долгого времени он жил в городе Фес, в Северной Африке, поэтому и назван Алфаси. В 75-летнем возрасте он переселился в Испанию, где в течение последних 14 лет жизни (с 1090 по 1103) писал эти «Законы». В Испании он слыл самым большим знатоком иудейского права, как во Франции и в Провансе был знаменит его современник, комментатор Библии и Вавилонского талмуда Шеломо Йицхаки, известный в литературе под сокращенным именем Раши.

Алфаси свободно владел арамейским, ивритом и арабским языками, а также хорошо знал литературу на этих языках. Его ученики черпали у него в изобилии знания в этих областях.

Историк еврейской литературы Израиль Цинберг (1873—1938) подчеркивает роль, которую сыграли Алфаси и его школа в образовании величайшего средневекового еврейского поэта Йехуды Халеви (род. в 1075 г. в Толедо, ум.

<sup>1</sup> Основные положения настоящей статьи были изложены мною на идише (К истории печатного дела у евреев. — Советиш Геймланд, 1975, № 6, с. 170—173) и в докладе «Об одном неизвестном фрагменте из архива А. С. Фирковича», прочитанном 14 I 1977 в ЛО ИВ АН СССР на заседании, посвященном памяти члена-корреспондента АН СССР Н. В. Пигулевской.

в 1141 г.). В Лусене под руководством Йицхака Алфәси Йехуда Халеви изучал еврейские и арамейские литературные памятники.<sup>2</sup>

Что касается комментатора, то это Ниссим бен Ре'увен Геронди (1320—1380). Комментарий к «Законам» является его основным литературным произведением. Он также получил многостороннее философское и светское образование. Был известен как врач и астроном. Он руководил еврейской общиной Барселоны и возглавлял местную академию (йешибот).

К какому времени относится наш фрагмент? Является ли тот факт, что эти листы напечатаны на пергамене, достаточным доводом в пользу того, что мы имеем дело с инкунабулой или палеотипом?

А. Фрейман (1871—1944) в своей статье «Die hebräischen Pergamentdrucke» привел 165 изданий, напечатанных на пергамене. Александр Маркс (1878—1953) дополнил этот список еще 5 изданиями, Э. Н. Адлер — 3 и И. Хазанович — одним изданием, впоследствии сам А. Фрейман добавил еще 2 издания.<sup>3</sup> Таким образом, этот список в общей сложности насчитывает 176 изданий. Нам, к сожалению, не доступна работа Аврахама Йа'ари (1899—1966) о книгах, напечатанных на пергамене и хранящихся в Библиотеке Сасона,<sup>4</sup> и мы не знаем, какие дополнительные данные там приведены. Из известного нам списка печатных книг на иврите и арамейском языке большая часть (около сотни изданий) падает на XV—XVI вв. Следует, однако, иметь в виду, что книги на пергамене печатались также позже и даже в XX в.

Тем не менее нам представляется, что наши листы все-таки относятся к инкунабулам или палеотипам. Об этом свидетельствует само письмо.

Еврейские инкунабулы, а также значительная часть палеотипов печатались в такой же манере, как писались рукописи. В еврейском рукописном деле существовало правило, исключающее перенос слова, а тем не менее написанный текст должен был занять строку до самого ее конца, так, чтобы исключались подделки, добавления слова, буквы или какого-нибудь дополнительного знака. Этот принцип лег также в основу раннего книгопечатания у евреев. Для того чтобы строки в тексте (при условии отсутствия переноса) были одинакового размера, в еврейском типографском деле прибегали к двум способам. Один из них заключался в том, что была выработана дополнительная касса с расширенными буквами, обычно это 5 букв: әлеф, хә, ләмед, тәв и мйм конечный, так называемые *literae dilatabilis*, чтобы таким образом заполнить пустоты в конце строк. Этой же цели достигали и другим способом. На оставшемся пустом месте в конце строки печатали часть следующего слова, а в начале другой строки — слово печаталось полностью. В некоторых случаях применялись оба способа одновременно. Так обстоит дело и в наших листах. Среди расширенных, «квадратных», букв текста «Законов» мы находим семь знаков: әлеф, бет, хә, ләмед, қәф, рәш и тәв, а в так называемом письме Раши, которым напечатаны комментарии, две буквы: рәш и тәв.

Имеем ли мы дело с первопечатной книгой или с переизданием? Скорее всего, эти листы представляют собой часть первоиздания. Свидетельством этого является то, что напечатанные комментарии не совпадают с основным текстом, а опережают текст. Они относятся к тексту «Законов», который напечатан ниже. Такая ошибка в расположении материала характерна для первопечатного издания. Надо полагать, что в следующем издании такой недостаток устранялся.

Имеем ли мы здесь дело с инкунабулой или палеотипом? Думаю, что это палеотип. Среди 29 известных изданий «Законов» Алфәси, которые приводит Х. Д. Фридберг в своем библиографическом труде,<sup>5</sup> значится лишь одна инкунабула. Кстати, он ее приводит в квадратных скобках, что значит, что он ее не видел. Об этой инкунабуле писал также известный библиограф и библиотекарь Азиатского музея в Петербурге С. Випер (1860—1929), который прославился

<sup>2</sup> Zinberg I. Historia de la literatura judia. Buenos Aires, 1964, t. 1, p. 100.

<sup>3</sup> См.: Zeitschrift für hebraeische Bibliographie, 1911, vol. 15, S. 46—57, 82—92, 186, 187.

<sup>4</sup> Йа'ари А. Сифрә дефүс ал қәләф бегинезә Сәсон. — Кирийат сәфер, 1937, т. 14, с. 389—391 (на иврите).

<sup>5</sup> Friedberg Ch. B. Bibliographical lexicon. 2 ed., enlarg., improv. and revis. Tel-Aviv, 1951, p. 291, N 780.

своим каталогом библиотеки М.-А.-Л. Фридланда (1826—1899).<sup>6</sup> Он писал об этой инкунабуле, что знаменитый торговец (XIX в.) еврейскими рукописями и книгами Фишл Гириш имел фрагмент сочинения Алфаси, напечатанного большими квадратными буквами на листе небольшого формата. Наши же листы напечатаны с комментариями, большим форматом (41×27 см) и двумя шрифтами: основной текст — средними квадратными буквами (высота 3 мм), а комментарий — маленькими буквами, так называемыми «буквами Раши» (высота 1.5 мм).

Если считать, что названная инкунабула может служить *terminus post quem*, то каков может быть *terminus ante quem* для наших листов?

На основании того, что листы не нумерованы, их можно отнести к изданиям, напечатанным до 1511 г. Как установил М. Хаберман, в еврейских книгах нумерация на листах посредством букв еврейского алфавита появляется с 1511 г., а арабскими цифрами — с 1517 г.<sup>7</sup>

Среди всех изданий «Книги законов» Алфаси есть только одно, напечатанное в XVI в., ранее 1511 г., это — константинопольское.

Нельзя ли уточнить дату? Когда было напечатано константинопольское издание книги Алфаси?

На первый взгляд такой вопрос может показаться неуместным. А Йа'ари в монографии по истории еврейского книгопечатания в Константинополе<sup>8</sup> составил свои описания *de visu* и точно передал колофон, который находится в конце этого издания. В колофоне сказано, что книга была закончена владельцами этой типографии, братьями Давидом и Шему'элем из семьи Ибн-Нехемиаса, в городе Константинополе в 5269 г. «от сотворения мира», т. е. в 1508—1509 гг. н. э. Эти данные не подверглись ни опровержению, ни сомнению в статье Й. Геккера, посвященной константинопольским изданиям XVI в.,<sup>9</sup> где автор тщательнейшим образом анализирует и проверяет данные Йа'ари. Казалось бы, вопрос решен.

Однако такая дата не может удовлетворять нас при исследовании инкунабулы либо палеотипа. Если рассмотреть все издания семьи Ибн-Нехемиаса, можно убедиться, что подобная датировка тогда не была принята в этой типографии. Здесь указывали не только год, но всегда и месяц, часто даже число, а порой и день недели. Типографы из семьи Ибн-Нехемиаса опубликовали совместно 15 книг. В колофонах четырех из этих книг указаны месяцы и годы издания: нисан 5265 г., адар первый 5265 г., таммуз 5271 г. и хешван 5277 г. Столько же изданий с указанием числа, месяца и года: 19 элула 5266 г., 1 таммуза 5270 г., 1 адара второго 5271 г., 1 сивана 5271 г. В шести изданиях приведены день недели, число, месяц и год издания: пятница, 4 тевета 5254 г.,<sup>10</sup> четверг, 9 кислева 5266 г., пятница, 15 сивана 5270 г., воскресенье, 15 таммуза 5274 г., среда, 6 адара 5275 г. и пятница, 8 адара 5278 г.

Чем же можно объяснить, что на колофоне книги Алфаси напечатан только год издания?

Нам кажется, что все, кто занимался исследованием данной книги, не обратили внимания на одну деталь. До колофона приведено несколько стихотворений от редактора Элия ха-Леви. Одно из них, которое А. Йа'ари определил как акростих, на самом деле является мезостихом, где следует читать также начальные буквы второй половины полустихов. Эти буквы образуют фразу: **כל ה' דין קול** (хе х'деш дин кол), что в переводе означает: «пятый день месяца, когда происходит суд над всеми». Имеется в виду месяц тишрей, в «страшные дни» которого (Новый год и Судный день) подвергается небесному суду все живое.<sup>11</sup> В таком случае дата выхода в свет книги представляется более полно: среда, 30 октября 1508 г.

<sup>6</sup> Wiener S. Catalogus librorum impressorum hebraeorum in Museo Asiatico imperialis Academiae scientiarum Petropolitanae asservatorum. Petropoli, 1902, vol. 1, pars 3, p. 373. N 3154.

<sup>7</sup> Хаберман А. М. Ха-с'ефер ха-'иврей ба-ме'а ха-ш'еш 'еср'. — Гильйон'т, т. 2, с. 350, примеч. 1 (на иврите).

<sup>8</sup> Yaari A. Hebrew printing at Constantinople. Jerusalem, 1967.

<sup>9</sup> Hasker J. Constantinople prints in the 16th century. — In: Aresheth: An annual of Hebrew booklooge. Jerusalem, 1972, vol. V, p. 457—493.

<sup>10</sup> Некоторые исследователи, в том числе знаменитые библиографы М. Штейншнейдер и С. Винер, полагают, что в колофон вкралась ошибка: вместо 5254 г. (=1493 г.) следует читать 5264 г. (=1503 г.).

<sup>11</sup> Ср.: Вавилонский талмуд, трактат Рош-ха-шана, л. 8 об.

Наконец, чем можно объяснить, что от этого экземпляра сохранились только два листа? Для этого следует остановиться на обычае распространения книг, принятом среди евреев Константинополя в те времена. Поскольку печатание книг большого размера, а тем более на пергамене требовало значительных затрат и длительного времени, в константинопольской типографии было принято печатать книги отдельными тетрадями, и по субботам, когда прихожане собирались в синагогах, владелец типографии или его доверенное лицо раздавал желающим по тетради печатающейся книги, а получившие такую тетрадь соответственно рассчитывались в течение недели. То, что этот обычай имел как положительные, так и отрицательные последствия, отметил уже А. Йа'ари. С одной стороны, этот обычай давал возможность владельцам типографии удобнее финансировать печатное дело, а также облегчал желающим приобретать новые книги. С другой стороны, этот обычай привел к тому, что многие константинопольские экземпляры пропали. Не всякий, кто начинал покупать тетради какого-нибудь издания, был в состоянии продолжить покупку издания до последней печатной тетради. Таким образом, оказалось, что у многих покупателей была на руках лишь одна-единственная тетрадь, а ее отдельные листы либо передавались по наследству, либо пропадали бесследно.

Необходимо отметить, что многие экземпляры сочинения Алфаси были сожжены инквизицией. А. Тибон в труде, посвященном истории печати и книги,<sup>12</sup> сообщает, что только в Риме в 1553 г. были сожжены тысячи еврейских книг на той самой площади, на которой некоторое время спустя был сожжен Джордано Бруно. . . Только в Венеции, которая была центром еврейского книгопечатания, были сожжены тысячи экземпляров талмуда, 500 экземпляров книги „Законов р. Йицхака Алфаси“, книги первых законодателей и многие другие. Можно себе представить, сколько экземпляров сочинения Алфаси было сожжено!

Издание, к которому относится рассматриваемый нами фрагмент, является первым комментированным изданием «Законов» Алфаси. Оно появилось в свет в среду, 30 октября 1508 г. В одну из предшествующих суббот, еще задолго до того как книга в целом была издана, отдельную тетрадь приобрел некий прихожанин константинопольской синагоги. Со временем два листа из этой тетради попали в «генизу» (хранилище ветхих, вышедших из употребления рукописей и книг, главным образом священных) константинопольской синагоги.

Дальнейшая судьба этих листов известна. А. Фиркович, будучи в Константинополе, приобрел их вместе с другими материалами из собрания тамошней синагоги. Его рукописное собрание и архив впоследствии перешли в распоряжение Публичной библиотеки в Петербурге.

*L. H. Vilsker*

## ON PARCHMENT OLDPRINTED FRAGMENT

Two parchment pages of an oldprinted book from Firkovitch's archives which are kept at the State Public Library in Leningrad are analysed.

It is stated, that the two pages are a fragment of a published parts from Alfasi's (1013—1103) book «Halakoth» with Commentaries by Nissim ben Reuben Gerondi (1320—1380). The book under one cover was published 30 oktober 1508 in Constantinople.

An attempt is also made to trace the history of the fragment before its purchase by Firkovitch.

<sup>12</sup> Тибон А. Перакйм бетоледот ха-дефус веха-сефер (на иврите).

## У ИСТОКОВ АРАБСКОЙ ФОЛЬКЛОРИСТИКИ (арабские ученые VIII—XI вв. о фольклоре)

Арабская фольклористика как самостоятельная наука очень молода: исследование современного фольклора отпочковалось от диалектологии, а изучение фольклора минувших эпох — от литературоведения лишь в середине XX в. Однако произведения устного народного творчества арабов собираются и изучаются уже более тысячи лет. Воссоздание предыстории и истории арабской фольклористики позволит выделить большое число письменных источников, дающих представление о древнем и средневековом арабском фольклоре, определить отношение к фольклору различных арабских ученых в разные исторические периоды и проследить пути проникновения арабских фольклорных сюжетов в Европу.

Интерес к фольклору появляется у ученых арабского халифата уже в VIII—IX вв. одновременно с зарождением арабской филологической науки и историографии и объясняется следующими причинами.

Любая наука для подкрепления своих положений нуждается в примерах. Наиболее убедительными примерами у арабских филологов издавна считались фразы, взятые из реально существующих текстов: Корана, стихотворений, пословиц и др. Филологи считали образцом классического литературного языка речь бедуинов и зачастую долго жили среди них,<sup>1</sup> слушая бедуинских поэтов, сказителей и ораторов, в результате чего становились знатоками бедуинского фольклора: пословиц, песен, исторических и генеалогических преданий.

Арабская историография возникла на основе племенного предания, и роль первых арабских историков по существу сводилась к записи этого предания, поэтому в ранних арабских исторических сочинениях<sup>2</sup> достоверные сообщения перемешивались с различными легендами. В значительной мере на устных преданиях и легендах были основаны также ранние арабские географические, космографические и зоологические сочинения. В произведениях подобного рода отразился ранний этап развития науки, характерной чертой которого, по определению В. И. Ленина, являлась «связь *зачатков* научного мышления и фантазии. . . , мифологии».<sup>3</sup> По мере накопления знаний наивные представления, почерпнутые из фольклорных сказаний и легенд, постепенно уступали место достоверным фактам и положениям, а соответствующие фольклорные сюжеты переходили из научных и общеобразовательных трудов в сферу художественной литературы.

Широкое использование фольклорных сюжетов неизбежно привело к выработке определенной методики работы с фольклорными текстами. Эта работа включала запись, литературную обработку, систематизацию текстов, комментирование, оценку. Однако не во всех арабских средневековых литературных

<sup>1</sup> Например, филолог басрийской школы ан-Надр ибн Шумайл ал-Марвази (умер ок. 820 г.), по утверждению некоторых его биографов, прожил 40 лет у бедуинов (см.: ас-Суйути. Бугйат ал-ву'ат фи табака́т ал-лугавийи ва-н-нух́ат. Каир, 1908, с. 404).

<sup>2</sup> Перечень арабских исторических сочинений, созданных до первой трети XI в. включительно, см.: S e z g i n F. Geschichte des arabischen Schrifttums. Leiden, 1967, Bd I, S. 257—389.

<sup>3</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 225.

памятниках, связанных с фольклором, можно проследить все названные элементы: зачастую фольклорные тексты давались без определенной системы; средневековые авторы сравнительно редко давали оценку даже конкретным памятникам и жанрам фольклора, не говоря уже о больших комплексах фольклорных памятников. Тем большим интерес для современного исследователя приобретает любая попытка систематизации и оценки фольклорных произведений, предпринятая средневековым арабским автором.

Общего термина для понятия «фольклор» в арабской филологической литературе не было до сравнительно недавнего времени.<sup>4</sup> Однако народный характер многих произведений отчетливо сознавался уже учеными первых веков хиджры. Выделялись отдельные жанры подобных произведений: рассказ (самар, позднее — хикайя),<sup>5</sup> исторический рассказ (забар), генеалогическое предание (насаб), сказка (хурафа), небылица (укзуба; в текстах рассматриваемого периода засвидетельствована форма множественного числа: аказйб). Вначале в поле зрения ученых был почти исключительно бедунский (преимущественно доисламский) фольклор, но затем они начали обращать некоторое внимание и на городской фольклор своего времени.

Особым вниманием ученых и писателей пользовались пословицы и поговорки (амсәл, ед. ч. масәл). Только за 300 лет (с конца VII—начала VIII до конца X—начала XI в.), по имеющимся данным, было составлено около 40 сборников пословиц.<sup>6</sup>

Развитие этого жанра в средневековой арабской литературе в значительной степени было определено уже широким использованием пословиц, поговорок и афоризмов в Коране,<sup>7</sup> где был отмечен правоучительный характер подобных изречений.<sup>8</sup> Пословицы рассматривались средневековыми учеными как жанр дидактической литературы и как образец безукоризненного литературного языка и стиля. Так, ал-Майдәни (умер в 1124 г.), составитель крупнейшего свода классических арабских пословиц, приводит высказывание одного из ранних арабских авторов Ибн ал-Муқәффа' (721—757): «Если слово становится притчей, то оно яснее для речи, изящнее для слуха и доступнее для собеседников».<sup>9</sup> Филолог Абу Хиләл ал-'Аскарй (конец X—начало XI в.) в предисловии к своему сборнику пословиц отмечает, что изучение пословиц — необходимый элемент образования.<sup>10</sup>

Арабская терминология, применяемая для обозначения пословиц, поговорок и изречений, не отличается особой четкостью. Основной термин — «масәл» — относится и к пословицам, и к афоризмам, и к басням, и к фразеологизмам.<sup>11</sup> Наиболее точным переводом этого термина нам представляется «притча» (именно так передает слово «масәл» И. Ю. Крачковский в переводе Корана). Даваемые некоторыми средневековыми филологами попытки объяснения и определения этого термина могут показаться наивными современному исследователю, но, с точки зрения истории фольклора и фольклористики, представляют несомнен-

<sup>4</sup> В современной арабской фольклористической литературе международный термин «фольклор» и соответствующий арабский термин «ат-турәс аш-ша'бий» (букв. «народное наследие») обозначают все народное творчество (не только духовное, но и материальное), а для устнопозитического творчества (т. е. фольклора в узком смысле этого слова) употребляется термин «ал-адаб аш-ша'бий» («народная литература»), см.: Ахмад Рушдй Сәлих. ал-Адаб аш-ша'бий. Каир, 1954; 'Осмән ал-Ка'ак. ал-Мадхәл илә 'илм ал-фүлкүр. Багдад, 1964; 'Абд ал-Хамид ал-'Алүчй. Мин турәснә аш-ша'бий. Багдад, 1966.

<sup>5</sup> О терминах, употреблявшихся в средние века для обозначения различных жанров фольклора и повествовательной литературы, см.: M a s d o n a l d D. В. Hikaya. — Encyclopédie de l'Islam. Leyde; Paris, 1927, t. II, p. 321—324.

<sup>6</sup> Sellheim R. Die klassisch-arabischen Sprichwörter Sammlungen insbesondere die des Abu Ubaid. 's-Gravenhage, 1954 (далее — Sellheim).

<sup>7</sup> Уже с X—XI в. появилось несколько специальных сочинений, содержащих сводку коранических изречений (см.: Sellheim R., S. 20).

<sup>8</sup> Коран XIV, 30: «И приводит Аллах притчи людям; быть может, они [их] запомнят» (و يضرب الله الامثال للناس لعلهم يتذكرون).

<sup>9</sup> ал-Майдәни. Маджма 'ал-амсәл. Каир, 1955 (далее — ал-Майдәни), т. I, с. 6.

<sup>10</sup> Абу Хиләл ал-'Аскарй. Джамхарат ал-амсәл (на полях издания сборника ал-Майдәни). Каир, 1893, т. I (далее — Джамхара), с. 3—4.

<sup>11</sup> Sellheim, S. 13—20.

ный интерес. Так, составитель одного из ранних сводов пословиц Абу 'Убайд ал-Қасим ибн Салләм (ок. 770—838) так определяет термин «масал»: «Это мудрость арабов во времена язычества (ал-джәхилийя) и ислама». <sup>12</sup> Здесь термин «масал» объясняется с помощью другого термина — «хикма» («мудрое изречение, афоризм»). Примерно так же связывает термины «масал» и «хикма» Абу Хиләл ал-'Аскари: «Затем всякое ходячее мудрое изречение сделалось притчей, и может говорящий привести в качестве притчи то, что уместно из слов». <sup>13</sup>

Впрочем, уже ал-Джәхиз (ок. 775—869) употребил словосочетание «ал-масал ас-сә'ир» (мн. ч.: ал-амсәл ас-сә'ира) <sup>14</sup> (букв. «ходячая притча»), которое в дальнейшем стало применяться только по отношению к пословицам и поговоркам (в отличие от прочих типов речений). Термин «ал-масал ас-сә'ир» встречается, например, в филологическом труде ал-Мубаррада (826—898) «ал-Кәмил» («Полный») <sup>15</sup> и сборнике поговорок Хамзы ал-Исфәхәни <sup>16</sup> (ок. 893—ок. 970).

Начальный этап собирания арабских пословиц можно наглядно представить благодаря фундаментальному труду Р. Зельхейма «Сборники классических арабских пословиц» (1954 г.).

В старейшем сохранившемся сборнике арабских пословиц, составленном ал-Муфаддалем ад-Дабби <sup>17</sup> (умер ок. 786 г.), приведено около 160 древних пословиц без какой-либо определенной системы; каждой пословице предпослан рассказ, объясняющий ее происхождение. Никаких признаков научного, филологического осмысления фольклорных текстов в этом сборнике не ощущается.

Спустя несколько десятилетий появился большой свод пословиц Абу'Убайда, <sup>18</sup> где материал расположен в тематическом порядке. Необходимость классификации пословиц по их содержанию, очевидно, объяснялась их большим числом (около тысячи). В некоторых случаях Абу'Убайд дает оценку пословиц, отмечая, что такая-то пословица «старая» («қадим»), такая-то «известная, популярная» («машхур»), а такая-то «пзбитая, банальная» («мубтазал»); в одном месте он указывает, что данная пословица употребляется только в Сирии, <sup>19</sup> а в другом — что пословица была распространена у племени Тамим. <sup>20</sup> Он впервые вводит термин «амсәл ал-'әмма» («пословицы престолярды»). <sup>21</sup>

Этот термин был известен и ал-Джәхизу, <sup>22</sup> также составившему сборник пословиц. <sup>23</sup> В полном объеме, к сожалению, этот сборник не сохранился, однако некоторые его следы обнаруживаются в виде отдельных пословиц в других сочинениях Джәхиза <sup>24</sup> и своде ал-Майдәни. <sup>25</sup>

Ал-Джәхиз проявлял интерес к городским пословицам, отмечая некоторые пословицы, распространенные в Басре и Куфе; <sup>26</sup> его младший современник историк аз-Зубайр ибн Баккәр (789—870) приводил некоторые поговорки жителей Медины. <sup>27</sup> Первым же арабским ученым, обратившим внимание на городские пословицы, очевидно, следует считать знаменитого басрийского филолога 'Абд ал-Малика ибн Қурайба ал-Асма'и (740—828), сравнившего пословицы жителей нескольких городов (Басры, Куфы, Мекки, Медины и др.) на

<sup>12</sup> Ibid., S. 9.

<sup>13</sup> Джамхара, с. 5.

<sup>14</sup> ал-Джәхиз. Китаб ал-байән ва-т-табийн. Каир, 1896 (далее — Байән), т. I, с. 154; Китаб ал-хайавән. Каир, 1965, т. 5, с. 456.

<sup>15</sup> The Kāmil of el-Mubarrad/ Ed. by W. Wright. Leipzig, 1864—1875, p. 2, 134, 422.

<sup>16</sup> Sellheim, S. 131.

<sup>17</sup> ал-Муфаддал ад-Дабби. Китаб амсәл ал-'араб. Константинополь, 1884.

<sup>18</sup> Sellheim, S. 56—89, № 16.

<sup>19</sup> Ibid., S. 80.

<sup>20</sup> ал-Майдәни, т. II, с. 408, № 4630.

<sup>21</sup> Там же, с. 207, № 3463.

<sup>22</sup> ал-Маурӯс аш-ша'би фи әсар ал-Джәхиз. Багдад, 1976 (далее — ал-Маурӯс), с. 235 (Фольклор в произведениях ал-Джәхиза. Указатель).

<sup>23</sup> Sellheim, S. 113, № 23.

<sup>24</sup> Маурӯс, с. 227—238.

<sup>25</sup> ал-Майдәни, № 1182, 1194, 1768, 3253.

<sup>26</sup> Китаб ал-хайавән, т. 5, с. 528; Маурӯс, с. 229.

<sup>27</sup> Китаб ал-хайавән, т. 5, с. 528; Маурӯс, с. 229.

одну и ту же тему.<sup>28</sup> Ему принадлежит и старейший в арабской литературе сборник сравнительных поговорок<sup>29</sup> (т. е. начинающихся с формы прилагательного сравнительной степени «аф'алу мин»).<sup>30</sup>

Этот небольшой сборник был полностью включен в старейший сохранившийся свод сравнительных поговорок Хамзы ал-Исфahanй,<sup>31</sup> содержащий более 1800 поговорок этого типа. Поговорки расположены в порядке алфавита корней первых слов. Специальную главу сборника Хамза посвятил поговоркам эпохи ислама (амс'ал муваллада), тем самым положив начало периодизации истории арабских пословиц и поговорок. Он же попытался объяснить происхождение сравнительных поговорок и, продолжая традицию ал-Асма'й и ал-Джа'хиза, особо отметил различия между поговорками различных городов и местностей (Мекки, Медины, Куфы, Басры, Йемена, Омана и др.).<sup>32</sup>

Многие поговорки Хамза сопровождает филологическими или фактическими комментариями. Некоторые высказывания Хамзы в этих комментариях свидетельствуют об определенной тенденции к критическому анализу фольклорных сообщений. Например, он называет бедуинскими небылицами (ак'азиб ал-а'р'аб) рассказы об огромном аппетите Луqm'ана, якобы съедавшего за обедом и ужином по верблюдице (в связи с поговоркой: «Прожорливей Луqm'ана-адита»),<sup>33</sup> и о долгой жизни клеща (якобы 700 лет!) в связи с поговоркой: «Более живуч, чем клещ».<sup>34</sup>

Дальнейшее развитие классификация арабских пословиц и периодизация их истории получили в сборнике «Китаб ат-тамс'ил ва-л-мух'адара» («Книга приведения притч и бесед») <sup>35</sup> известного поэта и филолога Аб'у Манс'ура 'Абд ал-Малика ибн Исма'ила ас-Са'алиби (961—1038). Сборник начинается с перечисления коранических изречений, близких к пословицам, затем следуют изречения пророка Мухаммада и его сподвижников, а также притчи, приписываемые легендарному мудрецу Луqm'ану. Собственно пословицы разделены на следующие группы: доисламские (амс'ал ал-'араб фй-л-дж'ахиллийа), пословицы начальной эпохи ислама (ал-амс'ал ас-са'ира фй с'адр ал-ислам), аббасидского периода, городские и поздние (амс'ал ал-'амма ва-л-мувалладун); особо выделены багдадские пословицы (амс'ал ахл Багдад). Иными словами, здесь проводится уже достаточно четкая периодизация истории пословиц, а также применяется и географический принцип их систематизации. Кстати, примерно в это же время (не позднее 1030 г.) появляется специальный сборник багдадских пословиц, составленный иракским филологом ат-Талк'ани.<sup>36</sup>

Процесс собирания классических арабских пословиц фактически заканчивается в начале XII в. с появлением сводов ал-Майданй<sup>37</sup> и аз-Замашарй.<sup>38</sup> Более поздние сборники, как правило, представляли собой компиляции из этих двух сводов. Правда, примерно с XIV в. усиливается внимание арабских филологов и писателей к городским пословицам и составляются сборники подобных пословиц.

Анализ раннего этапа собирания арабских пословиц и поговорок позволяет сделать вывод, что уже в VIII—XI вв. были предприняты первые попытки

<sup>28</sup> Это сравнение пословиц, предпринятое ал-Асма'й, приводит Хамза ал-Исфahanй в конце предисловия к своему сборнику поговорок (см.: Mittwoch E. Die literarische Tätigkeit Hamza al-Isbahani. — MSOS (Berlin), 1909, Jahrg. XII, Abt. 2 (далее — Mittwoch. Hamza), S. 165.

<sup>29</sup> Sellheim, S. 67—68, № 13.

<sup>30</sup> Например: «ашадду мин ал-фйл» (сильнее слона), ал-Майданй, т. I, с. 389, № 2060.

<sup>31</sup> Mittwoch. Hamza, S. 141—148; Sellheim, S. 128—138, № 33.

<sup>32</sup> Mittwoch. Hamza, S. 164; Sellheim, S. 135—136.

<sup>33</sup> ал-Майданй, т. I, с. 86—87, № 416.

<sup>34</sup> Там же, т. 2, с. 5, № 2632.

<sup>35</sup> В труде Р. Зельхейма этот сборник не отмечен. Намп использованы рукописи, хранящиеся в ЛО Института востоковедения АН СССР (шифры: В 905 и В 906). О других списках см.: Brockelmann C. Geschichte der arabischen Literatur. Weimar, 1898 (далее — GAL), Bd I, S. 286, N 17; Supplementband I. Leiden, 1937 (далее — SB), S. 501.

<sup>36</sup> ат-Талк'ани. Рис'ала фй-л-амс'ал ал-багдадиййа/Изд. Л. Массиньон. Каир, 1913.

<sup>37</sup> GAL, I, S. 289, № 10, 1; SB, I, S. 506; Sellheim, S. 145—151, № 41.

<sup>38</sup> GAL, I, S. 292, № XIV; SB, I, S. 511—512; Sellheim, S. 145—151, № 42.

их систематизации по тематическому, историческому и географическому принципам.

На материале сборников пословиц легче всего проследить методику работы средневековых ученых с фольклором. Другие фольклорные тексты древней Аравии и первых веков хиджры сохранились в составе антологий, филологических или исторических сочинений, где они переплелись с рассказами и стихотворениями определенных авторов. В составе антологий из фольклорных текстов особо выделялись (и то не всегда) лишь пословицы и рассказы о «днях арабов» («аййам ал-'араб»).<sup>39</sup>

Заслуживают внимания свидетельства средневековых авторов об отборе фольклорных рассказов для определенных целей. Например, по данным «Фихриста», иракский историк первой половины X в. Мухаммад ибн 'Абдус ал-Джахшыййри<sup>40</sup> «приглашал к себе рассказчиков и записывал у них лучшее из того, что они знали»,<sup>41</sup> а также собирал наиболее интересные (с его точки зрения) рассказы из письменных источников. Смерть в 942 г. помешала ему завершить работу над задуманным им сборником 1000 рассказов, однако около половины этого числа (480 рассказов) он все же успел собрать; этот сборник (рукописи которого видел составитель «Фихриста» Ибн ан-Надйим, по мнению многих исследователей, представлял собой одну из ранних редакций «1001 ночи».<sup>42</sup> Очевидный интерес для историков фольклора могла бы представить, судя по названию, антология ас-Са'алиби «ал-Мунтахаб мин самар ал-'араб» («Избранное из вечерних рассказов арабов»)<sup>43</sup>. К сожалению, уникальная рукопись этого сочинения, находящаяся в одном из хранилищ Стамбула, пока не опубликована и специально не исследовалась.

Попытки классификации фольклорных текстов по географическому принципу не ограничивались пословицами. Так, выдающийся историк и географ ал-Мас'уди<sup>44</sup> (умер в 956 г.), которого с полным основанием можно отнести и к числу лучших знатоков фольклора своего времени, отмечает, что рассказы о мифических существах наснасах были распространены в Йемене, Хадрамауте и Омане.<sup>45</sup> При этом он сомневается в достоверности этих рассказов, иронически замечая: «Жители Востока рассказывают, что они (наснасы) водятся на Западе, а жители Запада — что они водятся на Востоке».<sup>46</sup> Столь же скептически относится ал-Мас'уди и к легенде о птице ал-'Анқа, заявляя, что он «не нашел никого, кто бы видел ее».<sup>47</sup>

Сама по себе критика космографических легенд у ал-Мас'уди не была новым явлением в арабской литературе. Еще ал-Джахиз в «Книге о животных» высмеивал многие легенды подобного рода.<sup>48</sup> Заслуга же ал-Мас'уди состоит в том, что он четко сформулировал положение о двух типах рассказа: «последовательном рассказе» (хабар ат-таватур), необходимым для науки и практической деятельности, и рассказе непоследовательном. Ко второму типу ал-Мас'уди относит рассказы о наснасе, об ал-'Анқа, о чудесах морей ('аджа'иб ал-биҳар) и легенды еврейского происхождения (ал-исра'йлийат).<sup>49</sup>

Зачатки научного, критического подхода ал-Мас'уди проявляет также по отношению к историческим преданиям и легендам. И здесь он не ограничи-

<sup>39</sup> Например, в антологии Ибн 'Абд Рабиха (860—940) 'ал-'Иқд ал-фарйд» («Редкостное ожерелье») специальный раздел посвящен пословицам (расположены в систематическом порядке), а другой — «дням арабов» (см.: Ибн 'Абд Рабих. ал-'Иқд ал-фарйд. Булак, 1876, т. I, с. 327—398 (пословицы); т. III, с. 60—116 (аййам ал-'араб)).

<sup>40</sup> См.: SB, I, S. 219—220, № 5 (b).

<sup>41</sup> Kitab al-Fihrist, Bd I/Hrsg. von G. Flügel, Leipzig, 1871, S. 304.

<sup>42</sup> Mas'udi. Les prairies d'or/ Texte et traduction par C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille. Paris, 1865 (далее — Мас'уди), т. IV, p. 164.

<sup>43</sup> SB, I, S. 502, № 43.

<sup>44</sup> Оценку деятельности этого ученого см.: Крачковский И. Ю. Арабская географическая литература. — Избр. соч. М.; Л., 1957, т. IV, с. 170—182.

<sup>45</sup> Mas'udi. Les prairies d'or/ Texte et traduction par C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille. Paris, 1865 (далее — Мас'уди), т. IV, p. 15.

<sup>46</sup> Мас'уди, т. IV, с. 12.

<sup>47</sup> Там же, т. III, с. 29.

<sup>48</sup> Примеры см.: ал-Маурӯс, с. 104—107; Шидфар Б. Я. Образная система арабской классической литературы (VI—XII вв.). М., 1974, с. 96—97.

<sup>49</sup> Мас'уди, т. IV, с. 25—26.

вается отдельными примерами, но делает некоторые обобщения. Так, характеризуя легенду о городе Ираме как «измышление рассказчика» (сан'ат ал-қуссас), ал-Мас'удӣ далее пишет: «И недостоверны сведения многих рассказчиков, приходивших к халифу Му'авии с сообщениями о прошлых и житиями минувших из арабов и прочих народов, живших прежде. . . И говорят многие люди, обладающие знанием рассказов, что эти сообщения — придуманные, вымышленные, искусственные, сочинявшиеся с целью приближения к царям путем их рассказывания и для завоевания положения среди современников путем их запоминания и упоминания в беседах. А эти рассказы подобны книгам, перешедшим к нам и переведенным с персидского, индийского и греческого языков».<sup>50</sup>

Это место из сочинения ал-Мас'удӣ «Мурудж аз-захаб» уже неоднократно цитировалось арабистами, но, как правило, интересовало их лишь в связи с историей «1001 ночи» (поскольку ал-Мас'удӣ в числе примеров переводных сочинений далее приводит персидский сборник «Хезар Эфсане» — «Тысяча рассказов», составивший ядро «1001 ночи»). Между тем данное высказывание представляет и более широкий интерес, как признание фольклорного происхождения группы рассказов и как один из ранних примеров критики исторических источников в арабской литературе.

В числе первых представителей этой критики наряду с ал-Мас'удӣ был его современник, знаменитый йеменский ученый ал-Хамдāнӣ<sup>51</sup> (умер в 945 г.), посвятивший седьмой том своего капитального труда «ал-Иклял» («Венец») «недостоверным известиям и невозможным (или: фантастическим) рассказам» (ал-ахбар ал-батїла ва-л-хїкāйāt ал-мустахїла).<sup>52</sup> К сожалению, этот том пока не обнаружен.

Сравнительно рано начинает осознаваться разграничение между фольклором различных сословий. Например, египетский историк и юрист ал-Лайс ибн Са'д (711—792) говорил о двух видах рассказа: «рассказ для простонародья» (қасақ ал-'амма) и «рассказ для знати» (қасақ ал-хасса).<sup>53</sup>

Разницу между бедуинским и городским фольклором достаточно четко представлял уже ал-Джāхїз. Он не только различал бедуинские и городские словицы, но и рассказы: «Если ты услышишь анекдот из речи бедуинов (да хранит тебя Аллах!), то остерегайся рассказывать его без соблюдения падежных флексий (и'рāб) и без точного произношения звуков. А если ты изменишь его (рассказ) тем, что сделаешь ошибку во флексии и будешь произносить звуки подобно нечистокровным арабам и горожанам, то ты исказишь этот рассказ и на тебя ляжет большая вина. И точно так же, если ты услышишь рассказ из рассказов народа и остроумное высказывание из высказываний черни и простонародья, то остерегайся употреблять там флексии или давать благородное произношение. Это уменьшит занимательность рассказа, выведет его из характерной формы, нарушит его замысел, и люди перестанут им наслаждаться и восхищаться».<sup>54</sup>

Это высказывание ал-Джāхїза представляет собой самую раннюю известную в науке попытку теоретического осмысления процесса собирания фольклора, первую попытку эстетической и лингвистической оценки фольклора. Действительно, ал-Джāхїз прямо говорит здесь, что народные рассказы доставляют людям наслаждение. Чрезвычайно важны замечания ал-Джāхїза о необходимости сохранения языковых и стилистических особенностей текстов при их передаче. Правда, на первый взгляд здесь речь идет только о пересказе текстов, однако последовательное проведение этого принципа неизбежно должно было бы распространиться и на запись фольклорных произведений, тем более

<sup>50</sup> Там же, с. 89—90.

<sup>51</sup> См.: Крачковский И. Ю. Арабская географическая литература, с. 166—170.

<sup>52</sup> См.: ал-Хамдāнӣ. Китаб ал-иклял / Изд. ал-Хивālӣ. Каир, 1963, т. 1, с. 58; Рукоп. ГПБ, Кр. 10, л. За (восьмой том «ал-Икляля»; на указанном листе дано оглавление всего сочинения); Пиотровский М. Б. Предание о химйаритском царе Ас'аде ал-Камиле. М., 1977, с. 33.

<sup>53</sup> ал-Макрїзї. Китаб ал-мава'їз ва-л-и 'тибар бизикр ал-хїтаф ва-л-асар. Каир, 1853, т. 2, с. 253.

<sup>54</sup> Байан, т. I, с. 62; ал-Маурӯс, с. 186.

что ал-Джаҳиз прямо подчеркивает, что всякое переименование и благоустройство фольклорных текстов ведет к их искажению и ухудшению, иными словами, литературная и стилистическая редакции памятников фольклора недопустимы!

Выдвинутый ал-Джаҳизом принцип точной передачи фольклорных текстов не мог последовательно и повсеместно соблюдаться в средние века, особенно в рассматриваемый исторический период, в обстановке расцвета литературного арабского языка, освященного авторитетом Корана, и пренебрежения мусульманских богословов и многих филологов к народному творчеству.<sup>55</sup> Однако некоторые ученые и писатели все же стремились воспроизводить отдельные особенности живой речи в записанных ими народных пословицах, анекдотах и стихотворениях. Характерен в этом отношении «Рассказ об Абӯ-л-Ғасиме ал-Багдади» пракского автора X в. Абӯ-л-Мутаххара ал-Азди.<sup>56</sup> Этот сатирический рассказ содержит множество вставных рассказов фольклорного происхождения, пословиц и поговорок, а также тексты народных песен, исполнявшихся багдадскими певцами и певицами; в языке нередко появляются иракские диалектизмы. В предисловии к рассказу автор заявляет о своем желании создать произведение, которое «стало бы памятной запиской о знании нравов различных сословий багдадцев и как бы образцом их обычаев»,<sup>57</sup> и о стремлении подражать народным рассказчикам-имитаторам (ал-хәкыйя), а далее приводит высказывание «одного красноречивого человека» (возможно, собственное?): «Соль анекдота — в его грамматической неправильности».<sup>58</sup> Этот афоризм соответствует принципу ал-Джаҳиза, с трудами которого ал-Азди был знаком.<sup>59</sup>

В XIV—XVII вв. в условиях упадка классической арабской литературы<sup>60</sup> и литературного языка<sup>61</sup> усилился интерес ученых и писателей к фольклору. В этот период появились фольклорные записи, сделанные такими выдающимися деятелями средневековой арабской культуры, как поэт Сафи ад-Дин ал-Хилли (1278—1351), историк Ибн Халдун (1332—1406), литератор ал-Ибшихи (1388—1446), филолог Йусуф ал-Магриби (ок. 1570—1611), и другими знатоками и любителями народного творчества.<sup>62</sup> Таким образом, интерес к фольклору среди арабов не прекращался на протяжении всего средневековья, причем методы воспроизведения фольклорных текстов совершенствовались.

Наличие постоянной традиции изучения и записи фольклора позволяет говорить об определенном влиянии принципов ал-Джаҳиза на дальнейший процесс собирания и исследования народного творчества. Вывод И. Ю. Крачковского об отсутствии методологического влияния ал-Джаҳиза на позднейших филологов<sup>63</sup> во всяком случае нельзя отнести к изучению фольклора.

Принцип точной передачи фольклорных текстов сохраняет свою актуальность и в наши дни. Хотя появление звукозаписи, радио, кино и телевидения, а также общий высокий уровень развития фольклористики и диалектологии создали все условия для обеспечения большей степени точности фольклорных записей, этот принцип иногда нарушается при письменной фиксации фольклорных текстов или при их публикации.

<sup>55</sup> Об отрицательном отношении мусульманских богословов к народным рассказчикам см.: Вадӣ'а Тахā ан-Наджм. ал-Ғасас, на'атух фй-л-ислām ва татаввурух. — Маджаллат куллийат ал-адāб (Багдад), 1967, т. 10, апрель, с. 166—178.

<sup>56</sup> A b u l k a s i m. Ein Bagdader sittenbild von Muhammad ibn Ahmad Abul-Mutahhar al-Azdi / Hrsg. von A. Mez. Heldelberg, 1902.

<sup>57</sup> Ibid., S. 1.

<sup>58</sup> Ibid., S. 2.

<sup>59</sup> О знакомстве ал-Азди с сочинениями (по крайней мере с «Риторикой») ал-Джаҳиза свидетельствует ссылка на ал-Джаҳиза в предисловии к «Рассказу об Абӯ-л-Ғасиме» (Ibid., S. 2).

<sup>60</sup> См.: Ф и л ь ш т и н с к и й И. М. Арабская классическая литература. М., 1965, с. 251—252.

<sup>61</sup> См.: Б е л я е в В. И. Современные задачи арабского языкознания в Советском Союзе. — Семитские языки. 1965, вып. 2 (ч. 1), с. 51.

<sup>62</sup> Л е б е д е в В. В. Средневековые записи арабского фольклора. — Тез. докл. III Всесоюз. конф. семитологов, посвящ. памяти академика Г. В. Церетели. Тбилиси, 1977, с. 54—56.

<sup>63</sup> К р а ч к о в с к и й И. Ю. Ибн ал-Мут'таз. — Избр. соч., т. VI, с. 148—149.

Например, современный ученый 'Абд ал-Карим ал-Джахайман (Саудовская Аравия) выпустил в 1963—1969 гг. сборники пословиц и сказок аравийских бедуинов в литературной обработке,<sup>64</sup> чем значительно снизил научную ценность этих интереснейших публикаций.

Совершенно далек от науки следующий метод собирания фольклора палестинских арабов для израильского фольклорного архива в Хайфе, основанного в 1955 г.: «Еврейские собиратели, не знавшие арабского языка, записывали тексты по-английски от арабских информаторов, не знавших иврита».<sup>65</sup> Здесь проявилось общее пренебрежение к культуре арабского народа Палестины.

На фоне подобной практики собирания фольклора, когда подлинные фольклорные тексты заменяются их обработками и даже переводами (!), представляются еще значительнее заслуги ал-Джа'иза и других средневековых арабских ученых, заявивших о необходимости серьезного отношения к народному творчеству, выработывавших методiku записи фольклорных текстов и принявших первые попытки периодизации истории фольклора и его классификации по географическому, племенному и сословному принципам.

---

*V. V. Lebedev*

NOTES ON THE EARLIEST HISTORY OF ARABIC  
FOLK-LORE STUDIES  
(VIII—XI centuries)

The collecting of Arabic folk-lore texts started in the VIII—IX centuries A. D. synchronously to the beginning of Arabic philology and historiography. The most favourite genre of folk literature were proverbs; during some three hundred years (c. a. 700—c. a. 1000) about 40 collections of proverbs were compiled. At that time Arabic scholars made first attempts of classification of proverbs. Of a great scientific importance is the principle of conserving all the linguistic and stylistic peculiarities of folk stories, firstly declared by al-Jahiz (775—869). Thus already in the Middle Ages Arabic Scholars tried to work out a certain method of recording and studying the folk-lore texts.

---

<sup>64</sup> 'Абд ал-Карим Джахайман. Ал-амсал аш-ша'бийа фй қалб джазйрат ал-'араб. Бейрут, 1963, т. 1—3; Аса'фр ша'бийа мин қалб джазйрат ал-'араб. Бейрут, 1968—1969, т. 1—3.

<sup>65</sup> Folktales of Israel / Ed. by Dov Noy. Chicago, 1963, p. XIV.

## К ДАТИРОВКЕ ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНОГО ЗАЧАЛА ЕВАНГЕЛИЯ ОТ МАРКА

Концовка заключительной, XVI главы во втором каноническом Евангелии (Мк. XVI, 9—20) обычно трактуется в библиестике как составленное впоследствии дополнение к основному корпусу названного новозаветного произведения.<sup>1</sup>

Действительно, почти все то, о чем говорится в отмеченных выше евангельских стихах, может быть возведено как к первооснове к другим параллельным местам остальных трех канонических Евангелий. Так, Мк. XXI, 9—11 воспроизводит сказанное в Евангелии от Иоанна, XX, 1—11 и 18. Стихи Мк. XVI, 12—13 отражают эпизод из Евангелия от Луки (XXIV, 13—35). Содержание стихов Мк. XVI, 14—18 вызывает ассоциацию с рассказом Евангелия от Матфея (XXVIII, 6—20) и от Иоанна (XX, 19—23). Особенно же близки эти стихи к заключительной части Евангелия от Луки (XXIV, 36—49).

Приведенные сопоставления послужили для специалистов по критике новозаветных текстов основанием, чтобы высказать уверенность во вторичности заключительной части Евангелия от Марка (церковного «зачала» 71-го) по сравнению с повествованиями о явлениях воскресшего Иисуса Христа своим ученикам в остальных канонических новозаветных источниках.

Однако при этом не ускользнуло от внимания специалистов по евангельской текстологии и то обстоятельство, что без своей заключительной части последняя глава Евангелия от Марка как-то неожиданно обрывается на стихе 8, будучи лишена своего естественного заключения.

В самом деле, в завершающей главе Евангелия от Марка, если не читать в ней указанной выше концовки, ощущается какая-то смысловая незаконченность. О женах-мироносицах, пришедших рано утром по миновании субботы к гробу Иисуса Христа, чтобы помазать его тело ароматами, и увидевших, что камень, закрывавший вход в пещеру, отвален, сказано, что эти женщины увидели юношу, облеченного в белую одежду и сидящего с правой стороны гробницы. Юноша возвестил им о воскресении их Учителя. Выслушав обращенную к ним речь Ангела, мироносицы, охваченные трепетом и ужасом, бежали от гроба и «никому ничего не сказали, ибо боялись».

После этого высоко напряженного аккорда, выразившего загадочную неизвестность, ожидается естественное разрешение неопределенности. Это и послужило причиной появления читаемого во всех кодексах Нового завета окончания заключительной главы Евангелия от Марка.

Вместе с тем текстологи заметили, что в этой концовке встречаются и такие подробности, которые находят себе точные соответствия в предшествующих главах повествования Второго Евангелиста. Это, в частности, внесение лексемы «Евангелия» в том месте зачала, где говорится об отсылке апостолов на проповедь: «шедьше въ миръ весь, проповѣдите Евангелие всей твари» (Мк. XVI, 15).

<sup>1</sup> См.: Schillerbeeckx Edward. Jesus: Die Geschichte von einem Lebenden. Aus dem niederländischen uebertragen von Hugo Zulauf. Dritte Auflage. Herder; Freiburg; Basel; Wien, 1975, S. 307—319. Новейшую библиографию вопроса см. в той же книге (с. 292—293).

Здесь находим единственное упоминание слова «Евангелие» в контексте о явлениях воскресшего Иисуса Христа ученикам.

Одновременно исследователи заметили, что словом «Евангелие» открывается первый стих начальной главы второго произведения Нового завета и что в той же I главе оно встречается еще два раза в различных контекстах (Мк. I, 1, 14—15). Еще два раза читается это же слово в основном корпусе повествования: Мк. XIII, 10 (когда Иисус Христос беседует с учениками о печальном конце, ожидающем Иерусалимский храм и его здания при нашествии римлян) и Мк. XIV, 9 (когда рассказывается о женщине, помазавшей тело Иисуса Христа драгоценным мирром в доме Симона Прокаженного). Лексема «Евангелие», таким образом, может быть рассматриваема как своеобразное «ключевое слово», сообщающее особую стилистическую окраску всему этому новозаветному произведению в целом.<sup>2</sup> Итак, заключительная часть Евангелия от Марка, хотя, возможно, и является позднейшим к нему дополнением, однако не выделяется резко из остального повествования ни по содержанию, ни по языку и стилю.

Для установления же времени, ранее которого это добавление могло быть включено в новозаветный канон, представляется заслуживающим внимания наблюдение, которое, как можем судить по имеющейся в нашем распоряжении литературе, до сих пор никем не было привлечено. В стихах Мк. XVI, 17—18 идет речь о «знамениях», которые, по обетованию Христа, будут «споспешествовать» проповедующим Евангелие апостолам. Большая часть этих знамений находит себе параллели в различных местах Нового завета. Однако одно из них (Мк. XVI, 18) — «аще и что смертно испиють, не вредит ихъ» — нигде в канонических источниках не встречается.

Между тем в раннехристианской письменности (за пределами Нового завета) могут быть обнаружены реминисценции именно данного евангельского текста. А именно в «Церковной истории» Евсевия еп. Кесарийского (до 325 г.), в кн. III сообщается со ссылкой на более ранний древнехристианский источник (Писания Папия еп. Иерапольского в Малой Азии, жившего около 150 г. н. э.) об одном из учеников Иисуса Христа, некоем Иусте-Варсаве, что он выпил предложенную ему чашу с ядом и остался невредим «по милости Господней» (διὰ τῆν τοῦ Κυρίου χάριν).<sup>3</sup> Так как единственное новозаветное место, свидетельствующее о таком обетовании, — это Мк. XVI, 18, то, следовательно, уже Папий Иерапольский около 150 г. читал эти слова в тексте канонического Евангелия, вложенного в уста Иисуса Христа. Значит, и само «Заключение» второго канонического Евангелия к этому времени уже было принято в канон и достаточно широко известно в древней христианской церкви.

---

N. A. Meschersky

---

## TO THE DATING OF EV. MRK. XVI, 9—20

The article analyses the contents and style of the final part of Gospel of Mark (XVI, 9—20) in the comparison with the final parts of the rest canonical Gospels. Drawing some parallels to «Historia ecclesiastica» Eusebius Caesariensis and «Scripture» of Papias the bishop of Hierapolis, the author gives terminus ante quem for this part as 150 A. D.

---

<sup>2</sup> Ibid., S. 301—304.

<sup>3</sup> Цит. по: Eusebius, Kirchengeschichte / Hrsg. von Eduard Schwartz, Fünfte Auflage, (Leipzig), 1955, S. 121.

## О ПРОИСХОЖДЕНИИ ГРЕЧЕСКОЙ ТРИОДИ

Триодь — это богослужебная книга, которая содержит песнопения для дней, начиная с воскресенья мытаря и фарисея и кончая воскресеньем всех святых, т. е. периода триодного круга, куда входят подготовительные дни к великому посту, дни великого поста (четыредесятница) и дни пятидесятницы, т. е. от пасхи до воскресенья всех святых. Слово «триодь» (греч. τριόδιον) происходит от определенного рода песнопений, которые называются трипеснями<sup>1</sup> и характерны для этой книги. Помимо трипеснецов, здесь мы находим еще множество других песнопений, разнообразных по форме и объему. Это каноны, седальны, стихирь, подобные и самогласные, тропари на «бог господь», светильны, кондаки, тропари пророчеств. Из прозаических текстов в триодь включены паримии — чтения из Ветхого завета и иногда синаксари, сочиненные уже в XIV в. Итак, триодь содержит около 600 песнопений.

В триоди мы находим собрание прекраснейших образцов византийской поэзии с V до XIV в. Лучшие поэты Византии и Ближнего Востока участвовали в ее составлении, среди них были Роман Сладкопевец, Андрей Критский, Иоанн Дамаскин, Косма Маюмский, Федор Студит, Кассия и многие другие. Но изучение триоди важно не только для византинистов-филологов, византинистов-историков. Эта литургическая книга была переведена на грузинский и на церковнославянский. И эти переводы имеют длительную традицию существования, поэтому для историков, литературоведов, специалистов по грузинскому и славянским языкам изучение триоди может дать много ценного и неизвестного материала.

Триодь изучена очень мало.<sup>2</sup> Византинисты занимались преимущественно произведениями отдельных авторов, которые писали для триодного круга, например кондаками Романа Сладкопевца. Но большинство песнопений из триоди не привлекло внимания исследователей.

Прежде чем перейти к теме, нужно сказать об одном принципе изучения такого типа книг, как триодь. Нельзя изучать только греческую триодь, только славянскую или только грузинскую. Следует рассматривать одновременно

<sup>1</sup> Трипеснец — это разновидность канона. Канон состоит из 9 или 8 песен, а трипеснец — из 3. На понедельник полагается ставить трипеснец, состоящий из 1, 8, 9 песен; на вторник — из 2, 8, 9; на среду — из 3, 8, 9; на четверг — из 4, 8, 9; на пятницу — из 5, 8, 9; на субботу ставится четверопеснец из 6, 7, 8, 9 песен. Бывает и двупеснец из 8, 9 песен.

<sup>2</sup> Из специальных работ см.: Παράντας Μ. Το Τριόδιον. — Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, 1893, № 13; Дмитриевский А. Триодь постная — училище благочестия. Киев, 1904; Карабинов И. Постная триодь. СПб., 1910; Arch. Kallistos. Ἱστορικὴ ἐπισκόπη τοῦ τριοδίου. — Νέα Σίων, 1934, 29; Carpuins N. 1) Le Triodion: Étude historique sur sa constitution et sa formation. — Thèse. PIOS, 1935; 2) L'histoire de livres liturgiques grecs. — Studi Bizantini, 1940; Meester P., de Riti e particolarità liturgiche del Triodio e del Pentecostario. Padova, 1943; Славева Л. За старословенскиот триод. — Slovo, 1972, 22; Момина М. А. Постная и цветная триоди. — В кн.: Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописей. М., 1976, вып. 2, ч. II; Попов Г. 1) За едно споменаване на триезичници в Битолския триод. — Старобългарска литература, 1978, № 3; 2) Новооткрито сведение за преводеска дейност на български книжовници от Света гора през първата половина на XIV в. — Български език, 1978, кн. 5; 3) Новооткрита оригинална старобългарска част в текста за триода. — Там же, кн. 6; 4) Из текстологическа проблематика на славянския триод. (Новооткрити творби на Константин Преславски). — В кн.: Славянска палеография и дипломатика. София, 1980.

историю греческого трипеснца вместе со славянским и грузинским. Изучение триоды на грузинской почве дополняет изучение ее на славянской и на греческой. Славянская триодь, а тем более грузинская сохраняют такие виды триоды, которых совсем нет в греческих списках. Поэтому, если, например, исследователь займется только историей славянской триоды, то выводы будут неполны и односторонни, а иногда даже ошибочны.

Триоды очень разнообразны (особенно это касается греческих триодей до XII в., а славянских — до XIV в.) не только по составу, но и по расположению песнопений. Норберт Капшунс делит все триоды на три типа: иерусалимский, константинопольский и студийский. Хотя это деление и условно, но оно имеет смысл. Все песнопения триоды можно разделить на две группы. К I группе относятся песнопения, которые постоянно повторяются во всех сохранившихся греческих и славянских списках. Это трипеснцы Федора Студита и Иосифа-гимнографа на будние дни четырехдесятницы и пятидесятницы, трипеснцы Космы Маюмского на страстную седмицу, его же канон на вербное воскресенье, пасхальный канон Иоанна Дамаскина, самогласные стихирь Андрея Пира и т. д. Но ко II группе песнопений можно отнести те, которые меняются от списка к списку. Здесь мы находим большое разнообразие. Меняются каноны воскресений, не говоря уже о стихирах, подобных и самогласных, седальных. Норберт Капшунс, по-видимому, имеет в виду II группу. В константинопольских триодах находятся песнопения, сочиненные константинопольскими авторами или вошедшие в триодь в Константинополе, а в иерусалимских — песнопения II группы, упоминаемые в иерусалимских уставах, а в студийских — песнопения студийских авторов. Но это все определяется с большим трудом, так как подавляющее большинство песнопений, особенно небольших, анонимны.

Как и когда появилась триодь?

Карабинов пишет: «Многие наблюдения показывают, что до появления сборника Постной триоды, где песнопения сгруппированы в службы, существовали сборники однородных песнопений: кондаки, например, входили в состав кондакарей. . . самогласны записывались в стихирарях».<sup>3</sup>

Цель статьи — развить эту белло высказанную мысль и сообщить некоторые новые данные, которые помогают более полно представить себе историю триоды, конечно, не только Постной, но и Цветной, так как они составляли одну книгу.

Вопрос о происхождении триоды тесно связан с вопросом, какова была служба в дни триодного круга. Известно, что в III в. многие христиане соблюдали недельный пасхальный пост. Раньше всего были установлены памяти страстной седмицы. К концу III—началу IV в., как полагает Карабинов, можно отнести начало установления четырехдесятницы. На I вселенском соборе в Никее (325 г.) была установлена приготовительная неделя, названная сырной, которая в Палестине так и осталась единственной приготовительной неделей. Позже были прибавлены мясопустная неделя, неделя о блудном сыне, а затем неделя мытаря и фарисея. Чем старше триодь или устав, тем меньше число приготовительных недель в них упоминается. Так, иерусалимский канонарь VII в. упоминает только мясопустную и сырную недели, как грузинская рукопись, содержащая миною и триодь вместе, и как греческая триодь Vat. Grec. 771 (XI в.). Ряд старших триодей начинается с недели блудного сына: Sin. 734—735 (X в.), Varb. Grec. 484 (1120 г.), ГПБ. греч. 230 (XII в.), а также, по-видимому, устав ГИМ. Син. 330. Сведения о древнейшем составе служб на четырехдесятницу и пятидесятницу мы можем почерпнуть из иерусалимского канонаря VII в., который сохранился в грузинском переводе и был найден К. Кекелидзе.<sup>4</sup>

По мнению грузинского ученого, этот типикон или канонарь, как он его назвал, был составлен во времена иерусалимского патриарха Софрония (634—644), на что указывает следующее: самая поздняя минейная память в этом типиконе — память иерусалимского патриарха Модеста (ум. 634). Здесь нет праздника «Введения», первое упоминание о котором встречается в месяцеслове

<sup>3</sup> Карабинов И. Постная триодь, с. 206.

<sup>4</sup> Кекелидзе К. Иерусалимский канонарь VII в. Тифлис, 1912; Kluge Th. — Baumstark A. Quadragesima und Karwoche Jerusalems im siebten Jahrhundert. — Oriens Christianus, n. s., 1915, Bd 5, S. 201—233.

греческого Синайского евангелия 715 г. Следовательно, 715 — terminus ad quem, а 634 — terminus ad quo. При этом топография Иерусалима описывается такой, какой она была после 614 г., т. е. после разрушения Иерусалима царем Хозроем. Устав отражает то время, когда в богослужении преобладал псалмический элемент: было много чтения и пения псалмов, но гимнографического материала еще мало. Кекелидзе даже считает, что это время не может быть вынесено за пределы VI в., ибо в VI в. уже существовал тип богослужения, в котором было больше гимнографии, как о том свидетельствует рассказ патерика о посещении преподобного Нила Синайского аввами Софронием и Иоанном Моском.<sup>5</sup> Этот устав начинается миниейным кругом с 24 декабря. После марта он прерывается кругом триодным, за которым следует минейный круг начиная с апреля.

Первое, что следует отметить: грузинские термины, переводящие греческие, не отражают разницы между такими родами песнопений, как стихира, тропарь.<sup>6</sup> Из гимнографии указываются тропари, ипакои. Только часть из них сохраняется до сих пор. Например, тропарь 1-го гласа Лазаревой субботы «Общее воскресение» (τὴν κοινὴν ἀνάστασιν).<sup>7</sup> Особенно интересно, что в канонаре VII в. сохранились антифоны страстей. По преданию, их и составил иерусалимский патриарх Софроний. По-видимому, прав Кекелидзе, считая, что в этом памятнике находится древнейшая редакция антифонов, которых здесь только 7, а ныне 15, причем порядок антифонов и состав тропарей не совсем совпадают с современными. Например, в первом антифоне, как и сейчас, полагается стих гласа 8 Ἄρχοντες λαῶν συνήθησαν κατὰ τοῦ Κυρίου (Князи людстии собираяся на господа). Но по древнему чину тут же ставился ипакои гласа 7 Ποῖος σὲ τρόπος Ἰουδα (Къи ты образ Иудо), который относится в греческой триоди к шестому антифону. К третьему антифону по древнему обычаю относился тропарь гласа 6 ὁ μαθητὴς τοῦ Διδασκάλου συμφώνει τὴν τιμὴν (Ученик учителя соглашаше цену), а в греческой триоди это входит в пятый антифон.

Эти песнопения, которые возникли из различного рода припевов, назывались тропарями, или ипакои, или стихирами. Тропарь (от τρόπος — лад, напев), стихира (от στιχῆρον — стихок), ипакои (от ἀπακούω — внимательно слушать) обозначали одно и то же — строфу, которая служила припевом к псалмам или библейским песням. Эти три названия употреблялись смешанно, как о том свидетельствуют тексты. Лишь позднее преимущественно стихирами стали называть припевы к вечерним псалмам 140, 142, 116 и утренним 148, 150; тропарями — припевы к псалму 117 (тропарь на «бог господь») и библейским песням, а ипакои — припевы после определенных псалмов на утрени, после 134—135, 118-го (непорочны) и после 3-й песни канона.

Тропари на «бог господь» помещались, например, в Апостолах апракос, как и антифоны, прокимны, причастные, текст которых был составлен из стихов псалмов. Примером такого Апостола апракос может служить славянский Енинский апостол XI в., в котором, безусловно, отразилась практика греческих апостолов. Но, кроме того, эти тропари, стихирь, ипакои помещались в сборниках, называемых тропологием (τροπολόγιον).

Материал в таких сборниках располагался в порядке следования памятей миниейного и триодного круга нераздельно, как позднее в кондакарях или в упомянутом типиконе. Сначала шли песнопения минейного круга, потом он прерывался после февраля или марта песнопениями триодного круга, затем опять шли гимны минейного круга. Это и были предшественники тех сборников, которые потом назвали триодями, минеями и октоихами. Но на ранней стадии это была одна книга. В таких тропологием, по-видимому, помещали то, что называли тропарями — припевы к псалму 117, на каждый день менявшиеся, и к другим псалмам и библейским песням. Известно, что термин тропологием, очевидно, по древней традиции прилагался к древнейшим минеям и октоихам.

<sup>5</sup> Кекелидзе К. Грузинский канонарь... с. 23—24.

<sup>6</sup> Там же, с. 326.

<sup>7</sup> Интересно сравнить этот тропарь со стихирой 4-го гласа вербного воскресения Андрея Критского «Общее воскресение» (τὴν κοινὴν ἀνάστασιν), которая явно написана под влиянием этого древнего тропаря.

Например, так названа рукопись Sin. 556 (X в.) *τροπολόγιον* *ὄν* Θεῶν *εὐαγγελιστῶν*. Карабинов считает, что так же могла называться и триодь.<sup>8</sup> Остатки собраний тропарей — тропологиев — мы можем видеть и в более поздних книгах других типов, например в кондакарях, о которых речь пойдет дальше. Так, в греческом кондакаре ГИМ. Син. 437 в конце помещаются ипакои на 8 гласов. В ватиканском кондакаре, изданном кардиналом Питра в 1876 г., в конце есть стихиры и светильны; в славянском благовещенском кондакаре (ГПБ. Q. n. 1, 32) (XII в.) — ипакои на 8 гласов, светильны, евангельские стихиры, некоторые седальны; в славянском троиче-сергиевском (ГБЛ, ф. 304, № 23) — ипакои на 8 гласов, катавасии на двенадцатье праздники, тропари на «бог господь» на те же праздники. В греческой следованной псалтири XII в. (БАН, РАИК, № 9) на л. 234—255 об. помещены тропари и кондаки неподвижных праздников с 13 сентября по 15 августа. Эта традиция продолжается и в еще более поздних книгах. И в славянских следованных псалтирях XV, XVI, XVII вв. в конце видим перечни тропарей и кондаков на все праздники вместе с указаниями памятей, т. е. месяцесловы. В конце триодей находим списки троичных тропарей, светильнов, седальнов на 8 гласов.

Подтверждением существования книги тропологиев служит грузинская рукопись, которая хранится в Институте рукописей АН Грузинской ССР под шифром Н-2123. Раньше она была в Петербургской Публичной библиотеке под № 11 из собрания епископа Порфирия, который нашел ее в монастыре св. Саввы в Палестине.<sup>9</sup>

Эта рукопись частью на пергамене, а частью на папирусе была впервые описана А. А. Цагарели и К. С. Кекелидзе.<sup>10</sup> За последние годы она дважды издана. Первое издание снабжено исследованием языковедческого плана А. Шанидзе, А. Мартиросова и А. Джишиашвили, а второе — обширным историко-литургическим исследованием Е. П. Метревели, Ц. А. Чанкиевой и Л. М. Хевсуриани.<sup>11</sup>

По-грузински рукопись называется Иадгари. По мнению К. С. Кекелидзе, это слово означает «памятку», напоминание о чем-либо, памятную запись о святых, о праздниках.<sup>12</sup>

Рукопись относится ко времени не ранее второй половины IX в., так как в ней есть последование в честь грузинского святого Або, но, как отмечает Кекелидзе, в ней находится литургический материал глубокой древности. «Простота, несложность и архаичность месяцеслова ясно говорят за то, что минейный круг церковного года еще не сделал заметного шага вперед на пути своего развития и не получил даже того вида, в каком мы его находим в календарях при служебных Апостолах и Евангелиях IX—X вв.»<sup>13</sup>

Для нас особенно интересно, что календарь этой рукописи совпадает с календарем иерусалимского тишкона XII в. Начинается рукопись со служб января. После февраля, праздника сретения, идут службы триодного круга со дня мясопуста и до дня сошествия св. духа, затем опять службы минейного круга от июня до ноября. В конце рукописи помещаются ипакои, на праздники рождества, благовещения, затем ипакои на субботу Лазаря, на вербное воскресенье, на дни страстной седмицы, на Фомину неделю, неделю расслабленного, на вознесение, пятидесятницу и опять ипакои на дни минейного круга: на рождество Иоанна Предтечи, преображение, усупение богородицы. Как мы видим,

<sup>8</sup> Карабинов И. Постная триодь, с. 207.

<sup>9</sup> Отчет имп. Публичной библиотеки за 1883 г. СПб., 1885, с. 186.

<sup>10</sup> Цагарели А. А. 1) Памятники грузинской старины в Святой Земле и на Синае. СПб., 1888, с. 1, 38, 126, 159—163; 2) Сведения о памятниках грузинской письменности. СПб., 1889, вып. II, с. IX—X, 17—21; Кекелидзе К. С. Литургические грузинские памятники в отечественных книгохранилищах. Тифлис, 1908, с. 351—372.

<sup>11</sup> Папирусно-пергаментная миней. Тбилиси, 1977 (на груз. яз.). Рецензия на это издание: O u t t i e r В. Le iadgari sur papyrus et parchemin. — Bedi Kartlisa (Revue de Kartvelologie), Paris, 1979, vol. XXXVII, p. 336—341; Древнейший Иадгари. Тбилиси, 1980 (на груз. яз.).

<sup>12</sup> Кекелидзе К. С. Литургические грузинские памятники. . . с. XXV. — В Синайском собрании грузинских рукописей есть еще несколько иадгари (Sin. 18, Sin. 40, Sin. 41). Их тексты были привлечены для второго издания рукописи Н-2123 (см.: Древнейший Иадгари, с. 660, 922).

<sup>13</sup> Кекелидзе К. С. Литургические грузинские памятники. . . с. 351.

и здесь пшакои располагаются в том же древнем порядке, как и объединенные песнопения перед этим.

Древность памятника подтверждает и структура служб: например, песнопений в дни триодного круга гораздо меньше, чем в иерусалимском последовании 1120 г., где описаны службы IX—X в.<sup>14</sup>

В будничную службу, например на четверг четвертой недели поста, входят несколько стихир на «хвалитех» (акэдитса), на «господи воззвах» (упало хахаткавса), тропарь на «бог господь» (охитай), прокимен (псалмуни), стих прокимна (дасадэбэли). В воскресные и праздничные дни в службу может входить молитва на умоение рук (пэлта банисай), песнь на перенос святых даров (сицмидисаи). Все эти тексты, особенно стихиры, очень короткие. В Иадгари встречаются в некоторых службах трипесенцы и каноны. Например, на страстную седмицу ставятся трипесенцы следующего состава: на понедельник он состоит из 1, 8, 9 песен, на вторник — 2, 8, 9, на среду — 3, 8, 9, на четверг — 4, 8, 9, на пятницу — 5, 8, 9, на субботу — 4, 7, 9. В воскресенье и праздничные дни полагается ставить каноны из 9 песен. При этом совершенно отсутствуют ирмосы. Каждая песнь называется первыми словами соответствующей библейской песни. Например, 9-я песнь называется адидэбдитса (величит).

Доказывает древность состава служб и то, что состав, порядок и число антифонов страстей (7) и другие песнопения совпадают с тем, что мы видим в тшконе VII в.

Сравнивая состав песнопений Иадгари и греческих литургических книг, Утье пришел к выводу, что они совпадают только на 5 %, хотя он признает, что дальнейшие поиски могут привести к увеличению числа совпадений.<sup>15</sup>

Трипесенцы и каноны абсолютно не имеют соответствий с греческим, это заставило К. Кекелидзе сделать вывод, что греческий оригинал Иадгари составлен до времени Федора Студита.<sup>16</sup>

Судя по списку найденных грузино-греческих соответствий, Иадгари содержит гимнографический материал, который впоследствии был распределен по трем литургическим книгам: минее, триоди и октоиху.<sup>17</sup> Остановимся на триодном материале.

Больше всего совпадений в чине ночи великого четверга и следующим за ним чине 12 тропарей. Это показывает древность служб. Кроме того, при сравнительном анализе состава и места грузинских тропарей в соответствии с греческими напрашивается очень важный вывод: первоначально это была одна служба. Так, пшакои 8-го гласа Ражамс царсдэг (157),<sup>18</sup> греч. «Ὁτε παρέστης»<sup>19</sup> (егда предста) в Иадгари ставится на 7-ю пятницу, а в греческом — в чине ночи как седален в 12-м антифоне. Дасадэбэли 8-го гласа Витарци цховари (160 об.), греч. «Ὁς παύσατο» (TR, р. 683) (яко овча) помещается рядом с предыдущим песнопением тоже на седьмую пятницу, и в греческой триоди это уже тропарь первого часа.

Общие песнопения мы находим в Лазареву субботу и в субботу Ваий. Например, тропарь 1-го гласа «Ковэлта адгомай» (139) τὴν κοινὴν ἀνάστασιν (TR, р. 605) (общее воскресенье).

Общими являются несколько стихир, приписываемых Иоанну Дамаскину. Например, «Мариам да Маргай» (129) Μάρτα καὶ Μαρία (TR, р. 598).

Следует, однако, отметить некоторую разницу в совпадающих песнопениях.

1. Не всегда совпадает род песнопений. Так, грузинское охитай может совпадать и с хвалитной стихирой (охитай 1-го гласа «Одэс подвили» (149) — стихира 1-го гласа на «хвалитех» в великую среду «Ὁτε ἡ ἀμαρτωλὸς» (TR, р. 643) (егда грешница) или с отпустительным тропарем (охитай) 1-го гласа «Ковэлта адгомай» (139) — тропарь субботы Ваий τὴν κοινὴν ἀνάστασιν (TR, р. 605) — общее воскресенье) или с утренней самогласной стихирой (охитай 6-го гласа Ромэлни

<sup>14</sup> Дмитриевский А. Богослужение страстной и пасхальной седмиц во св. Иерусалиме IX—X вв. Казань, 1894.

<sup>15</sup> Outtier V. Le iadgari... р. 340.

<sup>16</sup> Кекелидзе К. С. Литургические грузинские памятники... с. 352.

<sup>17</sup> Список соответствий см.: Древнейший Иадгари, с. 646—650.

<sup>18</sup> При цитировании ссылка дается на листы рукописи.

<sup>19</sup> Τριψόλιον, εν Ρωμῆ. 1879 (далее — TR), р. 672.

гласа (120 об.) — утренний самогласен 6-го гласа во второе воскресение великого поста τοῖς ἐν σάββατο (TR, p. 301) (уже во тьме).

2. Не всегда совпадает глас. Так, акэбдится в Лазареву субботу Видарца эткодэ (128) 5-го гласа, а соответствующая греческая стихира на «хвалитех» Καθὼς εἶπας (TR, p. 599) (яко рек) 8-го гласа.

3. Иногда есть несовпадения дней. Например, охитай 7-го гласа Сулиэрэбри мархвай (78 об.) помещается в Иадгари в сырный вторник, а в греческой триоди он ставится как самогласен в понедельник 2-й недели поста τῆς πνευματικῆς νηστείας (TR, p. 256).

4. Есть некоторые текстологические расхождения. Примером этого могут служить разночтения в стихире Иоанна Дамаскина (шэгуицкалэн чуэн (помилуй нас) — δόξα σοί (слава тебе)).<sup>20</sup>

Арханчность Иадгари, совпадения с иерусалимским типиконом VII в. заставляют исследователей сделать вывод, что это и есть тот греческий тропологий, который не сохранился в оригинале, а только в грузинском переводе, отражает древнюю стадию развития гимнографии VI—VII вв. и в котором нераздельно содержится весь тот материал, впоследствии распределенный вследствие возросшего объема по нескольким литургическим книгам: минее, октоиху и триоди.<sup>21</sup> Авторы исследования об Иадгари — тропологи — считают, что она возникла на основе иерусалимского типикона и первоначально в меньшем объеме входила в него, а затем благодаря возросшему числу песнопений отделилась и стала существовать самостоятельно.<sup>22</sup>

На греческой почве такой тропологий не сохранился, а по-грузински он был в употреблении до X в., пока в X—XI вв. Евфимий Афонский не перевел полностью постные стихиры. В первой половине XI в. Георгий Мтацминдели перевел полностью триодь. В конце XI—начале XII в. грузинский монах Арсений снова переводит триодь.<sup>23</sup>

Суда по этой рукописи, отражающей древнейшую традицию соединения миней и триоди, можно считать не случайным такое соединение, которое встречается и в поздних греческих рукописях. Например, в литургическом сборнике БАН, собр. Дм., № 22, 1552 г., находим соединение миней с триодью и пентекостарием (л. 185—399), причем миней и триодь, пентекостарий 3-го типа, т. е. без пармии, без мученичных и богородичных. В минее содержатся службы на избранные праздники, а триодь начинается с Лазаревой субботы. По традиции, отражающейся в грузинской рукописи, больше всего песнопений полагалось именно с этого дня.

Книга, называемая ныне триодью, появилась в тот момент, когда песнопений служб, полагающихся на четырехдесятницу и пятидесятницу, стало настолько больше, что их было неудобно помещать вместе с минейными, число которых тоже возросло, и притом месяцесловы стали обширнее. Когда и где это произошло?

Триоди, дошедшие до нас начиная с IX в., очень разнообразны. Поэтому прав И. Карабинов, который говорит, что вывести их генеалогически из одного типа невозможно. Нужно думать, что это произошло в разных местах и в разное время. По-видимому, раньше всего это случилось в Иерусалиме, потому что авторы первых канонов и трипесенцев для четырехдесятницы и пятидесятницы были именно отсюда.

Один из первых авторов, писавших в этом жанре, был Андрей, епископ Критский (660—740), который сначала был монахом иерусалимского храма св. Воскресения и потому иногда называется иерусалимским. Были еще иерусалимские гимнографы Иоанн Дамаскин (ум. 749 г.), Косма Маюмский (ум. около 787 г.) и т. д. Они же одновременно писали и стихиры. Некоторые песнопения этих авторов вошли уже в Иадгари.

Андрей Критский писал каноны и трипесенцы. На среду сырную (глас 4-й), субботу Ваий (глас 1-й), неделю Ваий (глас 6-й), на всю страстную седмицу, на пасху, антипасху, неделю жен-мироносиц, на преполовление, на вознесение.

<sup>20</sup> Древнейший Иадгари, с. 805.

<sup>21</sup> Там же, с. 922.

<sup>22</sup> Там же, с. 923.

<sup>23</sup> Ке к е л и д з е К. С. Литургические грузинские памятники. . . , с. XXII.

Знаменитый великий канон, который сейчас исполняется в ночь со среды 5 седмицы на четверг, возможно, не был написан для четырехдесятницы, как предполагал Карабинов. Андрею Критскому принадлежат и некоторые стихирь.

Трипеснцы, четверопеснцы, двупеснцы, каноны писал Косма Маюмский, преимущественно полные каноны — Иоанн Дамаскин. Но среди их сочинений трипеснцы не преобладали. У нас нет свидетельств, что их сочинения назывались триодью. К тому же они украшали своими сочинениями чаще всего дни страстной седмицы и некоторые воскресения, за редким исключением. Самогласные же стихирь Андрея Пира, другого иерусалимского гимнографа VII в., помещались, по-видимому, в стихирарях.

С какого времени мы имеем очевидные свидетельства о том, что книга, содержащая песнопения на четырехдесятницу и пятидесятницу, включая и подготовительные недели, называется *τριψάδιον*? Так называется книга, содержащая трипеснцы, четверопеснцы, каноны, седальны и подобные стихирь, сочиненные Федором Студитом (ум. 826) для всех дней четырехдесятницы с подготовительными неделями и пятидесятницы.

На каждый будний день ставятся один седален, стихира, подобная «господи воззвах», и трипеснец. На каждый день страстной седмицы тоже полагается трипеснец, а на каждый день светлой седмицы ставится полный канон в порядке возрастания гласов. Все эти песнопения можно назвать *τριψάδια* или *τριψάδιον*, так как преобладающим родом песнопения служит именно трипеснец. Труд Федора Студита повторяет в известной мере Климент Студит, а позже известный гимнограф — сицилиец по происхождению — Иосиф-песнописец, который даже превосходит Федора Студита по числу трипеснцев: на каждый день он пишет два трипеснца — один с акростихом, другой — без; кроме того, для каждого буднего дня он пишет 2 подобные стихирь и 2 седальных, в то время как у его предшественника по-одному. У нас есть свидетельства, что эти три триоди существовали раздельно.

Первый памятник студийского устава *ἑποτέπρωσις*, по-видимому, знает лишь один трипеснец Федора Студита, а в Уставе патриарха Алексия говорится лишь о трипеснцах Иосифа.<sup>24</sup> Болгарская триодь Битольская XII в. (София, БАН, № 38), по нашим данным, содержит преимущественно трипеснцы Климента Студита, триодь русского извода XIV в. (ГПБ. Пог. 41), которая является списком с более древнего оригинала, содержит триодь Федора и Иосифа-песнописца. Но в некоторых старших рукописях видны механические следы такого соединения. Например, в греческой рукописи Vat. Grec. 771, где сначала полностью на определенный день идут песнопения Иосифа — 2 седальна, 2 подобна, 2 трипеснца, затем трипеснец Климента Студита, трипеснец Федора Студита, его седален, подобен. При соединении же часть песнопений была исключена, часть заменена произведениями иерусалимских песнописцев. В очень редких списках можно встретить канон великой субботы 2-го гласа Федора Студита *τῆ ἐν χειρὶ κραταία* (Vat. Grec. 771, л. 188 об.). Уже в старших списках X в. (ГПБ. греч. 712, sin. 734—735, Гроттаф. Δ. β. VIII) мы находим трипеснцы, четверопеснцы, каноны, седальны, подобные стихирь Федора и Иосифа, соединенные с трипесницами, канонами, четверопесницами, стихирами самогласными Андрея Критского, Космы Маюмского, Иоанна Дамаскина, а также и гимнографию других иерусалимских и константинопольских авторов.

К перечисленным песнопениям присоединяются самогласные стихирь из стихирарей, например самогласные восточные. То, что они были сначала отдельно, показывает триодь Vat. Grec. 771, в которой они написаны в начале рукописи вместе на все дни.

В стихирарях стихирь располагались по дням так же, как в тропологиях. Деление же стихирарей на две группы — минейные и триодные — довольно позднее. Но даже в поздних греческих стихирарях, например в стихираре XVI в. (БАН, РАИК, № 30), может сохраняться древняя традиция соединения минейного и триодного.

По-видимому, несколько позже, уже на константинопольской почве, в триодь включаются кондаки из кондакарей, в которых опять же минейная и три-

<sup>24</sup> Карабинов И. Постная триодь, с. 136.

одна часть были вместе. При этом кондаки включаются в сокращенном виде: кукулий и один икос.

Нами найден только один пример, когда кондак был полностью включен в триодь. Это список X в. (ГПБ. греч. 712). Здесь на л. 212 об.—214 об. находим кондак Романа Сладкопевца на великую пятницу *τὸν δὲ ἡμᾶς σταυρωθέντα* (нас ради распятого).

На то, что кондаки вошли в триодь довольно поздно, показывает тот факт, что чем старше по типу триодь, тем меньше в ней кондаков. Например, в списке Vat. Grec. 771 их совсем нет.

И теперь вся эта книга называется *τριώδιον*, судя по надписаниям в старших списках. Например, в триоди Sin. 734—735 (X в.): *τριώ(δ) σὺν Θῶ περιέχον τὴν πᾶσαν ἀκολουθίαν ἀνελλιπῶς τῶν στιχηρο(ν) κα(θθ) καὶ τῶν κανόνων* (л. 3). В триоди Vat. Grec. 771 (XI в.): *Τριώδια σὺν Θῶ τῆς ἁγίας τεσσαρακοστῆς τέσσαρα: δύο τοῦ ὁσίου Ἰωσήφ καὶ ἓν τοῦ μακαρίου κλήμεντος καὶ ἕτερον τοῦ μεγάλου Θεοδώρου* (л. 32 об.). В славянской триоди ГИМ. Син. 319 (XII в.): «Триод(д). Въ поне(д) а не(д) начинается двѣма творьцема Иосифомъ и Феодоромъ» (л. 55—55 об.).

В XI в. в греческих списках появляются и паримии. В славянских списках их находим с XIII в. В XIV в. в греческую триодь включаются и синаксари. Вследствие возросшего объема триодь стала делиться на две части: на собственно *τριώδιον* и *πεντηχοστάριον*.

Большинство старших греческих и славянских списков содержит полную триодь. Но еще и в древнейших списках встречаем деление на две части. Существовало два способа такого деления. Постная часть могла оканчиваться службой в великую субботу вечером, а *πεντηχοστάριον* начинался с пасхальной недели, или постная часть кончалась утренней службой в пятницу 6-й недели поста, а *πεντηχοστάριον* начинался вечерней службой в ту же пятницу перед Лазаревой субботой. В греческой триоди мы находим одновременно оба способа деления, а у славян до патриарха Никона был принят второй способ деления, после реформы патриарха Никона — первый. Так как 6-я седмица (Ваий) называлась у славян цветной или цветоносной, то и *πεντηχοστάριον*, начинающийся с нее, по-славянски стал называться Цветной триодью.

Почему седмица и воскресенье (неделя) назывались цветными, об этом пишет Мареш. Это название уже встречается в Ассеманиеве кодексе, Саввиной книге, Остромировом евангелии, в Охридском и Слеченском апостолах. Мареш считает, что солунские братья встретили этот термин в Моравии, так как в Галлии в западной церкви бытовало название *dominica flogum*.<sup>25</sup>

Так нам представляется сложный путь составления триоди. Следовательно, предшественниками триоди мы можем считать все те книги, куда включались песнопения, исполняемые на четырехдесятницу и пятидесятницу. Это тропологий, стихирарь, кондакарь. Во всех этих книгах песнопения триодного круга располагались среди песнопений мнестного круга. Поводом для выделения песнопений для четырехдесятницы и пятидесятницы послужили возросший их объем и составление трипесенцев Федором, Климентом и Иосифом. Позднее песнопения этих авторов были соединены, к ним прибавлены песнопения других иерусалимских и константинопольских гимнографов, входившие в тропологионы, стихирари, кондакари и т. д., а затем в книгу, которая стала называться триодью, были включены паримии и синаксари.

<sup>25</sup> Мареѣ F. V. Педѣли цвѣтныма. — Slavia, 1956, год. XXV, сеѣ. 2, р. 258—259.

TO THE ORIGIN OF THE ΤΡΙΩΔΙΟΝ

Τροπολόγιον, Επιγηράριον, Κονδακάριον were the collections of hymn-books originally used in the divine service. The new genre caused the appearance of another type of hymn-book, which came down to us in a IX century manuscript in Georgia kept under the pressmark H-2123 (Institute of manuscripts in Tbilisi).

The number of humns increasing, the hymns sung at τεσσαρακοστή and πεντηκοστή were singled out. They formed a separate book known as Τριώδιον. It contains two parts: Τριώδιον proper and Πεντηκοστάριον.

It seems the same reasons could be given to account for appearance of the books Μηνάιον and Ὁκτώηχος.

---

## ГНОСИС И ЭСТЕТИЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ

Дважды коснувшись темы, которая давно привлекла к себе наше внимание,<sup>1</sup> — об отношении гносиса к художественному творчеству, — мы намерены вернуться к ней снова. Но каким путем двигаться дальше? Умножать примеры подобий и отличий, как мы делали это в нашей книге? Или пытаться уяснить некий принцип, который может быть обнаружен в разрозненном множестве сходств и расхождений? Последнее соблазнительно. Мы можем опереться тогда на опыт М. М. Бахтина, прекрасная работа которого «Автор и герой в эстетической деятельности»<sup>2</sup> и вдохновила нас на эту попытку.

Признаемся с самого начала, что всего более пленила нас в ней поразительная ясность авторского подхода к исследуемому вопросу — ясность, сообщаемая одним принципом, который неизменно обнаруживается и в деталях, и в общих положениях. Принцип, связавший громаду изученного автором материала, может быть сформулирован в виде отношения «я — другой». Этот принцип превосходит ту область, к которой он прилагается у М. М. Бахтина, — область эстетической деятельности.<sup>3</sup> Это принцип мировоззренческий, некая установка сознания. Проблема художественного творчества, и так великая по своему масштабу, предстает в перспективе иных форм человеческой активности, рассматривается в рамках отношения по истине основополагающего.

Формула «я — другой» стоит у М. М. Бахтина при анализе художественного творчества за всем решительно. Это отношение все пронизывает. Рассматривая основные моменты эстетической деятельности, Бахтин отмечает три главных: 1) Я (художник) вживаюсь в жизнь другого; 2) Я возвращаюсь в себя и на свое место вне этого другого; 3) Я создаю произведение, т. е. оформляю и завершаю материал вживания.<sup>4</sup> Тем самым я произвожу новую — художественную — действительность, которая является целью творчества эстетического.

При этом весьма существенно мое самосознание, согласно которому я — для — себя не соприроден внешнему миру. У меня есть моя субъективность, которая может быть ему противопоставлена, моя внутренняя активность.<sup>5</sup> Она вне мира, но у нее есть выход по линии переживания себя в акте мира, выход в эстетической деятельности. Она, моя субъективность, моя эмоционально-волевая установка в мире, оформляет, осмысляет, завершает в произведении преднаходимый мной материал. «Изнутри себя самое жизнь не может породить эстетически значимой формы»<sup>6</sup> — это одно из важнейших положений М. М. Бахтина, прямо связанное с признанием «я — другой» единственно возможным мировоззренческим основанием эстетического творчества.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Трофимова М. К. 1) К переводу рукописей Наг-Хаммади. — Проблемы античной истории и культуры (Ереван), 1979, 1, с. 291—292; 2) Историко-философские вопросы гностицизма. М., 1979, с. 42—50.

<sup>2</sup> Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1979.

<sup>3</sup> Философский контекст, в который вписываются взгляды М. М. Бахтина, намечен в примеч. 17 к с. 51 (см.: Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества, с. 388—389), составленным С. С. Аверинцевым и С. Г. Бочаровым.

<sup>4</sup> Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества, с. 24—26.

<sup>5</sup> Там же, с. 38.

<sup>6</sup> Там же, с. 63.

<sup>7</sup> Поэтому естественно, что относительно неоплатонизма М. М. Бахтин пишет: «Эстетическая ценность почти умирает. Идея живого рождения (другого) заменяется саморефлек-

Стройность и простота концепции М. М. Бахтина покоряют читателя. Но как быть с гноспсом? Удовлетворяет ли его содержанную принцип «я — другой» в том виде, как он представлен у Бахтина? А если нет, должны ли мы отказаться от рассмотрения гносиса под углом зрения эстетической деятельности? Эти вопросы мы намерены обсудить, имея в виду прежде всего некоторые тексты из Наг-Хаммади.

«Невозможно, чтобы некто видел что-либо из вечного, если он не станет подобным этому. В истине не так, как с человеком, который в мире: тот видит солнце, хотя он не солнце, и он видит небо, землю и другие предметы, но 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 этом месте] ты видишь каждую вещь и [ты не видишь] себя одного. Видишь же ты себя в том [месте]. Ибо [ты станешь] тем, что ты видишь».<sup>8</sup>

Принцип «я — другой»? К видению «в мире» он, пожалуй, приложим. А к видению «в истине», т. е. к гноспсу?

Единство видящего с видимым им «в истине», уничтожение их отторгнутости, их противопоставленности — вот о чем говорит текст. И если опираться на него, мы предпочли бы назвать единство принципом гносиса. Но есть опасность впасть в другую крайность и лишиться гноспс той внутренней полноты, того богатства, которые ему присущи, согласно тем же текстам из Наг-Хаммади.

Принцип единства неизменно проступает в картина мира горнего, которые есть в «Апокрифе Иоанна».<sup>9</sup> Он стоит за отождествлениями, которые вместе с тем не сводят на нет многообразие отождествляемых. Так, например, из видения Иоанна: «Я испугался и пал ниц, когда увидел в свете [юношу, который встал] предо мною. Когда же я увидел [образ старца], он был как великий, он [изменял свой] облик, он был как малый [в одно и то же] время предо мной, и он был также [единством] многих форм в свете, и [формы] открывались друг в друге: будучи одним, почему он был в трех формах? [Он сказал] мне: Иоанн, Иоанн, почему ты сомневаешься? Или почему страшись? Неужели ты не чужд внешнему? Это так: не будь малодушен! Я тот, кто [с вами] все время. Я [Отец, я] Мать, я Сын. [Я — не]уловимый и неоскрывенный».<sup>10</sup>

На литературные особенности гностических текстов мы обращали внима-

---

сом я—для—себя в космогонии, где я рождаю другого внутри себя, не выходя за свои пределы, оставаясь одиноким. Свообразие категории *другого* не утверждается. Эманационная теория: я мыслю себя, я *помысленный* (продукт саморефлексии) отделяюсь от я *мыслящего*; происходит разделение, создается новое лицо, это последнее в свою очередь раздвигает себя в саморефлексии и т. д.: все события сосредоточены в едином я—для—себя без внесения новой ценности *другого*. . . Чистое отношение к себе самому — оно лишено всех эстетических моментов и может быть лишь этическим и религиозным — становится единственным творческим принципом ценностного переживания и оправдания человека и мира. Но в отношении к себе самому не могут стать императивны такие реакции, как нежность, снисхождение, милость, любование, реакции, могущие быть обьяты одним словом „доброта“: в отношении к себе самому нельзя понять и оправдать доброту как принцип отношения к данности, здесь область чистой заданности, преодолевающей уже все данное, наличное как дурное и все устрояющие и освящающие данность реакции. . . Неоплатонизм — наиболее чистое, последовательно проведенное ценностное постижение человека и мира на основе чистого самопереживания: все — и вселенная, и бог, и другие люди — суть лишь я—для—себя, их суд о себе самих самый компетентный и последний, *другой* голоса не имеет; то же, что они являются еще и я—для—*другого*, случайно и несущественно и не порождает принципиально новой оценки» (Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества, с. 50).

<sup>8</sup> Наг-Хаммади, II, соч. 3, 44.

<sup>9</sup> Этот памятник гностической литературы дошел до нас в двух версиях — краткой и пространной. Одна из них (краткая) сохранилась в коптском Берлинском папирусе 8502 (T i l l W. C. Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis-Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Berlin, 1955, Bd 60); другая, тоже краткая, и две пространные — в III, II и IV сборниках из Наг-Хаммади (см.: Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes im koptischen Museum zu Alt-Kairo / Hrsg. von M. Krause u. Pahor Labib. Wiesbaden, 1962).

<sup>10</sup> Наг-Хаммади, II, соч. 1, 2. — Цитаты из «Апокрифа Иоанна», как и из других коптских апокрифов, даны в переводе автора. Частично они опубликованы в книге «Историко-философские вопросы гностицизма», частично приводятся здесь впервые.

ние и прежде.<sup>11</sup> Их нарочитая противоречивость свидетельствует не о беспомощности авторов. Недосказанность, парадоксальность текстов рассчитаны на то, чтобы возбудить в человеке творческую активность. Тексты направляют ее в русло гнозиса, индивидуального переживания абсолютного единства. Они не доказывают, не объясняют, но как бы втягивают читающего их в гностическое переживание единого бытия.

Рассказ о мире горнем начинается с текста, посвященного Богу истинному, Отцу всего. С первого слова (т.монас) все примечательно. Обозначение того, о чем идет речь, и отказ от обозначения прямо следуют друг за другом. «Единство — [это единовластие, над которым] нет никого. [Он — это Бог истинный] и Отец [всего, Дух невидимый], который надо [всем, который] в нерушимости [в свете чистом], тот, кого [никакой свет глаза] не может увидеть. [Он — Дух] не[видимый]. Не подобает [думать] о нем, как о богах или как о чем-то [подобного рода]. Ибо он — больше бога, [ибо нет никого], кто над ним. Ибо нет никого, кто является [господином его. Он] не в подчинении каком бы то ни было, ибо [нет никого, кто] в нем. Он — единственный, [вечный], ибо он не нуждается [в жизни, ибо] он — все исполнение. [Он не нуждается ни в чем, что] бы исполниться через [это, но] все [время] он весь исполнен [в свете. Он безграничен], ибо нет никого, кто [перед ним], кто ограничит его. Он не[познаваем, ибо нет] никого, кто до него, чтобы [познать его. Он неизмерим], ибо не было [никого перед ним, кто измерил] его. Он не [видим, ибо не было] никого, кто видел его. [Он вечен, он существует] вечно. Он не[выразим, ибо] не было никого, кто мог [познать его, чтобы рассказать о нем. Он не называем, ибо нет того, кто перед ним], чтобы назвать [его]. И сразу же после отказа от определения снова определение: «[Это свет неизмеримый], чистый, [святой, ясный]». Далее опять: «[Он невыразимый, тот, [который исполнен в нерушимости. (Он исполнен) не в [совершенстве, не в] блаженстве, не в] божественности, [но он прекраснее. Он не телесный и не нетелесный]. Он не большой, он [не малый и не] такой, (как тот, о котором) мы говорим: „Сколько он великий“ — или: „Он — не создание“, ибо нельзя, [чтобы кто-то достиг его]».<sup>12</sup>

Текст как будто не дает возможности применить формулу «я — другой». Но продвигаясь чуть дальше, и наполненность этого единства раскрывается во всем его многообразии: «Ибо он — великий, великий]. . . неизмеримый, эон, [который дает эон], жизнь, которая дает [жизнь, блаженный], который дает блаженство, [познание, которое дает знание, добрый, который] дает добро, жалость, которая дает жалость] и спасение, милость, которая [дает милость, не] потому что имеет, но [потому что дает жалость] неизмеримую, не[рушимую. Что я скажу тебе] о нем? Его [эон — нерушимый, он] молчит и [пребывает в молчании, он покоится]. Он — [до всех вещей]. Он — глава [всех] эонов. [Он тот, который] дает им силу в [своей благодати]».<sup>13</sup>

Дарение, милость, жалость, доброта, жизнь, познание — все, направленное вовне, а не к себе,<sup>14</sup> — раскрывают особый характер этой наполненности, этой *только* отдачи, а потому и *полного* единства. Те эоны, в которых являет себя единство мира горнего, не отпадают от него, не теряют живой связи с ним, знания о своем происхождении. В их «открытии», «появлении» неизменно участие Духа невидимого, они же в свою очередь «прославляют» его.<sup>15</sup> Все более

<sup>11</sup> Т р о ф и м о в а М. К. Историко-философские вопросы гностицизма, с. 50, 117—118 и др.

<sup>12</sup> Наг-Хаммади, II, соч. 1, 2, 3.

<sup>13</sup> Там же, соч. 1, 4.

<sup>14</sup> Там же, соч. 3, 110: «Любовь ничего [не берет]. Как [возьмет она что бы то ни было? Все] принадлежит ей. Она не говорит: [Это — мое]. Или: Это — мое, [но она говорит: Это] — твое.

<sup>15</sup> Наг-Хаммади, II, соч. 1, 4: Об Аутогене (?) — «тот, кто в нем открылся», Эвнойя «проявилась», «открылась», о Варбело — «слава, исполненная в эонах, слава открытого, слава девственного Духа»; 5: когда Варбело попросила дать ей Первое знание и Дух исполнил это, «оно предстало с Пронией — из мысли невидимого девственного Духа, оно прославляло его и его силу исполненную, Варбело, ибо оно через нее возникло». И далее о Жизни вечной, об Истине говорится в тех же выражениях, т. е. о появлении этих эонов и о славе, воздаваемой ими. Эти выражения сохраняются до с. 9 рукописи. Так, о Человеке совершенном: «И невидимый Дух дал ему силу духовную неодолимую. И он сказал, он восславил и

усложняющаяся картина мира горнего, через это «открытие» — «прославление», не распадается на множество, не рассыпается, а снова и снова стягивается в некое единство. И представляется естественным, что это единство раскрывается в таких образах, как Первое знание, Нерушимость, Исполненность, Вечная жизнь, Свет чистый.

Что именно принцип единства отвечает картине мира горнего, отчетливо обнаруживается в критический момент перехода от горнего к дольнему, в ситуации, описываемой в образах падения Софии. Все меняется, появляются новые образы, новые понятия.

София Эпипнойя, будучи зоном, «пожелала открыть образ в себе без [воли] Духа — ее напарник не был согласен — и без его мысли. Ее мужское обличье не согласилось. Она не нашла своего соответствия. Она придумала, помимо воли Духа, и знания своего соответствия. Она произвела (это) благодаря силе непобедимой, которая в ней. Ее мысль не стала бездеятельной. И труд неполный открылся через нее, и он был отличным от ее облика, ибо она создала его без своего напарника. И это — не подобно образу его матери, ибо это другой формы.<sup>16</sup> Но когда она увидела свою волю — это было видом меняющегося дракона (и) с лицом льва. Его глаза были подобны огню молнии, они сверкали. Она отбросила его от себя, от места этого, дабы никто из бессмертных не видел его, ибо она создала его в незнании. И она окружила его облаком света и водрузила трон в середине облака, дабы никто не видел его, кроме Духа святого, которого называют матерью живого. Она назвала его именем Палтабаоф. Это первый архонт. Он тот, кто получил великую силу через свою мать, и он удалился от нее, и он отвернулся от места, в котором был рожден. Он захватил, он создал себя другой зон из пламени огня света. Это существует теперь. И он изумился в своем неведении, в котором он пребывал, и он породил власти для себя».<sup>17</sup>

Далее следуют имена 12 властей, после чего: «И он положил семь царей — соответственно тверди небесной — над семью небесами и пять — над бездной ада, с тем чтобы царствовали они. И он отделил им от своего огня. Но он не дал от силы света, которую получил от своей матери. Ибо он — тьма незнания. Но свет, когда он смешался с тьмой, побудил тьму светить. Тьма же, когда смешалась со светом, затемнила свет и не стала ни светом, ни тьмой, но стала большой».<sup>18</sup>

Некоторые подробности стоит подчеркнуть. София Эпипнойя действует самовольно, вне согласия Духа, иначе было при появлении новых зонов в мире горнем. И результат этого другой: «труд неполный», образ, не подобный матери, — Иалтабаоф. Он создан в незнании, он тьма незнания, смешение света и тьмы, болезнь.

Здесь вместо единства, целостности, знания разорванность, незнание,<sup>19</sup>

---

превознес невидимый Дух, говоря: Благодаря тебе все произошло и все обратится к тебе. Я же, я превозношу и восславляю тебя и Аутогена и зоны, которых три: Отец, Мать (и) Сын, сила совершенная». Ср.: Наг-Хаммади, II, соч. 3, 123: «Ибо истина подобна незнанию: сокрытая, она покоится в самой себе, но когда она открывается (и) познается, ее прославляют».

<sup>16</sup> «Апокриф Иоанна» многими перекликается с «Трехчастным трактатом» из сборника I Наг-Хаммади. По мнению издателей последнего, как те оба, так и «Евангелие истины» из того же первого сборника восходят к одному кругу источников, связанных с Валентином и его окружением. Временем их появления называют вторую половину II в. (Tractatus Tripartitus, P. I. De Supernis / Ed. R. Kasser, M. Malinine, H.-Ch. Pueche, G. Quispel, J. Zandzee, MCMXXII, Ber. 37). В «Трехчастном трактате» появление мира дольного связывается с действиями «Логоса» (75, 22) или «Эона» (75, 27). О нем и его деятельности говорится так: «... с одной стороны, Логос сам зароджен, будучи совершенным и единственно к славе Отца, который желал его и любовался собою в нем. С другой стороны, те вещи, которые стремились он объять полностью, порождены им в тени как подражание и подобие, ибо не мог он снести видение света, но взглянул он в глубину и содрогнулся. Затем раздвоение — вот отчего он страдал сильно, и совращение, рожденное колебанием, и разрыв, и забвение, и незнание себя и того, от которого он» (77).

<sup>17</sup> Наг-Хаммади, II, соч. 1, 9—10.

<sup>18</sup> Там же, соч. 1, 11.

<sup>19</sup> Там же, соч. 3, 10: «Свет и тьма, жизнь и смерть, правое и левое — братья друг другу. Их нельзя отделить друг от друга. Поэтому и хорошие — не хорошие, 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».

множество, лишенное внутреннего согласия, та противопоставленность начал, которая подчеркнута в первой части уже цитированного текста.<sup>20</sup> В другом месте того же сочинения говорится как о несуществующем о том, что связано с незнанием: «Незнание есть мать [дурного для нас], незнание служит [смерти]. Те, кто происходит от [незнания], и не существовали, и [не существуют], и не будут существовать».<sup>21</sup> Но состояние мира не окончательное. Есть возможность восстановить единство: с «мыслью девственного Духа, с Пронией Света чистого»,<sup>22</sup> с гносисом приходит пробуждение от «сна тяжелого», освобождение от «оков темницы».

Разумеется, невозможно что-то доказать с помощью нескольких примеров. Но и в капле многое отражается. А потому, размышляя над отдельными текстами из Наг-Хаммади, мы приходим к некоторым обобщениям по поводу того, что же такое гносис, стараемся внести свою лепту в интерпретацию этого неизменно ускользающего от более или менее жестких определений детища духовной культуры.

Мы склоняемся к тому, чтобы считать принцип единства направляющим в гносисе наших текстов. Ясно, что это не исключает необходимости помнить о том богатстве содержания, которое предполагает названный принцип. При мером того, в какой мере это осознавали сами гностические авторы, может служить следующий отрывок: «Истина едина, она является множеством, и (так) ради нас, чтобы научить нас этому единству посредством любви через множество».<sup>23</sup>

Принцип единства, доминирующий в гносисе, не мешает, как нам представляется, рассматривать последний под углом зрения деятельности эстетической. Но едва ли может показаться неожиданным, что гносис заставляет говорить об ином варианте ее, чем тот, который охарактеризован М. М. Бахтиным как основанный на отношении «я — другой».

Эстетическая деятельность, опирающаяся на это отношение, реализуется в художественном произведении, которое получает самостоятельность относительно его автора. В нем он осуществляет свои возможности творца, создает форму для материала, почерпнутого извне, добивается разрешенности, единства, осмысленности и т. д. Гностическая же деятельность, движимая принципом единства, реализуется не в произведении, отделенном от его создателя, а, напротив того, в самом широком преодолении всякой отторгнутости. Она находит свой выход в переживании единого бытия. Бытие обретает смысл, истинность, законченность, полноту, форму. Это дается в индивидуальном переживании гностика и, по сути своей, не нуждается в том, чтобы быть выраженным в чем-то ином, чем это единое переживаемое бытие. Ведь внешнего относительно него нет. Отсюда — то предпочтение, которое авторы отдают языку отрицательной теологии, когда говорят об абсолютном бытии, и отождествлениям, когда намереваются передать суть гностического переживания. Но вместе с тем это не препятствует тому, чтобы подобное переживание обладало такими качествами эстетической деятельности, как смысл, истина, полнота, форма и др.

Так, к теме смыслов, к «сокрытому святого пути»,<sup>24</sup> тексты возвращаются постоянно. Гностик переживает бытие, преодолевая раздробленность внешнюю и внутреннюю, поднимается до единства, до абсолютного бытия, осмысляет его в форме переживания, обретая тайну неизреченного, становится им: «Гот человек, который сию тайну неизреченного обретет и станет совершенным во всех его типах и во всех его формах, и есть человек, пребывающий в мире, но превосходит он всех ангелов и превзойдет их еще более». Он выше архангелов, господ, богов и т. д. «... человек он, пребывающий в мире, но восцарствует он со мной в моем царстве, — человек он, пребывающий в мире, но царь он в свете, — человек он, пребывающий в мире, но не от мира он».<sup>25</sup>

<sup>20</sup> Там же, соч. 3, 44.

<sup>21</sup> Там же, соч. 3, 123.

<sup>22</sup> Там же, соч. 1, 31.

<sup>23</sup> Там же, соч. 3, 12.

<sup>24</sup> Hipp., Ref., V, 10, 2.

<sup>25</sup> Pistis Sophia, 96.

Гносис знает и форму. Но не «формы телесные»<sup>26</sup> как таковые привлекают его adeptов. «Тайны истины открыты в символах и образах»,<sup>27</sup> «... мы проникаем туда (в сокровенные истины) путем символов презираемых и вещей слабых»,<sup>28</sup> — не устают повторять авторы текстов. Не творчество внешних форм, но владение изнутри формами неизреченного — в этом гносис.

Самопознание и откровение смыкаются в единство: «... тот, кто себя не познал, не познал ничего. Но тот, кто познал себя самого, получил знание о глубине всего».<sup>29</sup> Истина, полнота тоже предстают не вынесенными вовне, в произведение, но в единстве, мы бы сказали — субъекта и объекта: «Если мы познаем истину, мы найдем плоды истины в нас самих. Если мы соединимся с ней, она воспримет нашу полноту».<sup>30</sup> То же можно сказать и о покое: «Ибо когда вы выйдете из мук и страданий тела, вы достигнете ваш покой через благо и восцарствуете с даром, став одно с ним. И он будет одно с вами отныне и во веки веков».<sup>31</sup>

Отсутствие установки на выявленность в произведении не лишает эстетической окраски гностическое переживание бытия. В текстах постоянны упоминания о «свете прекрасном», «свете совершенном», «красоте» («... Я не говорю об этом огне, у которого нет формы, но об ином, форма которого бела, который является светом прекрасным и который дает красоту»)<sup>32</sup> Светом совершенным облакаются, им становятся — снова единое и эстетически не безразличное переживание: «Совершенный человек не только не сможет 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 он облечется совершенным светом и [станет сам] совершенным светом. [После того как облечется им], он войдет [в свет]. Таков есть [свет] совершенный».<sup>33</sup>

Индивидуальность, которой отмечено эстетическое творчество, отличает и гностическую деятельность. Но и тут индивидуальность сопряжена со всеобщим, глубоко личный путь ведет к абсолютному. «Если некто становится сыном чертога брачного, он получит свет. Если некто не получил его в этих местах, он не сможет получить его в том месте. Того, кто получил свет сей, не увидят и не смогут схватить. 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 зоном, ибо зои для него — полнота. И он таков: он открыт ему одному, он не скрыт в зле и ночи, но скрыт в дне совершенном и свете священном».<sup>34</sup>

Итак, мы полагаем, гносис не чужд эстетической активности. Извлекаемые из гностических текстов характеристики гносиса заставляют вспомнить о категориях эстетики: форме, завершенности, успокоенности, осмысленности, индивидуальности и пр. Но все это произрастает из сознания, установленного на единство, а не на отношение «я — другой». А потому вместо творчества эстетической реальности творится бытие. Вместо почеркнутого извне материала, затем осмысленного, завершенного, оформленного в художественном произведении, осмысленность, оформленность, завершенность обретает бытие в его переживании. Там — через произведение — автор включает свои усилия, свою эмоционально-волевую активность в течение бытия. Здесь посредника нет, здесь предлагается возможность непосредственного переживания единого бытия.

И, наконец, последнее замечание. Разделяя на уровне принципов эстетическую и гностическую деятельность, мы не забываем, что сам художник далеко не всегда осознает свое творчество направленным на создание произведения,

<sup>26</sup> Наг-Хаммади, II, соч. 3, 119.

<sup>27</sup> Там же, соч. 3, 124.

<sup>28</sup> Там же, соч. 3, 125.

<sup>29</sup> Там же, соч. 7, 138.

<sup>30</sup> Там же, соч. 3, 123.

<sup>31</sup> Там же, соч. 7, 145.

<sup>32</sup> Там же, соч. 3, 66.

<sup>33</sup> Там же, соч. 3, 106.

<sup>34</sup> Там же, соч. 3, 127.

отделенного от него, творца. И ему знакомы минуты полной растворенности, продолженности себя в том, что он создает. С другой стороны, и то, что мы именуем гностическими текстами, тоже не всегда следы гностической озаренности. И они нередко оставляют впечатление умело сделанных произведений. А потому, хотя мы перемежаем наши рассуждения о принципах цитатами из текстов, мы не заблуждаемся относительно той разницы, которая существует между уровнем принципов и уровнем фактов. Та жесткость, которая неизбежна на первом, исчезает, стираясь мало-помалу в многообразной реальности фактов.

---

*M. K. Trofimova*

---

## GNOSIS AND AESTHETIC CREATIVITY

The author discusses gnosis in relation to artistic creation, taking her texts from the second codex in the Nag Hammadi collection. In art the dominant principle is the opposition «I — Another», whereas gnosis gravitates towards unity. But this does not prevent our looking at gnosis from the standpoint of aesthetic creativity, though of a different kind.

---

**ΑΡΟΠΗΘΕΓΜΑΤΑ ΡΑΤΡΟΜ ΑΕΓΥΡΤΙΟΡΟΜ  
В КОПТСКОЙ РУКОПИСИ IX в.**

(ГМИИ I.1.6.649, 711, 713)

В Москве, в Государственном музее изобразительных искусств имени А. С. Пушкина (ГМИИ), хранится несколько пергаменных листов с коптским переводом (саидский диалект) знаменитого греческого сочинения, известного под названием *Arophthegmata Patrum Aegyptiorum* («Изречения египетских отцов»). Оно представляет собой сборник изречений и рассказов о деяниях египетских пустынников второй половины IV—середины V в.<sup>1</sup> Существуют две основные греческие версии: алфавитная, изданная Минем,<sup>2</sup> где материал расположен по именам отцов в алфавитном порядке, и тематическая, изложенная по главам, из которых каждая объединяет рассказы и изречения на определенную тему (например, о сокрушении (глава 3); о воздержании (глава 4) и т. п.). Вторую константинопольский патриарх Фотий (IX в.) описал в своей «Библиотеке». Латинский перевод ее был сделан еще в VI в. римскими диаконами Пеллагием и Иоанном (издан Минем<sup>3</sup>), но две дошедшие до нас греческие рукописи, содержащие эту версию, не изданы (хранятся в Москве, рукописи № 452 и 163 Синодального собрания); издан только русский перевод первой из них,<sup>4</sup> частично дополненный из второй. Это пергаменные рукописи XI—XII и XII—XIII вв. От описанной Фотием они отличаются тем, что содержат не 22, а 23 главы (у Фотия отсутствует 3-я глава). Существует и славянский перевод в рукописях XIV—XV вв.<sup>5</sup>

Издаваемые здесь листы являются частью коптской рукописи, хранящейся в собраниях Неаполя, Вены, Лондона, Парижа и Венеции и изданной Шэном в 1960 г.<sup>6</sup> Шэн собрал и расположил в порядке все листы, отметив недостающие номера страниц. Листы ГМИИ частично восполняют этот пробел.

Это 5 листов (10 страниц) следующих размеров: 41.2×30.5 см (649, 2 л.), 42×32.5 см (711, 2 л.), 41×31 см (713, 1 л.). Нумерация страниц: 65 и 66 (713), 69 и 70, 75 и 76 (649), 101 и 102, 107 и 108 (711). Таким образом, частично восполняются следующие лакуны в издании Шэна: 34—66 (с. 4), 69—72 (с. 6), 75—78 (с. 8), 89—108 (с. 11), причем вплотную к тексту, изданному Шэном, примыкают наши страницы 66 (предшествуя тексту Шэна), 69 (следуя за текстом)

<sup>1</sup> Bousset W. *Arophthegmata: Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums*. Tübingen, 1923; Hopfner Th. *Über die Koptisch-sa'idischen Arophthegmata Patrum Aegyptiorum und verwandte griechische, lateinische, koptisch-bohairische und syrische Sammlungen*. — Kaiserliche Akademie der Wissenschaften in Wien. Phil.-hist. Klasse. Denkschriften, 61. Bd. 2. Abh. Wien, 1918.

<sup>2</sup> Migne J.-P. *Patrologia graeca*, 65. Parisiis, 1864 (далее — PG).

<sup>3</sup> Migne J.-P. *Patrologia latina*, 73. Parisiis, 1879 (далее — PL).

<sup>4</sup> Древний Патерик, изложенный по главам / Пер. с греч. 3-е изд. М., 1899 (далее — Патерик).

<sup>5</sup> Там же, с. 6. — О прочих переводах *Arophthegmata* см. примеч. 1; о неизданных греческих рукописях тематической версии см.: Gu y J.-C. *Recherches sur la tradition grecque des Arophthegmata Patrum: Subsidia hagiographica*, n° 36. Bruxelles, 1962.

<sup>6</sup> Chaîne M. *Le manuscrit de la version copte en dialecte sahidique des «Arophthegmata Patrum»*. — Publications de l'Institut Français d'Archéologie Orientale: Bibliothèque d'Études Coptes (Le Caire), 1960, VI.

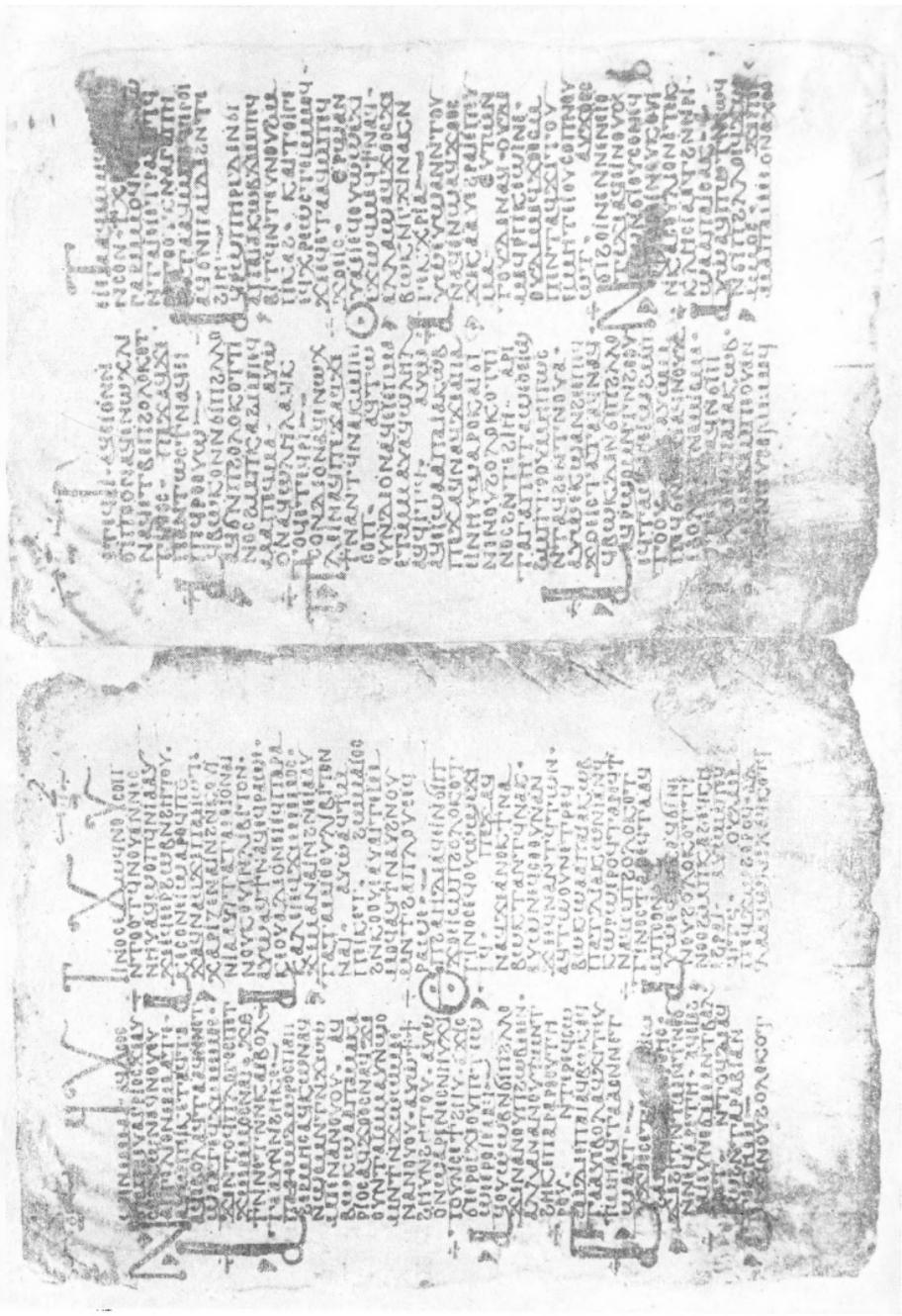


Рис. 1.  
ГМИИ.1.б.  
713  
(с. 65 и 66).

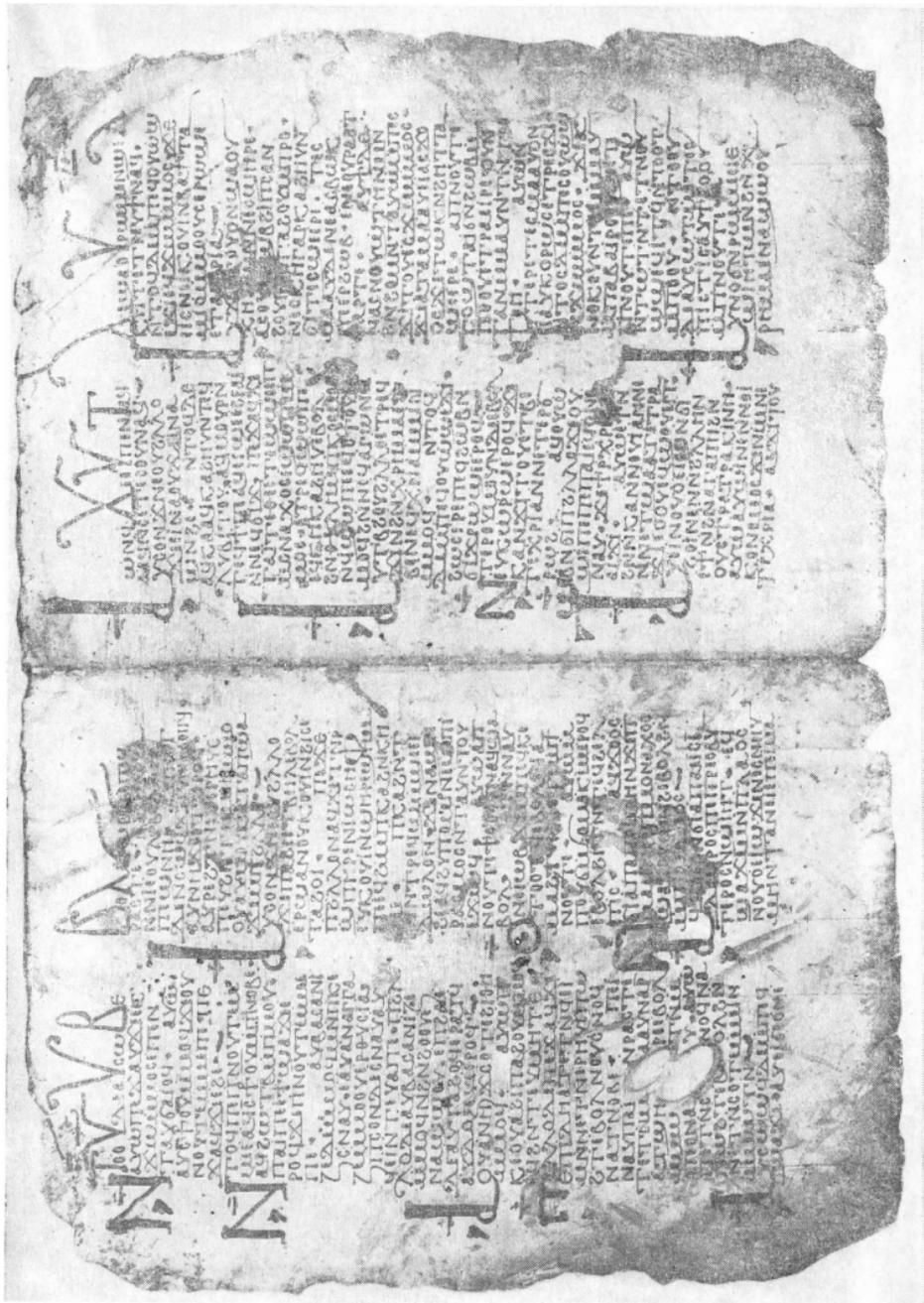


Рис. 2.  
ГМПИЛ.1.6.649  
(с. 76 и 69).

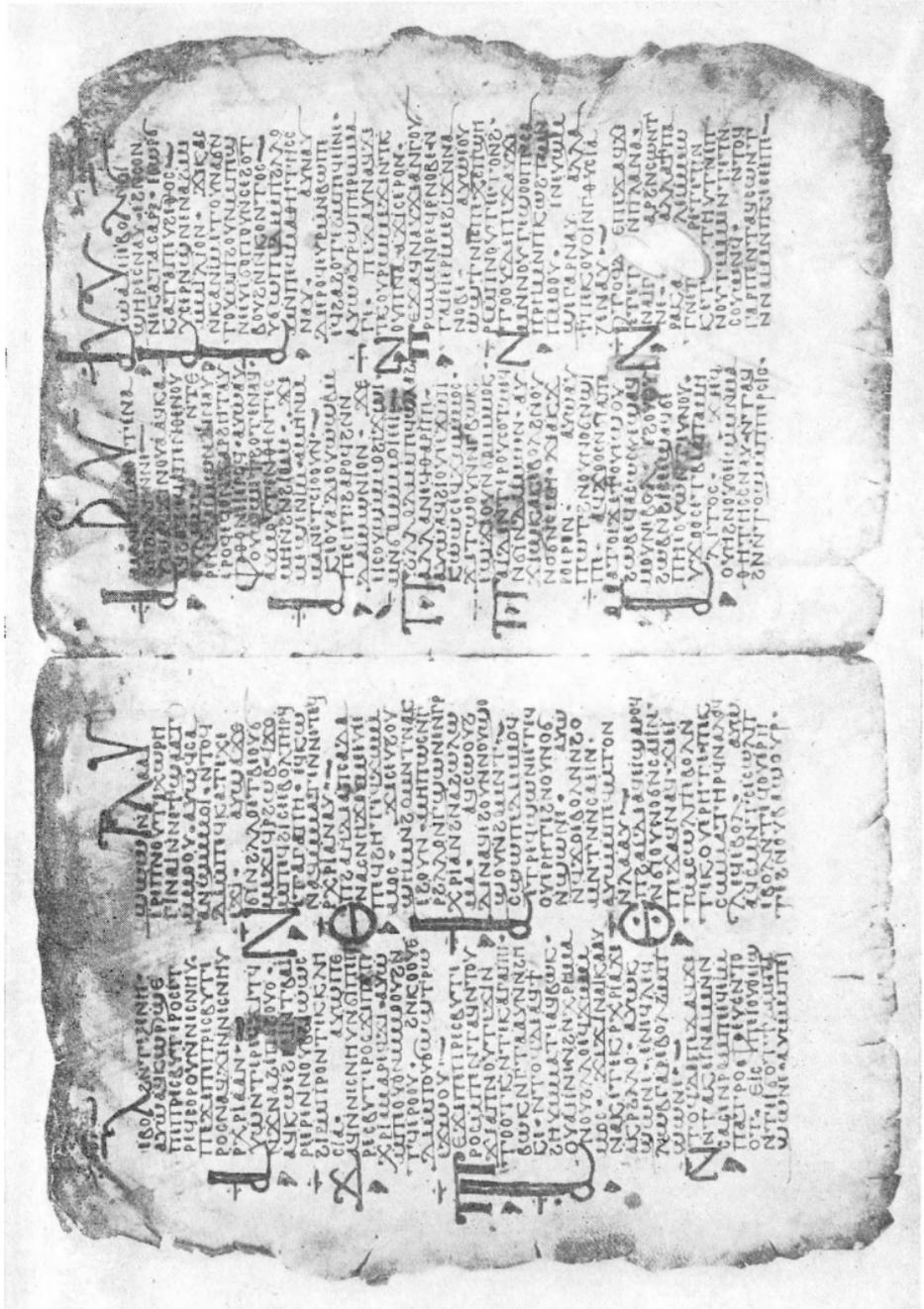


Рис. 3.  
ГМИИ.Л.б.  
649  
(с. 70 и 75).



Рис. 4.  
ГМШ.1.б.  
711  
(с. 108 и 101).

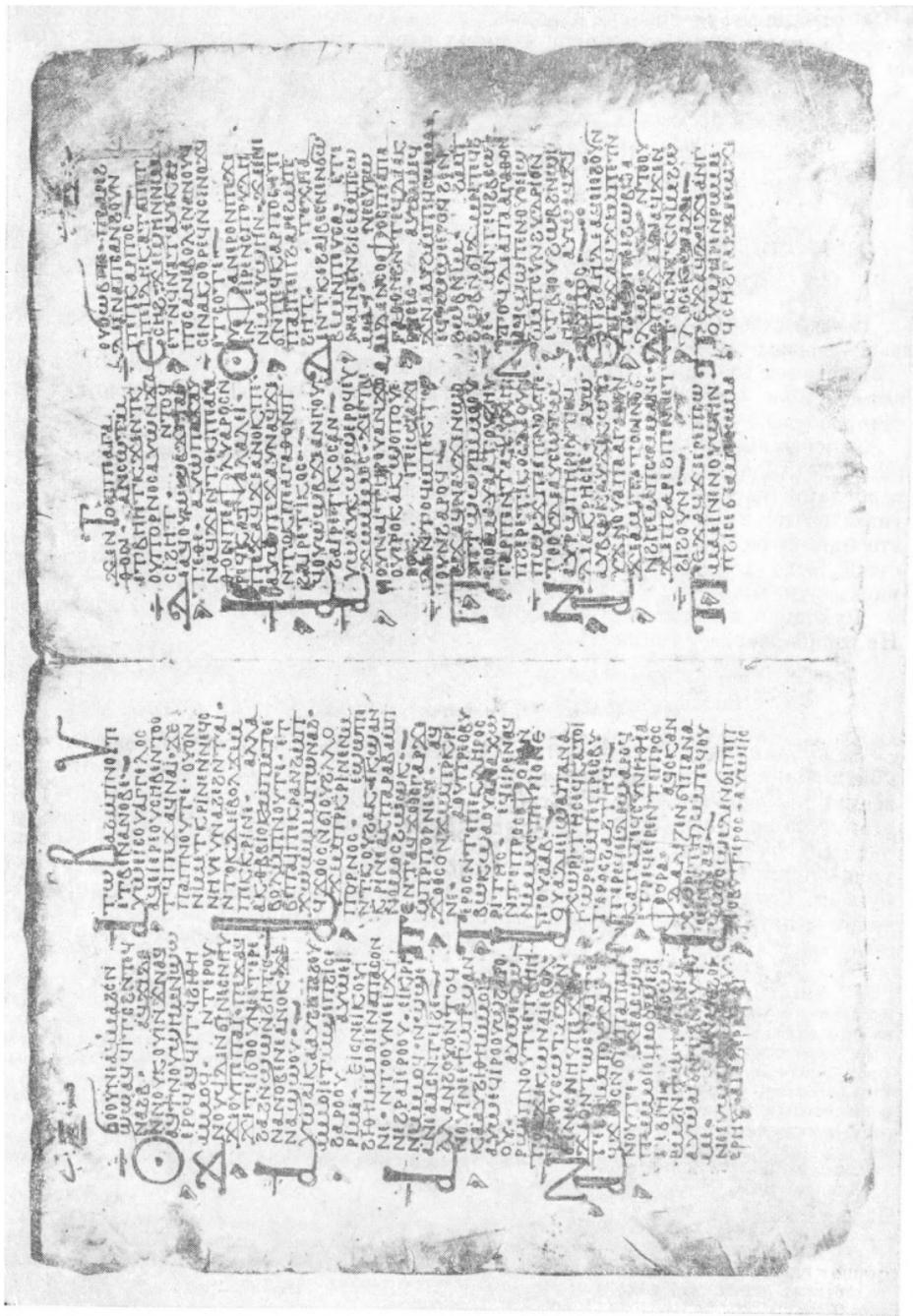


Рис. 5.  
ГМИИ.1.6.  
711  
(с. 102 и 107).

и 108 (предшествуя тексту). Следовательно, расположение листов в рукописи Arophthegmata Patrum, в число которых входят листы, хранящиеся в ГМИИ, таково:

65—66 — ГМИИ (I.1.6.713)	79—80 — Шэн (с. 8—9)
67—68 — Шэн (с. 4—6)	81—86 — ?
69—70 — ГМИИ (I.1.6.649)	87—88 — Шэн (с. 10—11)
71—72 — ?	89—100?
73—74 — Шэн (с. 6—8)	101—102 — ГМИИ (I.1.6.711)
75—76 — ГМИИ (I.1.6.649)	103—106 — ?
77—78 — ?	107—108 — ГМИИ (I.1.6.711)

Восстановление Шэна (с. 6)  $\text{ⲛⲏⲉⲧⲥⲟⲩ}[ⲉⲛ ⲁⲙⲟⲩ]$ <sup>7</sup> следует исправить, согласно нашему тексту, на  $\text{ⲛⲏⲉⲧⲥⲟⲩⲟⲛⲓⲥ}$ .

Пергамен довольно хорошо сохранился. На нем немало пятен, местами текст выцвел, но в общем текст можно прочесть полностью. На с. 75—76 есть отверстие, которое уже существовало до написания рукописи, и потому лакуны там нет.

Текст написан в 2 колонки, в каждой от 39 до 44 строк. Почерк — обычный для IX—XI вв. устав. Инициалы украшены диллами в виде бутонов (внизу) и обелами (вверху). Излюбленный инициал — альфа; мята этой буквы вытягивается по полю вдоль нескольких строк (порой более 10), причем иногда эти инициалы смыкаются друг с другом. Концы некоторых букв верхних строк (чаще всего «хе», т. е. псилон) вытягиваются на верхнее поле. В целом характер письма указывает на IX в. (ср. табл. 52 и 54 в «Палеографии» М. Крамер<sup>8</sup>).

Рукопись поступила в Музей в 1911 г. из коллекции В. С. Голенничева. Не издавалась, но упоминания о ней есть у О. Лемма.<sup>9</sup>

#### Примечания к тексту (с. 135—144)

В публикуемой здесь автографии коптского текста воспроизводится диакритика оригинала. Поскольку надстрочные знаки в рукописи ставятся не всегда последовательно — то между двумя буквами, то над первой, то над второй из них (нередко местоположение надстрочного знака определяется случайными факторами — высотой буквы, формой соседних букв и т. п.), в целях унификации все подобные случаи сведены к одному: знак ставится над второй буквой. Следует учесть также, что местами на пергамене есть посторонние точки и пятнышки, которые на фотографии можно принять за диакритические знаки.

<sup>1</sup> Цитата приведена в измененном виде. Следует:  $\text{ⲛⲉⲧⲉⲃⲟⲗ ⲛⲏⲉⲛⲉⲧⲉⲡⲁⲣⲥⲟⲛⲧⲁ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛⲉⲧⲁⲁⲧ ⲁⲓⲃⲏⲕⲉ}$ . <sup>2</sup>  $\text{ⲛⲉⲥⲁ}$  ошибочно повторено дважды. <sup>3</sup>  $\text{ⲁⲙ}$  вместо  $\text{ⲁ}$ . <sup>4</sup>  $\text{ⲁⲩⲃⲏ}$  вместо  $\text{ⲁⲓⲃⲏ}$ . <sup>5</sup> Т. е.  $\text{ⲉⲓⲛⲟⲩⲓ ⲁⲛ ⲛⲉ}$ , циркумстанциалис в определительной роли. <sup>6</sup> Лишний слог  $\text{ⲧⲁ}$ . <sup>7</sup> Глагол  $\text{ⲣⲟⲛ}$ , обычно переходный. Данная прономинальная форма  $\text{ⲣⲏⲧ}$  до сих пор не была зарегистрирована. <sup>8</sup>  $\text{ⲉⲧⲉⲕⲣⲁⲩⲣⲓⲁ}$  вместо  $\text{ⲉⲧⲉⲕⲣⲁⲓⲁ}$ . <sup>9</sup>  $\text{ⲉⲁⲣⲓ}$  вместо  $\text{ⲉⲁⲣⲥⲉⲓ}$ . <sup>10</sup> Букв. «одного из наших братьев». «Наших» отсутствует в известных греческих и латинском текстах и по смыслу является лишним. Следует:  $\text{ⲟⲩⲁ ⲛⲏⲉⲛⲉⲧ}$ . <sup>11</sup> Три  $\text{ⲁ}$  вместо двух. <sup>12</sup> В оригинале буква, стоящая перед  $\text{ⲓ}$ , мало похожа на  $\text{ⲉ}$ , но чтение не вызывает сомнений. <sup>13</sup> Следует  $\text{ⲉⲧⲁ}$  вместо  $\text{ⲉⲓ}$  (т. е.  $\text{ⲉⲧⲁⲣⲓⲙⲉ}$ ). <sup>14</sup> Лишнее  $\text{ⲛ}$ . <sup>15</sup> Следует  $\text{ⲁⲛⲁ ⲁⲩⲁⲟⲛ}$ . <sup>16</sup> Следует  $\text{ⲁⲛⲁ ⲁⲩⲣⲓⲗⲁⲥ}$ . <sup>17</sup> Следует  $\text{ⲛⲁⲧ}$ . <sup>18</sup> Следует  $\text{ⲁⲩⲣⲁⲟⲥ}$ .

<sup>7</sup> Восстановление и грамматически неверно. При  $\text{ⲁⲙⲟⲩ}$  должна стоять абсолютная форма глагола, в данном случае  $\text{ⲥⲟⲩⲏⲧ}$ . Сохранившаяся начальная часть  $\text{ⲥⲟⲩ}$  свидетельствует о том, что глагол стоит либо в конструктивной ( $\text{ⲥⲟⲩⲉⲛ}$ ), либо в прономинальной ( $\text{ⲥⲟⲩⲟⲛⲓⲥ}$ ) форме. Контекст требует последней.

<sup>8</sup> S t a m m e r M. Koptische Paläographie. Wiesbaden, 1964.

<sup>9</sup> L e m m O., von. 1) Miscellanea Coptica. — «Aegyptiaca». Festschrift für Georg Ebers zum 1. März 1897. Leipzig, 1897, S. 39—40; 2) Koptische Miscellen, XXXIV. — ИАН. VI серия. СПб., 1908, т. II, № 27, с. 196. Переиздание: L e m m O., von. Koptische Miscellen I—CXLVIII. Leipzig, 1972, S. 51; L e m m O., von. Kleine koptische Studien, IX. — ИАН. СПб., 1899, т. X, № 57, с. 426, примеч. 89. Переиздание: L e m m O., von. Kleine koptische Studien, I—LVIII. Leipzig, 1972, S. 24.

ϣε νμμαϣ · ἀϣχοοϣ  
Νβί ἀπα ἐγαγριοϣ ϣε ἀϣ  
ϣον κω ναϣ νοϣεϣ  
ἀγγελιον ἠματα·  
αϣώ πεικετ ἀϣτα  
ἀϣ ἐβολ ἀϣταὰϣ ἠνετ  
ϣαὰτ ἐϣϣω ἠμοϣ·  
ϣε ἠτοϣ ἠλογοϣ πετ  
ϣω ἠμοϣ ναί· ϣε  
† ἠνετἠἠκα ἐβολ  
ταὰϣ ἠἠἠἠκε<sup>1</sup>.—

ἀπα θεώδωροϣ πα π  
ζερμηϣ ἀϣκω ναϣ  
ἠϣομἠτ ἠϣώω  
με ἐνανοϣοϣ· ἀϣ  
βωκ ϣα ἀπα μακα  
ριοϣ ἀϣχοοϣ ναϣ· ϣε  
οϣἠται ἠμαϣ ἠϣο  
μἠτ ἠϣώωμε ἐ  
νανοϣοϣ· αϣώ ††  
ἠἠἠ ἠἠἠτοϣ· αϣώ  
ὄν ϣαρενεϣἠἠἠ ϣι  
τοϣ ἠϣε† ἠἠἠ· ἀϣιϣ  
βε ἐροί ϣε οϣ πετεϣϣ  
ϣε ἐροί εααϣ.—

ἀϣοϣώϣβ ἠβί ἠἠἠλο  
ϣε ἠανοϣ ἠἠωβ μεἠ·  
ἀλλα ἠανοϣ τἠἠἠτ  
ἠἠκε παρaroϣ τἠ  
ροϣ· ἠτερεϣω  
Τἠ δε ἐπαί ἀϣβωκ ἀϣ  
ταὰϣ ἐβολ ἀϣϣι τεϣ  
†ἠἠ ἀϣταὰϣ ἠνετ  
ϣαὰτ.—

ἀϣχοοϣ ἐτβε ἀπα ἠω  
ἠανἠἠε ππερϣἠε·  
ϣε ἠἠἠἠ τἠἠἠἠνοβ  
ἠνεϣἀρετἠ· ἀϣεἠεἠ  
ραἠ ἐϣνοβ ἠἠἠἠβαλ  
ἠἠἠ· ἠτοϣ δε ἀϣ  
βω ἠἠ ταρavia ἠ  
τε κἠμε.—

ἀϣϣι νοϣἠλοκοτ

ἠἠνοϣ ἐϣωϣ νοϣοϣ  
ἠτοοτἠ νοϣα ἠἠεϣ  
ἠἠἠ ἀϣϣἠἠἠ ἠἠααϣ  
ϣε ἐϣεερ ἠωβ ἠἠἠτοϣ·  
ἀκεϣον εἠ ϣαροϣ πε  
ϣαϣ ναϣ ϣε παβἠωτ·  
ἠαριζε ναἠ ἠἠἠκοϣἠ  
ἠἠααϣ ταταἠἠο ναἠ  
νοϣκοϣἠ ἠἠβἠἠον·  
αϣώ ἀϣ† ναϣ ἐϣραϣε·  
ἀκεϣα δε ὄν εἠ ἐϣπαρ  
καλεἠ ἐϣϣω ἠμοϣ·  
ϣε μα ναἠ ἠἠἠεἠααϣ  
ταταἠἠο οϣἠβἠἠον  
ναἠ· αϣώ ἀϣ† ἠ  
πεικετ· ἠωἠαἠοϣ  
ἠἠκοοϣε ἀϣαἠτεἠ ἠ  
μοϣ ἀϣ† ναϣ ἠἠ οϣ  
ἠἠἠἠἠἠλοϣε ἐϣ  
ραϣε.—

ἐἠἠἠ δε ἀϣεἠ ἠβἠ ἠ  
ϣοεἠε ἠἠἠἠλοκοτ  
ἠἠνοϣ ἐϣοϣώϣ ἐϣἠ  
τἠ· πεϣαϣ  
ναϣ ϣε ἀνοκ †ἠα  
βωκ ταἠἠἠἠ νακ·  
αϣώ νεϣϣοοϣἠ ἠἠ  
ϣε ἐϣἠἠἠἠἠἠ τἠἠ·  
ἀϣτἠοϣἠ ἐτρεϣ  
βωκ ϣα ἀπα ἠακωβ  
πα ταἠἠἠἠἠἠ ἠἠ  
κωρἠἠ ἐροϣ ταρεϣ†  
ναϣ ἠἠἠἠλοκοτ  
ἠἠνοϣ ταρεϣταὰϣ  
ἠἠἠον.—

ἀϣώ ἐϣβἠκ ἀϣβἠνε  
νοϣἠλοκοτἠἠ  
νοϣ ἠἠ ἠκαἠ ἐϣκἠ  
ἐἠραἠ· αϣώ ἠπεϣ  
ϣἠἠἠ· οϣδε ἠ  
πεϣϣωἠ ἐροϣ· ἠἠ  
λα ἀϣἠἠἠἠ ἀϣκοτἠ

έτεφρι · άφεί όν ν  
βί ησον άφενωχλί  
ναφ έτθε ηζολοκοτ  
τινος · πεχαφ σε  
παντως φινάφει  
πεφροουφ ·—

άφβωκ όν νβί ηζάλο  
αφβή ηζολοκοττι  
νος ζμ ηκαζ μπεφ  
μα πεφμα<sup>2</sup>· άγώ  
όν άφψαηα άφκ  
τοφ έτεφρι ·—

Πσον δε όν άφενωχ  
λεί ναφ πεχαφ σε ·  
φινάητφ ηακ μπει  
σον · άφτω  
ογν δε όν άφεί έπμα  
έτμμαφ άφψαηη  
άφφίτφ · άγώ  
άφεί ψα άπα ίακωβ  
πεχαφ ναφ σε άπα  
είηηφ ψαροκ αίβι  
νε ηουζολοκοττι  
νος ζν τεζήη · άρι  
ταγαηη ταψε όείψ  
ζμ ητοου μηπωσ  
ηταφζε ητη ογá·  
άγώ εκψαηζε έπεφ  
χοείσ ταταάφ ναφ·

άφβωκ δε ηβί ηζάλο  
άφρ ψομητ ηζοου  
έφταψε όείψ ζμ η  
τοου · άγώ η  
πεφβή ογá έάφηοφξ  
έβωλ μηηνομίσμα·

Τοτε πεχαφ ηβί η  
ζάλο ηαηα ίακωβ·  
σε έψζε ηπεογá η  
ηεσνηφ σορμμεφ<sup>3</sup>

είεταάφ ημεψτε ηημ  
ησον · φχρεώστεί]  
γαρ ημοφ η[αφ άγώ  
ηταιεί έτραχίτφ  
ητοοτκ ηαγαηη  
ταταάφ ηπετεροί  
άφβή<sup>4</sup> παί δε ζη τε  
ζηη·—

άφρ ψηηρε δε ηβί  
άπα ίακωβ σε ηπεφ  
βίτφ ητεφνου ζμ  
ηκαζ · καιτοίγε  
έφχρεώστεί ημοφ  
σε έφεταάφ ηπεφ  
χοείσ · έρψαη

Ογá εί έφουώψ έχι  
έψωφ μεφφ ναφ  
άλλα ψαφχοοσ σε  
βωκ ηηχι ηακ η  
τεκχρία ·—

άγώ έψψαηητοφ  
ναφ όη ψαφχοοσ  
σε καάφ έζραί έπεφ  
μα· έψτμη  
τοφ δε ναφ· οφδε  
μεφρ ηκεψηνε·  
οφδε μεφχοοσ η  
πεηταφχίτοφ  
είμηηεί οφσον ηοφ  
ώτ· άψχοοσ

ηβί ζοίηε ηηηεηίό  
τε σε άφεί ηοφό  
είψ ηβί οφσον έφ  
φορεί ηοφκοφί  
ηκασοφλιον έτεκ  
κλσεία έτζη ηρι  
ψα άπα ίσακ·—

άγώ άφψωτ ησωφ  
ηβί ηζάλο έφψω  
ημοσ· σε ηεί  
μα ηα ημοναχοσ

ΩΝΩ· ΧΕ ΟΥ ΠΕΝΤΑϞ  
ΔΔϞ ΝΣΕϞ ΕΟΟΥ ΝΑϞ·—  
ΔΥΣΟΝ ΣΝΕ ΟΥΖΛΛΟ  
ΧΕ ΒΙΝΑΟΥΧΑΙ ΝΑ  
Ψ ΝΖΕ· ΝΤΟϞ ΔΕ  
ΔϞΚΑΔϞ ΚΑΖΗΥ ΝΤΕϞ  
ΛΥΒΙΤΟΥ· ΔΥΜΟΥΡ Ν  
ΤΕϞϞΠΕ ΔϞΕΙΨΕ ΕΖΡΑΙ  
ΝΝΕϞΒΙΧ ΠΕΧΑϞ ΧΕ  
ΤΑΙ ΤΕ ΘΕ ΕΤΕΨΨΕ ΕΠ  
ΜΟΝΑΧΟΣ ΕΨΩΠΕ Μ  
ΜΟΣ· ΕΤΡΕΨΨΩΠΕ  
ΕϞΚΗ ΚΑΖΗΥ ΕΒΟΛ  
ΖΝ ΟΥΛΗ ΜΠΚΟΣΜΟΣ  
ΝϞΨΩΠΕ ΕϞϞϞΟΥ Μ  
ΜΟΥ ΖΝ ΝΕϞΑΓΩΝ·—  
ΔΥΤΒΖ ΟΥΖΛΛΟ ΕΤΡΕϞ  
ΧΙ ΝΖΝΧΡΗΜΑ ΕΤ  
ΒΕ ΝΕϞΧΡΙΑ ΜΜΙΝ  
ΜΜΟΥ· ΝΤΟϞ  
ΔΕ ΜΠΕϞΟΥΩΨ ΕΧΙ·  
ΖΩΣ ΕΡΕΠΕϞΖΩΒ Ν  
ΒΙΧ ΡΩΨΕ ΕΡΟΥ·—  
ΝΤΕΡΟΥΜΟΥΝ ΔΕ ΕΒΟΛ  
ΕΥΚΩΡΨ ΕΡΟΥ· ΧΕ  
ΚΑΝ ΧΙΤΟΥ ΕΤΒΕ  
ΤΕΧΡΙΑ ΝΝΕΤΕΡϞ  
ΡΩΖ· ΔΟΥΩ  
ΨΒ ΝΒΙ ΝΖΛΛΟ· ΧΕ ΟΥ  
ΨΠΕ ΠΕ ΠΑΙ ΕϞΘ ΝϞ  
ΝΑϞ· ΧΕ ϞΡ ΧΡΙΑ ΑΝ  
ΑΙΧΙ· ΑΥΩ ΕϞ Ν  
ΖΝΝΚΑ ΝΝΟΥΙ ΑΝ ΝΕ<sup>5</sup>  
ΝΝΕΤΨΑΔΤ ΕΤΡΑ  
ΧΙ ΕΟΟΥ ΕϞΨΟΥΕΙΤ·  
ΔΥΕΙ ΝΟΥΘΕΙΨ ΝΒΙ  
ΖΟΙΝΕ ΝΝΖΛΛΗΝ  
ΕϞ ΝΖΝΑΓΑΠΗ ΖΝ  
ΟΥϞΤΡΑΤΡΑΚΙΝΗ<sup>6</sup>·  
ΑΥΩ ΑΨΨΙΝΕ ΝΝΟΙ  
ΚΟΝΟΜΟΣ ΧΕ ΝΙΜ ΝΕ  
ΤΡ ΧΡΙΑ· ΑΥΧΙΤΟΥ

ΔΕ ΨΑ ΟΥΡΩΜΕ ΝΨΕΛ  
ΚΗΤ ΕΤΡΕΥϞ ΝΑϞ·  
ΝΤΟϞ ΔΕ ΜΠΕϞΟΥΩΨ  
ΕΧΙ ΕϞΧΩ ΜΜΟΣ· ΧΕ  
ΕΙΣ ΝΕΙΚΟΥΙ ΝΒΑ ϞΤΑ  
ΜΙΟ ΜΜΟΥ ΣΕΡΩΨΕ  
ΕΤΑΧΡΙΑ·—  
ΔΥΧΙΤΟΥ ΟΝ ΨΑ ΟΥ  
ΧΗΡΑ ΜΝ ΝΕΣΨΗΡΕ·  
ΔΣΟΥΩΨ ΖΙ ΠΣΑ Ν  
ΖΟΥΝ ΖΙ ΠΑΖΟΥ ΜΠΡΟ·  
ΝΕΣΚΗ ΓΑΡ ΚΑΖΗΥ Ν  
ΒΙ ΤΕΣΨΕΕΡΕ· ΤΕΣ  
ΜΑΔΥ ΔΕ ΝΕΔΣΒΩΚ  
ΠΕ ΕΡ ΖΩΒ· ΕΝΕΟΥΡΑΖϞ  
ΓΑΡ ΤΕ· ΑΥϞ ΔΕ  
ΝΑΣ ΝΟΥΨΤΗΝ ΜΝ  
ΖΝΖΟΜΝΤ ΑΥΩ ΜΠΕΣ  
ΧΙΤΟΥ ΕΣΧΩ ΜΜΟΣ·  
ΧΕ ΑΤΑΜΑΔΥ ΕΙ ΔΣΧΟ  
ΟΣ ΧΕ ΤΩΚ ΝΖΗΤ ΤΑ  
ΨΕΕΡΕ· ΑΠΝΟΥΤΕ  
ΤΟΥΤ ΑΙΒΝ ΖΩΒ Μ  
ΠΟΥ ΕΤΡΑΣΙΡΕ· ΟΥΝ  
ΤΑΝ ΜΜΑϞ ΝΤΗΤΡΟ  
ΦΗ· ΑΥΩ Ν  
ΤΕΡΕΤΕΣΜΑΔΥ ΟΝ  
ΕΙ ΑΥΚΟΡΙΨ ΕΤΡΕΣΧΙ·  
ΝΤΟΣ ΔΕ ΜΠΕΣΟΥΩΨ  
ΕΣΧΩ ΜΜΟΣ· ΧΕ Α  
ΝΟΚ ΟΥΝΤΑΙ ΜΜΑϞ  
ΜΠΑΒΑΙ ΡΟΥΨ ΕΤΕ  
ΠΝΟΥΤΕ ΠΕ· ΑΥΩ  
ΝΤΩΤΝ ΤΕΤΝΟΥ  
ΩΨ ΕϞΙΤϞ ΝΤΟΟΤ  
ΜΠΟΥ· ΝΤΟΟΥ  
ΔΕ ΑΥΣΩΤΜ ΕΤΕΣ  
ΠΙΣΤΙΣ ΑΥϞ ΕΟΟΥ  
ΜΠΝΟΥΤΕ·—  
ΔΥΝΟΒ ΝΡΩΜΕ ΕΙ Ε  
ΨΗΝΤ ΜΝ ΖΝΧ  
ΡΗΜΑ ΕΝΑΨΩΟΥ

ΕΒΟΛ ΖΗ ΤΕΖΕΝΗ·  
αὐὼ ἀψκωρψ ε  
πεπρεσβυτερος ετ  
ρεψσοροϋ ἡνεσνη·  
πεξε πεπρεσβυτε  
ρος ναϋ· ξε ἡνεσνη  
ρ χριὰ ἀν· —

ἀὐὼ ἡντερεψχιτῆ  
ἡξῆναζ ἐπεροϋό·  
ἀψκω ἐζραι ἡτβαί  
ρε ἐρεῖννοϋβ ζωῶσ  
ζιρῆ προ ἡτεκκλή  
σιὰ· αὐὼ πε

Ξαϋ ἡνεσνη ἡβί πεπ  
ρεσβυτερος ξε πετρ  
χριὰ μαρεψχι· αὐὼ  
ἡπεροϋόν ἡμοοϋ ζῆ  
τῆ<sup>7</sup> ἐροοϋ· ζῆκοοϋε  
δε ἡποϋβωψτ ρω·  
ἐχωοϋ· —

Πεξε πεπρεσβυτε  
ρος ἡπενταϋῆτοϋ  
ξε ἀπνοϋτε χι ἡ  
τοότκ ἡτεκαγαπῆ·  
βωκ ἡῆταῶϋ ἡῆζη  
κε· ἡτοϋ δε ἀψτ  
ζηϋ ἡματα ἀψβωκ·  
ἀοϋὰ εἶνε ἡζῆχρημα  
νοϋζῆλο ἐψχω ἡ  
μοσ· ξε· χι ναί καῶϋ  
νακ ἐτεκρχριὰ<sup>8</sup> ξε  
ἀκρ ζῆλο· αὐὼ κ  
ψωνε· ἐνεψλεψ  
λωβ γαρ ἐβολ ζῆ ἡ  
ψωνε· —

ἡτοϋ δε πεξαϋ ξε  
ἡτακεῖ ναί ἡῆῆ  
σα σε ἡρομπε ἐψεί ἡ  
πατροφεϋς ἡτο  
οτ· εἰς πεῖοϋοείψ  
ἡτεῖβοτ †ζῆ πεῖ  
ψωνε· αὐὼ ἡπεῖ

ψωὼτ ἡλαῶϋ  
ἐρεῖννοϋτε χωρη  
γι ναί ἡνεψψαῶτ  
ἡμοοϋ· αὐὼ ψσα  
ἀνψ ἡμοῖ· ἡτοϋ  
δε ἡπεψκατεξε  
ἐχι· ἀψψαξε

ἡβί ἡζῆλο ἐτβε οϋό  
με ξε ψρ ζωβ· ψχο  
ἡπεψζῆσε ἐβολ τηρῆ  
ἐταγαπῆ· ἐψκω  
ναϋ ἡματα ἡνετεψ  
ρ χριὰ ναϋ· —

Επζαῆ δε ἀπσαδα  
νασ ἡηκ οϋμεεϋέ ε  
πεψζητ ἐψχω ἡ  
μοσ· ξε σεϋζ· οϋ  
ψηῆ ἡζομῆτ νακ  
ἐζοϋν· ἡῆψωε ἡῆ  
ρ ζῆλο ἡῆψωνε ἡῆρ  
χριὰ ἡζῆα ζωλω  
μα· ἀψσωϋζ  
δε ναϋ ἐζοϋν νοϋψο  
ψοϋ ἡζομῆτ· —

ἀσψωπε δε ἡμοϋ  
ἐτρεψψωνε ἐτεψ  
οϋέρητε ζῆ οϋνοβ  
ἡψωνε· αὐὼ  
ἡψχο ἐβολ ἡῆζο  
ἡῆτ ἡῆσαῖν·  
αὐὼ ἡπεψῆμτον  
ἡλαῶϋ· —

Επζαε δε ἀψεί ψαροϋ  
ἡβί οϋνοβ ἡσαῖν·  
πεξαϋ ναϋ· ξε εἰ  
τῆσωῆῆ ἐβολ ἡ  
τεκοϋέρητε· πεκ  
σωμα τηρῆ ναλοϋ  
λεϋ ἐβολ· αὐὼ  
ἀψῆῆῆτς ἐσωῆῆ  
ἐβολ ἡτεψοϋέρη  
τε ζῆ οϋβαψοϋρ·

μα ἡρεμοοῦτ' ἕνα  
 ἡνάλην νε. —  
 ἀγὼ ἀχι νογὰ ἀκα  
 ἀχ ἡα τεφάπε ἡθε νογ  
 οὐλωμ. ἡτε  
 ρεῖνδαίμων δε ναγ  
 ἐρογ ἐφὸ νχαρῆτ ἀγ  
 φθονεὶ ἐρογ. ἀγὼ ἀγ  
 οὐωυ ἐφ' ἡοτε ναγ.  
 ἀγμουτε ἡθε ἡτες  
 μη ἡνῆζιόμε. χε  
 μευε νίμ. ἀμη νίμ  
 μαν ἐτσίοοῦν. —  
 ἀκεογὰ δε οὐωυὰ μ  
 πεσῆτ ἡρογ ἡν ἡ  
 δαίμωνιον. χε  
 εἰς οὐωυῖμο ἡιχῶι.  
 μῆ βομ ἡμοὶ ἐεῖ. —  
 Πῆλλο δε ἡπεφύλαῖ  
 ἀλλα πεφθαρί<sup>9</sup> πε.  
 ἀγὼ ἀχῆιογέ ἐχμ ἡ  
 κῶως ἐφχω ἡμοσ.  
 χε τωοῦν ἡγβωκ  
 ἐψχε οὐν βομ ἡμοκ.  
 Παὶ δε ἡτεροῦσοτμεφ  
 ἡβὶ ἡδαίμων. ἀγ  
 χὶ ψκακ ἐβολ ἡν οὐ  
 νοβ ἡέμη. χε ἀκχ  
 ρο ἐρον. ἀγὼ ἀγ  
 πωτ ἡν οὐνοβ ἡψὶ  
 πε. ἀχχοὸς ἡβὶ ἀπα  
 Ματοὶ χε φουέψ οὐ  
 ἡωβ ἐφάσωοῦ ἐψαχ  
 μοῦν ἐβολ. ἐρογέ οὐ  
 ἡωβ ἡῖσε ἐψαχβε  
 πῆ ἐοῦῶ ἡτεῦνοῦ.  
 ἀγχοὸς ἐτβε ἀπα μη  
 λίτος. χε ἐφ  
 οὐῆῖ νογὸεἰψ μῆ μα  
 ἡτησ ἐναγ. ἡταχ  
 ἡν ἡτοψ ἡῆπερσίς.

ἀγὼ ἀγεί ἐβολ ἡβὶ  
 ψῆρε ἐναγ. ἐῖνσον  
 νε κατα σαῖξ. ἐβωρῶ  
 κατα πευῖθεος. —  
 ἀγσερ ἡψῆνε μα ἡμε  
 ἡμίλιον. χεκασ  
 ἡκα νίμ ἐτοῦναβῆ  
 τοῦ ἡῆροῦν ἡπεψ  
 νε ἐγέβοποῦ ἡσεροτ  
 βοῦ ἡν ἡκοντος. —  
 ἀγῶπε δε ἡῆῖλλο  
 μῆ πεφμαθησ ἐ  
 ναγ. ἀγναγ  
 δε ἐρογ ἐγρῆ ἡβω πε  
 ἐφῆα ἡοτε ἡμ πεφείνε.  
 ἀγὼ ἀγρ ψῆῆρε ἡμα  
 τε. πεχαγ ναγ χε  
 Ντκ οὐρωμε. χε ἡτκ  
 οὐῆῆα. ἀχις ἐρον.  
 Πεχαγ ναγ χε ἀῆῖ οὐ  
 ρωμε ἡρεφῖρ νοβε. ἡ  
 ταίεἰ ἐρίμε ἡιχῆ να  
 νοβε. ἀγὼ ἐοῦ  
 ῶψτ ἡῖς πεχῶ ἡψῆ  
 ρε ἡῆνοῦτε ἐτοῦῖ.  
 Ντοῦοῦ δε πεχαγ χε  
 μῆ νοῦτε ψοοπ ἡσα  
 ἡρη μῆ ἡκωῖτ μῆ  
 ἡμοοῦ. ἐνεψῆμ  
 ψε γαρ ναγ. ἀλλα  
 † πεκοῦοὶ ἡῖθεῦσῖα  
 .τε ναγ. —  
 Ντοῦ δε πεχαγ χε  
 ἐτετῆπῆλανα.  
 ναὶ γαρ ἡῖσῶντ  
 νε. ἀλλα †πα  
 ρακαλεὶ ἡμῶ  
 τῆ ἐτρετετῆ  
 κετῆῆτῆ ἐπ  
 νοῦτε ἡμε ἡτετῆ  
 σοῦῶνῖ. ἡτοῦ  
 γαρ πενταφῶντ  
 ἡναὶ μῆ ἡκεσῆπε. —

Ντοου δε ἀγσωβε  
αὔω πεχαυ χε ἐκ  
χω ἴμοσ ἐπεν  
ταυβαίου· αὔω  
ἀγσφου ἴμοσ χε ου  
νουτε ἴμε πε· πε  
χαυ χε ἐζε· —

Ντοσ πε ἴνουτε ἴ  
με ἐαφσφου ἴπνοβε·  
ἀφρωτῆ ἴπμοσ·  
παί πε ἐφψαχε ἐ  
ροσ χε ἴνουτε ἴμε  
πε· ἀγβασανί  
ζε δε ἴμοσ ἴν ἴκε  
σναυ· ἐἀγἀναγγα  
ζε ἴμοσ ἐρ ἔυστᾶ·  
ἴσων δε σναυ ἀγ  
φει ἴτεγᾶπε· ἴζᾶ  
λο δε ἀγβασανίζε  
ἴμοσ ἴζᾶροσ ἐ  
ναψωσ· ἐπζαῆ  
δε ἀυταροσ ἐρατῆ  
ἀυδοζεγῆ ἐροσ· —

Δογᾶ νησ σote ζῖθ  
ἴμοσ· αὔω ἴ  
κεογᾶ ζῖ παροσ ἴμοσ  
ἐφζῖ τεῦμητε·

Ἰζᾶλο δε πεχαυ χε  
ἐπίδᾶ ἀτετῆφει  
ἴν νητῆρη ἐπω  
ζτ ἐβολ νοῦσνοσ  
νατνοβε· πεί  
ναυ παί ἴραστε  
τετῆμαᾶυ ναῖ  
ἀψηρε ἐβολ  
ἴμωτῆ ἴ  
πεςναυ· αὔω  
πετῆσνοσ να  
πωζτ ἐβολ ζῖ  
νητῆσote ἴμῖν  
ἴμωτῆ· —

ἀγσωψῆ δε ἴπεσ  
ψαχε· ἀγείβε ἴνε

βολ ἐβωρῆ ἴπεσ  
ραστε· αὔω ἀογᾶ  
ἴνῖέογᾶ ῖ βολ ζῖ  
πешνη· ἀγπωτ  
δε ἴσωσ χε ἐγναβοσῆ·  
ἀγνησ cote ἐροσ·  
ἀγρεζτ νηγῆρη ἐ  
πευζητ ἴμῖν ἴμο  
οσ ἀγμοσ κατα ἴψα  
χε ἴπζᾶλο· —

ἀγσον ἴνε ουζᾶλο  
χε παρητ βηλ ἐβολ  
ἐρψανοσκογῆ ἴζῖσε  
ταροί· πεχε  
ἴζᾶλο ναυ χε τῆρ  
ψηηρε ἴψωσφ  
ἐγκογῆ ἴψηρε ψηη  
πε ἐφζῖ ἴκαζ ἴκη  
με· ἴκαζ ἴτ  
μητρεψψῖψε εῖ  
δωλον· χε ναψ ἴ  
ζε ἀφζυπομῖνε ἐμπί  
ρασμοσ ἴταῦῖνοσ  
ἐκωσ· αὔω ἀπ  
νουτε φ ἐοοσ ναυ ψα  
βολ· τῆναυ

Ὅν εῖωσ χε ἴπεσκε  
τοῦτῆ ἐβολ ἐφᾶ  
μαρτε ἴθεοτε ἴπ  
νουτε· αὔω ἴ  
πογῖβῖομ ἐκῖμ ἐροσ  
ἐβολ ζῖτῆ τεφζελ  
ἴσ· ἀφχοός

Νβῖ ἀπα ποῖμην χε ἴ  
μαεῖν ἴπμοσᾶχοσ  
ψαφουῶνζ ἐβολ ζῖ  
ἴπρασμοσ· —

ἀφχοός ἴβῖ ἀπα εῖσῖ  
δωροσ πεπρεςβυ  
τεροσ ἴψηητ· ἐφ  
ψαχε ἴν ἴλαοσ  
νοῦδῖψ· χε νησνη  
μη ἴτανεῖ ἐπεῖμα

κωριῶν δε ἐροϋ ἐτ  
 ρευχιτϋ ψαῆζλ  
 λο· αὔω μπεφοϋ  
 ὡψ ἐψω ἴμος  
 ξε εἶναμοϋ ἴπειμα  
 Δυεῖ δε ψα ἅπα ποῖ  
 μνη αὔταμοϋ ἐναῖ·  
 ἀκωριῶν δε ἐροϋ ἀϋ  
 ποϋσοϋ ἐψω ἴμος·  
 ξε ἄχις ξε ἅπα ποῖ  
 μνη μοϋτε ἐροκ·  
 Δυεῖ δε ψαροϋ ἴβι ἦ  
 .. son· αὔω ἀπζλλο  
 ναϋ ἐροϋ ἐψῶλιβε·  
 αὔω ἐψωοσῶ·—  
 Δυτωοῦν ἀψάσπα  
 τε ἴμοϋ ἐφροϋτ  
 ἐψαψε ἐροϋν ἐροϋ·  
 ἀψσῶψῆ ἐτρεφοϋ  
 ὡμ· ἅπα ποῖ  
 Μνη δε ἀψτῆνεϋ οὔα  
 ἴνετενεσνη<sup>10</sup> ψα  
 ἴναχωριτῆς ἐψ  
 ζω ἴμος· ξε ἴεπι  
 οὔμει ἐναϋ ἐροκ· εἰς  
 ζῆμῆψε ἴρομπε  
 εἰσωτμ ἐνεκζβηῦ·  
 Αὔω ζιτῆ τῆμῆτ  
 ρευζνααῶ<sup>11</sup> ἴπεσ  
 ναϋ ἴπενἅπαντα  
 ἐνεπέρηϋ·—  
 Τενοϋ δε ἐρεῖποϋτε  
 οὔωψ ἐἄλοῖβε  
 ψωπε σκυλλῖ ἴ  
 μοκ ψα πεῖμα· τα  
 ρενναϋ ἐνεπέρηϋ·  
 ἐνεμεφεῖ δε ἐβολπε  
 ζῆ τεφρι·—  
 Ντερεψωτῆ δε  
 πεχαϋ ξε ἐνεῖμπε  
 ποϋτε тет ἴζητ  
 ἴπζλλο· νεφνα

τῆνδῶ ψαροῖ ἄν πε·  
 Δυτωοῦν δε ἀψεῖ  
 ψαροϋ· ἀψάσπαζε  
 ἴνεπέρηϋ ζῆ οὔρα  
 ψε· ἀζῆμοος·—  
 Πεχαϋ δε ναϋ ἴβι ἄ  
 πα ποῖμνη· ξε  
 ρωμε σναϋ νε ἐψωο  
 οπ ζῆ οὔμα ἴτοϋϋ  
 δε ἴπεσναϋ οὔνταϋ  
 ἴμαϋ ἴζῆκῶς·  
 Δποὔα δε κω ἴσῶψ ἴ  
 πεκῶς ἀψωκ  
 ἀψριμε ἐπα ἴκεοὔα·  
 Δψσωτῆ δε ἴβι ἴζλ  
 λο ἀψτωβῆ ζιτῆ  
 ἴψαχε· αὔω  
 ἀψ ἴπεεϋῖ ἴπεν  
 ταψαῶϋ· αὔω πεχαϋ  
 ξε ἐρεποῖμνη ζῆραι  
 ζῆ τῆσ· ἀνοκ δε ζι  
 πεσῆτ ἴπκαζ·—  
 Δοϋσον ἴνε ἅπα ποῖ  
 μνη ἐψω ἴμος·  
 ξε εἶναρ οϋ ξε ζῆ ἴτ  
 ραζμοος ψαῖψωσῶ·  
 Πεχε ἴζλλο ναϋ ξε  
 ἴπρκωμῶ ἴσα λαῶϋ·  
 οὔδε ἴπρτβαεῖο·  
 οὔδε ἴπρκαταλαῖ·  
 αὔω ἴποϋτε ναϋ ἴ  
 τον νακ· αὔω  
 τεκβῖνζμοος να  
 ψωπε ἐνσῶτῆ  
 τωρ ἄν·—  
 Δϋσϋνζεδριον ψω  
 πε νοϋοεῖψ ζῆ ψι  
 ἴτ· αὔω νεϋψα  
 ξε ἴβι νενεῖοτε ἐτ  
 βε ἴνοβε νοϋσον·  
 ἄπα ἴζωρ δε νεϋ  
 κω ἴρωϋ πε· ἐπ  
 ζῶε δε ἀψτωοῦν  
 ἀψεῖ<sup>12</sup> ἐβολ ἀψῆι νοϋ



ξε ἴτοκ πε ἀγα  
θον · ἀνσωτῆ  
ἐτβηῆτκ ξε ἴτκ  
οὔπορνος αὔω ἴχα  
σῖζητ · ἴτοϋ

Δε ἀφοῦωψῖ ξε ται  
τε θε · αὔω πεχαῦ  
ναϋ ξε ἴτοκ πε ἀγα  
θον πεφλυάρος ἴ  
ρεϋκαταλαλεῖ ·  
πεχαῦ ξε ἀνοκ πε ·  
αὔω πεχαῦ ναϋ ξε  
ἴτοκ πε ἀγαθον ἴ  
ζαῖρετῖκος ·—

ἀφοῦωψῖ ξε ἀνῖ οὔ  
ζαῖρετῖκος ἀν ·—

ἀὔω ἀγκωριῦ εροϋ ἐϋ  
κω ἴμοσ · ξε ἐτβε  
οὔ ναῖ τῆροϋ ἀνχο  
οὔ ἐροκ ἀκωποϋ ἐ  
ροκ · πεῖψαξε  
δε ἴτοϋ ἴπεκτω  
οὔν ζαροϋ ·—

Πεχαῦ ναϋ ξε ἴψο  
ρῆ · ψωπ ἴμοοϋ  
ἐροῖ μαγαῖτ οὔζηϋ  
γαρ πε ἴταψυχη  
ἴζερετῖκος δε οὔ  
πωρῆ πε ἐπνοϋτε ·

ἴτοοϋ δε ἀϋσωτῆ  
ἀϋρ ἴπῆρε ἴτεϋ  
διὰ κρησῖς · αὔω  
ἀϋβωκ ἀϋζῖ κωτ ·

ἀϋχνοϋ ἀπα ἀγαθον  
ξε ἀψ τετο ἴνοβ  
ἴζῖσε ἴπσωμα νε ·  
ξε ἴζαρεζ πε ἴνετ  
ζῖ ζοϋν ·—

Πεχαῦ ξε ἐρεῖσω  
μα εῖνε νοϋψῆν ·  
ἴζῖσε δε ἴπσωμα

οὔβωβ πε ἴζαρεζ  
δε ἐνα πεα ἴζοϋν  
πε ἴκαρπος ·—

Ἐπεῖδη κατα πετ  
σηζ · ξε ψῆν ἴνῖμ  
ἐτῆϋναταϋέ καρ  
πος ἀν ἐβολ ἐνανοϋϋ  
σενακοορεϋ ἴσενοϋϋ  
ἐτσοτε ·—

Οὔφανερων πε ξε  
ἐνεῖρε · ἴσποϋδῆ  
ἴνῖμ ἐϋψῆν · ξε ἐνε  
δῆ πεϋκαρπος · ἐτε  
παῖ πε ἴζαρεζ ἴπ  
ζητ · τεχρῖα

Δε ἴτκεζαῖβες νε ἴβω  
βε ἴνῖμ πεϋσα · ἐτε  
ναῖ νε ἴζῖσε ἴπσω  
μα · νεοϋρω

Με δε ἴσοφος πε ἀπα  
γαθον<sup>15</sup> ζῆ τεϋδακ  
ρησῖς · αὔω μεϋ ·  
ἴναῖϋ ζῆ πεϋσωμα ·  
ἐϋρωψε ἐροϋ ζεν  
ζωβ ἴνῖμ · ζῆ ἴ  
ζωβ ἴβῖχ ἴνῖμ τεϋζ  
ρε · ἴνῖμ τεϋζβω ·

ἴτοϋ δε ἀπα ἀγαθον  
ἀψωπε νοϋδῖϋ  
ζῆ ἴσῦνζυδρῖον  
ἐτβε οὔζωβ ζῆ ψῖ  
ἴτ · αὔω ἀϋζῖ  
τυπος ·—

Ἐπζαῆ δε ἀϋεῖ ἐζοϋν  
πεχαῦ ξε ἴπετῆ  
τεϋ πεῖζωβ κα  
λωσ · ἴτοοϋ

Δε πεχαῦ ναϋ ξε ἴ  
τοκ ἴτκ ἴνῖμ ζω  
λος ἐκψαξε ·—

Πεχαῦ δε ξε ἀνῖ  
οὔψῆρε ἴρωμε  
ϋσηζ γαρ ξε ἐψυξε

NAME TETN XW NT  
 ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ · ΚΡΙ  
 ΝΕ ΜΠΣΟΥΤΝ Ν  
 ΨΗΡΕ ΝΝΡΩΜΕ ·  
 ΔΥΧΟΟΣ ΝΒΙ ΑΠΑ ΑΓΑ  
 ΘΟΝ ΧΕ ΕΡΨΑΝΠΡΕΦ  
 ΒΩΝΤ ΤΟΥΝΕΣ ΟΥ  
 ΡΕΦΜΟΟΥΤΨ · ΜΝ  
 ΡΩΜΕ ΝΑΧΙΤΨ ΕΤΒΕ  
 ΤΕΦΜΝΤΡΕΦΒΩΝΤ ·  
 ΔΥΣΩΚ ΔΕ ΝΟΥΘΕΨ  
 ΨΑ ΑΠΑΧΙΛΛΑΣ<sup>16</sup> Ν  
 ΒΙ ΨΟΜΝΤ ΝΖΛΛΟ ·  
 ΠΟΥΑ ΔΕ ΜΜΟΥ ΟΥΝ  
 ΤΑΦ ΜΜΑΥ ΝΟΥΡΑΝ  
 ΕΨΧΨΥ ·—  
 ΠΕΧΕ ΟΥΑ ΝΖΗΤΟΥ ΜΠ  
 ΖΛΛΟ ΧΕ ΤΑΜΙΟ ΝΑΙ  
 ΝΟΥΑΒΩ · ΤΑΡΙΚΩ  
 ΝΑΪ ΜΠΕΚΡ ΠΜΕΕΥΕ  
 ΖΝ ΤΑΜΩΝΗ · ΝΤΟΥ  
 ΔΕ ΠΕΧΑΨ ΧΕ ΝΨΨΡΟ  
 ΒΤ ΑΝ ·—  
 ΠΕΧΕ ΠΚΕΟΥΑ ΝΑΨ ΠΕ  
 ΤΕΟΥΝΤΨ ΠΡΑΝ ΕΒΟ  
 ΟΥ · ΧΕ ΜΑΤΑΜΙΟ  
 ΝΑΙ ΝΟΥΑΒΩ · ΤΑΡΙ  
 ΚΑ ΟΥΛΑΑΨ ΝΑΙ ΕΒΟΛ  
 ΖΝ ΠΕΚΒΙΣ · ΑΨΟΥ  
 ΩΨΒ ΧΕ ΑΝΟΚ ΨΝΑ  
 ΤΑΜΙΟΣ ΝΑΚ ·—  
 ΔΥΧΝΟΥΨ ΔΕ ΝΣΑ ΟΥ  
 ΣΑ ΝΒΙ ΠΖΛΛΟ ΟΝΑΨ ·  
 ΧΕ ΝΑΨ ΝΖΕ ΑΝΟΝ  
 ΑΝΣΨΩΠΚ ΧΕ ΤΑ  
 ΜΙΟΣ ΝΑΝ · ΑΥΩ Μ  
 ΠΕΚΟΥΩΨ ΕΑΑΣ ·  
 ΠΑΙ ΔΕ ΑΚΧΟΟΣ ΝΑΨ  
 ΧΕ ΨΝΑΤΑΜΙΟΣ ΝΑΚ ·  
 ΠΕΧΕ ΠΖΛΛΟ ΝΑΨ<sup>17</sup> ΧΕ  
 ΑΙΧΟΟΣ ΝΗΤΨ ΧΕ Ν  
 ΨΝΑΤΑΜΙΟΣ ΑΝ ·  
 ΑΥΩ ΜΠΕΤΝΛΥΠΕΙ  
 ΖΩΣ ΝΨΨΡΟΒΤ ΑΝ ·

ΠΑΙ ΔΕ ΕΙΤΜΤΑΜΙ  
 ΟΣ ΝΑΨ ΟΝΑΞΟΟΣ ΧΕ  
 ΝΤΑΨΩΤΜ ΕΤΒΕ  
 ΠΑΝΟΒΕ ΜΠΕΦΟΥΩΨ  
 ΕΤΑΜΙΟΣ ·—  
 ΔΥΩ ΠΗ ΝΑΨΛΠ ΜΠ  
 ΝΟΥΖ ΝΤΕΥΝΟΥ · ΑΛΛΑ  
 ΑΙΤΟΥΝΕΣ ΤΕΨΨΥΧΗ  
 ΧΕ ΝΝΕΥΩΚΜ ΜΠΑΙ  
 ΝΤΕΙΜΙΝΕ ΖΝ ΟΥΛΥ  
 ΠΕΙ · ΔΟΥΣΟΝ  
 ΨΝΕ ΑΠΑ ΜΑΚΑΡΙΟΣ ΧΕ  
 ΕΙΝΑΟΥΧΑΙ ΝΑΨ ΝΖΕ ·  
 ΠΕΧΕ ΠΖΛΛΟ ΝΑΨ  
 ΧΕ ΨΩΠΕ ΝΘΕ ΝΝΙ  
 ΚΩΩΣ · ΝΓΤΜΩΠ  
 ΜΠΣΩΨ ΝΝΡΩΜΕ ·  
 ΟΥΔΕ ΠΕΥΤΑΕΙΟ ·—  
 ΔΥΧΟΟΣ ΕΤΒΕ ΟΥΑ ΝΝ  
 ΖΛΛΟ ΧΕ ΑΨΡ ΤΑΙΟΥ  
 ΝΡΟΜΠΕ ΜΠΕΦΟΥΕΜ  
 ΟΕΙΚ · ΟΥΔΕ ΜΠΕΨ  
 ΣΕ ΜΟΥ ΖΝ ΟΥΒΕΠΗ ·  
 ΔΥΩ ΔΥΧΟΟΣ<sup>18</sup> ΧΕ ΑΨΜΟΥ  
 ΟΥΤ ΝΤΠΟΡΝΙΑ ΜΝ  
 ΤΜΝΤΜΑΙΖΟΜΝΤ ·  
 ΜΝ ΤΜΝΤΜΑΙΕΟΟΥ  
 ΕΨΨΟΥΕΙΤ ·—  
 ΔΥΩ ΑΨΕΙ ΨΑΡΟΥ ΝΒΙ  
 ΑΠΑ ΑΒΡΑΖΑΜ ΠΕ  
 ΧΑΨ ΝΑΨ · ΧΕ ΝΤΟΚ  
 ΑΚΧΕ ΠΕΨΨΑΧΕ · ΠΕ  
 ΧΑΨ ΧΕ ΕΖΕ ·—  
 ΠΕΧΕ ΑΠΑ ΑΒΡΑΖΑΜ  
 ΝΑΨ · ΧΕ ΕΙΣ ΖΗΗ  
 ΤΕ ΕΚΨΑΝΒΩΚ Ε  
 ΖΟΥΝ ΕΤΕΚΡΙ · ΝΓ  
 ΟΝ ΟΥΨΖΙΜΕ ΖΙΨΝ  
 ΤΕΚΤΜΗ · ΟΥΝ  
 ΟΟΜ ΜΜΟΚ ΝΓΤΜΟΠ  
 ΧΕ ΟΥΨΖΙΜΕ ΤΕ · ΠΕ  
 ΧΑΨ ΧΕ ΜΜΟΝ · ΑΛΛΑ

1.1.6.713. 65 (а) (пока им не было позволено) идти вместе с ним.<sup>1</sup>

Сказал апа Евагрий:<sup>2</sup> «Некий брат имел у себя только одно Евангелие, но и это продал и раздал полученные за него деньги (букв. «отдал его») нуждающимся, говоря: „Это есть Слово, которое говорит<sup>3</sup> мне: «Продайте ваше имение и раздайте нищим»“».<sup>4</sup>

Апа Феодор Фермейский<sup>5</sup> приобрел три хорошие книги. Он пришел к апе Макарию и сказал ему: «У меня есть три хорошие книги. И я получаю от них пользу, и братья также берут их и получают пользу. Скажи мне, что надлежит мне сделать». Ответил старец: «Хорошо дело,<sup>6</sup> но нестяжательность<sup>7</sup> лучше всего (букв. «всех их»)». Когда же он услышал это, он пошел, продал их, получил за них деньги и роздал их (букв. «получил их цену (и) дал ее») нуждающимся.

Говорили об апе Иоанне Персианине,<sup>8</sup> что из-за величия его добродетелей он достиг великого простодушия.<sup>9</sup> Он же пребывал в Аравии Египетской (букв. «Египта»). Он взял взаимно<sup>10</sup> олокот-

(б) тин<sup>11</sup> однажды у одного из братьев и купил на него льняных ниток (т. е. пряжи), чтобы ткать (букв. «делать работу») из них. Другой брат пришел к нему и сказал ему: «Отец мой, подари мне немного ниток, я сделаю себе малый левитон<sup>12</sup>». И он дал ему, радуясь. Другой же еще пришел, прося и говоря: «Дай мне ниток, я сделаю себе левитон<sup>13</sup>». И он дал и этому. Таким же образом другие<sup>14</sup> просили его, и он давал им в простоте душевной, радуясь. И, наконец, пришел владелец олокоттина, желая получить его. Он сказал ему: «Я пойду и принесу тебе», — а он не знал, откуда принесет его. Он встал, чтобы пойти к апе Иакову, ведающему милостыней,<sup>15</sup> и попросить его, чтобы он дал ему олокоттин, чтобы он отдал его брату. И идя, он нашел олокоттин, лежащий на земле, и не поднял его, даже не прикоснулся к нему, но сотворил молитву и вернулся

66 (а) в свою келью. Снова пришел брат и докучал ему из-за олокоттина. Он сказал: «Да, да, я позабочусь об этом (букв. «о нем»)». Пошел снова старец и нашел олокоттин на земле, на его (прежнем) месте. И снова он сотворил молитву и вернулся в свою келью. Брат же опять стал докучать ему, и он сказал: «Я принесу его тебе на этот раз». И он снова встал, пошел к тому месту, сотворил молитву и взял его. И он пришел к апе Иакову и сказал ему: «Апа, идя к тебе, я нашел олокоттин на дороге. Сделай милость, объяви в монастыре,<sup>16</sup> не обронил ли его кто-нибудь (букв. «не упал ли он у кого-нибудь»), и если ты найдешь его владельца, я отдам его ему». Пошел же старец и в течение трех дней объявлял в монастыре, и не нашел никого, кто потерял номпсму. Тогда сказал старец апе Иакову: «Если никто из братьев не потерял ее,

(б) я дам ее такому-то брату, ибо я должен ее ему, и я пришел,<sup>17</sup> чтобы взять ее у тебя как милостыню, чтобы отдать ее как свой долг, я же нашел этот (олокоттин) на дороге». Удивился же апа Иаков, что он не поднял его тотчас с земли, хотя он был должен его, чтобы отдать его его владельцу.

Если кто-либо придет, желая одолжить (какие-либо вещи), он не даст ему (сам), но скажет: «Иди и возьми себе, что тебе нужно». И если принесут их ему обратно, он скажет: «Положи их на их место». Если же не принесут их ему, он и не спросит, и не скажет тому, кто взял их, кроме одного раза.<sup>18</sup>

Говорили некоторые из наших отцов,<sup>19</sup> что пришел однажды некий брат, носящий малый куколь,<sup>20</sup> в церковь, которая в Келлиях,<sup>21</sup> к апе Исааку. И прогнал его старец, говоря: «Это место принадлежит монахам, (ты же мирянин и не можешь быть в этом месте)».

1.1.6.649. 69 (а) (Старец же бежал тайно и ушел из города, чтобы не узнали), что он сделал и не прославляли его.<sup>22</sup>

Некий брат спросил одного старца:<sup>23</sup> «Как мне спастись?». Он же снял свой левитон, препоясал свои чресла, распростер в воздухе (букв. «повесил») свои руки и сказал: «Так надлежит быть монаху, чтобы он совлек с себя (букв. «был раздет от») матерю мира и распял себя в своих подвигах».

Просили одного старца,<sup>24</sup> чтобы он взял деньги на свои собственные нужды. Он же не захотел взять, поскольку работа его рук (букв. «его ручная работа»)

удовлетворяла его (нужды). Когда же продолжали упрашивать его: «Возьми их хотя бы для нужд (букв. ед. ч.) бедных», ответил старец: «Это двойной стыд: что я не нуждаюсь, (а) взял, и дать не принадлежащее мне нуждающимся, чтобы получить (букв. «чтобы я получил») пустую славу».

Пришли однажды несколько греков,<sup>25</sup> чтобы раздать милостыню, в (город) Острацины<sup>26</sup> и спросили эконома,<sup>27</sup> кто нуждается. Те же привели их

(б) к одному увечному человеку,<sup>28</sup> чтобы они дали ему. Он же не захотел взять, говоря: «Вот эту малую толику пальмовых ветвей я изготавляю,<sup>29</sup> и они удовлетворяют мои нужды (букв. «мою нужду»)». Затем (букв. «опять») они привели их к одной вдове с детьми (букв. «ее детьми»). Откликнулась (им) ее дочь изнутри, за дверь, ибо она была нагой. Ее же мать ушла на работу, ибо была прачкой. Они же предлагали ей одежду и деньги, но<sup>30</sup> она не взяла их, говоря: «Моя мать пришла и сказала: „Мужайся, дочь моя, Бог распорядился в отношении меня, я нашла работу (букв. «дело / работу, чтобы я делала») сегодня, у нас есть пропитание (букв. «наша пища»)». И когда ее мать снова пришла, они уговаривали ее, чтобы она взяла. Она же не захотела, говоря: «У меня есть мой покровитель, то есть Бог, а вы хотите отнять его у меня сегодня». Они же услышали ее веру и восславили Бога.

Один знатный (букв. «большой») человек<sup>31</sup> пришел в Скит<sup>32</sup> с большими (букв. «многочисленными») деньгами

70 (а) из чужих краев и просил пресвитера, чтобы он раздал их братьям. Сказал пресвитер ему: «Братья не нуждаются». И когда тот особенно настаивал, он поставил корзину, в которой были золотые монеты, у дверей церкви. И сказал братьям пресвитер: «Кто нуждается, пусть берет». И никто из них не приблизился к ним. Иные же даже не взглянули на них. Сказал пресвитер тому, кто принес их: «Бог принял от тебя твою милостыню. Иди и раздай их бедным». Он же получил (тем самым) большую (духовную) пользу и ушел.

Некто принес деньги одному старцу,<sup>33</sup> говоря: «Возьми эти (деньги), помести их у себя на свои нужды, потому что ты состарился и болен», — ибо его снедала болезнь (букв. «он разлагался/гнил от болезни»<sup>34</sup>). Он же сказал: «После шестидесяти лет ты пришел, чтобы отнять у меня моего кормильца? Вот все это долгое время (букв. «это время такого размера») я в этой болезни и не

(б) нуждался ни в чем, ибо Бог снабжает меня тем, в чем я нуждаюсь, и питает меня». И он (букв. «он же») не стал брать (деньги).

Говорили старцы об одном садовнике,<sup>35</sup> что он работает и раздает весь (плод) своего труда в качестве милостыни, оставляя себе только то, в чем он нуждается. В конце концов же сатана заронил в его сердце помышление, говоря: «Собери немного денег себе, чтобы, когда ты состаришься или заболеешь, не нуждаться ни в чем (букв. «чтобы ты не состарился и не заболел и не нуждался в чем-либо совсем»)». Он же собрал себе кувшин денег.<sup>36</sup> Случилось же с ним, что он заболел — заболела у него нога (букв. «что он заболел в отношении его ноги») великой болезнью. И он израсходовал деньги на врачей, и не получил никакого облегчения. В конце концов же пришел к нему один великий врач и сказал ему: «Если я не отрежу твою ногу, все твоё тело сгниет». И он решился отрезать свою ногу пилой.<sup>37</sup>

75 (а) (Пришел однажды из Скита в Теренуте<sup>38</sup> старец апа Макарий и вошел в одно маленькое помещение (букв. «место»)<sup>39</sup> и лег. Были же там те)<sup>40</sup> мертвые,<sup>41</sup> принадлежащие язычникам. И он взял одно и положил себе под голову как подушку. Когда же демоны увидели, как он храбр,<sup>42</sup> позавидовали ему и захотели его утратить. Они закричали голосом (букв. «подобно голосу») женщин: «Такая-то, иди с нами в баню!». Другой же из демонов отозвался из-под него (т. е. будто говорит труп, подложенный апой Макарием под голову): «Вот на мне чужой, я не могу идти!». Старец же не утратился, но смело (букв. «был смелым и») ударил по трупу, говоря: «Вставай и иди, если можешь!». <sup>43</sup> Когда же это услышали демоны, они возопили великим голосом: «Ты победил нас!». И они убежали с великим позором.

Говорил апа Матой:<sup>44</sup> «Я предпочитаю работу легкую и продолжительную работе тяжелой, которая делается быстро и скоро кончается (букв. «чтобы тотчас кончиться»).

Говорили об апе Милисии<sup>45</sup> (копт. Мелитос, ср. лат. Мпидо), что он жил некогда со своими двумя учениками в пределах Персиды.

(б) И вышли двое юношей, братья по плоти, чтобы охотиться по своему обыкновению. Они растянули сети<sup>46</sup> (на расстоянии) около сорока миль, чтобы все, что они найдут в сети, поймать и убить кошками. Они же поймали старца и его двух учеников. Они же увидели, что он<sup>47</sup> оброс волосами (букв. «человек волосатый») и страшен видом, и очень удивились. Они сказали ему: «Ты человек или дух, скажи нам». Он сказал им: «Я грешный человек. Я пришел оплакивать свои грехи и поклоняться Иисусу Христу, сыну Бога живого». Они же сказали: «Не существует богов,<sup>48</sup> кроме солнца, огня и воды. — ибо они им поклонялись, — но ступай и принеси им жертву». Он же сказал: «Вы заблуждаетесь, ибо они суть творения. Но я прошу вас, чтобы вы обратились к Богу истинному и poznали его. Ибо это он сотворил их (букв. «эти») и (все) остальное».

76 (а) Они же засмеялись и сказали: «Ты говоришь о том, которого осудили и распяли, что это Бог истинный?». Он сказал: «Да! Он — Бог истинный, распявшийся грех и умертвивший смерть. Это о нем (букв. «причем он распял грех и умертвил смерть. Это тот, о котором) я говорю, что он Бог истинный». Они же мучили его и двух (его учеников), принуждая их принести жертву. Обоим же братьям они снесли голову, старца же мучила много дней. В конце концов же они поставили его и стреляли в него из лука. Один стрелял<sup>49</sup> спереди, а другой сзади него, причем он был в середине. Старец же сказал: «Поскольку вы друг с другом решили пролить кровь неповинную, в этот самый час завтра ваша мать лишится вас обоих и ваша кровь прольется от ваших собственных стрел». Они же пренебрегли его словом. И они снова вышли

(б) охотиться на другой день, и один олень вырвался из сети. Они же побежали за ним, чтобы поймать его, выстрелили в него, поразили<sup>50</sup> друг друга в сердце (букв. «в их собственное сердце») и умерли, согласно слову старца.

Один брат спросил<sup>51</sup> некоего старца:<sup>52</sup> «Мое сердце слабеет,<sup>53</sup> если (даже) небольшое утруждение постигает меня». Сказал старец ему: «Мы дивимся Иосифу, бывшему (еще) совсем юным в земле египетской, земле идолопоклонства, каким образом он устоял против искушений, которым был подвергнут, и Бог дал ему славу наконец. Мы видим опять-таки Иова, что он не перестал сохранять страх божий и не смогли (искушения)<sup>54</sup> поколебать его упования (букв. «сдвинуть его с его упования»).

Говорил апа Пимен<sup>55</sup> (копт. Поимен<sup>56</sup>): «Отличительный признак монаха проявляется в искушениях».

Сказал апа Исидор,<sup>57</sup> пресвитер Скита, говоря с народом однажды: «Братья! Мы пришли в это место не (для труда ли? А ныне здесь уже нет труда. Потому, взяв милоть<sup>58</sup> свою, пойду я туда, где есть труд, и там найду покой<sup>59</sup>).

101 (а) (Некогда в кинонии брат впал в грех.<sup>60</sup> В тех местах был отшельник, который долгое время нигде не выходил. Апа кинонии пошел к сему отшельнику и рассказал ему о падшем брате. «Изгоните его», — сказал отшельник. Брат, будучи изгнан из кинонии, от сильной скорби заключился в пещеру и плакал в ней. Случилось там проходить братьям к апе Пимену. Они услышали его плачущего. Вошедши в пещеру, нашли его в великой скорби). [Они] же упрасивали его, чтобы взять его к старцу, а он не хотел, говоря: «В этом месте я умру». Они же пришли к апе Пимену и сообщили ему об этом. Он же попросил их пойти (букв. «попросил их и послал их») (к брату), говоря: «Скажите ему: „Апа Пимен зовет тебя“». Пришел же к нему брат, и старец увидел его сокрушенным и измученным. Он встал, приветствовал его целованием, горячо радуясь ему,<sup>61</sup> и просил его, чтобы он поел. Апа Пимен же послал одного из братьев к отшельнику, говоря: «Я хочу видеть тебя. Вот уже много лет я слышу о твоих деяниях. И из-за нашей взаимной лени (букв. «лени обоих») мы не встречались друг с другом. Теперь же Бог хочет и появился предлог, потрудись (прийти) в это место, и мы увидим друг друга». Он же не выходил из своей кельи, но когда услышал (это), сказал: «Если бы Бог не внушил старцу, он бы не

(б) послал их ко мне». Он же встал и пришел к нему. Они приветствовали друг друга целованием в радости. Он сел. Сказал же ему апа Пимен: «Есть два человека, пребывающих в некоем месте. Они же оба имеют мертвецов. Один же оставил своего мертвеца, пошел и оплакивал принадлежащего другому».

Услышал же старец и был поражен <sup>62</sup> (этим) словом. И он вспомнил то, что сделал, и сказал: «Пимен вверху на небе, я же внизу на земле».

Один брат спросил апу Пимена, <sup>63</sup> говоря: «Что мне делать, ибо когда я сижу (в келье), я прихожу в уныние». Сказал старец ему: «Не презирай никого, ни осуждай, ни оговаривай, и Бог даст покой тебе, и твое сидение будет невозмутимым».

Был некогда совет в Скиту, <sup>64</sup> и говорили наши отцы о грехах одного брата. Апа Пиор же молчал. Наконец же он встал, вышел, взял

102 (а) мешок, наполнил его песком и понес его на спине. Он взял [так] же маленькую корзину, <sup>65</sup> насыпал (букв. «дал») немного песку в нее и понес ее перед собой. Когда же спросили братья: «Что это?», — он сказал: «Этот мешок, в котором много песку, — мои собственные грехи, поскольку они многочисленны. И я оставил их позади себя, чтобы не терзаться ими и не плакать. Вот эти немногочисленные (букв. «маленькие») передо мной, которые принадлежат моему брату, о них я сокрушаюсь и осуждаю его. Не следует поступать таким образом, но, напротив, это мой я должен (букв. «достойн») поместить перед собой и скорбеть о них и просить Бога о них: „Отпусти мне!“». Когда же услышали (это) братья, сказали: «Поистине, это путь спасения!».

Говорил апа Пафнутий <sup>66</sup> (копт. Папнута): «Случилось со мной, что, идя по дороге, я заблудился в тумане <sup>67</sup> и очутился в одном селении. Я увидел некоторых, непотребствующих друг с другом. <sup>68</sup> Я стал и

(б) помолился Богу о моих грехах. И вот ангел пришел с мечом в руке (букв. «принеся меч в его руке») и сказал мне: „Пафнутий, всякий, осуждающий своих братьев, падет <sup>69</sup> от этого (меча). Ты же, поскольку не осуждал, но смирился перед Богом, поэтому твое имя в книге жизни“».

Говорил один старец: <sup>70</sup> «Не осуждай развратников, если ты (сам) целомудрен. <sup>71</sup> Если ты осудишь, ты сам преступил закон. Ибо тот, кто сказал: „Не предлюбезнействуй“, он сказал также: „Не судите“».<sup>72</sup>

Некий пресвитер клира <sup>73</sup> ходил к одному отшельнику, совершая для него приношение святых тайн. Некто же пришел к отшельнику, осуждая пресвитера перед ним. Когда же он (т. е. пресвитер) пришел к нему по своему обыкновению, чтобы совершить приношение, соблазнился отшельник и не открыл ему. Ушел же пресвитер. И вот (был глас от Бога, говорящий отшельнику: «Люди взяли суд мой!»). . . Когда пришел в себя отшельник и размыслил о смысле видения, призвал пресвитера и просил его по-прежнему совершать для него приношение святых тайн <sup>74</sup>).

107 (а) (Говорили об апа Агафоне: <sup>75</sup> пришли к нему некоторые, услышав, что он имеет великую рассудительность. Желая испытать его, не рассердится ли он, спрашивают его:) «Ты Агафон? Мы слышали о тебе, что ты развратник и гордец. Он же ответил: «Это так». И они сказали ему: «Ты Агафон, болтун и клеветник?»<sup>76</sup>). Он же сказал: «Я». И они сказали ему: «Ты Агафон — еретик?». Он ответил: «Я не еретик». И они попросили его (объяснить), говоря: «Почему все это мы говорили тебе — (и) ты принял, этого же слова ты не перенес <sup>77</sup>?». Он сказал им: «Первые (пороки) я сам признаю за собой, ибо это польза для моей души. Еретик же отлучен (букв. «отлучение») от Бога». Они же услышали и подивились его суждению, и ушли, и получили название.

Спросили апу Агафона: <sup>78</sup> «Что важнее (букв. «больше»): труды тела или соблюдение внутреннего (т. е. помыслов, душевных качеств)?». Он же сказал: «Тело <sup>79</sup> подобно дереву. Ведь труд тела —

(б) это листья, <sup>80</sup> соблюдение же внутреннего <sup>81</sup> — это плод. Поскольку, согласно Писанию, „всякое дерево, которое не принесет плода доброго, срубят и бросят в огонь“, <sup>82</sup> ясно, что мы прилагаем всякое старание к дереву, <sup>83</sup> чтобы получить (букв. «чтобы мы нашли») его плод, а именно соблюдение сердца. Нужна также и тень, а именно листья и их красота (букв. «польза же и тени суть листья и их красота»), которые суть труды тела».

Мудрым же человеком был апа Агафон <sup>84</sup> в своем суждении и не ленился в отношении своего тела и знал меру во всем — и в ручной работе, и в своей пище, и в своей одежде.

Этот же апа Агафон <sup>85</sup> был однажды на совете по какому-то делу в Скиту. И он (т. е. совет) принял решение. В конце же он вошел и сказал: «Вы не решили

этого дела хорошо». Они же сказали ему: «Кто ты вообще, что говоришь (таким образом)?». Он же сказал: «Я сын человеческий, ибо написано: „Если

108 (а) воистину вы говорите правду, судите праведно, сыны человеческие“<sup>86</sup>».

Говорил апа Агафон:<sup>87</sup> «Если гневливый (даже) воскресит мертвого, никакой человек не примет его<sup>88</sup> из-за его гневливости».

Пришли же однажды к апе Ахилле<sup>89</sup> (копт. Апахиллас<sup>90</sup>) три старца. Об одном же из них шла дурная слава (букв. «У одного же из них было презренное имя<sup>91</sup>»). Сказал один из них старцу (т. е. апе Ахилле): «Изготовь мне сеть, чтобы я имел память о тебе в моем жилище<sup>92</sup>». Он же сказал: «Мне недосуг». Сказал другой ему, тот, о котором шла дурная слава: «Изготовь мне сеть, чтобы я имел что-либо от твоих рук». Он ответил ему: «Я изготовлю ее тебе». Спросили же его наедине два старца: «Как же так? Мы просили тебя: „Изготовь ее нам“, — и ты не захотел сделать ее. Этот же — ты сказал ему: „Я изготовлю ее тебе“». Сказал старец им: «Я сказал вам: „Я не изготовлю ее“, — и вы не опечалились, поскольку мне недосуг».

(б) Этот же, если я не изготовлю ее ему, скажет: „Он слышал о моем грехе и не захотел изготовить ее“. И этот (человек) разорвет связь (букв. «веревку») (между нами) тотчас.<sup>93</sup> Но я оживил его душу, чтобы этот (человек) „не был поглощен печалью“<sup>94</sup>».

Один брат спросил апу Макария:<sup>95</sup> «Как мне спастись?». Сказал старец ему: «Будь, как эти<sup>96</sup> трупы, и не считайся ни с презрением людей, ни с их почтением».

Говорили об одном из старцев,<sup>97</sup> что он провел пятьдесят лет и ни ел хлеба, ни пил воды послешно.<sup>98</sup> И он говорил, что умертвил (в себе) блуд, сребролюбие и тщеславие. И пришел к нему апа Авраам и сказал ему: «Ты сказал это слово?». Он сказал: «Да». Сказал апа Авраам ему: «Вот если ты войдешь в твою келью и найдешь женщину на твоей циновке, сможешь ли ты не считать, что это женщина?». Он сказал: «Нет, но (я буду бороться со своим помыслом, чтобы не коснуться ее». Сказал апа Авраам ему: «Итак, вот, ты не умертвил страсть, но она еще жива, (только) она (букв. «она же») обуздана».<sup>99</sup>

#### Примечания к переводу

<sup>1</sup> Патерик, 6, 4, с. 97; PG, 112, 6; PL, 889, 4.

<sup>2</sup> Патерик, 6, 6, с. 98; PL, 889, 5.

<sup>3</sup> Т. е. само Евангелие является Словом, которое говорит это. Вариант несколько сокращен. В более полном (Патерик) говорится: «Я продал слово Писания, которое сказало мне . . .».

<sup>4</sup> Магфей, 19, 21.

<sup>5</sup> Патерик, 6, 7, с. 98; PG, 187, 1; PL, 889, 6.

<sup>6</sup> Здесь, в коптском тексте, — единственное число, т. е. данное дело хорошо. В греческом и латинском — множественное число, т. е. подобные (или вообще добрые) дела хороши; ср. Патерик: «Хороши также дела».

<sup>7</sup> *митрине* — «бедность» — здесь соответствует греческому ἀκηδαιότης (лат. nihil possidere); этого соответствия нет в словаре Крама (Crum W. E. A Coptic dictionary. Oxford, 1939 (далее — Крам)).

<sup>8</sup> Патерик, 6, 8, с. 98; PG, 236—237; PL, 889—890.

<sup>9</sup> *серап* имеет значение и «вверх», и «вниз». Этимологически это два разных слова, которые в саидском диалекте пишутся одинаково. Греческий оригинал показывает, что здесь — второе значение, «опустился», в смысле достижения глубины: εἰς βάθυστατην ἤλασεν ἀκαθία, ср. Патерик: «достиг глубочайшей невинности и простоты».

<sup>10</sup> *ἐχρήσατο* (лат. mutuavit); этого соответствия нет у Крама. Приводимые ниже греческие соответствия коптским словам также отсутствуют в этом словаре.

<sup>11</sup> Здесь отождествляется (см. далее) с номисмой (солидом), золотой монетой в 4.55 г, хотя вообще олокотин равен половине номисмы.

<sup>12</sup> Монашеская одежда, льняной хитон.

<sup>13</sup> В греческом в этом случае — «лентион», ср. Патерик.

<sup>14</sup> В алфавитном Патерике «таким же образом» (ὁμοίως) относится к концу предыдущей фразы: ἔδωκε δὲ καὶ αὐτῷ ὁμοίως. Напротив, в систематическом Патерике (что видно из перевода, см. Патерик) это слово начинает собой следующую фразу.

<sup>15</sup> К термину *диакониз* см.: Kahle P. E. Bala'izah: Coptic texts from Deir El-Bala'izah in Upper Egypt. London, 1954, vol. I, p. 35—40.

<sup>16</sup> Коптское слово *тоот* — «гора» имеет также значение «монастырь». В греческом стоит ἐνὸρῖα, ср. «окрестность» (Патерик). Коптский переводчик, употребляя слово *тоот*,

имел в виду именно монастырь (разумеется, не строение, а местность, где жили монахи), поскольку Иоанн говорит далее: «Если никто из братьев не потерял ее», т. е. потерять в этой местности монету мог только монах.

<sup>17</sup> В греческом и латинском здесь временное придаточное: «когда я шел», ср. «идучи» (Патерик).

<sup>18</sup> В греческом тексте стоит  $\alpha\delta\delta\acute{\epsilon}\nu \dot{\epsilon}\lambda\epsilon\gamma\epsilon\nu \alpha\upsilon\tau\omega$ , ср. «и не напоминал ему о том» (Патерик). Однако добавление в коптском тексте сделано с полным основанием: подобное правило существовало. Так, на вопрос одного из братьев, можно ли напоминать должнику о долге, апа Пимен ответил: «Спроси его (только) один раз» (PG, 364, 169).

<sup>19</sup> Патерик, 6, 9, с. 100; PG, 225, 8; PL, 890, 8.

<sup>20</sup> Одежда малого пострижения, когда еще не даны монашеские обеты.

<sup>21</sup> Знаменитый в древности монастырь в Нитрийской пустыне, впоследствии оставленный и заброшенный. В 1964 г. обнаружен и идентифицирован Гийомом: Guillaumont A. Le site des «Cellia» (Basse Égypte). — Revue archéologique II. Paris, 1964, p. 43—50. — С тех пор там ведутся раскопки.

<sup>22</sup> Патерик, 6, 19, с. 102; PG, 436; PL, 891, 15.

<sup>23</sup> Патерик, 6, 20, с. 102; PL, 891, 16.

<sup>24</sup> Патерик, 6, 21, с. 102; PL, 891, 17.

<sup>25</sup> Патерик, 6, 22, с. 103; PL, 891, 18.

<sup>26</sup> Город на крайнем северо-востоке Дельты (совр. El-Filusiyat), где находилась резиденция епископа. См., например: Amélineau E. Géographie de l'Égypte à époque sorte. Paris, 1893, p. 288—289; Ball J. Egypt in the Classical Geographers. Cairo, 1942, p. 198.

<sup>27</sup> В латинском — «эконом церкви», в Патерике — «приставники». Поскольку Пелусий был резиденцией епископа, имеется в виду епископальная церковь. В круг обязанностей экономов входила и задача милостыни. Об экономах церквей см.: Wiszucka E. Les ressources et les activités économiques des églises en Égypte du IV<sup>e</sup> au VIII<sup>e</sup> siècle. Bruxelles, 1972, p. 193.

<sup>28</sup> Значение слова  $\psi\epsilon\lambda\kappa\iota\tau/\psi\lambda\kappa\iota\tau$  до сих пор считается не вполне установленным. Оно встречается всего три раза в сочетании  $\psi\iota\iota\psi\lambda\kappa\iota\tau$  («дом») в колофонах рукописей IX—X в. (A. van Lantschoot. Recueil de colophons des manuscrits chrétiens d'Égypte. Louvain, 1929, nos. 71, 72, 73). В каждом колофоне указывается, что в этот «дом» дарителем жертвуется данная книга (для душевспасительного чтения). Грам в своем словаре (с. 558—559) со ссылкой на эти колофоны отмечает, что значение слова неизвестно. Вестендорф, ссылаясь на Озвига (Westendorff W. Koptisches Handwörterbuch. Heidelberg, 1965—1977, S. 557), высказывает предположение, что слово означает «плетенщик» или «ткач», следовательно,  $\psi\iota\iota\psi\lambda\kappa\iota\tau$  должно быть термином, обозначающим какую-то мастерскую. Теперь, однако, выясняется греческое и латинское соответствие этому коптскому слову, которое, как оказывается, не имеет ничего общего с ремеслом. В греческом тексте систематического Патерика здесь стоит  $\lambda\epsilon\lambda\omega\beta\eta\tau\acute{\iota}\mu\epsilon\sigma$  (Патерик, с. 103), в латинском переводе — *lerosus*, в славянском — «прокаженный». В русском переводе Патерика это слово переводится «изувеченный», как и в другом рассказе (см. издаваемый здесь коптский текст, 70 а; Патерик, с. 104), отсутствующем в алфавитном Патерике, но имеющемся в латинском переводе систематического Патерика, где оно передается опять-таки *lerosus*. Следовательно,  $\psi\lambda\kappa\iota\tau$  — «увечный» или «прокаженный», а  $\psi\iota\iota\psi\lambda\kappa\iota\tau$  — «дом увечных», богадельня для увечных. Это учреждение упоминается в Лавсаике:  $\tau\acute{o} \pi\omega\chi\epsilon\iota\acute{o}\nu \tau\acute{o}\nu \lambda\epsilon\lambda\omega\beta\eta\tau\acute{\iota}\mu\epsilon\sigma$  (Migne J.-P. Patrologia graeca, 34, p. 1018); в латинском переводе — *ptochotrophium eorum qui sunt corpore mutilati* (ibid., p. 1016).

<sup>29</sup> Т. е. «изготовляю плетения из них». Разнообразные плетеные изделия из пальмовых ветвей (в сущности, листьев) были чрезвычайно распространены, из них могли делать даже монашескую одежду, хотя как знак крайней бедности и неприязнительности, ср. следующее место: «Отцы наши и авва Памво носили ветхую, со многими заплатами, и также дальмовую одежду . . . авва Памво говорил, что монах должен носить такую одежду, которую никто не взял бы, если выбросить ее из кельи» (Патерик, с. 123, ср. PG, 369, 6).

<sup>30</sup>  $\alpha\delta\omega$  — «и» в противительном значении.

<sup>31</sup> Патерик, 6, 23, с. 103—104; PL, 891—892.

<sup>32</sup> Знаменитый древний монастырь, вернее, комплекс монастырей, в Нитрийской пустыне, Шизт, греч.  $\Sigma\eta\tau\acute{\iota}\varsigma$ , откуда русское «скит».

<sup>33</sup> Патерик, 6, 24, с. 104; PL, 892, 20.

<sup>34</sup> Очевидно, проказа, ср. примеч. 28.

<sup>35</sup> Патерик, 6, 25, с. 104; PL, 892, 21.

<sup>36</sup> «Кувшин» употреблялся и как денежная единица. Так, в одном папирусном документе (Крам, с. 609) виноградник покупают за 100 «кувшинов».

<sup>37</sup> В латинском: *constituerunt diem* («они назначили день (для операции)»). Продолжение рассказа таково: садовник стал каяться, был прощен, ангел исцелил ему ногу, и пришедший к нему для операции врач увидел его как ни в чем ни бывало работающего в своем огороде.

<sup>38</sup> Патерик, 6, 15, с. 112; PG, 268—269; PL, 894, 10. Теренуте, греч. Теренуфис, город на западе Дельты, ср.: Amélineau E. Géographie. . . , p. 493. Огромный некрополь этого города Ком Абу Биллу продолжает раскапываться. Из большой литературы приведем только обзорную статью: Parlasca Kl. Zur Stellung der Terenuthis-Stelen: Eine Gruppe römischer Grabreliefs aus Ägypten in Berlin. — Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo, Bd 26. Wiesbaden, 1970, S. 173—198.

<sup>39</sup> Имеется в виду одно из помещений вышеупомянутого некрополя — храм или гробница. В греческих рукописях *τοπος* — «место», как здесь в коптском, и *ἱερόν* — «храм», «капище», см. Патерик, с. 112.

<sup>40</sup> Начало рассказа приводится по Шэну.

<sup>41</sup> Греч. *σχυρίματα*. Мумии в саркофагах, скорее всего картонажных.

<sup>42</sup> Букв. «увидели его, причём он храбр».

<sup>43</sup> В некоторых греческих рукописях прибавлено «во тьму» (PG, 268, 13; Патерик, с. 113).

<sup>44</sup> Патерик, 6, 16, с. 113; PG, 289, 1; PL, 894, 11.

<sup>45</sup> Патерик, 6, 17, с. 113; PG, 297, 2; PL, 894—895.

<sup>46</sup> Греч. *λίνα*, лат. *retia*.

<sup>47</sup> Букв. «увидели его, причём он . . .», ср. примеч. 42.

<sup>48</sup> Генеральное отрицание, не имеющее числа, потому можно перевести и «нет бога».

<sup>49</sup> *μηχ* (здесь *μηχ*) *соте* соответствует греч. *ῥίπτω* *ῥαίη*. См. также в следующей колонке.

<sup>50</sup> Греч. *ἐκβάλλω*.

<sup>51</sup> Патерик, 6, 18, с. 114; PG, 348, 102.

<sup>52</sup> В греческом тексте — апу Пимена.

<sup>53</sup> Греч. *παρεϊμένη*.

<sup>54</sup> Это слово опущено в коптском тексте.

<sup>55</sup> Патерик, 6, 19, с. 114; PG, 325, 13; PL, 895, 13.

<sup>56</sup> В скобках указывается форма имени в соответствии с коптским написанием, независимо от происхождения самого имени.

<sup>57</sup> Патерик, 6, 20, с. 115; PG, 332, 44; PL, 895, 14.

<sup>58</sup> Овечья или козья шкура.

<sup>59</sup> Конец, отсутствующий у Шэна, дополняется здесь по Патерику.

<sup>60</sup> Патерик, 9, 10, с. 146—147; PG, 320, 6; PL, 910, 7. — Начало рассказа дополняется здесь по Патерику (у Шэна отсутствует).

<sup>61</sup> *εὐφροῦτε εὐφρασε* (букв. «радуясь, радуясь», два синонима). В греческом — *χαρίζεσθε* *ἑαυτοῦ*.

<sup>62</sup> Греч. *κατενόη*.

<sup>63</sup> Патерик, 9, 11, с. 147; PL, 911, 8.

<sup>64</sup> Патерик, 9, 12, с. 147; PG, 373, 3; PL, 911, 9.

<sup>65</sup> Греч. *μαλάκιν* (*μαλακίων*) *μυρόν*.

<sup>66</sup> Патерик, 9, 13, с. 148; PG, 377, 1.

<sup>67</sup> *ἴστε* *ἰνιχ*. У Крама (с. 87 и 239) только *ἰνιχ* *ἰσῶτε*.

<sup>68</sup> Греч. *ὁμιλοῦντες ἀλλήλοις*, в некоторых рукописях прибавлено *αἰσχυρῶς*, что в Патерике переводится «срамно говоривших». Однако основное значение глагола *ὁμιλέω* — «общаться», «говорить» — одно из вторичных. Из текста ясно, что речь идет о половых сношениях. Коптский глагол *шакхе* впервые встречается в таком употреблении. Его основное значение — «говорить», и только инфинитив его означает, помимо «говорение», «слово», также и «дело».

<sup>69</sup> Букв. «они падут». К собирательным именам в коптском языке могут относиться местоименные и глагольные формы как единственного, так и множественного числа. Здесь «всякий» можно было бы перевести «все», но этому препятствует относящееся к этому слову определительное предложение, в котором стоит местоимение в единственном числе.

<sup>70</sup> Патерик, 9, 14, с. 148; PL, 911, 10.

<sup>71</sup> Лат. *castus*, чему соответствует в Патерике «целомудренный». Следует прибавить для коптского *сак* это значение к даваемым Крамом (с. 660: *sober, prudent, mild*), тем более что в одном из приводимых им примеров *сак* имеет явно это значение: *треотпорни шакхе сак* — «чтобы блудница стала целомудренной».

<sup>72</sup> Матфей, 5, 27 и 7, 1.

<sup>73</sup> Патерик, 9, 15, с. 148—149; PL, 911, 11.

<sup>74</sup> Окончание рассказа приводится в сокращенном виде по Патерику.

<sup>75</sup> Патерик, 10, 12, с. 155—156; PG, 410, 5; PL, 913, 10. — Начало рассказа ввиду отсутствия у Шэна дается по Патерику, при этом ради единообразия слово «авва» заменяется коптским «апа», как в подобных случаях и далее.

<sup>76</sup> Букв. «болтун клеветнический», но в греческом тексте — «болтун и клеветник».

<sup>77</sup> Греч. *ἐβάσταξ*.

<sup>78</sup> Патерик, 10, 13, с. 156; PG, 412, 8; PL, 911, 11.

<sup>79</sup> В греческом тексте «человек».

<sup>80</sup> Букв. «лист»: необычное употребление в собирательном значении.

<sup>81</sup> Иное выражение в том же значении, что и выше: там букв. «те, которые внутри», здесь — «принадлежащие/относящиеся к внутренней стороне».

<sup>82</sup> Матфей, 3, 10.

<sup>83</sup> В греческом тексте более кратко: «ради плода мы имеем всяческое старание, то есть ради соблюдения сердца».

<sup>84</sup> Патерик, 10, 13, с. 156; PG, 411, 10; PL, 911, 11.

<sup>85</sup> Патерик, 10, 14, с. 156; PG, 414, 14; PL, 914, 12.

<sup>86</sup> Псалом 57, 2.

<sup>87</sup> Патерик, 10, 15, с. 156; PG, 414, 19; PL, 914, 13.

<sup>88</sup> Греч. «не будет угоден Богу».

<sup>89</sup> Патерик, 10, 17, с. 156—157; PG, 424, 1; PL, 914, 14.

<sup>90</sup> Часто встречающееся в коптских именах слияние титула с именем, см., например: Heuser G. Die Personennamen der Kopten. Leipzig, 1929, S. 125.

<sup>91</sup> Слово ρακ («имя») может иметь значение «слава», «репутация», но обычно в положительном смысле (ср. русск. «он создал себе имя»). Здесь необычное употребление в отрицательном значении. Греч. φήμη κακή.

<sup>92</sup> Коптский переводчик, по-видимому, сделал пропуск, соединив две просьбы двух старцев в одну. В греческом тексте первый старец просто просит сделать сеть, второй прибавляет: «чтобы мы имели память о тебе в монастыре» (εἰς τὴν μονήν, лат. in monasterio postro). Слово μονή — «жилище», «обитель» в данном контексте относится к монастырю, но поскольку в коптском переводе перед ним стоит притяжательное местоимение «мой», здесь имеется в виду жилище старца (если он монах, келья).

<sup>93</sup> Букв. «этот разорвет веревку тотчас», греч. καὶ εὐθέως κόπτωεν τὸ σχοινίον — «и тотчас мы разбираем веревку», явно в переносном значении. Место остается неясным. Я могу предложить только толкование этого выражения в смысле разрыва связи.

<sup>94</sup> 2 Коринфянам, 2, 7.

<sup>95</sup> В Патерике отсутствует; PG, 272, 23.

<sup>96</sup> Вариант сильно сокращен, из-за чего непонятно указательное местоимение «эти». Дело в том, что Макарий посылает брата в гробницу, веля ему поносить лежащих там мертвых. Те, разумеется, ничего ему не отвечают. Во второй раз Макарий посылает брата восхвалять их, тот возвращается с тем же результатом. Только в таком контексте становятся понятными слова: «Будь как эти трупы».

<sup>97</sup> Патерик, 10, 18, с. 157—158; PG, 129—130; PL, 914, 15.

<sup>98</sup> Греч. «ни вкушая хлеба, ни пия вина быстро (ταχύ), лат. «ни вкушая хлеба, ни пия воды легко (охотно, с удовольствием: facile)». Но коптское ρϣ ⲟⲩⲩⲏⲛε имеет значение только «быстро, поспешно», буквальный перевод ταχύ. Возможно, здесь следует понимать ταχύ/facile как «волю», поскольку в подобных случаях речь идет о насыщении пищей или об утолении жажды не досыта.

<sup>99</sup> Продолжение рассказа — перевод с текста Шэна.

A. I. Elanskaya

## ΑΡΟΠΗΘΕΓΜΑΤΑ ΠΑΤΡΩΝ ΑΙΓΥΠΤΙΩΝ ΕΝ ΕΝΩΝΤΩ ΚΟΠΤΙΚΩ ΜΑΝΟΥΣΚΡΗΤΩ

(Moscow Fine Arts Museum I.1.b.649, 711, 713)

The MS. here edited for the first time consists of 5 folios (10 pages) of the single Sahidic MS., which contains the *Apophtegmata* and whose major part is now in the *Bibliotheca Naniana*, Naples. It fills several lacunae in Chainé's publication of what was known of the MS. at about 1960.

The scientific importance of the Moscow folios is obvious and requires no comments. There is one point, however, which seems worth noting here: the elucidation of the meaning of the Coptic word  $\psi\epsilon\lambda\lambda\eta\lambda\tau/\psi\lambda\lambda\eta\lambda\tau$  supposed to be the name of a profession. Our folia show this view to be erroneous, equating the word with the Greek  $\lambda\epsilon\lambda\omega\beta\eta\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$  and the Latin *leprosus*.

Had not Manetho this word or rather its Late—Egyptian (Demotic) predecessor in mind when he wrote his famous passus on the maimed ones, and lepers, who came to power in Egypt after King Amenophis (III)? His story is doubtless influenced by Akhenaten's so called «new art» which portrayed the Amarna age people in such a grotesque fashion that  $\psi\lambda\lambda\eta\lambda\tau = \lambda\epsilon\lambda\omega\beta\eta\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$  and other similar designations were bound to come to the mind of every Egyptian taught to respect the traditional art of Egypt.

ИЗ ИСТОРИИ КОПТСКОГО РОМАНА ОБ АЛЕКСАНДРЕ

Из девяти уцелевших фрагментов коптского романа об Александре<sup>1</sup> лишь три (7, 8, 9) содержат события, известные нам из Псевдо-Каллисфена.<sup>2</sup> Фрагмент 7 повествует о посещении страны тьмы.<sup>3</sup> Фрагмент 8 состоит из обрывков фраз, по которым можно установить, что здесь шла речь о пребывании Александра у индийских гимнософистов.<sup>4</sup> Из фрагмента 9 мы узнаем о заговоре против Александра и его отравлении.<sup>5</sup> Содержание остальных шести отрывков (т. е. 1—6) не находит никаких, даже отдаленных параллелей ни у Псевдо-Каллисфена, ни у историков Александра.

Но если коптский роман в шести фрагментах (что составляет две трети дошедшего текста) засвидетельствовал неизвестную ни одному из источников традицию, то каким образом попали в него эпизоды, встречающиеся у Псевдо-Каллисфена?<sup>6</sup> Это наводит на вопрос, как возник роман и какими источниками пользовался его автор. Предыдущие исследователи не углублялись в эту проблему, ограничиваясь лишь замечаниями об уникальности этой традиции.<sup>7</sup> Что же касается тех отрывков, которые встречаются и у Псевдо-Каллисфена, то ни у кого не вызывало сомнений, что они являются переводом последнего.<sup>8</sup> Однако, кажется, дело обстоит не так.

Предположение, что оригиналом коптского перевода была какая-то редакция Псевдо-Каллисфена, представляется малоубедительным. Если из 18 сохра-

<sup>1</sup> Lemm O., von. Der Alexanderroman bei den Kopten: Ein Beitrag zur Geschichte der Alexandersage im Orient. St.-Petersbourg, 1903.

<sup>2</sup> В рукописях греческого романа редакции β автором назван Каллисфен (см.: Zacher J. Pseudocallisthenes. Halle, 1867, S. 7; Aulsefeld A. Der griechische Alexanderroman. Leipzig, 1907, S. 233), но поскольку принадлежность романа этому историку не выдерживает научной критики, то Псевдо-Каллисфеном принято обозначать пять ныне известных нам греческих редакций романа (α, β, γ, ε, λ) и восходящие к ним переводы. Древнейшая версия α дошла лишь в одной рукописи XI в., см.: Historia Alexandri Magni (Pseudo-Callisthenes). Recensio vetusta. Ed. G. Kroll. Berlin, 1926. К ней восходят все остальные греческие редакции и такие переводы, как латинский Юлия Валерия (IV в.) и древнеармянский (V в.).

<sup>3</sup> Этот эпизод отсутствует в α и в латинском переводе, но есть в редакции β (II, 39) и в армянском переводе. См.: Aulsefeld A. Der griechische Alexanderroman, S. 170—172; Meckelbach R. Die Quellen des griechischen Alexanderromans. München, 1954, S. 98—99.

<sup>4</sup> Встреча с индийскими брахманами вошла во все редакции, однако Калана, имя которого упоминает этот отрывок, знают только историки и писатели (см.: Страбон. География, XV, 715; Дюродор. Историческая библиотека, XVII, 107; Плутарх. Александр, 65; Арриан. Поход Александра, VII, 2, 3), но не греческая романная традиция.

<sup>5</sup> Находится в α (III, 31, р. 133—134) и во всех редакциях.

<sup>6</sup> Седьмой и девятый фрагменты сохранили пагинацию соответственно: с. 159—160 и 199—200. Восьмой фрагмент не пагинирован. Следовательно, отрывки, знакомые нам из Псевдо-Каллисфена, находились в самом конце романа.

<sup>7</sup> Буриан видел здесь перевод не дошедшего до нас демоического романа (Bougia n t U. Fragments d'un roman d'Alexandre en dialecte Thébain. — Journal Asiatique, ser. VIII (далее — JA), t. IX, p. 36); Амелино считал, что перед нами частично переводы из Псевдо-Каллисфена, частично дополнения коптского переводчика (Amélineau. Contes et romans de l'Égypte chrétienne. Paris, 1888, I, p. XV, n. 2); Масперо (Maspero G. Les contes populaires de l'Égypte ancienne. 2 ed. Paris, 1889, p. 322) и Лемм (Lemm O., v. Der Alexanderroman. . . , S. XIII) предполагали, что это перевод неизвестной греческой версии, возникшей на основе дополнений Псевдо-Каллисфена.

<sup>8</sup> Так, например, Буриан (JA, t. X, p. 344—346), издавая фрагмент, повествующий о смерти Александра, приводил рядом и греческий текст версии β, считая, что коптский текст является почти дословным переводом Псевдо-Каллисфена.

нившихся страниц 12 дают совершенно неизвестную нам традицию, то, применив такое соотношение ко всему роману, который содержал немногим более 200 страниц, получим около 140 страниц уникального по содержанию повествования, которое вряд ли можно увязать с рассказом Псевдо-Каллисфена. Действительно, коня Александра кентавра Хирона (фрагмент 5) трудно представить рядом с привычным Букефалом, персидского царя, противника Александра, с греческим именем Агриколай<sup>9</sup> (фрагмент 5) — рядом с хорошо известным Дарием, трех неотступных спутников Александра — Менандра, Сельфария и Диатрофа<sup>10</sup> (фрагменты 4, 5, 6, 7) — рядом с Гефестом и т. п. Это две взаимноисключающие традиции.

Поэтому думается, что автор коптского перевода имел перед собой не Псевдо-Каллисфена, а совершенно другой роман об Александре, содержащий другие события и героев, т. е. традицию, не знакомую ни с историками, ни историкам Александра.

Оригинал коптского перевода был на греческом языке, о чем свидетельствуют некоторые греческие формы<sup>11</sup> и структура коптской фразы, тесно следующая за ходом греческой.

Роман возник в Египте, на что указывает знакомство автора с преданием об Александре как законном повелителе этой страны.<sup>12</sup> Судя по частым реминисценциям к книгам Ветхого завета, автор хорошо был с ними знаком, и это позволяет видеть в нем иудея диаспоры.<sup>13</sup>

Исследователи решались датировать только коптский перевод романа,<sup>14</sup> оставляя вопрос о времени возникновения его греческого оригинала (как они считали, Псевдо-Каллисфена) открытым.<sup>15</sup> Однако если допускать независимость традиции коптского романа от Псевдо-Каллисфена, временем создания оригинала коптского перевода можно считать II в. н. э.<sup>16</sup>

Если это так, следовательно, греческий оригинал коптского перевода появился задолго до труда Псевдо-Каллисфена (около 300 г.), и, естественно, последний не мог быть его источником. Однако прежде чем объяснить, откуда в коптский роман могли попасть сюжеты, известные Псевдо-Каллисфену, коротко остановимся на источниках последнего.

Вопрос был тщательно исследован немецким ученым Меркельбахом, выводы которого сводятся к следующему. Свой роман Псевдо-Каллисфен написал в Александрии на рубеже III—IV вв. Материалом ему служило несколько самостоятельных сочинений. Во-первых, труд какого-то эллинистического историка

<sup>9</sup> ἀγρικολαός (фрагмент 5B17) и ἀγρικολαός (фрагмент 5A9, 16; здесь и далее А и В обозначают лицевую и оборотную стороны фрагмента, цифры за буквами — строку). Имени \*Ἀγρικολαός нет у Паре, однако оно встречается еще раз в коптском житии Пизента (VII в.), см. L e m m O., von. Koptische Miscellen I—XV. — Изв. имп. Академии наук, 1907, с. 141.

<sup>10</sup> Двух последних имен (сѣлфаріус, діатрофи) нет у Паре.

<sup>11</sup> Так, мы встречаем греческое имя в вин. падеже χιρωνα (фрагмент 5A23) вместо χιρον (или χιρων в имен. падеже, как во фрагменте 5B10).

<sup>12</sup> Упоминание об этом находим в 5A15—16. Косвенным подтверждением этому может служить то, что эта традиция нигде больше не засвидетельствована. Масперо считал, что родины греческого оригинала коптского перевода следует признать либо Египет, либо Сирию (M a s p e r o G. Les contes populaires. . . , p. 322), позднее он предпочел Египет (Ibid. 4 ed. Paris, s. a., p. 312).

<sup>13</sup> В эллинистическое время у евреев египетской диаспоры возникли многочисленные легенды об Александре, некоторые из которых вошли в Ветхий завет. В них македонский царь выступает покровителем и защитником иудеев. Подробнее см.: P f i s t e r F. Alexander der Grosse in den Offenbarungen der Griechen Juden, Mohammedaner und Christen. Berlin, 1956, S. 24—35.

<sup>14</sup> При этом хронологический диапазон значительно варьировал от VI в. у Лемма (L e m m O., von. Der Alexanderroman. . . , S. XIV) до X—XI вв. у Масперо (M a s p e r o G. Les contes populaires. . . , p. 321).

<sup>15</sup> Исключение составляет Лемм, относивший его к V в. (L e m m O., von. Der Alexanderroman. . . , S. XIV).

<sup>16</sup> Датировка покоится на отождествлении спутника Александра Менандра с эллинистическим царем Бактрианы того же имени (2-я половина II в. до н. э.). См.: X o s r o e в А. Л. К проблеме историчности персонажей коптского романа об Александре: Менандр. — Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. М., 1983, XVII, 2, с. 55—60.

Александра, следовавшего Клитарху.<sup>17</sup> Во-вторых, большое собрание псевдо-исторических писем, куда входили: а) фиктивная переписка Александра, возникшая около 100 г. до н. э.;<sup>18</sup> б) письма Александра к Олимпиаде и Аристотелю о чудесных приключениях, появившиеся вскоре после смерти царя; в) два сочинения, возникшие в разное время: Беседа Александра с индийскими гимнасофистами<sup>19</sup> и Последние дни Александра.<sup>20</sup> Объединил этот материал в роман, автор кое-где украсил его собственным вымыслом, включив сюда и легенду о Нектанебе как отце Александра.<sup>21</sup>

Обратимся теперь к коптскому фрагменту, содержащему рассказ об отравлении Александра.<sup>22</sup> Он идентичен аналогичному отрывку из древнейшей версии Псевдо-Каллисфена,<sup>23</sup> и незначительные расхождения (сокращения, дополнения, которые не меняют смысла рассказа) легко объясняются анонимным характером книги, лишенной строго фиксированной, обязательной традиции, а кое-где просто непониманием греческого текста переводчиком или ошибкой переписчика. Фрагмент дошел в исправном состоянии, незначительные лакуны не мешают его пониманию. Даем перевод и некоторые замечания к нему.

#### *Фрагмент 9, лицевая сторона.*

Он успокоил ее гнев на Антипатра и печаль, послав Кратера в Македонию<sup>4</sup> и Фессалию. Когда Антипатр почувствовал гнев Александра и даже услышал о людях, которых он послал с военным поручением,<sup>6</sup> Антипатр замыслил убийство Александра, чтобы не подпасть под пытки. Ведь он даже услышал и понял то, что (именно) замыслил Александр против него из-за его высокомерия и его деяний. Когда Александр послал за войском лучников, которое было очень сильно, в Вавилон<sup>7</sup>. У Антипатра был сын по имени Иул, который служил Александру. Антипатр же приготовил такое смертоносное зелье, которое не мог выдержать никакой из сосудов, ни медный, ни глиняный, но тотчас раскалывался. И когда он приготовил его, то положил в железный сосуд и дал его Касандру, своему сыну, и послал его как . . .

#### *Оборотная сторона.*

Александру, чтобы он в беседе тайно переговорил с Иулом, своим братом, о поднесении яда Александру. А когда Касандр прибыл в Вавилон, он нашел Александра приносящим жертвы и принимающим тех, кто к нему пришел. Он переговорил со своим братом Иулом, так как тот был первым виночерпием Александра. За несколько же дней до этого случилось (так), что Александр ударил слугу Иула по голове жезлом, когда тот сидел, из-за какого-то беспорядка. По этой причине юноша разгневался и легко согласился совершить беззаконие. И он взял с собой Месия фессалийца,<sup>7</sup> друга Александра, его судью,<sup>8</sup> с которым тот поступил несправедливо из-за какой-то ссоры.<sup>9</sup> И они решили дать выпить яд Александру.

<sup>4</sup> Александр послал Кратера к Олимпиаде, чтобы тот защитил ее от нападок Антипатра.

<sup>6</sup> Греческий текст *αἰσθηθεὶς οὖν ὁ Ἀντίπατρος τὴν ἐπίνοιαν Ἀλεξάνδρου τῆς στρατιωτικῆς λειτουργίας ἐπεβούλευεν αὐτῷ φόνον* (Historia, p. 133—137, 17—18) уже в древности вызывал затруднения, см. армянский текст: *Ե. զգեցեալ Անտիպատրէս զհարսն Աղերսանգրի զհնորհան պաշտարարի թաճք զուեազ նա՛ շըխարհալին. (Պատմութիւն Ասկերսանցոյ. Վեն-*

<sup>17</sup> Меркельбах оставляет открытым вопрос о его датировке, см.: Merckelbach R. Die Quellen. . . , S. 31.

<sup>18</sup> До нас дошли на двух папирусах (I в. до н. э.) отрывки этой переписки, см.: Merckelbach R. Die Quellen. . . , S. 1—10, 195 f.

<sup>19</sup> Сохранился папирус конца II в. до н. э., см.: Wilcken U. Alexander der Grosse und die indischen Gymnosophisten. — Sitz.-Ber. d. preuss. Akad. d. Wiss., Berlin, 1923, S. 160—183; Merckelbach R. Die Quellen. . . , S. 50—54.

<sup>20</sup> Маленький отрывок уцелел на папирусе I в. до н. э., см.: Fuhrmann H. Kein «Bruchstück eines Diadochenhistorikers». — Archiv für Papyrusforschung, 1935, Bd 11, Hft. 1/2, S. 107—109; Merckelbach R. Die Quellen. . . , S. 54—55, 121—151.

<sup>21</sup> Трудно сказать, устным или письменным источником пользовался Псевдо-Каллисфен. Мы располагаем фрагментом какого-то рассказа о Нектанебе на папирусе II в. до н. э., из чего можно заключить, что он был героем и литературных произведений. Греческий язык памятника довольно ясно указывает на египетский оригинал, см.: Wilcken U. Der Traum des Königs Necktonabos. — Mélanges Nicole. Genève, 1905, S. 579—596.

<sup>22</sup> Lemm O., von. Der Alexanderroman. . . , S. 17—18, комментарий — S. 123—129.

<sup>23</sup> Historia. . . , p. 133—134.

1842, էջ 172). *գիւնտրական սպառնալիցիւն* — конъектура издателей, все рукописи дают это сочетание в имен. падеже, что — лишено смысла. Между тем напрашивается *գիւնտրական սպառնալիցիւն*, тогда армянская конструкция будет в точности соответствовать греческой. Коптский текст имеет *антипатрос аисодане епсойт йалтздантрос кал тар асэсатй рйтй йроме йтацкаац ебоф рй тлитотрца йтмйтмаой асепухеире епсэсэтй*, чтобы быть правильно понятым, нуждается в некоторых исправлениях: *рйтй йроме* — «от людей» следует исправить на *етфе йроме* — «о людях»; *йтацкаац ебоф* — «который был послан» — описка, которую заметил уже Лемм (L e m m O., von. Der Alexanderroman. . ., S. 126) и предложил *йтацкаац ебоф* — «которых он послал»; *рй* следует связывать не с предыдущим глаголом, а с последующей группой существительного. Тогда перевод этого места: «когда Антипатр почувствовал гнев Александра и даже услышал о людях, которых он послал с военным поручением, он задумал убийство Александра» — будет соответствовать смыслу греческого текста. У Лемма (ibid., S. 123) неверно: «и даже услышал от людей, которые были уволены с военной службы».

<sup>8</sup> Коптская фраза *рм пречтенноот он йбй алтздантрос йса тбом ййтозготос тал отноб емаге те тбабтлон* совершенно выпадает из контекста и объясняется неправильным пониманием греческого текста переводчиком: *μεταπεφάμενος* (Антипатр) *οὖν [τοῦ] τοξικόν φάρμακον, οὐ τὴν δόναριν ἔδει δεῖν τὴν οὖσαν καὶ ἐμβαλὼν εἰς . . . χηλῆν. . .* — «Итак, поспав за сильнодействующим ядом, страшную силу которого он знал, и вбросив (его). . . в копыто». Не дожив, что дело идет о токсическом яде, переводчик поставил «силу лучников» (*тбом ййтозготос*), добавив при помощи частицы *йбй* отсутствующее в греческой фразе подлежащее — Александр (вместо логического Антипатр). Причастие *ἐμβαλὼν* копт. вероятно, понял как *ἐν Βαβυλῶν* — «в Вавилон», оставив дальше греческую фразу без перевода. В остальном коптская фраза тесно следует за греческой. Приняв эти исправления, получим единственный возможный смысл: «послав за токсическим ядом, сила которого велика. . .». Это место вызвало затруднение не только у копта, в армянском переводе слово *τοξικόν* передается как *բրբաիական* (էջ 172), что является простым искажением *τοξικόν*.

<sup>9</sup> В коптском тексте *месис мй этсаллос* — «Месий п фессалиец» уже Лемм (L e m m O., von. Der Alexanderroman. . ., S. 128—129) исправил ошибочное *мй* на *пе* «фессалиец Месий (греческий текст *Μῆσιον Θεσσαλόν* — Historia. . ., 134, 9).

<sup>10</sup> *εὐτακταστὴν εἰπῶς* — «судью его» — описка. Чтение греческого текста *ἐαυτοῦ. . . ἐραστῆν* — «его возлюбленного» (Historia. . ., 134, 10) дает правильное понимание фразы (ср. арм. *իւր սահող*, էջ 172).

<sup>11</sup> *етфе оторресис* — «из-за какой-то ссоры». Здесь коптский текст исправнее греческого, где *διὰ τῆν βιάσιν* — конъектура издателя Кролля (Historia. . ., 134, 11). Он замечает по поводу этой реконструкции *talía non adnoto nisi in plane incertis*. Ср., однако, чтение армянского текста: *գրկանն սպիրառուլիցիւն* (էջ 172).

Таким образом, устранив в коптском фрагменте некоторые неточности, мы получили текст, который в точности соответствует греческому рассказу редакции *α*. Разобранный текст является началом упоминавшегося выше сочинения «Последние дни Александра», послужившего одним из источников Псевдо-Каллисфену. Уже Аусфельд показал, что это сочинение возникло вскоре после смерти Александра, в 321 г., и является памфлетом на Антипатра в защиту Пердикки.<sup>24</sup> Нас здесь не интересует направленность памфлета, важна лишь дата его возникновения, точнее то, что ко времени создания греческого оригинала коптского перевода он уже был в ходу как самостоятельное произведение. Автор этого независимого от Псевдо-Каллисфена греческого романа не был знаком с исторической традицией о жизни Александра (что отчетливо видно из содержания дошедших до нас фрагментов), поэтому, когда в его руках оказалось готовое сочинение, содержащее увлекательный рассказ о смерти македонского царя и отвечающее всем требованиям развлекательной литературы,<sup>25</sup> он охотно им воспользовался, завершив им свой роман. Мы не знаем, как автору удалось соединить весь предыдущий рассказ с этим произведением, чтобы создать единое повествование, но при нынешнем фрагментарном состоянии текста механический характер сцепления очевиден.

<sup>24</sup> См.: A u s f e l d A. Der griechische Alexanderroman, S. 199—210, позднее это подтвердил Меркельбах (M e r k e l b a c h R. Die Quellen. . ., S. 121).

<sup>25</sup> А разбираемый нами роман, не претендующий даже сколько-нибудь на историчность, можно отнести только к этому жанру литературы.

TO THE ORIGIN OF THE COPTIC ALEXANDER ROMANCE

This article deals with the new attitude to the problem of the origin of the Coptic Alexander romance. Since the considerable part of still existing Coptic text being the evidence of an unknown tradition we postulate a Greek original separate from Pseudo-Callisthenes' text. An hypothesis about the existence of a common source that was used both by Pseudo-Callisthenes and an author of Greek original of the Coptic romance is proposed. This explains the similarity of the analysed fragment with Pseudo-Callisthenes' narrative.

---

## К ВОПРОСУ О ПРОИСХОЖДЕНИИ «ЖИТИЯ АЛЕКСИЯ, ЧЕЛОВЕКА БОЖЬЕГО»

В сирийской рукописной традиции известны два сказания о Человеке Божьем. Первое, сохранившееся в ранних рукописях (V—VI в.),<sup>1</sup> повествует о том, как в семье богатых и знатных граждан города Рима после долгих молитв рождается сын. Он с детства окружен почитанием и роскошью, однако мальчику больше по душе уединение и серьезные занятия. Когда приходит время жениться, родители находят невесту и готовят пышную свадьбу, но юноша в разгар свадебного пира тайком покидает родительский дом и отправляется сперва в Селевкию, а потом в Эдессу, где живет семнадцать лет, подвизаясь на паперти одного из эдесских храмов. Родители отправляют во все концы света своих слуг, но поиски остаются безрезультатными.

В Эдессе особое усердие святого в посте и молитве замечено служителем церкви. Он узнает его историю, а после смерти святого сообщает ее епископу Раввуле. Когда тот приказал воздать святому должные помертвые почести, оказалось, что останки его исчезли, а в могиле лежат только нищенские ломотья. Все присутствующие поражены страхом, а епископ дает обещание отныне направлять свои усилия исключительно на попечение странников и нищих.

Это первое сказание называют обычно древней сирийской легендой в отличие от второго, более позднего, которое называется житием.

Второе сказание<sup>2</sup> начинается с того момента, когда святой, заметив внимание служителя церкви и убоявшись известности, решает покинуть Эдессу. Он отправляется в Тарс, однако внезапно налетевшая буря приносит его корабль в Рим. Так святой попадает в дом своих родителей, где живет неузнанным, терпеливо перенося глумления и издевательства своих прежних слуг, в течение долгих семнадцати лет. Перед смертью он пишет письмо, в котором дает своим близким понять, кто он такой. Горько оплакивают родители своего единственного сына, а жена — мужа. В церемонии торжественного погребения принимают участие императоры Гонорий и Аркадий, а также архиепископ Иннокентий и жители Рима. Все они — свидетели чудесных исцелений, которые исходят от мощей святого.<sup>3</sup>

В ранних сирийских рукописях содержится лишь первое сказание, в более поздних — неизменно представлены оба, при этом второе присоединяют к первому чисто механически. Сказитель попросту умалчивает о смерти святого

<sup>1</sup> Брит. муз., Add. 17177; Add. 14644; Add. 12160. См.: Wright W. Catalogue of the syriac manuscripts in the British Museum. London, 1872, part III, p. 1074, 1084, 1090.

<sup>2</sup> Содержится наряду с первым в нескольких рукописях начиная с IX в.: Брит. муз., Add. 14728; Add. 14649; Add. 14655 (см.: Catalogue of the syriac manuscripts in the British Museum. London, 1871, part II, p. 883; part III, p. 1108, 1119—1120); Париж. Нац. б-ка № 234, 235 (см.: Zotenberg H. Catalogue des manuscrits syriaques et sabéens (mandaites) de la Bibliothèque Nationale. Paris, 1874, p. 184, 185. Издание осуществлено П. Амиео по рукописи Брит. муз., Add. 17177 для первого сказания и по рукописи Брит. муз., Add. 14655 — для второго с соответствующими исправлениями и разночтениями других рукописей. См.: Amiaud A. La légende syriaque de Saint Alexis l'Homme de Dieu. Paris, 1889).

<sup>3</sup> Amiaud A. La légende syriaque de Saint Alexis... p. 22—23

в Эдессе и начинает свое повествование с того момента, как молва о Человеке Божьем стала распространяться и, убоявшись славы, он покидает город.

Все греко-латинские редакции представляют единый последовательный текст, где безымянный в сирийских сказаниях святой носит имя Алексий. Названы по именам также и его родители. Содержание этого текста в кратком изложении таково. У богатых и знатных граждан города Рима Евфимиана и Аглаиды после долгих молений рождается сын. С раннего детства обнаружив склонность к чтению книг, он предпочел это занятие забавам и развлечениям. Когда пришло время, родители решили женить его на девице царского рода. Однако в самый разгар свадебного празднества он покидает родительский дом и едет в Эдессу, где подвизается в храме. Слуги, отправленные вдогонку, не узнают его в толпе нищих и возвращаются домой ни с чем.

Через семнадцать лет святость Алексия привлекает внимание служителя церкви, и, не желая известности, он покидает Эдессу. Буря приносит корабль в Рим, и святой возвращается к дому родителей. Не узнавший ими, он живет здесь на положении нищего в течение семнадцати лет. Перед смертью Алексий пишет письмо, которое потом прочитывают в присутствии патриарха Маркиана, императоров Гонория и Аркадия и при большом стечении народа. Оплаканный близкими, он погребен со всей возможной торжественностью.<sup>4</sup>

Житие Алексия связывают с двумя другими памятниками византийской литературы: с житием Иоанна Калибита, которое датируют V в. и с канонem Иосифа Гимнографа, автора IX в. Наиболее распространенный вариант жития Иоанна Калибита содержит рассказ о молодом человеке из города Рима. Родители его однажды приютили у себя в доме некоего византийского монаха. Увлеченный примером праведной жизни, Иоанн бежал вместе с этим монахом в Византию, где провел шесть лет, предаваясь молитвам. Однажды небесный глас повелел ему вернуться домой, чтобы не умереть на чужбине без родительского благословения. Одетый в рубище, он предстал перед своими родными, которые не узнали его и отказались принять в свой дом. Только после настоятельных просьб они согласились поселить его в хижине у ворот воле дома. Там Иоанну явился Христос с вестью о близкой смерти, и святой решил открыться родителям. Он показал им Евангелие с богато украшенным инкрустацией окладом, которое когда-то подарил ему отец, и тут родители поняли, что этот нищий — их сын Иоанн. Перед смертью святой просит родителей похоронить его в той одежде, которую он носил при жизни. Убитая горем мать готова нарушить данное слово. Она облекла покойного в самые дорогие красивые одеяния, однако отец, оставаясь верным своему обещанию, приказал заменить роскошное облачение на прежние нищенские лохмотья. Позднее над кушей, где св. Иоанн подвизался три года, отец его возвел церковь.<sup>5</sup>

В этой легенде можно отметить моменты, общие с чертами жития Алексия.

Нечто общее с рассмотренными памятниками обнаруживает и канон Иосифа Гимнографа, автора IX в. Написанные для целей богослужения, поэтические гимны, составляющие канон, не содержат, подобно житиям, обыденных подробностей биографии святого. Но и в этом персонаже легко угадывается Человек Божий предыдущих текстов: и по некоторым намекам, и по стремлению автора привлечь внимание к подвигу святого, и по имени его — Алексий, тождественному имени главного персонажа греко-латинских и всех последующих версий жития.<sup>6</sup>

Таким образом, мы имеем пять текстов, содержание которых с очевидностью свидетельствует об их внутренней связи. В многочисленных статьях и монографиях были сделаны попытки определить характер этой связи и последовательность возникновения памятников. Одни источником легенды о Человеке Божьем

<sup>4</sup> См.: R ö s l e r M. Die Fassungen der Alexius-Legende mit besonderer Berücksichtigung der mittellenglischen Versionen. — Wiener Beiträge zur englischen Philologie. Wien; Leipzig, 1905, Bd XXI, p. 118—155; П о л я к о в а С. В. Византийские легенды. Л., 1972, с. 156—161.

<sup>5</sup> B e d j a n P. Acta martyrum et sanctorum. Parisiis, 1890, t. I, p. 344—365.

<sup>6</sup> См.: Μηναία τοῦ ἔτους Ἐνιαυτοῦ. Ῥώμη, 1898, IV, σ. 99—105.

считали канон Иосифа Гимнографа (И. Пивий,<sup>7</sup> Ф. Массман,<sup>8</sup> Д. Дашков<sup>9</sup>), не подозревая, по-видимому, о существовании ранних сирийских рукописей, опубликованных лишь в 1890 г.; другие же, напротив, в каноне усматривали отголосок древней сирийской легенды, которая на византийской почве могла быть обогащена элементами жития Иоанна Калибита.<sup>10</sup>

Оригинальную, стоящую особняком гипотезу высказал в этой связи Л. Герман в статье «Кто есть святой Алексей?».<sup>11</sup> Он нашел малоизвестный латинский источник, положивший, по его словам, начало как житию Иоанна Калибита, так и сказанию об Алексии, Человеке Божьем. Источник этот — биография латинского поэта начала V в. Коммодия, автора стихотворных сочинений «Carmina Apologeticum» и «Introductiones». На основании его стихотворений, а также сочинения его современника Рутилия Наматианского, с героем которого отождествляется Коммодий, Л. Герман выводит биографию последнего. Это богатый римлянин, сын высокопоставленных родителей-язычников, который добровольно отказался от привычного образа жизни, приговорив себя к жалкой жизни изгнанника. Ключевой фразой, поразившей воображение агиографа, который сочинил впоследствии житие святого, по мнению Л. Германа, могла быть та, в которой говорится, как «доверчивый изгнанник на острове строит себе жалкое логово». Далее агиограф — в соответствии с реконструкцией Л. Германа, — отталкиваясь от упомянутых текстов, изобретает сюжетный ход, согласно которому его герой вновь возвращается к своим родным и к той, которую любил. Родители-язычники превращены повествователем в христиан, а жена — в невесту, что существенно меняет обстоятельства отъезда героя и усиливает драматизм повествования. Так из необычной истории поэта Коммодия, по заключению Л. Германа, родилась легенда о нищем, поселившемся под лестницей (или в шалаше).

Вновь найденный источник ученый связывает, как уже говорилось, и с Иоанном Калибитом, и с Алексием, Человеком Божиим.

О связи биографии Коммодия с житием Иоанна Калибита свидетельствуют, как он указывает, следующие моменты. Одна из рукописей в заголовке жития называет Иоанна «нищим во Христе» (ὁ διὰ Χριστὸν πτωχός). «Нищим во Христе» называет себя и Коммодий через посредство акростиха в последнем отрывке второй книги «Introductiones». В этом же отрывке имеет место загадочное выражение «*nomēn Gasei*», которое прежние исследователи предлагали исправить на «*nomēn Gazei*», понимая его как «человек из Газы» (или «хранитель казны»). Л. Герман предлагает читать вместо «*nomēn Gasei*» «*nomēn Casei*», считая это выражение гапаксом Коммодия, возникшим на основе слова *casa*. Таким образом, если имя Иоанн Калибит означает «Иоанн, живущий в хижине» (от греч. *καλύβη* — «хижина», «шалаш»), то и имя Коммодий, в представлении Л. Германа, — тоже «человек хижини» (от лат. *casa* в аналогичном значении).

Далее, имя Коммодий Л. Герман возводит к глаголу *commodare* в значении «приходить на помощь», а Алексей — к глаголу *ἀλέξω* (в том же значении). Исходя из этого, он заключает, что если, с одной стороны, Коммодий имел эпитет «*nomēn Gaseus*», аналогичный имени Иоанна (*καλυβίτης*), и если, с другой стороны, имя Коммодий эквивалентно имени Алексий (в значении «приходящий на помощь»), то такое совпадение может свидетельствовать лишь о том, что обе легенды — и византийская (об Иоанне Калибите), и сирийская (о Человеке Божьем) — вышли из биографии Коммодия. Следовательно, прототипом христианского святого был латинский поэт.

<sup>7</sup> Acta sanctorum, iulii, t. IV, p. 238. Там же опубликованы: 1) латинский перевод посвященного св. Алексию гимна Иосифа Гимнографа (с. 247—248) и 2) латинский же перевод легенды о Человеке Божьем, сделанный с арабского (каршун) и восходящий в конечном счете к сирийскому источнику (с. 264—266).

<sup>8</sup> Massmann F. H. Sanct Alexiusleben in acht gereimten mittelhochdeutschen Behandlungen. Quedlinburg und Leipzig, 1843, S. 34.

<sup>9</sup> Дашков Д. Стихи и сказания про Алексея Божия Человека. — Беседы в Обществе любителей народной словесности при Московском университете. М., 1868, вып. 2, с. 30.

<sup>10</sup> См.: Stebbens C. E. Les origines de la légende de Saint Alexis. — Revue belge de philologie et d'histoire, 1973, LI, 3, p. 502—504.

<sup>11</sup> Herma n L. Qui est Saint Alexis? — L'antiquité classique, 1942, XI, p. 235—241.

Отдавая дань остроумию изложенной гипотезы, отметим, однако, ее уязвимые стороны. Если сближение биографии Коммодия с житием Иоанна Калибита может быть признано до некоторой степени оправданным (решающее мнение в этом случае остается за специалистами — византиноведами), то для подобного сближения его с сирийским житием Человека Божьего нет, как нам представляется, никаких оснований. Единственный аргумент — одинаковое значение имен Коммодий и Алексей, — который приводится автором гипотезы, не может быть принят во внимание, поскольку в сирийской версии святой, как известно, не назван по имени.<sup>12</sup>

Что касается поисков прототипа, то представляется несомненным, что Человек Божий — образ собирательный, черты которого могли быть взяты из сирийской действительности скорее, чем из латинской поэзии.<sup>13</sup> Если же говорить о литературном источнике, то в первую очередь следует иметь в виду Библию.

Памятники агиографии, призванные служить укреплению христианского вероучения, проникнуты духом библейской морали.

Мученики, воспевавшие стойкость борцов за веру, были направлены против поклонения идолам, «изготовленным плотниками и укрепленным кузнецами при помощи гвоздей». В них воплощены идеи единобожия, провозглашенные еще в заповедях Ветхого завета: «Не сотвори себе кумира» и др. (Исх. 20 : 3—11, 34 : 14—17; Втор. 5 : 7—14).

Жития, представлявшие идеальных подвижников, рисовали их «кроткими», «нищими духом», «чистыми сердцем» и т. п., следуя евангельским наставлениям. Задача агиографов состояла в том, чтобы в зримых образах показать отвлеченные нравственные идеи. Так, «Житие Алексия, Человека Божьего» есть наглядная иллюстрация исполнения христианином своего нравственного долга, состоявшего в принесении любви к ближнему и к себе самому в жертву любви к Богу: «Кто любит отца или мать больше, нежели Меня, не достоин Меня», — гласит одна из евангельских заповедей (Мтф. 10 : 37).

Эпитет «Человек Божий» широко употреблялся применительно к персонажам библейских книг, в частности к пророкам. Многократно он присоединяется к именам Моисея (Втор. 33 : 4; Пс. 90 : 1; Эзра 3 : 2; II Хрон. 30 : 16 и т. д.), Самуила (I Сам. 9 : 6—8, 10; I Цар. 12 : 22), Или (II Цар. 1 : 9) и другим, а иногда обозначает не названных поименно пророков (I Сам. 2 : 27; I Цар. 13 : 1, 20 : 28). Пророк Елисей назван Человеком Божьим не менее двадцати семи раз.

Пророки, как свидетельствует св. Писание, вели подчас скромный образ жизни. Иногда они обитали в лачугах, построенных собственными руками (II Цар. 6 : 1—5), питались корнями и травами, которые собирали в поле (II Цар. 4 : 38, 39), или принимали подаяния богобоязненных людей (II Цар. 4 : 42).

Наиболее значительной фигурой среди пророков представляется Иеремия, «освободивший лучшую часть своего я от всего обыденного» (Иер. 15 : 19), чтобы, подавив внутренние страдания и борьбу, всецело посвятить себя Богу и пророческой миссии. Очень молодым ощутивший это свое предназначение, Иеремия «должен отказаться даже от счастья иметь семью и свой собственный домашний очаг, он должен одиноко и безрадостно идти по жизненному пути,

<sup>12</sup> Имя Алексей появляется впервые в каноне Иосифа Гимнографа. Можно думать, что это имя было дано святому самим автором хвалебного гимна вне зависимости от имени Коммодия, тем более что в его связи с глаголом *commodare* сам автор предложенной гипотезы не вполне уверен. Называя безымянного святого древней сирийской легенды Алексием, Л. Герман исходит из латинского перевода ее в *Acta Sanctorum*, где святому дано не вполне понятное на первый взгляд имя *Mar Riscia*. Л. Герман понимает это имя как *Mar Alexis* на том основании, что Рискья производилось как Лиския. См.: *Neumann L. Qui est Saint Alexis?*, p. 235, 237. Представляется, однако, более правомерным объяснение этого имени болландистами, состоящее в том, что латинское *Mar Riscia* восходит к сирийскому *mry rūs* — «господин знатных» (как, например, *Mar Scialitha* применительно к префекту Египта Артемью восходит к сирийскому *mry šlyt'*). См.: *A mi a u d A. La légende syriaque de Saint Alexis...*, p. XXXVII.

<sup>13</sup> Исследователи отмечают, что легенда о Человеке Божьем возникла, по-видимому, без влияния биографии эдесского епископа Раввулы (412—435). См.: *Р а й т В. Краткий очерк истории сирийской литературы*. Пб., 1902, с. 33.

чтобы принадлежать всецело Ягве и своему призванию (Иер. 16 : 1—8).<sup>14</sup> Не так ли и Человек Божий? Покинув жену и родителей, он отказался от легкой безоблачной жизни, а вернувшись в родительский дом, не вернулся, однако, к родителям, чтобы ничто не могло помешать ему в служении Богу.

Зная, как глубоко проникло св. Писание во все сферы жизни средневекового человека, видя, насколько обильно христианские сочинения любых жанров насыщены библейскими цитатами, образными выражениями, реминисценциями и т. д., нельзя не подумать о том, что образы библейских пророков и их идеи должны были прежде всего воздействовать на воображение агиографа, создавшего один из самых значительных характеров средневековой христианской литературы.

В свете изложенного представляется сомнительным предложение считать латинского поэта Коммодия прототипом Человека Божьего сирийской легенды.

Кажется вполне убедительным представление, что так называемая древняя легенда зародилась на сирийской почве, а не на греческой (а тем более на латинской), и явилась той первоначальной формой, которая дала толчок к возникновению жития.

В большинстве работ, посвященных истории легенды, речь идет относительно жития или «римской истории», как оно называется самим рассказчиком во второй сирийской части. Действительно ли оно появилось в Риме и на латинском языке, а потом было переведено на греческий, или под Римом следует понимать в данном случае «Новый Рим», т. е. Константинополь?<sup>15</sup>

Хотя латинские и греческие рукописи относятся примерно к одному и тому же времени, приоритет отдается, как правило, греческим на том решающем основании, что культ Алексия, Человека Божьего в латинской традиции сложился только к X в. и ранее этого времени ни один латинский источник о нем не упоминает. Нет его имени ни в древних латинских календарях, ни в мартирологах. Л. Дюшен, изучив большое количество документов, констатирует, что впервые имя св. Алексия появляется в записях, связанных с основанием в Риме бенедиктинского монастыря при церкви св. Вонифатия (около 977 г.). Основатель этого монастыря — митрополит Сергей, незадолго до того прибывший с Востока, и был, как считает ученый, тем человеком, который привез сюда легенду и записал ее.<sup>16</sup> Таким образом, по мнению большинства исследователей, житие сложилось в рамках византийской литературы и легло в основу всех последующих версий повествования об Алексии, Человеке Божьем.

М. Блау обратил внимание на заключительный эпизод жития Иоанна Калибита, в котором святой перед смертью сам признается своим родителям в том, что он их сын. Таким признанием завершается и канон Иосифа Гимнографа. Именно эта характерная деталь и позволила ученому прийти к заключению, что канон восходит к тому виду византийского жития, в котором не упоминалось еще предсмертное письмо и отражалась его древнейшая редакция. М. Блау строит свою гипотезу на основе латинского перевода гимна, поскольку греческий оригинал остался ему недоступен. При этом он сетует на ошибки переводчика, затрудняющие правильное понимание текста.<sup>17</sup> В связи с этим считаем необходимым привести здесь оригинальный греческий текст, из которого следует, что в сочинении Иосифа Гимнографа св. Алексий действительно открылся своим родителям перед смертью.<sup>18</sup>

<sup>14</sup> К о р н и л ь К. Пророки / Пер. Д. Желоговцева; Под ред. и с предисл. Н. М. Никольского. М., 1915, с. 113.

<sup>15</sup> П о н о м а р е в А. Легенда о св. Алексее в сирийской и славяно-русской редакциях его жития. — Живая старина, 1890, вып. 2, с. 198, 199.

<sup>16</sup> D u c h e s n e L. Les légendes chrétiennes de l'Aventin. — Mélanges d'archéologie et d'histoire, 1890, X, p. 240—245.

<sup>17</sup> См.: B l a u M. Zur Alexiuslegende. Wien, 1888, S. 12.

<sup>18</sup> Ἀγνωστος τὸ πρὶν  
γεννητορῶν ὑπάρχων,  
ἐν τῷ καιρῷ τῆς ἐκδημίας σου  
τούτοις τὸ μυστήριον,  
ἐκκαλύπτεις, φανερούμενος  
εἰς δόξαν τοῦ θεοῦ ἡμῶν

1) Будучи неузнан прежде 2) родителями 3) во время твоего изгнания, ты 4) открываешь им тайну, 5) явив себя 6) во славу нашего Бога). См.: Μηταία τοῦ ἁγίου Ἐπιταύτου с. 104.

К подобному заключению пришел и А. Амю.<sup>19</sup> Он указывает на высокую степень совершенства самой формы канона и на те многочисленные реминисценции и намеки, которые его наполняют, свидетельствуя о существовании более ранней литературной традиции. Самую раннюю редакцию византийского жития, по-видимому, мало отличавшуюся от известных нам греко-латинских версий, А. Амю датирует VI в. Однако он не вполне уверен в том, что в процессе сложения этой формы легенды могли быть использованы элементы жития Иоанна Калибита, и подчеркивает гипотетичность этого суждения.<sup>20</sup>

Г. Пари, усмотрев первоисточник легенды в древнем сирийском сказании, с которым он познакомился по тексту в Acta Sanctorum, попытался восстановить дальнейшую историю ее распространения.<sup>21</sup> По его предположению, из Константинополя она вернулась в Сирию, где с греческого была переведена на сирийский и сведена потом с первым сирийским сказанием. Из Константинополя же через Испанию<sup>22</sup> и Рим распространилась по всему Западу.

Это направление движения легенды подтвердил А. Амю,<sup>23</sup> чью точку зрения, в частности на переводный характер второго сирийского сказания, впоследствии разделили М. Перейра,<sup>24</sup> М. Рёслер,<sup>25</sup> В. П. Адрианова-Перетц<sup>26</sup> и др. Рецензент на книгу А. Амю пишет, что содержание и язык «второй истории» ясно доказывают, будто она представляет собою буквальный перевод греко-латинского сказания.<sup>27</sup> Ему вторит и другой рецензент. Отмечая удивительную близость сирийского текста и славянских, которые он сравнивал по разным спискам (от XII и до XV вв.), в том числе и по изданию И. И. Срезневского, он предполагает общий для сирийского и славянского текстов греко-византийский источник, не дошедший до нас.<sup>28</sup>

Таким образом, если большинство исследователей, как мы отмечали ранее, были согласны с тем, что первое сказание о Человеке Божьем появилось на сирийской почве и записано впервые на сирийском языке, то еще более единодушными оказались они в мнении, противоположном этому, относительно второго, констатируя его переводный характер. К. Стеббен в статье, подводящей некоторые итоги этим исследованиям, оставляет, по сути дела, вопрос открытым, полагая, что необходимы новые работы для выяснения точного происхождения легенды о св. Алексии.<sup>29</sup> Далее мы попытаемся доказать, что и второе сказание подобно первому представляет оригинальный, а не переводный памятник сирийской литературы.

Наибольший интерес представляют для нас доводы А. Амю, издателя обоих сирийских текстов. В своем обширном исследовании, уделяя немало внимания генезису легенды,<sup>30</sup> он отмечает следующие противоречия между двумя сирийскими сказаниями.

1. Второй текст ссылается на факты, которых нет в первом, но которые имеют место в начальной части греко-латинской легенды, например встреча жениха с невестой и вручение подарков. В сирийской версии об этих фактах становится известно лишь из письма, написанного святым во второй части.

<sup>19</sup> A m i a u d A. La légende syriaque de Saint Alexis. . . p. XXXVII.

<sup>20</sup> Ibid., p. LXXII.

<sup>21</sup> Romania, Paris, 1879, t. VIII, p. 163.

<sup>22</sup> О бытовании легенды в Испании см.: R ö s l e r M. Versiones españolas de la legenda de San Alejo. — Nueva revista de filología hispanica. Madrid, 1949, t. 3, p. 329—352.

<sup>23</sup> A m i a u d A. La légende syriaque de Saint Alexis. . .

<sup>24</sup> P e r e i r a Fr. Maria. Légende grecque de l'Homme de Dieu Saint Alexis. — Analecta Bollandiana, 1900, p. 241—242.

<sup>25</sup> R ö s l e r M. Die Fassungen der Alexius-Legende. . . S. 2, 3.

<sup>26</sup> А д р и а н о в а В. П. Житие Алексия Человека Божия в древней русской литературе и народной словесности. Пгр., 1917, с. 75, 76. — Автор, умышленно оставляя в стороне вопрос о генезисе легенды о св. Алексии, все же называет древнюю форму ее сирийской, а житие — греческим.

<sup>27</sup> Св. Ст. О-в. Сирийское сказание о Божьем Человеке. — Чтения в О-ве любителей духовного просвещения, М., 1890, XXVIII, с. 133.

<sup>28</sup> П о н о м а р е в А. Легенда о св. Алексее. . . , с. 199.

<sup>29</sup> S t e b b i n s C. E. Les origines de la légende de Saint Alexis, p. 497—507.

<sup>30</sup> А. Амю интересуют две стороны этой проблемы: соотношение византийской версии и сирийской; соотношение византийской версии и латинской. Мы будем касаться лишь одного аспекта — определения оригинального характера второго сирийского сказания о Человеке Божьем.

2. В первом тексте отсутствует имя отца — Евфимиан, которое упоминается во втором.

3. В первом тексте святой умирает в 412 г., в год посвящения Раввулы в сан епископа. Во втором же он умирает спустя семнадцать лет, которые провел в родительском доме. И в то же время говорится, что умер он во времена папы Иннокентия, который, как известно, занимал престол с 402 по 417 г.

4. Сирийские тексты отличаются друг от друга по стилю. В первом из них настоящий арамейский язык. Редкие грецизмы обнаруживаются здесь только в рамках, определенных авторитетом Пешитты. И, наоборот, влияние греческого источника вполне ощутимо во втором сирийском житии, хотя бы в следующем факте: второе житие, описывая жизнь святого, подчеркивает почти в одинаковых выражениях то, что он был умерен в еде. Но если в первом сказано, что он съедал ܕܥܫܪܝܢ ܠܚܡܝܢ<sup>31</sup> (десять мин хлеба), то во втором — ܕܥܫܪܝܢ ܠܚܡܝܢ<sup>32</sup> (две унции хлеба).

Исходя из этих противоречий, А. Амьо приходит к выводу: «Отсутствие единства между обоими сирийскими текстами... представленные в рукописях, само по себе исключает всякое предположение о сирийском происхождении этой новой формы легенды».<sup>33</sup>

Сравнивая далее уже непосредственно сирийский и греческий тексты, исследователь обратил внимание на некоторую неувязку (буков. *étourderie*), которая, по его мнению, является полной гарантией иностранного происхождения сирийского жития. В греко-латинских версиях невидимый глас дважды звучит в воскресенье, призывая верующих искать Человека Божьего, и только в четверг уточняет, что Человек Божий находится в доме Евфимиана. В сирийском же тексте все три раза невидимый глас звучит в воскресенье, и, несмотря на это, народ приходит в церковь еще раз в четверг, чтобы услышать снова то, что было сказано в воскресенье: «Ищите Человека Божьего в доме Евфимиана!».

На основе этого замечания А. Амьо приходит к окончательному выводу, что византийское житие Алексия, Человека Божьего не восходит к сирийскому источнику.

Прежде чем остановиться на каждом из указанных несоответствий, напомним, что речь идет о двух ситуациях, из которых одну следует признать нереальной: 1) сирийское сказание (первое) легло в основу греко-латинских версий, одна из которых (вернее, вторая ее половина) потом была переведена на сирийский язык (так называемое второе сирийское сказание); 2) сирийский автор на сирийском языке написал продолжение первого сказания, и оба они были обработаны византийским (или латиноязычным) писателем в единое законченное повествование.

Соглашаясь с первой возможностью, мы должны согласиться и с тем, что автор-сириец, выбрав для перевода византийскую легенду, стал переводить ее не с начала, а с середины. Такой метод перевода выглядит довольно странно, даже если иметь в виду, что переводчик был знаком с сирийским древним сказанием: первая часть греко-латинской легенды так сильно отличается от сирийского оригинала, что этот последний не мог бы полностью заменить ее, и переводчик должен был это учесть. Более вероятным представляется такой вариант, при котором сирийский писатель, зная о существовании древнего сирийского сказания, написал на эту тему самостоятельное произведение. Уже говорилось, что в обоих сирийских сказаниях святой не назван по имени, в то время как в грекоязычных и всех последующих редакциях он носит имя Алексий. Трудно себе представить, какими соображениями мог бы руководствоваться сирийский автор при переводе византийской легенды, лишая своего героя имени. И вполне естественным кажется решение византийца, который при обработке сирийской легенды о безымянном Человеке Божьем дал ему имя. Однако, выбирая эту вторую возможность, мы встаем перед фактами, на которые указывал А. Амьо.

<sup>31</sup> A mi a u d A. La légende syriaque de Saint Alexis... p. 22.

<sup>32</sup> Ibid., p. 22.

<sup>33</sup> Ibid., p. XLVIII.

Поэтому обратимся теперь к его аргументации в той последовательности, в какой она была изложена выше.

1. Второе сирийское сказание действительно содержит некоторые детали, которых нет в первом. Объяснение, заключающееся в том, что сириец взял их из греческого текста, — не единственное: он мог их придумать сам, сочиняя свое собственное произведение, а оттуда они попали в греческий текст.

2. Имя Евфимиян отцу святого также мог дать сирийский автор. Примечательно, что то же греческое имя (Евфимия) было выбрано другим сирийским автором для героини его повести как один из способов создания положительного образа, о чем мы говорили ранее.<sup>34</sup>

3. Анахронизмы, подобные тому, который привел А. Амио, встречаются в агиографии довольно часто, являясь характерной чертой этого литературного жанра.

4. В сирийском тексте жития действительно встречаются грецизмы. Кроме слова «унция» (οὐγκία), их насчитывается здесь около двадцати. Приводим полный список этих слов:

ܟܠܡܝܟ	— ξενία	— гость, пришелец, чужестранец, чужой
ܡܘܨܝܡܝܟ	— ξενοδοχεῖον	— больница, дом для странников
ܡܝܬܡܝܟ, ܡܝܬܡܝܟ	— σκάμνον	— скамья, сиденье
ܟܬܘܒܝܟܐ	— ἐπίσκοπος	— епископ
ܩܘܪܝܝܟܐ, ܡܘܨܝܟܐ	— ὄψικιον	— свита
ܟܘܒܝܟܐ, ܟܘܒܝܟܐ	— βασιλική	— базилика
ܟܘܒܝܟܐܠܐ	— γλωσσοκομον	— гроб
ܟܘܪܝܟܐ	— ἄρωμα	— душистые корни, благовония, аромат
ܟܘܒܐܝܟܐ	— τάξις	— ранг, чин, порядок
ܟܘܒܐܝܟܐ	— χάρτης	— бумага, документ, писчий материал
ܟܘܒܐܝܟܐ	— χαρτουλάριος	— чиновник
ܟܘܒܐܝܟܐ	— μύρον	— миро
ܡܘܒܐܝܟܐ	— σύγκλητος	— синклит
ܟܘܒܐܝܟܐ, ܡܘܒܐܝܟܐ	— πορφύρων	— пурпур
ܡܘܒܐܝܟܐ	— παλάτιον <sup>35</sup>	— дворец
ܟܘܒܐܝܟܐ	— παραμονάριος	— привратник, ризничий храма
ܟܘܒܐܝܟܐ	— πρόσωπον	— лицо
ܡܘܒܐܝܟܐ	— θρόνος	— трон

О наличии греческих слов в лексиконе сирийцев уже говорилось в связи с сирийской повестью о Евфимии и готе.<sup>36</sup> Добавим только, что, как и там, часть слов из приведенного теперь списка вошла в сирийский язык в процессе христианизации Эдессы: ξενία, ξενοδοχεῖον, ἐπίσκοπος, βασιλική и т. д. Другую часть представляют общеупотребительные термины, как ὄψικιον, σύγκλητος, παλάτιον, θρόνος, χάρτης (χαρτουλάριος), πορφύρων и т. д. Некоторые слова нового списка можно найти в предыдущих, например ξενία, γλωσσοκομον, ἄρωμα. Суммируя, можно сказать, что в сирийском тексте жития Человека Божьего нет ни одного греческого слова, которое нельзя было бы найти в том или другом

<sup>34</sup> Пайкова А. В. К вопросу о возникновении беллетристического повествования в сирийской литературе. — Палест. сборник, 1971, вып. 23 (86), с. 176.

<sup>35</sup> Грецизированная форма латинского palatium.

<sup>36</sup> Пайкова А. В. Повесть о Евфимии и готе. (К вопросу об определении языка оригинала). — Палест. сборник, 1978, вып. 26 (89), с. 93—94.





к контексту и в зависимости от него принять или не принимать во внимание частицу **ⲗ**.

В приведенном выше отрывке греческого текста отразилась, как нам кажется, сирийская форма выражения прямой речи посредством частицы **ⲗ**. Византийский автор принял прямую речь за косвенную и буквально перевел всю конструкцию, включая частицу **ⲗ**, вместо того чтобы оставить ее без перевода: «И все остальное объяснил он им: „Семнадцать лет назад взял я нищего в дом мой...“» и т. д.

3. В следующем примере мы усматриваем 1) механический перенос в греческий текст сирийского слова и 2) кальку: ἔγραψεν εἰς αὐτὸν ἅπαντα τὸν βίον αὐτοῦ καὶ τὰ μυστήρια ἃ εἶχε μεταξὺ τοῦ πατρὸς καὶ τῆς μητρὸς αὐτοῦ καὶ οἷα ἐλάλησε τῇ νόμφῃ ἐν τῷ θαλάμῳ, καὶ ὡς ἐπέδωκεν αὐτῇ τὸ δακτυλίδιον τὸ χρυσοῦν, καὶ τὴν ρένδαν ἐντετυλιγμένην εἰς πράνδιον πορφυροῦν.<sup>43</sup> — «... описал на ней (на бумаге. — А. П.) всю свою жизнь, и тайны, которые он имел между отцом и матерью своей, и что сказал невесте в брачном покое, и как дал ей кольцо золотое и «ренду», завернутые в покров пурпурный».

Слово «ренда» — ἄραξ λεγόμενον в греческом и латинском языках. Перевести это слово, исходя из контекста, как обычно переводятся гапаксы, не удастся, поскольку контекст допускает возможность широкого выбора. Поэтому были сделаны попытки отождествить это слово на основе других языков, сближая, в частности, с франкским *rinka* в значении «прижка». М. Реслер, высказывая такое предположение, в то же время выражает недоумение, почему эта закономерная фонетическая форма не встречается ни в одном латинском тексте. По мнению исследователя, в греческий текст это слово могло прийти только из латинского.<sup>44</sup> Нам представляется более убедительным видеть в греческом *ρένδα* сирийское слово **ⲕⲗⲓⲧ** в значении «свадебная вуаль», «покрывало», которое использовано в соответствующем отрывке сирийского текста.

Это слово в числе пяти знаков содержит два *d*, разделенные «йотом». «Йот», как свидетельствует сирийская палеография, чаще других выпадает на письме, особенно, если не несет самостоятельной нагрузки, а служит, как в этом случае, лишь для передачи долготы. С выпадением «йота» слово **ⲕⲗⲓⲧ** сокращается в **ⲕⲗⲓ** (*r<sup>o</sup>dd*). Перенесенная в греческий текст, это форма неизбежно претерпела бы изменения: греческому языку не свойственно удвоение согласных. Для него характерно сочетание плавного и взрывного звуков типа *mb*, *ng*. Поэтому чуждое слово *redda* легко могло превратиться в *ρένδα*, приняв грецизированный вид.

Словосочетание ἐντετυλιγμένην εἰς πράνδιον переводится обычно «завернутое в покров». В сирийском тексте в соответствующем отрывке имеет место адекватное словосочетание — **ⲕⲗⲓⲧ ⲕⲗⲓⲧ**, которое тоже можно перевести «завернутое в покров» (точнее, в плащ). Поскольку заворачивание подарков в некий покров, а тем более в плащ представляется действием, лишенным смысла, предлагаем использовать другой смысловой оттенок глагола.

Глагол **ⲕⲗⲓⲧ** имеет значения «заворачивать», «обматывать», «связывать», «укрывать», «покрывать». Известны словосочетания: **ⲕⲗⲓⲧ ⲕⲗⲓⲧ** — «он закрыл свое лицо плащом», **ⲕⲗⲓⲧ ⲕⲗⲓⲧ ⲕⲗⲓⲧ** — «она надела на себя одежду», **ⲕⲗⲓⲧ ⲕⲗⲓⲧ** — «укрытый плащом (покрывалом)», **ⲕⲗⲓⲧ ⲕⲗⲓⲧ** —

«одетый в „сорочку“» (о новорожденном). Следовательно, и в нашем случае **ⲕⲗⲓⲧ ⲕⲗⲓⲧ** может быть переведено как «одетые в плащи», «облаченные в одежду». Напомним, что в сирийском тексте, в отличие от греческого, слово, обозначающее одежду, стоит во множественном числе. Таким образом, и весь отрывок можно понимать иначе: **ⲕⲗⲓⲧ ⲕⲗⲓⲧ . ⲕⲗⲓⲧ ⲕⲗⲓⲧ ⲕⲗⲓⲧ ⲕⲗⲓⲧ ⲕⲗⲓⲧ**

<sup>43</sup> Ibid., S. 138, 139.

<sup>44</sup> Ibid., S. 28.

δὲ καὶ οὕτως ἔλεγε κενὴ ἀπὸ κενῶν κενῶν, μαρτυρῶν δὲ ὅτι  
κεῖθεν τὰ μυστήρια. ἡ δὲ ἀπὸ τοῦ ἀποστόλου λέγει, μαρτυρῶν  
κεῖθεν τὰ μυστήρια τὰ κενῶν ἀπὸ κενῶν καὶ κενῶν καὶ κενῶν  
καὶ κενῶν. 45 — «... и описал всю свою жизнь с того дня, как по-

кинул дом родителей своих, и до этого дня, и тайны, которые были между ним и его отцом и матерью, и то, что сказал своей невесте, когда она находилась в брачных покоех и когда подарил ей кольцо и свадебную вуаль, в то время как они были облачены в одеяния пурпурного шелка».

Другими словами, не подарки были завернуты в покров пурпурного цвета, а жених и невеста были облачены в богатые пурпурные одеяния.

При таком понимании текста становится очевидно, что греческий оборот ἐν τετολιγμένῃν εἰς πρᾶδιον — это калька сирийского ܟܘܢܘܢܐ ܕܡܘܨܘܪܐ.

4. Когда в доме Евфимиана было прочитано письмо Алексия, императоры и архиепископ приказали установить погребальные носилки и положить на них останки святого. Согласно греческому тексту, носилки было приказано установить в центре города (ἐν μέσῳ τῆς πόλεως), что выглядит, исходя из погребального обряда христиан, довольно странно. По-сирийски в соответствующем месте сказано ܟܘܢܘܢܐ, что значит «в центре», но, может быть, и «внутри».

При этом слово «город» отсутствует. Говорится просто, что носилки были установлены внутри. (Внутри — по сравнению с внешним помещением у входа во дворец, где, как известно, находился святой). Таким образом, греческое ἐν μέσῳ возникло в греческом тексте в результате неудачного выбора значения сирийского наречия — «в центре» вместо «внутри», — что в свою очередь потребовало уточнения словом πόλις — «город».

5. В этом же отрывке отметим еще одну кальку: τότε κελεύουσιν οἱ θεϊότατοι βασιλεῖς καὶ ὁ ἀρχιεπίσκοπος ἔλθειν τὴν κλίτην.<sup>46</sup> Буквально здесь сказано: «Тогда приказали божественные императоры, чтобы пришли носилки». Текст выглядит испорченным и переводу не поддается.

Сирийская версия и в этом отрывке содержит абсолютно правильный текст: ܟܘܢܘܢܐ ܕܡܘܨܘܪܐ ܟܘܢܘܢܐ ܕܡܘܨܘܪܐ ܟܘܢܘܢܐ ܕܡܘܨܘܪܐ

ܟܘܢܘܢܐ ܕܡܘܨܘܪܐ ܟܘܢܘܢܐ ܕܡܘܨܘܪܐ.<sup>47</sup> — «И приказали императоры и архиепископы, чтобы украшенные носилки были установлены внутри и чтобы принесли эти почитаемые останки и положили на них». Значение «принести» (чтобы принесли) выражает здесь глагол ܟܘܢܘܢܐ — «приходить», употребленный в форме несовершенного времени каузативной породы. В этой породе глагол ܟܘܢܘܢܐ значит «приводить» или «приносить». Имперфектные формы исходной породы (Pe'al) и каузативной (Af'el) очень близки: ܟܘܢܘܢܐ (с алефом) в первом случае и ܟܘܢܘܢܐ (с йотом) — во втором. Возможно, что в списке, которым пользовался византийский переводчик, была ошибка и он механически перевел вместо «принести» «прийти».

Приведенные примеры, как нам кажется, убедительно свидетельствуют в пользу оригинального, а не переводного характера и второго сирийского сказания о Человеке Божьем.

<sup>46</sup> A m i a u d A. La légende syriaque de Saint Alexis. . . , p. 2 — 4.

<sup>46</sup> R ö s l e r M. Die Fassungen der Alexius-Legende. . . , S. 152.

<sup>47</sup> A m i a u d A. La légende syriaque de Saint Alexis. . . , p. 2.

SUR L'ORIGINE DE LA VIE DE SAINT ALEXIS  
L'HOMME DE DIEU

L'article est consacré à la genèse de l'ouvrage populaire de la littérature médiévale — la Vie de Saint Alexis l'Homme de Dieu. La tradition syriaque conserve deux légendes de l'Homme de Dieu. On peut trouver la première dans les manuscrits du VI<sup>e</sup> siècle et la seconde — dans les manuscrits du IX—XIII siècles. Selon l'opinion commune, la première était composée en langue syriaque, tandis qu' on compte la seconde pour la traduction du grec.

La comparaison philologique de la version syriaque et de la version grecque donné dans l'article, prouve l'origine syriaque aussi de la seconde légende.

---

## СИРИЙСКОЕ СТИХОСЛОЖЕНИЕ

### (вопросы изучения) \*

Сирийская классическая поэзия (II—VII вв. н. э.) является наиболее характерным представителем гимнографического жанра в ряду литератур восточно-христианского культурного круга. Гимнография соединяла в себе в единый комплекс искусства словесное и музыкальное, будь то в форме мелодии или напевно-речитативного чтения. Такая совершенная художественная форма не только оказывала сильное эмоциональное воздействие на слушателей, но и помогала им воспринимать изложенные в гимнах высокие богословские и идеологические проблемы.

Большинство исследователей сходны во мнении, что особый, неповторимый характер, своеобразие литературного духа сирийцев следует искать в их поэзии. Однако, несмотря на это, поэтическое творчество сирийцев до сих пор остается наименее изученной областью их литературы. Такое положение объясняется тем, что в течение XVIII—XIX вв. в сириологии господствовали и не подвергались никакому сомнению высказывания о сирийской поэзии, принадлежавшие римским ученым-маронитам Д. Ассемани и П. Бенедикту. Их мнения во многом основывались на впечатлениях от собственной, маронитской поэзии, представляющей наименее древнее и малозначительное продолжение традиций сирийской литературы классического периода.

Создание глубокого и прочно обоснованного суждения о сирийских поэтических сочинениях было затруднено несовершенными изданиями, воспроизводившими тексты без диакритических и пунктуационных знаков, имевшихся в рукописях. Сложность заключается в том, что поэзия сирийцев может восприниматься нами только в зрительной форме. Мы можем извлечь из поэтических памятников какую-то смысловую информацию и в то же время не в состоянии прочесть их как стихи, т. е. как упорядоченную неким законом звуковую форму. Для того чтобы прочесть поэтический текст, нужно знать или установить законы его звучания, иначе говоря, систему стихосложения. Разрешение вопроса о системе сирийского стихосложения связано с рядом проблем, как теория сирийского ударения, интонации, слогаобразования и слогаделения и частичная письменная фиксация этих явлений, нашедшая свое отражение в знаках диакритики и пунктуации.

Весьма важной для сириологов и своим материалом, и своими выводами стала книга Д. Сегалья «Диакритическая точка и знаки ударения в сирийском».<sup>1</sup> Однако теперь уже отчетливо видны как некоторые недостатки этого исследования, так и вытекающие из него перспективы. Во-первых, отстаивая самобытное, исходящее из семитской основы происхождение сирийской масоры, Д. Сегаль игнорировал такой аспект работы, как сравнение сирийских масоретских текстов с аналогичными им по содержанию еврейскими. Такое сопоставление было бы особенно интересно провести на рукописях, близких во временном и кодикологическом отношениях. Во-вторых, ученый исследовал библейские тексты в рукописях безотносительно к тому, какую

\* Статья представляет собой развернутое изложение доклада, прочитанного на III Всесоюзной конференции семитологов (Тбилиси, 1977 г.).

<sup>1</sup> Segal J. B. The diacritical point and accents in Syriac. Oxford, 1953.

версию перевода Библии данный текст представляет. Между тем известно, что в сирийской раннесредневековой рукописной традиции сосуществуют разные версии и редакции перевода Библии. Эти версии, представляющие разные переводческие школы и имеющие в основе неадекватные архетипы (греческий или еврейский), вероятно, различались и по отношению к знакам диакритики и пунктуации, их применению. В-третьих, автор несправедливо ограничил исследуемый материал только библейским текстом, для сирийцев переводным, а не оригинальным. Нам кажется, что важно изучить и другие тексты, прежде всего поэтические, гимнографические, для которых масора играла роль первостепенной важности. Выводы, сделанные Д. Сегалем, могут послужить хорошим фундаментом для такой работы.

В процессе изучения сирийской поэзии было высказано две точки зрения на ее характер: первая — сирийское стихосложение подчиняется силлабической системе, строящейся на соизмеримости стихотворных строк по количеству слогов (изосиллабизм); вторая, что оно есть акцентированное или тоническое. Точки зрения друг другу прямо противоположные. И из двух точек зрения первая издавна и прочно укрепились в немногочисленной научной литературе о сирийском стихосложении. Это мнение восходит к воззрениям самих сирийцев, живших тогда, когда они утратили свой родной язык как язык разговорный. Но никто из римских ученых-маронитов не исследовал детально основы сирийской метрики. Их отдельные замечания разбросаны по различным сочинениям и не создают достаточно полной общей картины. К числу таких принадлежит, например, сохранившееся в рукописи и до сих пор не опубликованное сочинение Петра Метохиа (Бенедикта),<sup>2</sup> посвященное сирийской грамматике (Ms. Bibl. Vat. 435). В этом трактате он коснулся некоторых вопросов сирийской метрики, однако не высказался подробно относительно природы стиха и его видов. Вот его мнение: «Долгие и краткие слоги для стихотворца совершенно одинаковы, их можно использовать как придется, не обращая внимания на долготу и краткость. В этом отношении сирийцы не подражают ни грекам, ни римлянам».<sup>3</sup> А в предисловии к изданию сочинений Ефрема Сирина тот же автор пишет: «Качество (сирийского. — *E. M.*) стиха определяется не количеством (долгий — краткий), а числом слогов».<sup>4</sup> С. Ассемани раскрыл сущность сирийского стиха в такой фразе: «Стихом называется предложение, в котором гласные (т. е. слоги, — *E. M.*) подчинены определенному числу. Среди них (стихов) различаются два типа — стих простой, который делится на три вида и включает размер мар Иакова, размер мар Ефрема, размер мар Балая, и стих сложный, разновидности которого многочисленны».<sup>5</sup>

Вторая точка зрения на сирийское стихосложение была высказана в конце XIX в. немецким ученым Х. Гримме. Он посвятил ее обоснованию и защите несколько статей.<sup>6</sup> Гримме высказал предположение об акцентированном, т. е. тоническом, характере сирийского стихосложения и считал, что такая система, как весьма вероятная, может быть принята и для других семитских языков.

Теория Х. Гримме исходила из того положения, что в языках с акцентированной системой не наблюдается различия между ударениями в поэзии и в прозе. Таким образом, зная характер словесного ударения у сирийцев и исходя из положения, что ударение в стихах в основном совпадает с ударением в прозе, можно раскрыть ритмический ход их стихов. Гримме считал, что безударный в прозе слог не мог становиться в поэзии ударным, тогда как, напротив, ударный в прозе слог в поэзии мог ослабляться. Такое ослабление некоторых сильных ударений в стихе объясняется диктуемым стихотворным размером убыстре-

<sup>2</sup> Martin J. P. De la métrique chez les Syriens. — Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. Leipzig, 1879, Bd VII, № 2, S. 2.

<sup>3</sup> Ibid., S. 21.

<sup>4</sup> Benedictus P. S. Ephraem Syri opera omnia. Romae, 1744, t. V, praef.

<sup>5</sup> Ms. Bibl. Vat. 389. — Martin J. P. De la métrique. . . , p. 19.

<sup>6</sup> Grimme H. 1) Grundzüge der syrischen Betonungs und Verslehre. — Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (ZDMG), Leipzig, 1893, Bd 47, S. 276—307; 2) Nochmals zur syrischen Betonungs und Verslehre. — ZDMG, Leipzig, 1899, Bd 53, S. 102—112; 3) Der Strophenbau in den Gedichten Ephraems des Syrers. Freiburg i. d. Schweiz, 1893; 4) Wilhelm Meyer und die syrische Metrik. — Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete. Strassburg; München, 1902, Bd 16, S. 273—295.

нием или замедлением ритма при чтении. В качестве своего основного положения Гримме выдвигал также то, что в сирийском языке уже в классическую эпоху, т. е. до VII в., словесное ударение подчинялось закону ударения на предпоследнем слоге. Все слова, состоящие из двух или более слогов с гласными полного образования, имели ударение на предпоследнем слоге. При этом он не считал за отдельный слог слоги с гласным *šwa*, которые, по его словам, настолько подчинялись слогам с основным ударением, что для ритма как бы не существовали. Односложные слова, имеющие синтаксическую связь с другими словами, он рассматривал как энклитики, которые утрачивают свое ударение, передают его на предшествующий слог.

При чтении сирийских стихов таким способом Х. Гримме выявил существование значительного числа размеров, единицей которых было упорядоченное чередование подъемов и падений, т. е. в чистом виде соотношение ударных и неударных слогов. Центральным пунктом всей системы Гримме были стиховые подъемы. Каждый стих содержал два, три или четыре подъема, но их не могло быть меньше, чем два. Если же подъемов было больше, чем четыре, то стих делился. Подъемы обеспечивали твердый метр стиха, а падения служили тому, чтобы создавать более спокойный или более оживленный ритм. Между двумя подъемами должно было находиться как минимум одно падение, однако их могло быть два и даже три. Первый стиховой подъем мог непосредственно начинать собой стих, но мог быть и отделен от начала стиха одним или двумя падениями.

Х. Гримме выделил девять основных стихотворных размеров, а не совсем точно подходящие под эти размеры случаи он рассматривает как их варианты. Он полагал, что наряду с основными девятью размерами встречаются так называемые заменители, у которых при одинаковом с основными размерами числе подъемов падения могут распределяться иначе. Гримме различал обычные и необычные заменители. Обычным заменителем он назвал такой, при котором размер заменителя и основной размер состоят из одинакового числа слогов. Необычным заменителем считался тот, в котором число подъемов отличалось от их числа в основном виде размеров. Гримме пришел к выводу, что поскольку обычный заменитель встречается чаще всего, то при невнимательном взгляде на сирийскую метрику сложилось мнение, что ее главный принцип — изосиллабизм, одинаковое число слогов.

Теория сирийского стихосложения, предложенная Х. Гримме, не была поддержана ведущими сирологами того времени и вызвала особенно резкие возражения К. Брокельманна.<sup>7</sup> Он полагал, что поскольку краеугольным камнем теории Гримме является гипотеза об ударении на предпоследнем слоге в сирийском периоде расцвета — гипотеза, которую сам Брокельманн не поддерживал, все его последующие выводы и положения остались недоказанными. Согласно точке зрения Брокельманна, в древний период сирийского языка господствовало свободное ударение (как на последнем, так и на предпоследнем слоге). Лишь в результате действия закона о конечных гласных, жертвой которого стали гласные, находившиеся после ударяемого слога, получило преобладание ударение на последнем слоге. Брокельманн подверг критике многие примеры, приведенные Гримме для иллюстрации его положения о переносе ударений с энклитик на главное слово. Однако он не противопоставил теории Гримме никакой новой, предпочел за лучшее остаться приверженцем традиционных взглядов на сирийское стихосложение.

Таким образом, обе точки зрения на сирийское стихосложение в настоящее время не могут нас удовлетворять, поскольку первая из них никем никогда развернуто не излагалась и не доказывалась, а переходила в течение XVIII—XIX вв. как априорное и хорошо известное мнение из одной работы в другую, а вторая, хотя и была фундаментально обоснована Гримме, встретила столько возражений по частным вопросам, что не приобрела сторонников и не получила дальнейшего развития. Действительно, топическая система вызывает ряд сомнений чисто лингвистического характера и зависит в большой степени от изыска-

<sup>7</sup> Brockelmann C. Zur syrischen Betonung und Verslehre. — ZDMG, Leipzig, 1898, Bd 52, S. 401—408; Grimme H. — ZDMG, Leipzig, 1899, Bd 53, S. 366—367.

ний по вопросам сирийского ударения — словесного и фразового. О большой роли этих факторов в стихе упоминают сами сирийские поэты. В качестве примера можно привести высказывание Ефрема Сирина (IV в.) о его знаменитом предшественнике, поэте II в. Бар Дайсане: «Ибо создал он гимны (мадрашэ) и соединил в песнопения, сочинил песни и ввел размеры, мерами и интонациями он разделил голос» (53 гомилия «Против еретиков»).

Нам кажется, что изучение сирийского стихосложения нужно начинать на хорошей текстологической основе, с рассмотрения рукописной традиции стихотворных текстов, знаков масоры, которыми сопровождалась их запись в рукописях. Сирологи в этом случае имеют хороший поучительный пример в лице исследователя греко-византийской гимнографии Ж. Питры.<sup>8</sup> Ведь только работа над греческими рукописями позволила ему обратить внимание на то, что каждая строфа гимна в рукописи отмечена киноварными точками. Такой разметки не было в современных ему изданиях гимнографических памятников. Это обстоятельство дало возможность Питре разработать систему византийского стихосложения, которое, как выяснилось, коренным образом отличалось от классического греческого.

Одними из основных вопросов, требующих внимания сирологов в связи с изучением сирийского стихосложения, являются вопрос о возникновении и развитии отдельных жанров поэзии, а также трактовка многочисленной терминологии, имеющей к ним отношение. Это в свою очередь связано с исследованием такой обширной и сложной темы, как история сирийской литургии у яковитов, несторниан и мелкитов. Начало этой работе было положено замечательной книгой А. Баумштарка «Месяцеслов и церковный год сирийских яковитов».<sup>10</sup> Однако его выводы требуют углубления и уточнения.

Обычно сирийские поэтические тексты классического периода подразделяются на две основные группы. Первая — это мемрэ (ܡܡܪܐ), поэтические проповеди, нарративные, эпические сочинения, вторая — мадрашэ (ܡܕܪܫܐ), лирико-драматический вид сирийской поэзии. Принято считать, что мемрэ отличаются от мадрашэ тем, что первые являются нестропными стихотворениями, а вторые четко делятся на строфы. Такое деление обосновано, поскольку подтверждается рукописной традицией. Другая принципиальная разница между мемрэ и мадрашэ заключается в том, что первые — это стихотворения, произносимые одним чтецом-декламатором, а вторые — предназначены для хорового исполнения (в том числе и антифонного), они соединяют в едином звучании слово и мелодию.<sup>11</sup> Мадрашэ делятся на несколько видов: согита (ܣܘܓܝܬܐ), баута (ܒܘܬܐ), севлата (ܣܘܠܬܐ), тебарта (ܬܒܪܬܐ). Формальные и содержательные особенности этих видов мадрашэ не определены достаточно четко, не всегда понятно, почему тот или иной гимн носит какое-либо из этих названий. Так, Т. Лами считает характерным признаком согиты наличие акростиха, когда из первых букв каждой строки составляется, например, алфавит.<sup>12</sup> Х. Гримме полагает, что согита выделяется из всех остальных видов мадрашэ простотой формы и большим числом строк.<sup>13</sup> Важно исследовать сирийскую гимнографическую терминологию в ее связи с греко-византийской, так, термин «севлата» имеет себе параллель в греческом ἀναβαθμοί — антифоны степенны. Это название восходит к библейским псалмам 119—133, которые именовались «песни ступеней».

Задача дальнейшего исследования состоит в том, чтобы уточнить жанровые особенности всех разновидностей мадрашэ, выяснить, когда и при каких обстоятельствах они возникли. В связи с этим большое внимание следует уделить понятиям строфы (ܡܕܪܫܐ — байта) и стиха (ܡܘܨܝܪܐ — хегьяна) у сирийцев. Х. Гримме, изучая сочинения Ефрема Сирина, правда, он пользовался из-

<sup>8</sup> S. Ephraem Syri opera omnia. Romae, 1740, jt. II, p. 554.

<sup>9</sup> Pitra J. B. Hymnographie de l'église grecque. Rome, 1867.

<sup>10</sup> Baumstark A. Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten. Paderborn, 1910.

<sup>11</sup> Grimme H. Grundzüge. . ., S. 300—301.

<sup>12</sup> Lamut S. Ephraemi Syri hymni et sermones. Mechliniae, 1889, t. III, p. XXII.

<sup>13</sup> Grimme H. Grundzüge. . ., S. 301.

даниями, а не рукописями, пришел к интересным выводам относительно характера строфы и стиха у этого автора. По его наблюдениям, байта строится на соединении двух или более (самая длинная строфа у Ефрема насчитывает 15 стихов) одинаковых или неодинаковых стихов, которые содержат отдельную мысль или комплекс мыслей. После каждой строфы следует смысловая пауза. Однако у Ефрема Сирина встречаются и отклонения от этого правила, когда в мемрах распространенный речевой период пронизывает несколько строф. Но при этом синтаксическое членение бывает таким, что каждая строфа оканчивается смысловым завершением отрезка мысли. Обычно каждый отдельный стих представляет собой законченное предложение, синтаксическая структура которого упорядочена в естественной для сирийской речи последовательности. Как правило, тесно связанные сочетания слов (предлога с именем, имена в статусе конструктор, объект и предикат) не могут быть разбиты на два стиха. Строфы мадрашэ, кроме того, имеют следующие три особенности. 1. Деление большой по величине строфы на отдельные отрезки. Это бывает в том случае, если строфа состоит из слишком большого числа стихов и возникает потребность создавать паузы внутри строфы. Такие паузы в аналогично составленных строфах зафиксированы на определенном месте. В одной строфе могут быть перебой стихотворного размера, причем, по наблюдениям Х. Гримме, начало новой мысли совпадает обычно со сменой размера и ритма. 2. Строфы мадрашэ в заключении имеют рефрен, состоящий от одного до шести стихов. В метрическом отношении рефрен следует рассматривать как часть строфы. Он представляет собой славословие и исполняется без изменений после каждой строфы или варьируется в близких по смыслу выражениях. В сирийской поэзии существовал обычай антифонного исполнения мадрашэ, пение на два хора. Мелодии, на которые следовало исполнять мадрашэ, обозначались особым указанием — рубрикой. Это были начальные слова какого-либо популярного гимна, ставшего моделью, образцом для остальных. Мотивы менялись также в зависимости от размеров строфы мадрашэ. 3. Важной особенностью, отличающей мадрашэ от мемр, было частое применение акростихов. Акростих являлся излюбленным художественным приемом сирийских поэтов. По указанию Х. Гримме у Ефрема Сирина можно насчитать около 150 акростихов различных видов.

С изучением сирийской гимнографии тесно связан вопрос о характере пения, мелодии, их роли в воспроизведении стихотворного текста, формальном сочетании с этим текстом. Пока что синологи относительно этого пришли к единственному выводу: мотивы, на которые пелись мадрашэ, были разнообразны и довольно многочисленны. Сирийские рукописи до сих пор не исследованы на предмет существования в них неум — знаков экфонической нотации, служащих мнемоническим средством для восстановления в памяти заученных ранее на слух напевов. Между тем в источниках о сирийских школах подчеркивается особая роль учителя-наставника — макрейана, который обучал чтению нарарцев служебных текстов, т. е. псалмодии, и исполнению гимнов.<sup>14</sup> Роль такого учителя сходна с ролью византийского доместика, руководителя церковного хора. Есть упоминания о том, что сирийским перархам часто приходилось устранять разноту в чтении и пении метрических текстов. Так, биограф несторианского учителя VIII в. Бабая из Гебилты Фома Маргский, подчеркивая особое внимание наставника к гимнологии, сообщает о том, что несториане утратили единообразие в пении: «Всякая страна, город, монастырь, школа имели свои собственные песнопения и напевы, и когда случалось учителю или ученику находиться вне своей школы, то он стоял, как невежда» (перевод Н. В. Пигулевской).<sup>15</sup> Бабай ввел для всех общие правила на основе единой музыкальной системы и подчинил им все школы. Возникающий при пении одного и того же гимна разноту связан с тем, что даже по экфоническим знакам пропеть ранее неслышанную мелодию невозможно, так как в самих знаках, в отличие от нот-

<sup>14</sup> Пигулевская Н. 1) Города Ирана в раннем средневековье. М.; Л. 1956, с. 344; 2) Культура сирийцев в средние века. М., 1979, с. 84.

<sup>15</sup> Пигулевская Н. В. Сирийская средневековая школа. — Палест. сборник, 1966, вып. 15 (78), с. 137—138; Margensis Thomas. *Historia monastica* / Ed. W. Budge. London, 1893, т. 1, р. 142.

ной системы, не даны отношения тонов друг к другу. Вероятно, и у сирийцев существовала такая лишь условная нотация.

Весьма интересен для исследования вопрос о взаимоотношениях греческой (византийской) и сирийской гимнографии. Еще в конце XIX в. В. Мейер высказал мнение, согласно которому возникновение и расцвет греко-византийской гимнографии объясняется сирийским влиянием. Он показал, что основной греческого кондака, наиболее ранней формы византийской поэзии, были гимны Ефрема Сирина. Он писал: «От семитоязычных христиан одновременно с христианским учением к грекам и римлянам проникла ритмическая стихотворная форма, и все последующее стихотворное искусство покоится на семитической, а точнее сказать, на сирийской основе».<sup>16</sup> Мейер не был специалистом в области сирийского языка и свою концепцию строил на априорном убеждении, что в сирийских стихотворных текстах существует такая же свобода в порядке ударяемых слогов, как и в других языках с музыкальным ударением. Идея Мейера вызвала много критических и полемических возражений,<sup>17</sup> обусловленных прежде всего тем, что теоретические проблемы ни сирийской, ни византийской метрик не были к тому времени достаточно исследованы. Один из оппонентов В. Мейера — М. Кавчинский — остроумно заметил по этому поводу, что метод, желающий выяснить какое-либо непонятное явление с помощью другого, столь же темного, обречен на неудачу.<sup>18</sup>

Дальнейшее исследование семитских корней ранневизантийской поэзии строилось в основном на анализе жанра кондака. Так, П. Маас<sup>19</sup> выдвинул новые доказательства связи кондакарного жанра с основными формами сирийской поэзии — мемра, мадраш и согита. Затем к изучению этого же вопроса обращались К. Эмеро<sup>20</sup> и А. Баумштарк.<sup>21</sup> Их трудами была установлена взаимозависимость, существующая между гимнами Ефрема Сирина и Романа Сладкопевца, выдающегося византийского поэта VI в.<sup>22</sup> Специалисты по византийской литературе, стремясь объяснить резкий переход от принципов античной метрики к тоническому стихосложению в V—VI вв., связывали его с сирийским воздействием. Действительно, реформатор византийского стихосложения Роман Сладкопевец был по происхождению сирийцем. Порвав с нормами античной метрики, он впервые стал создавать на греческом гимны, построенные на чисто тонической основе. Это было достижением потому, что греческий язык к тому времени уже утратил разницу в звучании долгих и кратких гласных и стихи, сложенные по правилам античной метрики, не соответствовали практике разговорной речи.<sup>23</sup> Однако следует отметить, что обращение к новой системе стихосложения, стремление приспособиться к нормам живого языка можно наблюдать и у предшественников Романа Сладкопевца — византийских авторов также негреческого происхождения. Так, Нонн, писатель V в., и его последователи Коллуф, Трифиодор и другие выходцы из Египта, пытались строить стих таким образом, чтобы музыкальное ударение, диктовавшееся правилами античной просодии, совпадало с экспираторным ударением живой речи.<sup>24</sup> Таким образом, переход от античной метрики к тоническому стихосложению в византийской литературе происходил постепенно и не исключительно под сирийским влиянием. С другой стороны, необходимо учитывать возможность того, что стихосложение сирийцев в самом начале своего возникновения (II—III вв.) могло испытать на себе греческое воздействие. Представители ранней сирий-

<sup>16</sup> Meyer W. Anfang und Ursprung der lateinischen und griechischen rythmischen Dichtung. — Abhandlungen der bayrischen Akademie der Wissenschaften, philos.-philol. Kl., München, 1886, Bd XVII, S. 372.

<sup>17</sup> Kawczinski M. Essai comparatif sur l'origine et l'histoire des rythmes. Paris, 1889; Deutschmann K. De poesis graecorum rhythmical usu et origine. Coblenz, 1889; Bouvy P. E. Poëtes et mélodies: Etude sur les origines du rythme tonique dans l'hymnographie de l'église grecque. Nîmes, 1886.

<sup>18</sup> Kawczinski M. Essai comparatif. . . , p. 138.

<sup>19</sup> Maas P. Das Kontakion. — Byzantinische Zeitschrift, 1910, Bd 19, S. 285—306.

<sup>20</sup> Emeraue C. Saint Ephrem le Syrien. Paris, 1919.

<sup>21</sup> Baumstark A. Liturgie comparée. Priure d'Amay, 1939.

<sup>22</sup> Wellesz E. A history of byzantine music and hymnography. Oxford, 1949, p. 10.

<sup>23</sup> Памятники византийской литературы IV—IX вв. М., 1968, с. 25—26.

<sup>24</sup> История Византии. М., 1967, т. I, с. 422—423.

ской гимнографии — Бар Дайсан и Гармоний — были сторонниками эллинистической образованности, а гимнография классического периода (Ефрем Сирийский), несомненно, исходила из достижений своих предшественников и во многом обязана Бар Дайсану и его школе. Вероятно, справедливее говорить не об одностороннем греческом или, наоборот, о сирийском влиянии, а об обоюдном взаимодействии, на разных этапах которого преобладала то одна, то другая сторона. Задача исследователей состоит в том, чтобы отыскать и дать объяснение конкретным проявлениям этого процесса как в области стихотворной формы (системы стихосложения, история возникновения и развития отдельных гимнографических жанров), так и в области содержания (темы, образная система, идеи и их символика). Нам кажется, что весьма ценным материалом для сопоставления в этом случае могла бы послужить переводческая практика как сирийцев, так и византийцев. На сирийский язык были переложены многие византийские гимнографические памятники, в свою очередь сочинения наиболее выдающихся сирийских авторов стали достоянием греческого. На основе сравнения оригинального текста с его переводом яснее всего видно, что именно и каким образом сирийское и византийское стихосложения заимствовали друг у друга. Подобная сопоставительная работа была начата немецким исследователем Х. Гримме<sup>25</sup> и принесла интересные результаты. В частности, он пришел к выводу о существовании в сирийском стихосложении двух совершенно различных друг от друга типов, первый из которых характерен для оригинальных сочинений, а второй — для переводных.

Таковы основные проблемы, стоящие перед сирологами в области изучения сирийского стихосложения.

---

*E. Mescherskaja*

### SYRIAC PROSODY (the questions of study)

The article is devoted to some problems of syriac prosody. The author investigates the questions of the prosody system, the genre features, the role of tune in reproduction of syriac verses. The particular attention is given to the relationship between Syriac and Byzantine hymnography.

---

<sup>25</sup> Grimme H. Wilhelm Meyer. . ., S. 273—295.

## БРОНЗОВЫЙ КИНЖАЛ ИЗ ЛАХИША С ПРОТОСИНАЙСКОЙ НАДПИСЬЮ

Бронзовый кинжал, найденный при раскопках в Лахише в 1934 г., привлек всеобщее внимание, когда при его очистке была выявлена краткая надпись на лезвии, состоящая из четырех знаков. Сенсационность находки характеризует тот факт, что первая публикация была сделана А. Гардинером в газете «Таймс» 16 июля 1937 г. Ранняя датировка памятника (между 1700 и 1550 гг. до н. э.) делала надпись едва ли не древнейшим памятником алфавитной письменности, кроме того, обращали на себя внимание каллиграфический характер письма, хорошая сохранность и явная завершенность текста, обеспечивающие возможность его прочтения, и сходство знаков со знаками известных алфавитов. Поэтому надпись не только стала предметом многочисленных исследований,<sup>1</sup> но и непременно привлекается во всех общих трудах по истории алфавита как образец «протоханаанского» или протосинайского письма.<sup>2</sup>

Однако история безрезультатных попыток дешифровки протосинайского письма<sup>3</sup> повторилась и в истории изучения надписи на кинжале. Многочисленные интерпретации текста не принесли никаких существенных результатов. Последнее по времени чтение А. Ван ден Брандена (grn — имя собственное) вряд ли можно считать более точным и более обоснованным, чем первое чтение А. Гардинера (d/šrnt — имя собственное).<sup>4</sup> Это объясняется тем, что все исследователи ограничивались толкованием надписи, не уделяя внимания самому памятнику, а при интерпретации знаков руководствовались их сходством со случайно подобранными знаками финикийского или южносемитского алфавитов или даже с египетскими иероглифами. Между тем лишь комплексное исследование как памятника, так и надписи, с привлечением всего имеющегося сравнительного материала, может дать надежный результат, даже вне зависимости от общей дешифровки протосинайского письма.

Раскопки в Лахише обнаружили значительное число памятников алфавитного письма II тыс. до н. э.<sup>5</sup> Эти памятники имеют сходство как с финикийскими, так и с протосинайскими надписями и обычно выделяются как памятники особого «протоханаанского письма». Данное обстоятельство позволяет определить письмо надписи на кинжале как один из вариантов раннего семитского консонантного письма и интерпретировать надпись путем систематиче-

<sup>1</sup> Библиографию см.: Driver G. R. *Semitic writing*. London, 1948, p. 198. См. также: Leibovitch J. Un premier pas vers le déchiffrement des inscriptions énigmatiques du Sinai? — *Bull. Inst. d'Égypte*, 1938, XX, p. 49—27; A. Van den Branden. Anciennes inscriptions sémitiques. — *BiOr*, 1960, XVII, p. 220; Albright W. F. The proto-sinaitic inscriptions and their decipherment. Cambridge, 1966, p. 10; A. Van den Branden. Nouvel essai du déchiffrement des inscriptions protosinaitiques. — *Bibbia e Oriente*, 1979, 121, p. 235—236.

<sup>2</sup> Driver G. *Semitic writing*, p. 98 et pl. 39; Garbini G. *Storia e problemi dell' epigrafia semitica*. Napoli, 1979, p. 88 et n. 16; Дрингер Д. Алфавит. М., 1963, с. 251—254 и рис. 127; Фридрих И. История письма. М., 1979, с. 98 и рис. 91.

<sup>3</sup> Sznycer M. Les inscriptions protosinaitiques. — In: *Le déchiffrement des écritures et des langues*. Paris, 1975, p. 85—93; Garbini G. *I Fenici: Storia e Religione*. Napoli, 1980, p. 13—19.

<sup>4</sup> Сводку чтений см.: Driver G. *Semitic writing*, p. 198.

<sup>5</sup> Они датируются временем от XVII до XIII вв. до н. э., но обычно не по археологическим, а по палеографическим данным, что делает датировки крайне ненадежными, см.: Sznycer M. *L'origine de l'alphabet sémitique*. — In: *L'espace et la lettre*. Paris, 1977, p. 92.

ского сравнения со всеми известными разновидностями этого письма, в первую очередь с финикийским, южносемитским и угаритским.

Самый кинжал имеет простую и нехарактерную форму, которая не дает возможности точной хронологической или географической атрибуции. Только черенок позволяет определить, что это не наконечник копья, а кинжал. Однако как надписное оружие он имеет многочисленные и интересные параллели.

Надписное оружие было широко распространено на Ближнем Востоке, от Египта до Ирана, во II тыс. до н. э. Наиболее многочисленные образцы известны по находкам луристанских бронз: более 30 кинжалов и еще большее число наконечников стрел и копий. Все они происходят из Месопотамии и надписаны именами вавилонских царей Адад-шум-уцура, Набу-кудурри-уцура, Мардук-надин-аххе и других, эламского царя Шилхак-Иншусинака, а также именами представителей вавилонской знати.<sup>6</sup> Такое оружие существовало очень долгое время, начиная с Нарамсина (XXIII в. до н. э.), однако подавляющее большинство памятников относится к XII—X вв.

Надписи на этом оружии иногда носят вотивный характер, но в большинстве случаев составлены как владельческие: ša N — «принадлежит такому-то». По-видимому, это было парадное или наградное оружие, вручающееся от имени царей или вельмож. Предполагают, что послы вавилонских и эламских царей дарили подарки местным вождям Луристана, снабжая их надписями на месте,<sup>7</sup> чем и объясняется массовый характер находок.

Такой же характер имело, вероятно, и египетское оружие с картушами фараонов; особо отметим бронзовый кинжал с именем фараона Мернептаха (XIII в. до н. э.), найденный в Угарите.<sup>8</sup>

Из Вавилонии или Египта обычай надписывать оружие проник в Сирию и Палестину, где получил широкое распространение в конце II тыс. до н. э. Известно значительное число наконечников стрел и копий с финикийскими надписями, датируемых XII—X вв. до н. э.<sup>9</sup> Особый интерес для нашего исследования, как ближайшая параллель к исследуемому памятнику, представляет бронзовый кинжал с надписью клинописным алфавитным письмом, найденный в северной Палестине и датируемый примерно 1200 г. до н. э.<sup>10</sup>

Надписи на оружии из Сирии и Палестины представляют собой владельческие тексты, составленные по формуле ḥš N — «наконечник такого-то» или lN — «принадлежит такому-то». Однако в этих надписях не встречаются царские имена, так что имена в текстах следует рассматривать как имена воинов-дружинников, владельцев оружия. Интересно, что распространение надписного оружия совпадает с периодом, когда в Сирии и Палестине интенсивно проходит процесс образования многочисленных мелких государств.<sup>11</sup>

Таким образом, надписное оружие было широко распространено на Ближнем Востоке в XIII—X вв. до н. э., причем надписи на таком оружии, выполненные на разных языках и разными системами письма, носят одинаковый характер владельческих надписей, называющих имя владельца. Они даже строятся по единой схеме: «принадлежит такому-то» или «оружие (наконечник)

<sup>6</sup> Nagel W. Die Königsdolche der zweiten Dynastie von Isin. — AFO, 1959—1960, XIX, p. 95—104; Dossin G. Bronzes inscrits de Luristan de la collection Foroughi. — *Iranica Antiqua*, 1962, II, p. 144—164, pl. XIII—XXXIV.

<sup>7</sup> См.: Calmeyer P. Datierbare Bronzen aus Luristan und Kirmanschach. Berlin, 1969, p. 3. — Есть предположение, что подписное оружие принадлежало луристанским наемникам на службе вавилонских и эламских царей: Алехин В. А., Курочкин Г. Н. Новая литература по луристанским бронзам. — СА, 1972, № 1, с. 29. — Я пользуюсь случаем выразить свою благодарность И. Н. Медведской за любезные консультации по луристанским бронзам.

<sup>8</sup> Ugaritica III, 1956, p. 169—178, pl. VIII.

<sup>9</sup> Milik J. T. Flèches à inscriptions phéniciennes au Musée National Libanais. — Bull. du Musée de Beyrouth, 1931, XVI, p. 103—108; Cross F. and Milik J. T. Inscribed Javelin-Heads from the period of Judges. — BASOR, 1954, 134, p. 5—15; Martin M. F. A twelfth century bronze palimpsest. — RdSO, 1962, 37, p. 175—197; Sznycer M. L'origine de l'alphabet, p. 92; ср.: ЭВ, 1963, XVI, с. 7—20; 1967, XVIII, с. 129—130.

<sup>10</sup> Herdner A. A-t-il existé une variété paléstinienne de l'écriture cunéiforme alphabétique? — Syria, 1946—1948, XXV, p. 165—168; ЭВ, 1963, XVI, с. 14, прим. 31.

<sup>11</sup> См.: Mazar B. The military elite of king David. — *Vetus Testamentum*, 1963, VII, p. 310—320; ЭВ, 1963, XVI, с. 17—20.

такого-то». Исследуемый кинжал хорошо вписывается в эту общую картину, что позволяет предложить для него датировку XIII—XI вв. до н. э., а также предположить предварительное толкование надписи как владельческой надписи с собственным именем.

Надпись состоит из четырех знаков, читаемых весьма отчетливо. Направление письма — сверху вниз. Прорисовки текста, предлагавшиеся разными исследователями, полностью совпадают в первом и втором знаках и лишь очень незначительно различаются в третьем и четвертом (рис. 1).

<i>Driver</i>	<i>Van den Branden</i>	<i>Garbini</i>	<i>Лундин</i>

Рис. 1. Прорисовки надписи на кинжале из Лахиша.

Интерпретации знаков различаются гораздо больше. Только второй знак все исследователи толкуют как г; для первого знака было предложено шесть значений (d, s, b, s, t, g); для третьего — четыре (m, n, l, y) и для четвертого — пять (t, s, z, m, а также толкование как васма-тамги).<sup>12</sup> Не вступая в полемику, обратимся непосредственно к анализу знаков.

Первый знак, который видели все исследователи, не встречается ни в одной из известных систем алфавитного письма, так же как в других памятниках протосинайского или протоханаанского. Это заставляет предположить ошибку чтения. Действительно, фотография кинжала (рис. 2) показывает, что две вертикальные черты (см. рис. 1) отличаются по своей фактуре от плавной овальной линии

знака и представляют собой позднейшие царяпины на лезвии. Плавная линия продолжается влево за эти черты. По форме знак очень близок к букве l в архаических памятниках финикийского письма, остраконе из Избет-Сарта<sup>13</sup> (рис. 3) или на ручке сосуда из Радданы.<sup>14</sup> Это, несомненно, схематичное изображение пастушеского посоха (lamd) — несколько эволюционировавшая форма с укороченной длинной хвостой, достаточно близкая к форме l в финикийском, угаритском, южносемитском и протосинайском алфавитах (рис. 3).

Второй знак — четкий рисунок головы (ga's), наиболее близкий к форме буквы в протосинайском письме. В финикийском и угаритском этот рисунок более схематичен (см. рис. 3).<sup>15</sup>

Третий знак — столь же четкий рисунок змеи (nup-nahas) с ясным изображением головы, как и в протосинайских надписях. В других алфавитах II тыс. до н. э. этот знак более схематичен и передает лишь изгиб тела (см. рис. 3).

Четвертый знак представляет собой схематичное изображение дерева — оливы (zau—zaut). Наиболее близкая форма реконструируется для угаритского<sup>16</sup> и, может быть, сохранилась в остраконе из Избет-Сарта.<sup>17</sup> В финикий-

<sup>12</sup> См.: Driver G. Semitic writing, p. 198; A. Van den Branden. *Nouvel essai...*, p. 235—236.

<sup>13</sup> K o s h a v i M. An ostrakon of the Period of the Judges from 'Izbet Sartah. — Tel Aviv, 1977, 4, p. 1—13; D e m s k y A. A proto-canaanite abecedarium dating from the Period of Judges and its implications for the history of the alphabet. — Tel Aviv, 1977, 4, p. 14—27; G a r b i n i G. Sull'alphabetario di 'Izbet Sartah. — OA, 1978, 17, p. 287—295.

<sup>14</sup> G r o s s F. M., F r e e d m a n D. N. An inscribed Jar Handle from Raddana. — BASOR, 1971, 201, p. 19—22.

<sup>15</sup> Южносемитский знак г восходит к другому рисунку — «нога» (ragl), см.: Л у н д и н А. Г. О происхождении алфавита. — ВДИ, 1982, № 2, с. 27.

<sup>16</sup> Принципы реконструкции линейных форм угаритского алфавита см.: Л у н д и н А. Г. О происхождении алфавита, с. 22—24.

<sup>17</sup> В строке 5 остракона, содержащей запись букв в алфавитном порядке, буква z написана иначе, но близкую форму можно найти во второй строке (пятый знак), содержащей запись букв в беспорядке; G a r b i n i G. Sull'alphabetario... , p. 288, fig. 1.

ском, южносемитском и протосинайском буква подверглась графическим изменениям, но все формы легко возводятся к исходному схематическому рисунку дерева (оливы) (см. рис. 3).

Таким образом, знаки надписи обнаруживают сходство со знаками всех семитских консонантных алфавитов II тыс. до н. э. и легко интерпретируются. Наиболее велико сходство с протосинайским письмом: полностью совпадают такие характерные буквы, как г и п. С протосинайским совпадает и общий рисуночный характер письма, что дает основание определить письмо надписи на кинжале как протосинайское.

Можно отметить также значительное сходство с финикийским алфавитом, особенно с его архаическими памятниками XII—XI вв., остраконом из Избет-Сарта и надписью на ручке сосуда из Радданы. Вертикальное направление письма также находится параллель в финикийских надписях на накоенниках копий из ал-Хадра.<sup>18</sup>

Самый текст надписи не вызывает затруднений:

lgnz — «принадлежит Арнузу».

В тексте выделяется «l принадлежности», вводящая надпись, может быть, самая характерная особенность семитской эпиграфики, широко распространенная в самые разные эпохи во всех областях семитского культурного ареала от Карфагена до Йемена.<sup>19</sup> В Сирии и Палестине конца II тыс. до н. э. такие надписи хорошо известны. Точно так же построена и надпись клинописным алфавитом на кинжале из северной Палестины: lš[dlb'l b(n) plšb'l — «принадлежит Сидба'алу, сыну Пилшйба'ала». Таким образом, наиболее близкий к исследуемому памятнику содержит и наиболее близкий текст надписи.

Знаки gnz должны передавать собственное имя. Такое имя не засвидетельствовано в семитской эпиграфике, да и корень gnz отсутствует в семитских языках. Но в текстах из Нузи встречается частое хурритское имя Anpuzu — «Арнузу», состоящее из двух хорошо известных элементов ag—puzu — «Дал (город) Нузу». В документах из Нузи упоминается более десятка лиц, носивших такое имя.<sup>20</sup>

Написание gnz в семитском консонантном письме II тыс. до н. э. является вполне естественным и даже единственно возможным, ибо это письмо не имело знаков для гласных и тем самым не могло передать гласный, начинающий слово.

В Сирии и Палестине во второй половине II тыс. было значительное хурритское население. Много хурритов жило в Угарите, где не только часты хурритские имена, но и найдены тексты на хурритском языке.<sup>21</sup> Жили хурриты и в других районах. Надписной кинжал принадлежит, по-видимому, профессиональному воину, дружиннику одного из царь-

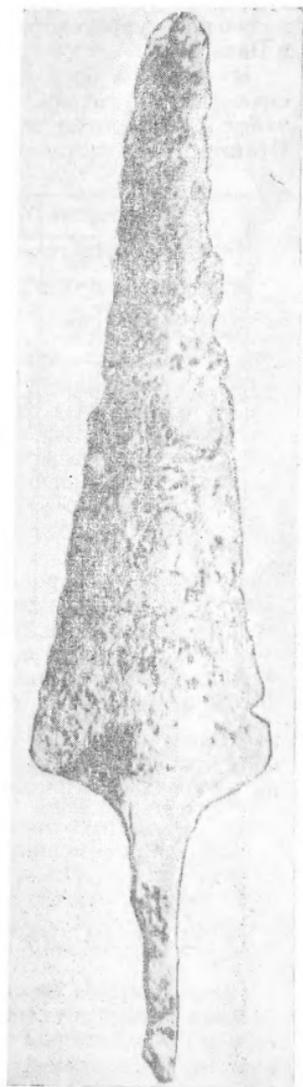


Рис. 2. Бронзовый кинжал из Лахиса.

<sup>18</sup> Cross F. and Milik T. *Inscribed Javelin Heads...*, p. 5—15.

<sup>19</sup> См.: J a m m e A. *Safaitic notes*. Washington, 1970, p. 15—16; Л у н д и н А. Г. *Сабейская гробничная надпись из Архаба*. — *Переднеазиатский сборник*, 1979, III, с. 168—170.

<sup>20</sup> Gelb J., Purves P., Murae A. *Nuzi personal names*. Chicago, 1943, p. 31. Caussion E. — Glassner J. J. *Anthroponymie et anthropologie de Nuzi*. Malibu, 1977, I, p. 30.

<sup>21</sup> Х а ч и к я н М. Л. *Шумеро-хурритский словарь из Рас-Шамры как источник по хурритской диалектологии*. — ВДИ, 1975, № 3, с. 21.

ков Сирии или Палестины. Среди таких воинов часто встречались лица, утратившие связь с родиной и заброшенные далеко от нее, связавшие свою судьбу с судьбой удачливого военного предводителя.<sup>22</sup> Это хорошо объясняет появление хурритского имени в надписи протосинайским письмом, найденной в Палестине.

Надпись на бронзовом кинжале из Лахипа — единственная протосинайская надпись, сохранившаяся целиком, без повреждений текста. Ее интерпретация имеет поэтому особое значение для дешифровки протосинайского письма. Отметим, что результаты интерпретации надписи подтверждают выводы де-

Кинжал	Финикийский		Угаритский		Южно-семитский	Протосинайский	Название буквы
	I	II	III	IV			
							lamd - „посох“
							ga's - „голова“
							nip-nahas - „змея“
							zay-zayl - „олива“

I - классический, II - и-с, III - клинописный, IV - линейный

Рис. 3. Интерпретация знаков надписи.

шифровки протосинайского письма, предложенной автором,<sup>23</sup> по двум важнейшим проблемам: датировке протосинайского письма XIII—XII вв. до н. э. и по установлению близкого родства протосинайского алфавита с финикийским.

A. G. Lundin

## POIGNARD DE LAKICH À INSCRIPTION PROTOSINAÏTIQUE

Le poignard de bronze trouvé à Lakish est très important, puisqu'il a conservé la seule inscription protosinaïtisque complète. Plusieurs essais d'interprétation de ce texte n'avaient pas donné un résultat satisfaisant. En comparant ce poignard avec les armes analogues à inscription en langue babylonienne, égyptienne, phénicienne et avec le poignard à inscription en écriture cuneiforme alphabétique on peut le dater par XII—XI siècle av. n. è. Cette comparaison permet aussi d'établir la formule stéréotype du texte: «appartient à N».

En comparant les signes de l'inscription avec les lettres des écritures sémitiques consonantiques du II<sup>e</sup> millenaire av. n. è. (sud-sémitique, ougaritique, phénicienne (surtout de l'ostracon archaïque de 'Izbet Šarḥāh) et protosinaïtisque), on peut lire le texte: LRNZ — «Appartient à Arnuzu», où Arnuzu est le nom propre hurrite connu.

<sup>22</sup> См.: М а з а г В. The military elite. . . , p. 310—320; ЭВ, 1963, XVI, с. 18—19.

<sup>23</sup> Эта работа была доложена автором на заседании сектора Древнего Востока ЛО ИВ АН СССР, посвященном памяти акад. В. В. Струве, 2 февраля 1981 г. См.: Л у н д и н А. Г. Дешифровка протосинайской письменности. — ВДИ. 1983, № 1, с. 79—95.

О НАДПИСИ НА ИКОНЕ «МУЧЕНИК И МУЧЕНИЦА»  
ИЗ КИЕВСКОГО МУЗЕЯ ЗАПАДНОГО И ВОСТОЧНОГО ИСКУССТВА

В Киевском музее западного и восточного искусства хранится широко известная энкаустика с изображением двух мучеников — мужчины и женщины.<sup>1</sup> Этот памятник в числе других был привезен в середине XIX в. из монастыря св. Екатерины на Синае Порфирием Успенским. Большинство исследователей связывали происхождение иконы с Востоком — Египтом или Сиро-палестинским кругом. К. Вейцман высказал предположение о принадлежности ее палестинскому искусству, что представляется весьма убедительным, особенно при сопоставлении с другими иконами, отнесенными тем же автором к Палестине. Датируется памятник обычно VII в.<sup>2</sup>

Над головами мучеников по верхнему краю доски расположена полоса черной краски с остатками греческой надписи с именами святых (см. рисунок). Расшифровка букв представляет трудности из-за плохой сохранности. Н. И. Петров пытался идентифицировать святых с Константином и Еленой, однако его опроверг уже И. Стриговский, так как остатки надписи этого не подтверждают.<sup>3</sup>

Надпись читается очень плохо: в правой части, кроме остатков двух букв, скорее всего ΓΙ, в середине имени разобрать ничего нельзя. Левая часть читается много лучше. Д. В. Айналов предложил два варианта ее чтения: †[ΟΑ]-ΓΙ[ΟΣ]Π[ΛΑΤΩ]Ν или ΠΑΜΒΩΜ.<sup>4</sup> Действительно, можно разглядеть крест, затем интервал и буквы ΓΙ, далее верхняя часть Π и верх либо Λ, либо Α; потом снова утраты и буквы Η, почти целиком, а перед ней хвостик, который скорее всего принадлежит Ω. Свое прочтение Айналов не связывал с определением святого. К первому варианту его прочтения — ΟΑΓΙΟΣ ΠΛΑΤΩΝ — присоединились О. Вульф, М. В. Алпатов, А. В. Банк и К. Вейцман.<sup>5</sup> Последний связал это имя с мучеником из Анкиры галатийской, календарный день которого 18 ноября. Ученый приводит изображение Платона Анкирского в рукописи монастыря Дохиару

<sup>1</sup> Киевский государственный музей западного и восточного искусства: Каталог западноевропейской живописи и скульптуры. М., 1961, № 4, с. 22—23. Инв. № 114 жк. Высота 54 см, ширина 48,5 см.

<sup>2</sup> Петров Н. И. 1) Альбом достопримечательностей церковно-археологического музея при Киевской духовной академии, вып. 1. Коллекция синаяских и афонских икон пресвященного Порфирия. Киев, 1912, с. 4—7; 2) Коллекция древних восточных икон. . . — Труды Киевской духовной академии, 1886, IX, с. 163—171; Strzygowski J. Byzantinische Denkmäler. Wien, 1891, Bd II, S. 116—120; Айналов Д. В. Синаяские иконы восковой живописи. — Визант. временник, 1902, т. 9, вып. 3, с. 344—352; Grüneisen W., de. Le portrait: Traditions hellénistiques et influences orientales. Rome, 1911, p. 61—64; Wulff O. und Alpatoff M. Denkmäler der Ikonmalerei. Dresden, 1925, S. 8—9; Лазарев В. Н. История византийской живописи. М., 1947, с. 171; Банк А. В. Византийское искусство в собраниях СССР. Л.; М., 1966, с. 296; Weitzmann K. The Sinai icons from the sixth to the tenth century. Princeton, 1976, Bd 15, plates XVII and LXI.

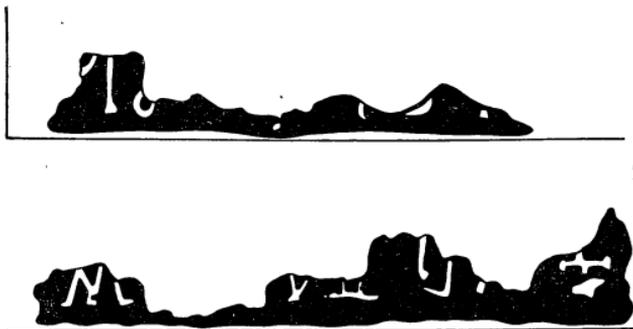
<sup>3</sup> Петров Н. И. Коллекция древних восточных икон. . . , с. 163—171; Strzygowski J. Byzantinische Denkmäler, S. 116—120. — В. Грипезейн полагал, что изображение персонажа справа представляет не мученицу, а мужчину — святого, которое искажено позднейшими записями, и связывал святых этой иконы с Сергием и Вакхом. Однако данные недавней реставрации его предположение не подтвердили.

<sup>4</sup> Айналов Д. В. Синаяские иконы. . . , с. 344—352.

<sup>5</sup> Weitzmann K. The Sinai icons. . . , p. 38.

на Афоне, где он представлен, как и на синайской иконе, юным черноволосым мучеником с крестом в руке, в тунике с оплечьем и хламиде с таблионом. На этом основании К. Вейцман утверждает, что изображен на иконе из Клева именно Платон Анкирский; эта икона даже фигурирует в его книге под названием «Св. Платон и неизвестная святая». Определить имя святой ему не удалось. Считая бесспорным отождествление мученика со св. Платоном, ученый попытался найти упоминание женщины либо в житии Анкирского святого, либо по его календарному дню обнаружить мученицу, принявшую смерть в тот же день — 18 ноября. Но это не дало желаемого результата. Исследователь высказал предположение, что икона могла быть выполнена специально для церкви, где был совместный культ святого Платона и какой-то святой. Однако такая церковь неизвестна, имеется лишь упоминание Прокопия о церкви в честь Платона, построенной Юстинианом.<sup>6</sup>

Изображение Платона из Анкиры встречается по дню 18 ноября не только в той рукописи, которую привел К. Вейцман, но и в некоторых других: Вати-



Надпись на иконе «Мученик и мученица».

канской 1156, XI в.; Парижской 580, 1499, XI в.; Копенгагенской 167, XI—XII вв. Кроме того, этот святой фигурирует в менологиях в составе позднейших стенных росписей некоторых церквей.<sup>7</sup> Об этом же мученике существует письмо Нила Синайского, цитированное на VII Вселенском соборе. Из письма ясно, что иконы св. Платона были известны уже при жизни св. Нила,<sup>8</sup> т. е. на рубеже IV и V вв. Важно то, что в письме рассказывается о чуде, которое святой совершил на Синае; из этого можно заключить, что культ Платона из Анкиры существовал в Синайской обители.

Все эти данные подтверждают, что святой Платон был известным мучеником, его изображения существовали и на иконах, и в циклах менологиев, а также, что традиция его почитания могла быть именно на Синае. Поэтому определение святого на иконе как Платона весьма правдоподобно.

Если принять мученика на иконе за святого из Анкиры, можно вслед за Вейцманом попытаться найти имя женщины. Исследователь не обнаружил ни одной мученицы по дню 18 ноября. Но по поводу определения дня кончины св. Платона существуют расхождения, и, кроме этой даты, в некоторых источниках упоминаются другие числа — 19 ноября, 24 октября и 22 июня (июля).<sup>9</sup> Никаких подходящих женских имен на 22 июня (июля) и 19 ноября не встречается. Зато день 24 октября примечателен. Под этим числом кончина Платона значится в месяцеслове при греческом синайском евангелии X в., и тем же днем

<sup>6</sup> Прокопий Кесарийский. О постройках Юстиниана. — ВДН, 1939, № 4, с. 276.

<sup>7</sup> М и ж о в и ч Павле. Менолог. Београд, 1973, с. 195, 198, 200, 201; Церковь Вознесения в Дечацах: Росписи XIV в., с. 326; Церковь в Пече: Росписи XVI в., с. 366; Церковь в Пеллинове: Росписи XVIII в., с. 380.

<sup>8</sup> Творения святых отцов в русском переводе. М., 1859, т. 33, с. 436—438, № 59: Нил Синайский — Силентарноу Иллроду: «В горе, называемой Синаем . . . Платон наш . . . является бодрствующему отроку, который узнает его, потому что часто видел изображение святого на иконах».

<sup>9</sup> Полный месяцеслов Востока. Владимир, 1901, т. II, с. XXV.

в этом евангелии отмечено мученичество Гликерии, а также в Синайском месяцеслове IX в.<sup>10</sup>

Вторая половина надписи на иконе, обозначающая имя женщины, сохранилась еще хуже, чем имя мученика, поэтому о ней судить чрезвычайно трудно. Как уже говорилось, можно разобрать лишь остатки двух букв, по-видимому PI, которые, судя по их месту, скорее относятся к середине имени, чем к концу его. В написании имени Гликерия эти буквы оказываются в самом конце. Но поскольку палеографические особенности не вполне ясны, то возможность изображения этой мученицы на киевской иконе вполне вероятна, тем более что других вариантов пока не предложено. Существуют две святые по имени Гликерия: какая из них скончалась 24 октября, неясно.<sup>11</sup> Предпочтительнее Гликерия из Траянополя, которая весьма почиталась (приняла смерть в Гераклее Фракийской); ее день по другим источникам — 13 мая: под этим днем изображение святой (как и Платона) встречается в меналогиях балканских церквей.<sup>12</sup> Вторая Гликерия скончалась вместе с епископом Александром, и день их поминовения в канонических месяцесловах — 22 октября. Изображение епископа Александра и Гликерии, принявшей вместе с ним смерть, имеется в Меналогии Василия II.<sup>13</sup> Изображение этой мученицы самостоятельно менее вероятно.

Если определение имен святых, как Платона и Гликерии, верно, то оно явится основанием для следующих выводов. По письму Нила Синайского, как уже говорилось, можно предположить местный культ св. Платона в синайской обители. Кроме того, совпадение дня кончины обоих мучеников значится в синайском источнике, и второй раз под этим же днем Гликерия отмечена в месяцеслове Синайского евангелия. Таким образом, соединение на одной иконе двух святых соответствует именно местному, синайскому календарю.

Исходя из этого, можно заключить, что киевская икона непосредственно связана с монастырем не только потому, что она там хранилась вплоть до середины прошлого века, но и прежде всего потому, что есть основания для предположения о ее создании в синайской обители.

---

*O. J. Etingof*

## TO THE DEFINITION OF THE MARTYRS NAMES ON THE ICON OF THE KIEV CITY MUSEUM OF WESTERN AND EASTERN ART

Our paper is devoted to the definition of the martyrs' names on the icon of The Kiev City Muzeum of Western and Eastern Art. Prof. K. Weitzmann believes the saint to be st. Platon we suppose the woman to be st. Glukeria. Provided this definition is true, on the basis of the local calendar and the letter by St. Nyl of the Sinai, we find it possible to connect the origin of the icon with the Monastery of the Sinai Mount.

---

<sup>10</sup> Там же, с. 283.

<sup>11</sup> Там же.

<sup>12</sup> Милюков П. М. Меналог. Церковь св. Николая Орфаноса в Фессалониках: Росписи XIV в., с. 257; Церковь в Старом Нагоричине: Росписи XIV в., с. 279; Церковь Благовещения в Грачанице: Росписи XIV в., с. 299; Церковь в Пелиново: Росписи XVIII в., с. 372.

<sup>13</sup> Успенские М. и В. Лицевой месяцеслов греческого императора Василия II. СПб., 1903, т. II, 22 октября.

## РЕЦЕНЗИИ

К. Н. Rengstorf (ed.). *A Complete Concordance to Flavius Josephus*. Vol. 1 (α—δ), 1973, XXVIII+546 p.; vol. 2 (ε—κ), 1975, VIII+549 p. Leiden, E. J. Brill. Suppl. 1: *Namenwörterbuch zu Flavius Josephus von A. Schalit*. Leiden, 1968.

Труды Иосифа Флавия, виднейшего иудейского историка, издавна привлекали к себе внимание ученых, занимавшихся ранним христианством. Поскольку от той поры до нас дошло немного документов, то произведения Иосифа приобретают особый интерес как свидетеля и очевидца бурных и драматических событий в Иудее в I в. н. э. Поэтому столь важным оказывается издание слово-указателя к его произведениям и указателя собственных имен, осуществляемое в Нидерландах.

В предисловии к первому тому, написанному на английском и немецком языках, авторы кратко останавливаются на предшествующих указателях к Иосифу, истории настоящего издания, его текстологической базы, устройства и способа пользования указателем.

Следует сразу же оговорить тот факт, что издатели не пошли по пути Теккеря, который в своем лексиконе к Иосифу пытался разграничить собственное творчество Иосифа Флавия и то, что было внесено и исправлено его помощниками (*συνεργοί*). Поэтому издатели и не снабжают указатель какими-либо пометами, свидетельствующими о принадлежности тех или иных выражений самому Иосифу, прекрасно сознавая, что на данном этапе развития филологической критики это им недоступно.

Собственные имена, встречающиеся в произведениях Иосифа Флавия, собраны в отдельном томе, который снабжен подробным планом Иерусалима.

Настоящему изданию предшествовала двадцатилетняя работа над текстологией и языком Иосифа, которая стимулировала появление нескольких книг, посвященных творчеству этого историка и полной библиографии работ о нем с 1470 по 1968 г.<sup>1</sup>

В качестве источников берутся *Editio Maior* и *Minor* Б. Низе, издание С. Набера, а также издание Теккеря. Издатели пытаются создать *textus reserptus* к словоуказателю (р. XV), чтобы избежать текстологических затруднений и пользоваться всеми нижеперечисленными четырьмя изданиями. Как нам кажется, можно было бы обойтись одним *Editio Maior* Б. Низе как наиболее авторитетным. Это значительно облегчило бы печатание издания и уменьшило его постраничный объем.

Заглавные слова, под которыми перечисляются цитаты из произведений Иосифа, выделены жирным шрифтом, причем произведения Иосифа Флавия цитируются, в отличие от других изданий, в порядке их создания, т. е. начиная с «Истории Иудейской войны». Слова снабжены необходимым минимумом контекста, требующегося для понимания их семантики, за исключением предлогов, союзов, частиц, местоимений, которые просто перечислены и не требуют контекста.

<sup>1</sup> *Bibliographie zu Flavius Josephus von Heinz Schreckenberg*. Leiden, E. J. Brill, 1968. 336 p.

Как пишут издатели, разночтения, включенные ими в словоуказатель, важны для дальнейшей издательской работы над текстом Иосифа (р. XVIII). Но, к сожалению, разночтения, представляющие определенный текстологический интерес, приводятся не везде.

Так, на с. 234 второго тома не приведено разночтение к слову εὐμαρής в цитате из «Истории Иудейской войны» (6, 236): πύλαι . . . πρὸς τὰ εἰσόδους . . . εὐμαρεῖς καὶ πρὸς τὰς ἐξόδους . . . πλατεῖαι (εὐρεῖς — PA). Не дано интересное разночтение на с. 238 второго тома в цитате из «Истории Иудейской войны» (3, 42) ни под словом εὐπέτεια, ни под εὐπέτεια: ὑπὸ τῆς εὐπέτειας προκαλέσασθαι καὶ τὸν ἥρισσα γῆς φιλόπονον (εὐπέτεια — L, εὐπάτεια — VRC). Подобные примеры можно было бы умножить.

Сделанные нами мелкие замечания ни в коей мере не снижают ценности и полезности этого труда, который, как нам кажется, послужит прекрасным пособием и будет стимулировать работу филологов, занимающихся не только греческими текстами Иосифа Флавия, но и переводами его на другие языки, в частности на древнеславянский.

Л. В. Осинкина.

### К возобновлению издания «Корпуса семитских надписей»\*

Почти после полувекового перерыва Французская Академия надписей возобновила издание «Корпуса семитских надписей», его четвертой части, посвященной древним надписям Южной Аравии. Необходимость такого издания, сосредоточивающего в одном месте всю информацию об эпиграфическом памятнике, трудно переоценить. Легче представить себе сложности и трудности, связанные с таким изданием: ведь даже облегченная публикация «Репертуара семитической эпиграфики» прекратилась в 50-х годах. Тем больше заслуга Ж. Пиренн, организатора, вдохновителя и основного сотрудника этого издания.

Издание «Корпуса» ставит задачей полную научную публикацию всех памятников древней южноаравийской культуры, письменных и археологических (памятники скульптуры, рельефы, архитектурные детали и т. п.). Отдельный том — «Общая систематическая библиография» — подготовлен К. Робеном (428 с.). Издание сопровождается указателями, составленные с помощью компьютера, которые должны обновляться с каждым новым выпуском.

Издание рассчитано как на публикацию новых памятников, так и на переиздание уже опубликованных, поэтому в первом томе даны и образцы переизданий. «Корпус» рассчитан также на публикацию новых исследований надписей, включенных в издание, и заметок с уточнениями текстов, реконструкций, переводов, с дополнениями и изменениями к комментарию. Такие заметки предполагается присоединять к ранее изданному тексту. Это позволит сосредоточить в одном месте весь материал, относящийся к изучению памятника. Издание открыто для сотрудничества всех специалистов, которые должны придерживаться единой схемы классификации и описания памятника. В I томе, кроме Ж. Пиренн, приняли участие А. Бистон (16 надписей), М. Хефнер (6 надписей) и Ф. Брон (1 надпись). Достоинства такого замысла смогут проявиться только через много лет, когда «Корпус» включит значительную часть имеющегося материала, и во многом будет зависеть от темпа публикации. Однако уже сейчас заметны некоторые недостатки, которые грозят превратиться в серьезные неудобства при продолжении издания.

Предложенная Ж. Пиренн система обозначения надписей и памятников указывает место происхождения памятника, тип надписи и предмета и отвечает самым современным научным требованиям. Однако она громоздка — шифр занимает от 13 до 20 знаков (тогда как существующие варьируют от 4 до 8 знаков) и неудобна — вряд ли исследователю необходимы все эти сведения о надписи, цитируемой по поводу отдельного термина или имени. Было бы желательно, сохранив эту аналитическую систему кодажа, сочетать ее с более простой условной системой для обычного цитирования.

\* Corpus des inscriptions et antiquités Sud-Arabes, t. I, section 1 (inscriptions, p. XXXII—243), section 2 (antiquités, p. 245—610) et bibliographie générale. Louvain, 1977.

В аналитических обозначениях удачно разработан шифр места происхождения, где указывается район (зона), главное городище и прилегающий к нему пункт находки. Так, шифр 39.12 обозначает Марибский оазис, главное городище зоны (Мариб) и место находки — храм 'Аввам, а шифр 32.21 — зону 'Амрана и городище Райда. Ориентировку в этой системе облегчает карта Йемена с указанием зон (р. XXIII) и схемы зон с указанием городищ. Но схемы даны лишь для тех зон, памятники из которых опубликованы в первом выпуске, и в зонах отмечены не все городища: в зоне 28 (оазис Джауф) не отмечено городище Хазмат Абу Савр, а в 32-й зоне ('Амран) — городище Гулат Аджиб, в 8 км к северу от Райды. Желательно иметь полные схемы всех зон.

Обозначение по коллекции или музею предполагалось использовать, когда происхождение неизвестно. «Если происхождение известно лишь предположительно, мы предпочитаем место происхождения, но указываем его шифр в скобках» (р. XXIV). Однако этот правильный принцип не выдержан. Так, из 8 надписей Аденского музея (59.11) для трех происхождения определяется точно: 95.11/о1 № 2=Ja 877 — Мариб (39.11); 95.11/о2 — 47.82 — городище зу-Гайлам в вади Байхан, что прямо указано в тексте; 95.11/о9 — 47.12 — некрополь Тимна<sup>4</sup>, так как посвящение адресовано 'Анбайу Шайману. Для трех надписей происхождение определяется приблизительно: 95.11/о1 № 1 — 47.00 (катабанская надпись); 95.11/о1 № 1 и 2 — 28.00 (ма'инские надписи), лишь для двух текстов происхождение действительно неизвестно.

Применение такой детальной классификации требует большой тщательности, тем более что она предназначена для машинной обработки. Между тем в ее использовании можно обнаружить многочисленные неточности. Так, все надписи из 'Аввама помечены шифром 39.11, а не 39.12. Особенно нечетки жанровые обозначения надписей. Система жанровых обозначений предложена Ж. Пиренн и выделяет 9 типов надписей: строительные, погребальные, исторические, юридические, подношения статуям, подарки богам, религиозные, подписи и формулы и надписи неясного содержания. Внутри каждого из типов предлагается до десяти подтипов (р. XXIV—XXVII). Однако классификация недостаточно формализована: Ж. Пиренн не указывает формальных критериев даже для типов надписей, поэтому классификация получается произвольной и часто не соответствует критериям, предлагаемым в издании. Например, «религиозные надписи»: надпись YM 547 зашифрована 39.21/r1 и определена А. Бистоном как «декрет 'Алмақаха», хотя по предложенной классификации должна быть r6 (декреты богов). Как декрет ее следовало бы отнести к типу юридических (хотя Ж. Пиренн в этом типе не выделяет «декретов божества»). YM 441 (39.11/r1) определена А. Бистоном как «покаянное посвящение», что предполагает либо r7 (покаянные), либо о4 (посвящение статуи по случаю завершения процесса). Обе надписи, обозначенные шифром r1, не имеют ничего общего ни в формуляре, ни в содержании. Надпись Ja 2363 о ритуальной охоте зашифрована 47.91/r3 («посвящение первинок»), а не r5 («ритуальная охота»). Напротив, посвящение первинок (fr') зашифровано 47.11/о1, что предполагает «посвящение статуи царем или для царя». YM 375 зашифрована 95.41/r4, т. е. «посвящение лица», но текст можно обозначить и r1 («упоминание ršwt и fdy») по формуле ywm/ršw. Кстати, неясно, почему «посвящения лиц» выделены в религиозные надписи и отделены от остальных посвященных надписей.

Юридические надписи: Folkard 1 обозначена 47.82/j1, «царский декрет в пользу рода», хотя начало текста не сохранилось и неизвестно, исходил ли декрет от царя или от совета старейшин (кстати, для декретов совета старейшин С1Н 601, RES 3951 или RES 3566 в классификации вообще нет места). Точнее обозначить текст по термину tзrb — «документ о владении», как j3 («акты о собственности»). YM 281 зашифрована 95.41/j2, «ватф», хотя этот термин в ней не встречается и текст представляет собой посвящение божеству в благодарность за какое-то решение божества, т. е. о4 («посвящение статуи за благополучный исход процесса»). Шесть текстов классифицированы о3, т. е. «посвящение статуи в благодарность за выздоровление», но лишь в AM 343 (95.33/о3) речь идет о болезни. В остальных упоминаются другие сюжеты.

Это показывает, что система типологической классификации нуждается в дальнейшем совершенствовании.

В качестве формального критерия для выделения типов надписей может служить опорный глагол (т. е. первый глагол текста или глагольная цепь). При этом выяснится, например, что традиционно выделяемый тип «погребальных» надписей в Южной Аравии фактически не существовал. Надписи, обычно называемые «погребальными», являются в действительности надписями о строительстве или починке гробниц (строительными), о их покупке или продаже (юридическими) или надписями, называющими имя и титул покойного, иногда объект, но не собоощающими ни о каких действиях (комеморативными).

В ряде случаев невозможно установить, упоминает ли такой текст покойного или живущего человека. По опорному глаголу выделяются шесть типов надписей: 1) строительные (глаголы *byu*, *br'* — «строить» и т. п., *hhd*, *hgb'* — «возобновить» и т. п. и цепи с такими глаголами); 2) посвятельные (глаголы *hqu*, *sl'* — «посвящать»); 3) юридические (глаголы *htb*, *ftb*, *hgr* — «приказать, постановить» и т. п. и некоторые типы безглагольных надписей (например, *wtn* — «межевые»)); 4) комеморативные (без глагола); 5) сакральные (глаголы *syd* — «охотиться», *quf* — «совершать обход», *tndr* — «каяться» и т. п.); 6) исторические.

Два наиболее частых типа, посвятельные и комеморативные, составляющие больше 90 % надписей, для удобства следует, видимо, разделить. Комеморативные надписи можно разделить на упоминания объектов (культурные объекты, алтари, надгробия) или формул (магическая *wd'/b* и т. п.) и «подписи», т. е. упоминания лиц. В посвятельных надписях следует выделить особый тип, посвящение статуй (*slmn*). Выделив в особый тип нестандартные и фрагментарные тексты, а также комбинированные (например, УМ 363=95.41/р6, сочетание сакральной надписи с *quf* и посвятельной с посвящением алтаря), мы остаемся в пределах тех же девяти типов, предлагаемых Ж. Пирени и удобных для машинной обработки. При такой классификации также останется некоторое число спорных и сложных случаев, но в целом она более формальна и потому более объективна и однозначна.

Публикации надписей следуют единой, тщательно разработанной схеме: § 1 — обозначения, § 2 — происхождение, § 3 — место вторичного использования и § 4 — местонахождение. Затем указываются место публикации фотографий текста, размеры и материал памятника и библиография. Издание также следует строгой схеме: описание памятника, восстановление, транскрипция текста, его фотография, перевод и комментарий, графика, датировка и «значение документа». Такой же схеме следуют описания памятников.

Схема дает полные данные о надписи и обращает внимание издателя на наиболее важные моменты интерпретации. Особенно удобна она для публикации дополнений к отдельным разделам и позволяет разграничить объективную публикацию памятника и его интерпретацию (или интерпретацию отдельных терминов и формул), обычно более субъективную. Эти субъективные взгляды исследователя, необходимые для развития науки, но чаще подверженные изменениям, предполагается помещать в раздел «значение документа». К сожалению, издатели недостаточно широко пользуются такой возможностью. Так, комментарий к тексту Foster 8 (47.12/р21/S21, р. 135—138) целиком посвящен анализу термина *m'ng*, хотя этот текст и памятник отнюдь не являются наиболее существенными для толкования термина. В издании RES 3965 (47.11/б5, р. 117—123) комментарий посвящен анализу формул *hlg/nbu* и *'l/t'ly*, общих для многих текстов. Это тем более досадно, что толкование формулы *hlg/nbu* весьма спорно. Подобные примеры легко умножить. Напротив, образцом удачного использования схемы можно считать издание А. Бисоном трех алтарей, упоминающих «дочерей бога» (р. 221—224).

Важнейшее достоинство нового «Корпуса» — то, что он включает публикации и исследования не только надписей, но и памятников, на которых они выполнены, а также анографических. К сожалению, выделение памятников в отдельный том зачастую приводит к тому, что разрывается изучение памятника и помещенной на нем надписи. Примером могут служить известная женская бронзовая статуя из Тимна<sup>1</sup> TC 1120 (р. 365—372) и надпись на ее пьедестале

Ja 122 (р. 131—134). Издание надписи не связано с публикацией памятника. Между тем статуя из Тимна<sup>1</sup> представляет собой уникальный случай, когда обнаружены одновременно и надпись о посвящении статуи, и сама статуя. Это позволяет разрешить спорный вопрос о том, кого же изображает статуя.

Ж. Пиренн развивает свою точку зрения, что статуя изображает богиню Зат-Химйам (Зат-Хамим),<sup>1</sup> дополняя аргументацию стилистическими сравнениями статуи из Тимна<sup>1</sup> с изображениями кушанских, парфянских и эллинистически римских богинь. Однако исследование, как и предыдущие работы, не учитывает того, что статуя обозначена в тексте термином *šlmt*.

Сабейские надписи из Марибского храма 'Аввам сообщают о сотнях посвящений статуй-*šlmt* 'Алмақаху. Вряд ли можно предположить, что в этом храме одновременно находились сотни статуй божества. Женские статуи — *šlmt* — также неоднократно посвящаются 'Алмақаху (Ja 566, 569, 584 и т. д., 18 текстов). Они явно не могут служить изображениями 'Алмақаха, во ни разу текст не указывает, кого же изображает статуя. В то же время во многих случаях статуя посвящается женщиной (Ja 686, 706, 731 и т. д.) или за благополучие дочерей посягателя (Ja 689, 690, 694, 722 и т. д.). Отметим еще посвящение женской статуи — *šlmt* — богу 'Авбайу, также сделанное женщиной (Ja 350).

Известны и посвящения богине мужских статуй (*šlm*): СИН 572, 573. Таким образом, анализ текстов показывает, что пол статуи не зависит от того, кому она посвящается — богу или богине, и зависит от того, кто посвящает (или за кого посвящают) статуя. Это доказывает, что статуя изображает не божество, а донатора, а статуя ТС 1120 представляет собой изображение посягательницы, Бар'ат из дома Расади'ла, жрицы 'Амма зу-Даймата.

Рассматривая так называемые *plaques à la déesse* (P 41—46, р. 415—446), Ж. Пиренн не учитывает имеющиеся на них надписи, которые представляют собой женские имена. Однако кажется невозможным, чтобы изображение богини или бога было подписано просто именем без каких-либо пояснений (типа «дар такой-то» или «сделал такой-то»). Стандартная поза и атрибуты женщин, изображенных на рельефах, легко объясняются тем, что названное в надписи лицо изображено в позе поклонения или молитвы, в определенной ситуации.

Иногда изданы только памятники, а надписи на них не публикуются. Так изданы известная статуя лошади из Думбаргон-Окса (F77/о5/97.11, р. 373—386) и плита с рельефом из Бомбейского музея RES 2646 (P 47/p2/97.71, р. 441—444). В последнем случае это тем более досадно, что лучшая интерпретация надписи, данная А. Бистоном,<sup>2</sup> даже не упомянута в библиографии.

Иногда при издании надписи памятник остается без публикации: так, из трех алтарей с посвящениями «дочерям бога» (УМ 470, 473, 468, 95.41/p8/C 66 № 1—3, р. 221—224) лишь УМ 468 (№ 3) включен в издание памятников, тогда как первые два, не имеющие изображений, оставлены без публикации.

Издание памятников впервые включается в «Корпус», и его принципы еще не разработаны. Пока издание следует скорее классификации сюжетов изображений, чем памятников, на которых они сделаны. Особенно неясно соотношение издания памятника и надписи на нем. Кажется необходимым помещать надпись и памятник в одном месте, отдавая приоритет по традиции надписи. Комеморативные надписи в обоих видах, упоминания объектов и подшисы, являющиеся лишь пояснениями к памятнику и должны помещаться в разделе «Памятники», как это и сделано для алтарей с названиями сортов благовоний (р. 275—292) или для плит с букраниумами (р. 403—410). Посвятительные надписи, даже выполненные на алтарях или богато орнаментированных плитах, имеют самостоятельное значение, и их следует трактовать, как и памятники, в секции «Надписи». Может быть, следует сделать исключение лишь для надписей, непосредственно нанесенных на бронзовые статуи и рельефы.

Приведем также несколько частных замечаний по публикации отдельных памятников. УМ 477 (С 74/s 4/39.11, р. 295—299) — стела с нишей. Вероятно,

<sup>1</sup> Pirenne J. Notes d'archéologie sud-arabe, I: Stèles à la déesse Dat-Himyam (Hamim). — Syria, 1960, XXXVIII, p. 341—347.

<sup>2</sup> Beeston A. F. L. Notes on old south arabian lexicography, V. — Le Muséon, 1953, 66, p. 111.

следует отметить, что второе врезанное изображение и надпись — следы вторичного использования памятника уже в древности. УМ 271 (С 75/s.4/39.11, р. 299—301) — ниша с маской. Памятник был опубликован нами в 1972 г. (Л 24) вместе с аналогичной нишей Л 25.<sup>3</sup> Louvre АО 6506 (F 87//96.51, р. 387—388). Превосходная статуэтка обнаженного ребенка на скачущем коне представляет большой интерес. Позы коня и всадника напоминают позы кентавров на рельефе музея в Сан'а УМ 50.<sup>4</sup> Таким образом, перед нами мотив, весьма распространенный в искусстве Южной Аравии, и нет оснований рассматривать памятник, как это делает Ж. Пиренн, как «южноаравийскую копию с александрийского образца». УМ 69 (Р 32/s4/46.11, р. 411—413). Ж. Пиренн рассматривает верхний фриз как изображения голов разных животных (антилопы, быка и газели) и выдвигает предположение, что фриз символизирует триаду богов (р. 412). Более прав, вероятно, В. Радт, определявший их как букранпумы. (Другие известные южноаравийские фризы состоят из одинаковых изображений).

Публикация памятников не только объединяет уже известные материалы, представляя их в великолепных изображениях (например, декорированную колонну из Карнава Q 3 (р. 253—262)), но и вводит богатый новый материал: декорированную плиту из Джубы УМ 560 (р. 269—270), бронзовую статуэтку F 71//98.Ха (р. 361—364), фриз с изображениями животных Foster 2 (р. 457—459) и т. д. Продолжение этого издания поставит на прочную основу изучение южноаравийского искусства.

Библиография по сабейстике была опубликована полвека назад. Это определяет значение новой «Общей систематической библиографии» и характеризует объем работы, выполненной К. Робеном. Библиография отличается достаточной точностью и полнотой, хотя можно отметить и единичные пропуски: M a s s i u r e Н. А. The Arabian peninsula and prehistoric populations. Coconut Grave, Miami, 1971; P e t r a s e k К. Die innere Flexion in den semitischen Sprachen. — Archiv Orientalny, 1960, 23, р. 547—606; 1961, 29, р. 513—545; 1962, 30, р. 361—408; 1963, 31, р. 577—624; 1964, 32, р. 185—222. Систематический характер изложения делает библиографию весьма удобной как для знакомства с общим состоянием науки, так и при углубленном исследовании отдельных тем. Указатель имен авторов (р. 410—428) позволяет легко находить работы.

Схема построения проста и хорошо продумана. Библиография делится на 10 глав: 0 — общие работы, биографии и библиографии; 1 — язык и письмо; 2 — чужеземные эпиграфические и литературные источники; 3 — эпиграфика; 4 — искусство и археология; 5 — религия; 6 — вспомогательные исторические дисциплины; 7 — история; две дополнительные: 8 — среда и обитатели; 9 — родственные культуры Аравии. Это деление дает удобную систему кодирования библиографии, примененную в «Корпусе». Она может быть рекомендована и для использования в специальных статьях и монографиях. Для этого понадобится регулярное пополнение библиографии в последующих выпусках «Корпуса», кажется, предусмотренное издателями (р. 377).

Две последние главы не претендуют на полноту и дают лишь наиболее важные и современные работы, а также ссылки на имеющиеся специальные библиографии. Но для главы 9, где специальные библиографии отсутствуют, желательна большая полнота издания. В числе пропусков следует назвать классическую работу: N ö l d e s k e Th. Die ghassanischen Fürsten aus dem Hause Gafna's. — Abhandlungen der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ph.-hist. Kl., 1887, 2; статью: O l i n d e r G. Al al-Gaun of the family of Akil al-Murar. — Le Monde Orientale, 1931, 25, р. 208—229, а также статьи: П и г у л е в с к а я Н. В. 1) Греческие и сирийские источники по истории северных арабских племен в IV—VI вв. — КСИНА, 1961, 47, с. 64—70; 2) Политика Византии на Эритрейском море. — Палест. сборник, 1964, вып. 11 (74), с. 74—83. Представляется необходимым пополнить главу выборочной литературой по древней Эфиопии.

Как это неизбежно в систематической библиографии, распределение работ

<sup>3</sup> Лундин А. Г. Сабейские надписи музея Та'изе. — ЭВ, 1972, XXI, с. 17—18, рис. 5, 6.

<sup>4</sup> R a d t W. Katalog der staatlichen Antikensammlung von Sana und anderen Antiken im Jemen. Berlin, 1973, р. 13, Taf. 19.

по рубрикам и главам иногда очень спорно. Например, неясно, почему работа «E. Monroe. Philby of Arabia» помещена в раздел 88 («отчеты об исследованиях и путешествиях»), а не в 08 (биографии и библиографии сабейцев), где помещены работы А. Бистона, Г. Рикманса и Г. Виссмана, посвященные тому же Г. Филби. Работа A. Jamme. Research on sabaeen rock inscriptions from South-Western Saudi Arabia. Washington, 1965» помещена в раздел 77 (хронология и династии), хотя по содержанию она относится к разделу 78 (кризис VI в. н. э.). По недоразумению помещена в раздел 72 статья «V. Christian. Akkader und Südaraber als ältere Semitenschichte», которая должна находиться в разделе 16 (Язык. Место южноаравийского среди семитских языков). К. Робен иногда пользуется перекрестными отсылками в конце разделов, но эту практику необходимо расширить. Отметим случай, когда одна работа дважды отмечена в библиографии: Виннетт 52.1940 и 58.1940.

Приведем также несколько замечаний по публикации надписей.

Aifieri 1 (28.11/p7. Ж. Пиренн, р. 5—8). Строка 3: восстановление [wrtđ]hw невозможно, так как формула с rtd в посвяительных надписях всегда завершает текст (см. Ja 558, 7; 559, 19; 561, 19 и т. д.). Следует восстанавливать [w(h)s'd]hw, как в строках 1 и 4. Строка 4: swrt — не имя собственное, а нарицательное — «плотный», см. СпН 308, 6, 7, 9; Sh 6. Для глагола s'm следует предпочесть традиционный перевод — «покупать».

УМ 546 (28.72/b 4, А. Бистон, р. 9—11). В начале строки 4 можно различить знак ' и следы знака m. Тогда читается [sm]'m/'mšfq — «свидетель 'Аммшафа». По лексике (термины fth, sm'm, sqy), структуре и палеографии надписи очень близка к RES 4907 и представляет собой декрет о праве на воду (см.: Лундин А. Г. О праве на воду в Сабейском государстве эпохи мукаррибов. — Палест. сборник, 1964, вып. 11(74), с. 45—57). Термин hrwg (ср. Gl 1519, 13; 1526, 4), может быть, следует рассматривать как множественное число от hrt — «канал» (ср. hrst RES 4907, 5; Gl 1519, 8). Надпись следует классифицировать как особый тип юридических текстов.

УМ 547 (32.21/r1, А. Бистон, р. 15—18). В строке 6 вместо yhmz' читается yhmz'n. Фрагмент аналогичного храмового декрета обнаружен П. А. Грязневичем в Итве (И 27). Следовательно, перед нами не единственный текст, а особая категория юридических надписей — «храмовые декреты» (или Decree from the God, как определяет текст А. Бистон). Ср. также катабанский декрет Ja 2360: kn/wqh'nbu. Декрет дает ясное подтверждение традиционного перевода термина gsw — «жрец», оспариваемого в последнее время Ж. Пиренн.<sup>5</sup> Из текста видно, что gsw — лицо, полномочное принимать или отвергать жертвоприношение, определять его правомерность, т. е., несомненно, жрец.

ST 2(35.21/06, Ж. Пиренн, р. 32—33). Надпись была обнаружена П. А. Грязневичем в Шибам Сухайме в 1971 г. и передана им в Санский музей (Ш 27). Описание и перевод см.: Древняя Аравия. — ППШК, 1973, IX, с. 51. Надпись целая: текст, пропуск которого предположил А. Бистон, находится на левой грани блока, не сфотографированной Ж. Пиренн. В строках 4—5 следует читать hgn/wqh (5) thmw/bms'lh/lwfyhw — «как она ('Узайан) приказала им в своем оракуле ради благополучия его (автора)».

УМ 451 (39.11/r9/P 12 № 1, Ж. Пиренн, р. 91). В строке 2 вместо wkbm отчетливо читается dwkbm — «зу-Вакабум», имя рода, упоминается также в надписи Gr. И 1, 1—2.

УМ 551 (то же, № 3, р. 92). В строке 2 видна часть круга в центре строки, остаток знака ' , w или ω. Можно восстановить частое в ранних сабейских надписях имя mhqm — Мухақимум (см.: Harding, р. 572) и название племени Халил.

УМ 453 (то же, № 4). Надпись о посвящении земли, ср. Ry 584. Эта категория надписей не выделена в предлагаемой классификации. Глагол hsfir в строке 4 следует сопоставить с именем sfrt (СпН 570, 5—6) и переводить «и он расширил (землю)», ср.: Beeston A. F. L. Sabaeen inscriptions. Oxford, 1937, р. 56.

<sup>5</sup> См.: P i r e n n e J. RShW, RShWT, FDY, FDYT and the priesthood in ancient South Arabia. — PSAS, 1976, 6, p. 137—143. Ср. также: CIASA, p. 110, 113, 132.

Ja 2436 (47.11/b 2, Ж. Пиренн, р. 109—116). Толкование надписи спорно: о формуле  $qzr/qun/ršw/'m$  см.: Лу и д и н А. Г. Катабанская сакральная надпись RES 311. — ВДИ, 1976, № 3, с. 19—32. О термине  $ršw$  см. выше. Отметим одну существенную неточность. Ж. Пиренн пишет: «Мы не знаем ни одного примера, чтобы имя божества писалось то с мимацией, то без нее» (р. 113). Однако хорошо известны написания  $wd$  и  $wdm$ ,  $dt/b'dn$  и  $dt/b'dnm$ .

RES 3965 (47.11/b5, Ж. Пиренн, р. 117—123). Приняв нашу интерпретацию  $'t/ty$  как запретительной формулы, Ж. Пиренн предлагает иной оттенок значения «пусть не оспаривают», очень хорошо подходящий к контексту. Однако ее попытка толковать предшествующую формулу  $bhg/'nby$  — «avec attestation de *gréavis*» кажется необоснованной. Эта формула встречается только в катабанских надписях, что предполагает понимание термина  $'nby$  как имени бога. Грамматическая интерпретация, которую дает Ж. Пиренн этому термину, не выдерживает критики. Она видит в нем форму множественного числа, не обоснованную контекстом и не отраженную в переводе. Параллель из арабского  $'anba$  — «*gréavis*» представляет собой форму каузативной породы (что в катабанском должны дать форму  $snby$ ). Следует отметить, что формула  $bhg/'nby$  имеет ясное и давно установленное значение «в соответствии с законом 'Анбайа», хорошо подходящее ко всем имеющимся контекстам: в надписях о строительстве домов и гробниц, имеющих значение владельческих надписей,<sup>6</sup> в конце текста ставится формула, свидетельствующая законность владельческих прав.

Forster 8 (47.12/p2/S 21, Ж. Пиренн, р. 135—138). Интерпретируя термин  $m'mr$ , Ж. Пиренн следует выводам специальной статьи Ж. Рикманса.<sup>7</sup> Она принимает и вывод, что термин в имеющихся надписях имеет одно значение, но делает исключение для надписи RES 3966, «написанной на сабейском диалекте». Однако авторы RES 3966 не сабейцы, а катабанцы, принадлежащие к известному катабанскому роду  $'šyb/wd/'mrt$  (см. Ja 348). В тексте употребляется также ряд терминов, известных только по катабанским надписям ( $zrb$ ,  $m'mr$ ), что заставляет относить эту надпись к катабанской эпиграфической традиции и предполагать в ней катабанские значения терминов. Наконец, предлагаемое Ж. Пиренн толкование термина  $m'mr$  в RES 3966 («*prays cultivé*») прямо противоречит контексту, упоминающему  $m'mr/mwglm$  — «мраморный  $m'mr$ ».

В южноаравийской эпиграфике можно обнаружить еще ряд текстов, написанных на сабейском, но изобилующих катабанскими терминами. К ним относится, например, изданная в «Корпусе» надпись YM 544 (95.41/b4, А. Бистон, р. 201—202) и очень близкие к ней J 26, СИН 658 и RES 4700. Все они происходят с территории вадии 'Ахар и из области Радмана. По-видимому, можно говорить даже об особом диалекте Радмана и специфической эпиграфической традиции.

Folkard 1 (47.82/j 1, Ж. Пиренн, р. 139—145). В строке 8, где Ж. Пиренн читает  $bnhl$ , отчетливо читается  $bnhg/dn/dt'zrbn$  — «соответственно этому документу владения», ср.  $bnhg/dn/hgrn$  RES 3879, 5 и  $hgdn/dmlrn$  RES 3854, 5, 7. Таким образом, термин  $nhl$ , на интерпретации которого Ж. Пиренн строит свое понимание декрета, в тексте отсутствует. Особенно важен термин  $gdyt$ , позволяющий сопоставить надпись с RES 3963, декретом о возобновлении прав (*sgdd...gdyt*). Между этими текстами можно обнаружить и другие терминологические параллели, например, строки 1—2  $šrh'm/w$  [*sw*]fym ср. RES 3693, 3  $bšdqsm/wswfysm$ . Ср. также заключительную формулу  $lstr/wft[h]/dn/[zrbn]$  и  $lstr/wft[h]/dn/'strn$  RES 3693, 3—4.

Термин  $shmm$  в формуле  $kl/shmm/wqnym$  (строка 4) Ж. Пиренн переводит «добыча (в пленниках)». Правильно возводя его к арабскому корню  $shm$ , она выделяет лишь частное значение корня — «часть добычи, которая приходится на каждого воина», и выводит из него произвольно значение — «часть добычи, которая может быть также в пленниках-рабах» (р. 144). Между тем основное значение корня  $shm$ , которое выступает во многих породах глагола и в производных именах, — «делить, разделять (по жребию)»: см. особенно  $sahm$  —

<sup>6</sup> R u c k m a n s J. Formal inertia in the South Arabian inscriptions. — PSAS, 1974, 4, p. 138.

<sup>7</sup> R u c k m a n s J. A propos de  $m'mr$  sud-arabe: RES 3884 bis. — Le Muséon, 1953, LXVI, p. 343—369.

«часть, порция» и *shmat* — «часть, порция» (и одновременно «родня»). Таким образом, катабанское *shm* означает «доля, надел» какого-то общего имущества, вероятно, родового или общинного, а *qnu*, в противопоставлении *shmm*, — «благоприобретенное имущество». Аналогичное противопоставление наследственного и благоприобретенного имущества можно обнаружить в сабейской надписи СИН 37. Оно показывает, что в Южной Аравии свобода распоряжения наследственным имуществом была ограничена сохранявшимися правами рода или общины.

Ja 2363 (47.91/г3, Ж. Пиренн, р. 165—167). Надпись посвящена ритуальной охоте, и Ж. Пиренн отмечает, что «скалы покрыты многочисленными граффити» (р. 165). Аналогичную картину дают хадрамаутские надписи из ал-'Уқлы, где надпись царя о ритуальной охоте RES 4912 сопровождаются многочисленными надписями его спутников, участников сакральных церемоний. Возникает предположение, что и катабанские граффити непосредственно связаны с надписью мукарриба, образуя с ней единый комплекс. Такие комплексы представляют первостепенный интерес, позволяя раскрыть какие-то обряды или обычаи, весьма важные для древних государств Южной Аравии. Примерами могут служить комплексы надписей из ал-'Уқлы или список сабейских эпонимов из племени Халил. Во всяком случае очевидно, что значение комплекса далеко превосходит значение отдельных надписей, его составляющих. К сожалению, ни Ж. Пиренн, ни первый издатель надписи А. Жамм не дали ни описания комплекса, ни образцов граффити, сопровождающих текст.

Использование компьютера для составления указателей сулит заманчивые перспективы. Так, например, нужен указатель лиц, дающий сочетание всех элементов имени: имени, прозвища, патронима и родового имени. Столь же важны указатели правителей, содержащие упоминания с эпитетом и без него, с патронимом и без него и т. п., например, все варианты имени Варав'ила Гайлана Йухан'има сына Шахра Хилала Йухаргиба, от полного до простого имени Варав'ил.

Отметим некоторые недостатки существующих указателей. Так, указатель имен богов почему-то содержит только имена с эпитетами; в результате в нем не упоминаются божества 'Асират, 'Узайан, Хавкам, Нисвар и Ну'майн. Отсутствуют также упоминания 'Амма зу-Рабхава и 'Амма зу-Даймата. В указатель правителей включен 'Абшибам, который был лишь отцом правителя, но почему-то опущены Кариба'ил (УМ 375=95.41/в 4), Хавф'амм Йукаххал и (Шахр Хилал) Йухақбид (АМ 140).

Издание «Корпуса» ставит на прочный фундамент работу по изучению древних южноаравийских надписей и памятников. Работа Ж. Пиренн заслуживает поддержки сабейцев всех стран. Обилие наших замечаний вызвано лишь желанием видеть следующие выпуски свободными от недостатков. Можно надеяться, что спорные вопросы классификации надписей и соотношения комментария и исследования будут своевременно разрешены и «Корпус» станет не только незаменимым научным инструментом, но и образцом современного уровня эпиграфических исследований.

А. Г. Лундин.

R. S. Tomback. *A comparative semitic lexicon of the phoenician and punie languages*. Missoula, Montana, 1978, 362 p.

Труд Р. С. Томбэка представляет собой попытку собрать весь финикийско-пунийский лексический материал и представить его читателю на широком семитологическом фоне: в качестве параллелей автор привлекает словарный фонд практически всех семитских языков, не только ханаанейско-аморейских и арамейского, но и аккадского, арабского, эфиопских и южноаравийских, древних и современных; кроме этого, он отмечает греческие и латинские заимствования. Словарь Томбэка дает, таким образом, возможность судить о достоверности предложенных в нем этимологий и проследить лексические контакты финикийско-пунийского языка с окружающим его миром. В этом плане он выгодно отли-

чается от известного словаря Ш.-Ф. Жана и И. Хофтэйзера<sup>1</sup> и словарной части хрестоматии Х. Доннера и В. Рёллига,<sup>2</sup> не говоря уже о труде М. Лидзбарского.<sup>3</sup> В каждой словарной статье Томбэк приводит формулу, в которой встречается данное слово, и указывает, в каких текстах оно зафиксировано, сопровождая эти сведения необходимой библиографией.

К числу недостатков рецензируемого труда следует отнести прежде всего то, что в нем отсутствует лексический материал из комедии Плавта «*Roemulus*», хотя в библиографии (р. 354) и упоминается посвященная ему работа М. Шницера.<sup>4</sup> Автор не считал также нужным привлечь финикийско-пунийские глоссы, дошедшие до нас в сочинениях античных авторов, и эпиграфические тексты, выполненные по-финикийски греческим и латинским письмом. Заимствования из финикийского языка в греческий и латинский не отмечены. Словарь Р. С. Томбэка, таким образом, не полон.

Р. С. Томбэку не удалось избежать спорных интерпретаций. Так, в *mrgz* 'lm (KAI, 69) он видит, хотя и ставит в скобках знак вопроса, «*priestly guild*», тогда как это — культовое сообщество почитателей Эла («богов» было бы 'lm). Формулу *b'n šdn* (CIS, I, 5522) он переводит (также со знаком вопроса) «*without payment*» (р. 25; характерно, что на букву *š* это слово в указанном значении Томбэк не поместил); между тем речь в тексте идет об освобождении от рабства без предоставления «сидонского» права. Формулу *tm bd šdny* (KAI, 60) он переводит (р. 44) «*it was decided on behalf of the ŠDNYM*» вместо правильного «постановила колония сидонян». Формулу *w'bdy b'l ḥmn* в KAI, 19 автор переводит (р. 51) «*and her servants, the citizens of ḤMN*», тогда как следует «рабы Ба'ал-Хаммона». Существование города ḤMN какими-либо иными источниками не засвидетельствовано. В других контекстах Томбэк сочетание *b'l ḥmn* воспринимает, как и следует, как имя бога. Выражение *b'l zbḥ* следует, вопреки Томбэку, переводить не «*owner of the sacrifice*», а «лицо, совершающее жертвоприношение». Говоря о слове *br* в значении «сын» (р. 54), следовало, по-видимому, отметить, что это арамеизм. Как заимствование из кавказских языков должно было фигурировать и слово *brzl* — «железо». В статье *gbr* (р. 61) пропущена ссылка на надпись моавитского царя Меша (KAI, 181), где это слово встречается. В статье *gt* (р. 68) должна была быть учтена на основании угаритской параллели возможность того, что данное слово обозначает хозяйственный комплекс. Выражение *dr bn 'lm* (KAI, 26) не может, вопреки автору (р. 74), обозначать «*assembly of the gods*»; оно означает «поколение сынов Эла» либо в переносном значении «семейство сынов Эла». На р. 73 под словом *dlṭ* I пропущена формула *hš'r z whdlht*, которую автор приводит под словом *z* и переводит правильно: «*this gate and the doors*». Указательные местоимения *z*, *s* (жен. род *st*) и *š* (жен. род *št*) не следовало помещать в одной словарной статье (р. 89—91), поскольку в данном случае мы имеем дело с тремя различными диалектными формами. В аналогичной ситуации автор отделяет слова *zkr* и *zkrn* (р. 94) от *skr*, *skrn* (р. 228—229). Слово *zbḥ* (р. 91) не имеет значения «*sacrificial priest*», оно обозначает жертвователя. Слово *ḥbrnm* (р. 97) требовало словарной статьи *ḥbrn* (с указанием корня *ḥbr*), а не словарной статьи *ḥbr*. Кроме того, интерпретация формулы *whbrnm ḥmzḥ* в надписи KAI, 159 как «*the associates of the citizen's council*» невозможна; если бы здесь имело место сопряженное состояние, следовало бы ожидать *ḥbrn ḥmzḥ*. Кроме того, слово *mzḥ*, вопреки тому, что утверждается на р. 168—169, означает «*гражданская община*» (ср. евр. *'āzraḥ* — «гражданин»), что особенно отчетливо видно из KAI, 69 (кстати, почему в одних случаях «Марсельский» тариф цитируется по KAI, а в других — по CIS?). Непонятно, почему пунийское *ḥḥḥ* означает «*the cultic slaughterer*», а не просто «резник» или «повар».

<sup>1</sup> Jean Ch.-F., Hof t i j z e r J. Dictionnaire des inscriptions sémitiques de l'Ouest. Leiden, 1965.

<sup>2</sup> Donner H., Röllig W. Kanaanäische und aramäische Inschriften. Wiesbaden, 1966, Bd I—III.

<sup>3</sup> Lidzbarski M. Handbuch der nordsemitischen Epigraphik. Weimar, 1898.

<sup>4</sup> Sznyser M. Les passages puniques en transcription latine dans le «*Poenulus*» de Plaute. Paris, 1967.

Слово yld даже в переносном значении не может переводиться «to multiply» (р. 124), оно означает только «рожать». Соответственно формула wbrbm yld (КАI, 26) означает не «and may they greatly multiply», а «пусть они много рожают». Под YLD II (р. 124) автор также не понял читаемого текста. Формулу 'zrb'l hyld shrb'l b'n šqln следует переводить не «'ZRB'L the youth(?) (and) ŠHRB'L son of ŠQLN», а «АзруБа'ал отрок ШахарБа'ала сына Шаклана».

Все сказанное оцугито снижает ценность рассматриваемого труда и дает основания пожелать, чтобы при переиздании автор его существенно доработал.

И. Ш. Шифман.

**М. И. Рижский.** *История переводов Библии в России.* Новосибирск, 1978, 208 с.

Как справедливо указано в редакторской аннотации, книга «посвящена вопросу, очень слабо освещенному в советской научно-атеистической литературе». Старые работы, а именно «Очерки по истории славянского перевода Библии» И. Е. Евсеева, вышедшие небольшим тиражом в 1916 г., охватывают период XV—XVI вв., книга И. А. Чистовича «История перевода Библии на русский язык» (издания 1873 и 1899 гг.) касается в основном событий XIX в. Не случайно в объемистой трехтомной «The Cambridge history of the Bible» (1963—1970) славянскому и русскому текстам не уделено ни строки. Таким образом, появление рецензируемой работы не может пройти незамеченным.

Прежде чем излагать историю переводов Библии в России, автор касается во введении двух вопросов: «Древние версии и переводы Библии (Септуагинта и Вульгата)» и «Кирилло-Мефодиевская славянская Библия». Указав на недостоверность сведений о том, что греческая версия Ветхого завета — Септуагинта — появилась в результате деятельности 72-х толковников, «прибывших из Иерусалима (куда?)», автор не считает нужным упомянуть ни старые известные на этот счет в науке мнения,<sup>1</sup> ни сообщить о их новом пересмотре в последние десятилетия. Мы имеем в виду прежде всего «теорию таргума» П. Кале, выдвинутую впервые еще в 1915 г. Согласно Кале, древнееврейский текст переводился на греческий язык постепенно, по частям и неоднократно в ходе богослужебного использования Ветхого завета иудеями Александрии по мере их эллинизации и забвения древнееврейского языка.<sup>2</sup> Что касается трех редакций Септуагинты — Лукиана, Исихия и Оригена, — с которыми имела дело дореволюционная русская библистика и о которых в книге М. И. Рижского неоднократно упоминается (с. 12, 21, 22), то в настоящее время их существование подвергнуто самому серьезному сомнению.

Историческое свидетельство о существовании этих редакций оставлено блаж. Иеронимом, создателем Вульгаты, в предисловии к переводу кн. Паралипоменон. В XVIII в. оно было принято во внимание в работах И. Землера (1764) и особенно И. Грисбаха (1774—1777), в XIX в. положено в основу исторической школы библистики П. де Лагарда. Удар по гипотезе о Лукиановской редакции Септуагинты нанес Д. Бартеlemi, обративший внимание на то, что так называемые «лукиановские чтения» встречаются уже в кумранских источниках, в частности в рукописи середины I в. н. э., содержащей отрывки XII малых пророков.<sup>3</sup> Таким образом, «лукиановские чтения» оказываются старше исторического Лукиана (умер в 312 г.) на два-три столетия. Некоторые исследователи Септуагинты, впрочем, принимают выводы Бартеlemi лишь отчасти, выделяя «протолукиановские чтения» и редакцию Лукиана, изменившие греческий текст в одном и том же направлении: приближении его к древнееврей-

<sup>1</sup> Критику подложного свидетельства Аристея о работе 72-х толковников и изложение более основательной научной теории см.: Корсунок и И. Перевод LXX: Его значение в истории греческого языка и словесности. Сергиева Лавра, 1897, с. 28—70.

<sup>2</sup> Kahle P. E. The Cairo Geniza. London, 1949, p. 132—179.

<sup>3</sup> Barthélemy D. Les devanciers d'Aquila. Leiden, 1963. Ср. также: Тексты Кумрана / Пер. с древнеевр. и арамейского, введение и коммент. И. Д. Амузина. М., 1971, вып. 1, с. 417—418; Jelliscote S. Septuagint studies in the current century.— Journal of Biblical Literature, v. 88 (1969), p. 191—199.

скому оригиналу, введении вариантных чтений и аттицизации языка в противоположность эллинистическим формам древнего текста.<sup>4</sup> Однако даже представители Геттингенской академии, занимающиеся со времени П. де Лагарда реконструкцией Лукриановской редакции, не всегда способны указать черты этой редакции в отдельных библейских книгах.<sup>5</sup> Сложную и, как кажется, перспективную синтетическую теорию происхождения библейского текста, в частности Септуагинты, выдвинул в недавние годы в свете кумранских находок Фр. М. Кросс-младший.<sup>6</sup>

Между тем для новозаветной части Библии отсутствуют прямые исторические свидетельства о существовании этих трех редакций. Наибольшим авторитетом в настоящее время пользуется текстологическая теория Горта—Весткотта, согласно которой в древнейший период существования текста он распался на три вида: «нейтральный» (представленный полнее всего Ватиканским кодексом IV в.), «александрийский» (отмечаемый в цитатах из Евангелия у отцов церкви, писавших в Египте) и «западный» (представленный в цитатах как у восточных отцов церкви, так и у тех, кто писал в Италии, полнее всего этот тип текста выдержан в кодексе Безы V—VI в.). С конца IV в. в Антиохии и Константинополе возникает новый тип — «сирийский», получивший со временем господствующее преобладание и напечатанный в 1516 г. Еразмом Роттердамским.<sup>7</sup> Дальнейшая разработка этой теории привела к выделению «кесарийского» типа текста, которым пользовались в III в. Евсевий и Ориген.<sup>8</sup> Попытка Г. фон Зодена связать разные типы евангельского текста с именами Исихия и Лукриана успеха не имела.<sup>9</sup> Славянский перевод Кирилла и Мефодия, выполненный в конце IX в., в новозаветной части естественно опирался на тот текст, который находился в это время в употреблении Константинопольского патриархата, и не может быть связан непосредственно или даже опосредованным путем с предполагаемой деятельностью Лукриана.<sup>10</sup>

Далее М. И. Рижский упоминает о двух латинских версиях Библии: о *Vetus Latina* (само это принятое в науке название не приводится), переведенной с греческого оригинала в начале нашей эры, и Вульгате, созданной в IV в. блаж. Иеронимом в Палестине (с. 12—14). Оба перевода долгое время находились в употреблении католической церкви, причем влияние первого из них обнаруживается в славянских библейских текстах у хорват-католиков.<sup>11</sup> Тридентский собор в 1546 г. признал единственно достоверным печатный текст Вульгаты.

Во втором разделе введения сообщаются сведения о переводческой деятельности Кирилла и Мефодия: о их совместном переводе служебного Евангелия и Апостола, Псалтири и Паримийника, о последующем переводе Мефодием остальной части Библии, за исключением Маккавейских книг. Представляется, что этот раздел много выиграл бы от включения сведений о Симеоновской эпохе

<sup>4</sup> См.: Brock S. P. *Lucian redivivus: Some reflections on Barthelemy's «Les devanciers d'Aquila»*. — In: *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*. Berlin, 1968, Bd 103, S. 176—181; Tov E. *Lucian and Proto-Lucian: Toward a new solution of the problem*. — *Revue biblique*, v. 79 (1972), p. 101—113.

<sup>5</sup> См.: Wevers J. W. *Text history of the Greek Genesis*. Göttingen, 1974, p. 158—175. Cross Fr. M. 1) *The history of the Biblical text in the light of discoveries in the Judean Desert*. — *Harvard Theological Review*, v. 57 (1964), p. 281—299; 2) *The evolution of the theory of the local texts*. — In: *Qumran and the history of the Biblical text* / Ed. by Fr. M. Cross and Sh. Talmon. Harvard University Press, London, 1976, p. 306—320.

<sup>7</sup> Westcott B. F. and Hort F. J. A. *The New Testament in the original greek*. Cambridge; London, 1881. Introduction.

<sup>8</sup> Streeter B. H. *The four Gospels*. London, 1924; Lake K., Blake R. P., New S. *The Caesarian text of the Gospel of Mark*. — *Harvard Theological Review*, v. 21 (1928), p. 207—404; Lake S. *Family II and the codex Alexandrinus*. London, 1937.

<sup>9</sup> Soden H. F., von. *Schriften des Neuen Testaments*. Berlin, 1902—1910. См. также: Kenyon F. G. 1) *Handbook to the textual criticism of the New Testament*. London, 1912 (2 ed.); 2) *Recent developments in the textual criticism of the Greek Bible*. London, 1933.

<sup>10</sup> Этот вывод с полной определенностью был сформулирован в отечественной традиции еще в конце прошлого века, см.: Муретов М. *Древнеславянское евангелие от Марка / Поправки, дополнения и замечания к трудам проф. Г. А. Воскресенского*. Сергиев Посад, 1897, с. 44—45.

<sup>11</sup> См.: Ham J. *Starohrvatski prijevod Pjesme nad pjesmama*. — *Slovo*, 1957, № 6/8, p. 195—230.

X в. в Болгарии, к переводческой деятельности которой во всяком случае восходят почти все пророческие книги с толкованиями, попавшие потом в этом переводе в Геннадиевскую библию 1499 г., возможно также Пятикнижие, кн. Иисуса Навина, Судей, Руфь, Иова.<sup>12</sup> Можно было бы также указать на своеобразную особенность древнейших евангельских кодексов: почти все они так или иначе подвергались исправлениям по греческим образцам, таким образом, доработка первоначальных переводов продолжалась на славянском юге в течение нескольких последующих столетий. В результате возник новый тип евангельского текста, выделенный Г. А. Воскресенским в четвертую редакцию,<sup>13</sup> древнейшим датированным представителем которой является Константинопольское евангелие 1383 г., к которому очень близок текст Евангелия в Геннадиевской библии.

Первая часть книги, озаглавленная «Славянская Библия на Руси», делится на ряд разделов. Первый из них посвящен ранним переводам X—XIV вв. (с. 23—47), но фактически содержит лишь сведения о распространении письменности и некоторых обстоятельствах церковного просвещения, а также анализ нескольких мест текста, содержащих неясные или ошибочные чтения. Между тем кое-что о переводах этого времени у восточных славян нам известно: во-первых, в Киевской Руси было осуществлено перевод кн. Есфирь<sup>14</sup> и Песни песней с древнееврейского оригинала;<sup>15</sup> во-вторых, вероятно, тогда же было переведено несколько апокрифов, в частности апокриф о Енохе<sup>16</sup> (заметим, что канонические и апокрифические тексты в ту эпоху иногда недостаточно четко различались). К этому пока скромному списку можно, вероятно, добавить также перевод Песни песней с толкованиями Филона Карпафийского, толкования на послания апостола Павла по списку 1220 г.,<sup>17</sup> перевод Притчей Соломоновых с Вульгаты.<sup>18</sup> В связи с этим следовало бы учесть мнение К. И. Невоструева, поддержанное позже Г. А. Воскресенским и Л. П. Жуковской, о том, что в XII в. восточные славяне выработали свой тип полного Евангелия-апакос, представленный, в частности, Мстиславовым евангелием.<sup>19</sup> Учитывая небольшой объем известных пока восточнославянских переводов, не следовало бы пренебрегать всеми доступными в этой области сведениями.

В следующем разделе рассматривается Геннадиевская библия 1499 г. (с. 47—65). Здесь после рассказа о церковном расколе XI в. на западный католицизм и восточное православие, о распространении в XV в. ересей на северо-западе Руси сообщается о предпринятом новгородским архиепископом Геннадием первом составлении полного кодекса библейских книг. В этой работе образцом послужила печатная Вульгата, которая определила состав Геннадиевской библии: книги, отсутствовавшие в славянских переводах с греческого, были заново переведены с латинского оригинала (I—II Паралипоменон, I—III Ездры, Неемии, Товит, Иудифь, Премудростей Соломона,<sup>20</sup> I—II Маккавейские, части

<sup>12</sup> Евсеев И. Е. Геннадиевская библия 1499 г. М., 1914, с. 5.

<sup>13</sup> Воскресенский Г. А. Характеристические черты четырех редакций славянского перевода Евангелия от Марка. М., 1896, с. 292 и сл.

<sup>14</sup> Мещерский Н. А. 1) К вопросу об изучении переводной письменности Киевского периода. — Учен. зап. Карело-Финского пед. ин-та, 1956, т. 2, вып. 1; 2) Издание текста древнерусского перевода книги Есфирь. — *Dissertationes slavicae* (Szeged), 1978, 13; 3) Источники и состав древней славяно-русской переводной письменности IX—XV веков. Л., 1978, с. 47.

<sup>15</sup> Алексеев А. А. «Песнь песней» по русскому списку XVI в. в переводе с древнееврейского оригинала. — Палест. сборник, 1981, вып. 27 (90).

<sup>16</sup> Мещерский Н. А. К истории текста славянской книги Еноха. — Визант. вестник, 1964, т. 24.

<sup>17</sup> Соболевский А. И. Особенности русских переводов домонгольского периода. — В кн.: Соболевский А. И. Материалы и исследования в области славянской филологии и археологии. СПб., 1910, с. 177.

<sup>18</sup> Altbauer M. Ze studiów nad przekładami wschodniosłowiańskimi Biblii (O dwóch przekładach biblijnego akrostihu o zacnej niewieście). — *Studia z filologii polskiej i słowiańskiej*. Warszawa, 1967, VII.

<sup>19</sup> См.: Жуковская Л. П. Текстология и язык древнейших славянских памятников. М., 1976, с. 112—121.

<sup>20</sup> В почти современном и независимом от Геннадиевской библии своде библейских книг, предпринятом в Супрасльском монастыре в 1505—1507 гг. Мафеем Десятым, книга Премудростей была извлечена из Паримийника, где содержалась примерно в 1/4 своего полного

книг Есфирь, Иеремии, Пезекиля). В изложении истории создания Геннадиевской библии автор принимает точку зрения И. Е. Евсева о том, что использование Вульгаты свидетельствует об успехе католической пропаганды на территории Московской Руси. Этот свой взгляд, возможно несвободный от полемической антикатолической предвзятости, Евсев основывал, в частности, на примерах приведения старых переводов с греческого оригинала в согласие с чтениями Вульгаты в объеме кн. Екклесиаст.<sup>21</sup> Более тщательное исследование текста показало, что данные Евсева в этой своей части недостоверны.<sup>22</sup> Создание Геннадиевской библии было частной инициативой архиепископа Геннадия, не направленной на церковное переустройство. Ни церковь как религиозная организация, ни сами верующие не испытывали нужды в том, чтобы библейские книги были представлены сполна в одном единственном кодексе. Традиционно, еще со времени существования Ветхого завета на иудейской почве, Библия распадалась на ряд более или менее обширных разделов. Только после перехода на письмо от свитка к кодексу (не ранее II в. н. э.) появилась техническая возможность объединять в составе одной рукописи несколько книг или даже все книги вместе. Новый завет у греков и славян мог также разделяться на функционирующие раздельно части: Четвероевангелие, Апостол, Апокалипсис. Создание полного библейского кодекса могло иметь, таким образом, богословско-догматические цели, для которых использование Вульгаты в качестве образца не должно было быть особенно опасным.

Как известно, многочисленные sprawy Нового завета, осуществлявшиеся на славянском юге (возможно, в Константинополе и на Афоне) в X—XV вв., завершились так называемым «Новым заветом святителя Алексея», известным в трех рукописях XIV в.<sup>23</sup> По объему языковой правки, которой подвергся в этом случае традиционный церковнославянский текст, эта работа приближается к самостоятельному переводу всего греческого оригинала.<sup>24</sup> В книге М. И. Рижского между тем мы находим лишь одно упоминание об этом тексте, помещенное при этом без каких-либо оснований в раздел «Переводы Библии на русский язык» (с. 126—127). К сожалению, полным молчанием обойдены переводы конца XV—начала XVI в. отдельных библейских книг, выполненные в эпоху ереси «жидовствующих» в основном с древнееврейских оригиналов и вошедшие в широко известный Виленский сборник XVI в. (Библиотека АН Литовской ССР, F-19—262). Ряд текстов этого богатого сборника уже подвергся изучению и частичной публикации:<sup>25</sup> книги Иова и Песнь песней, Руфь, Есфирь, Плач Иеремии, книга Даниила, Притчей Соломоновых, причем кое-где из-под переводов конца XV—начала XVI в. проглядывают следы более древних славянских оригиналов.<sup>26</sup> В это же время в пределах юго-западной Руси была проведена правка традиционного славянского текста Пятикнижия по древне-

---

объема. См.: Алексеев А. А., Лихачева О. П. Супрасльский сборник 1507 г. — В кн.: Материалы и сообщения по фондам Отдела рукописной и редкой книги Библиотеки Академии наук СССР. Л., 1978, с. 70.

<sup>21</sup> Евсев И. Е. Очерки по истории славянского перевода Библии. Пг., 1916, с. 17—19.

<sup>22</sup> Алексеев А. А., Лихачева О. П. Супрасльский сборник 1507 г., с. 70—71. — Другая попытка, предпринятая в 1972 г. Г. Фрейдхофом, доказать зависимость евангельского текста в Геннадиевской библии от католических текстов также оказалась несостоятельной. См.: Алексеев А. Александр Васильевич Горский. — Старобългаристика, т. 3 (1979), № 4, с. 41.

<sup>23</sup> Воскресенский Г. А. Характеристические черты. . . , с. 48—56.

<sup>24</sup> Соболевский А. И. Переводная литература Московской Руси XIV—XVII вв. СПб., 1903, с. 26—31.

<sup>25</sup> Владимиров П. В. Доктор Франциск Скорина, его переводы, печатные издания и язык. СПб., 1888, приложение; Перетц В. Н. 1) Книга Руфь в белорусском переводе XV века. 1908; 2) Новые труды о «жидовствующих» XV в. и их литературе. Киев, 1908; 3) До історії перекладу Біблії в Західній Русі. — В кн.: Фільольогічний збірник пам'яті К. Михальчука. Київ, 1915; Резюме итогового доклада о Виленском сборнике, сделанного В. Н. Перетцем в 1915 г., см.: Богословские труды. М., 1975, т. 14, с. 206—207; Евсев И. Е. Кн. пророка Даниила в переводе жидовствующих по рукописи XVI века. — ЧОИДР, 1902, кн. 3 (здесь также опубликованы отрывки из книг: Есфирь, Притчей, Плача Иеремии); Altbauer M. Ze studiów. . .

<sup>26</sup> На это обращено внимание в работах И. Е. Евсева и М. Альтбауэра.

еврейскому оригиналу и переведен сборник древнееврейских гимнов.<sup>27</sup> Едва ли можно согласиться с вынесением этого материала за рамки рецензируемой книги на том основании, что в языке этих переводов сильна струя живой западнорусской речи того времени. Понятие России в исторической перспективе не совпадает, разумеется, с границами современного расселения великорусской нации. Подобным же образом, в противоположность к хорошо аргументированным взглядам на язык Библии Франциска Скорины как на язык церковнославянский с элементами живой западнорусской речи,<sup>28</sup> М. И. Рижский выносит краткое упоминание об этом переводе в раздел «Переводы Библии на русский язык» (с. 125).

В следующем разделе автор обращается к деятельности Максима Грека, посвятившего много трудов переводу и толкованию Псалтири, и к началу книгопечатания в Москве (с. 65—85). В изложении истории Острожской Библии 1580/81 г. (с. 85—93), на наш взгляд, нет достаточной точности в характеристике отдельных текстов, вновь переведенных с греческого вместо переводов с латыни, включенных в Геннадиевскую Библию. Содержательный обзор особенностей этих текстов содержит труд А. В. Горского и К. И. Невоструева «Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотек» (т. I. М., 1855), который используется в рецензируемой книге, однако для характеристики Острожской Библии автор обращается почему-то к устаревшим сведениям Евгения Болховитинова (с. 97). Несомненно, в основу Острожской Библии был положен текст Геннадиевской Библии, однако издатели пользовались и другими славянскими списками, а также греческими списками и изданиями.

На с. 99—112 речь идет о Московском Первопечатном Библии, представляющей собою перепечатку с Острожского издания, а также о деятельности справщика и переводчика Нового завета Епифания Славинецкого. Буквализм при переводе Библийских текстов нашел в деятельности Епифания свое высшее выражение: так, греческий глагол *σπάρβω* — «распять» он переводит *укрестовати* и т. п.<sup>29</sup> Здесь необходимо было бы также упомянуть об учрежденной в 1678 г. новой комиссии по исправлению Св. писания, куда вошли Сильвестр Медведев, перомонах Никифор II, вероятно, инок Евфимий и Кирион Истомино. Эта комиссия продолжила труд Епифания и занялась правкой Апостола.<sup>30</sup> Наконец, в XVII в. были осуществлены новые переводы некоторых Библийских текстов с латыни — это толкования Григория Двоеслова на Песнь песней и книгу Иова (в списках 1672 и 1690 гг.).<sup>31</sup> По поводу участвовавших в это время обращений к Вульгате чудовский инок Евфимий выступил с горячей защитой Септуагинты.<sup>32</sup>

Далее, в разделе «Петровско-Елизаветинская Библия 1751 г.» (с. 113—123) излагается история длительной sprawy церковнославянского текста, начатой в 1712 г. и завершившейся изданием 1751 г. Характеризуя это издание, И. Е. Евсеев писал, что оно «поражает разнообразием оттенков языка: как и в содержании, в языке этой Библии вы найдете самую разнообразную по происхождению и достоинствам амальгаму. . . . Общий наклон исправителей, несомненно, был в сторону русских особенностей».<sup>33</sup> Евсеев отмечал, что в основе работы елизаветинских справщиков, как и всего XVIII в., лежал принцип смысловый или текстуральной конъектуры: из вариантов чтений они выбирали то, ко-

<sup>27</sup> Горский А. В. О славянском переводе Пятикнижия Моисея, исправленном в XV веке по еврейскому тексту. — В кн.: Прибавления к творениям св. отцов. М., 1860, т. 19; Сперанский М. Н. Псалтирь жидовствующая в переводе Федора Еврея. М., 1907.

<sup>28</sup> См. рецензию А. И. Соболевского на книгу Владимирова (ЖМНП, 1888, № 10); Жураўскі А. І. Гісторыя беларускай літаратурнай мовы, т. I. Мінск, 1962, с. 113—157. Гезен А. История славянского перевода символов веры. СПб., 1884, с. 127—128.

<sup>29</sup> См.: Румянцев В. Е. Сборник памятников, относящихся до книгопечатания в России. М., 1872, вып. 1. — В приложении опубликованы материалы sprawy всего Апостола перед изданием 1679 г.

<sup>31</sup> Петров Н. И. Описание рукописных собраний, находящихся в Киеве, вып. 3. Библиотека Киево-Софийского собора. М., 1901, № 132, 146, 144.

<sup>32</sup> Смендовский М. Вопрос об исправлении славянского перевода Библии во второй половине XVII века. — Церковные ведомости, 1900, № 28, прибавление, с. 1103—1109.

<sup>33</sup> Евсеев И. Е. История славянской Библии после Епифания Славинецкого: Материалы по изучению. — Архив АН СССР, ф. 109, оп. 1, № 6, л. 6.

торое казалось более удовлетворительным в смысловом отношении. Вообще же для характеристики Елизаветинской Библии 1751 г. особую ценность имеет неиспользованная М. И. Рижским работа Ф. Е. Елеонского «По поводу 150-летия Елизаветинской Библии. О новом пересмотре славянского перевода Библии» (СПб., 1902), где описан весь ход работы, охарактеризованы источники, которыми пользовались исправители, и конечные результаты их труда.

Вторая часть работы М. И. Рижского озаглавлена «Переводы Библии на русский язык» и открывается разделом о ранних, до XIX в., переводах (с. 124—130). Здесь упомянуты западнорусские издания XVI в. Франциска Скорины, Валентина Негалевского и Василия Тяпшинского, а также рукописное Пересопницкое евангелие, причем не упомянуто, что Пересопницкая рукопись и издание Тяпшинского содержат один и тот же текст. Довольно подробную характеристику получил здесь перевод Псалтири переводчика Посольского приказа Авраама Фирсова (1683 г.). Следующие разделы — «Переводы и издания Российского библейского общества» (с. 130—139), «Переводы Г. П. Павского и Марка Глухарева» (с. 140—155) и «Русский синодальный перевод Библии 1876 г.» (с. 155—170) — излагают по исследованиям, главным образом И. А. Чистовича, длительную историю возникновения русского текста Библии, в выработке которого участвовали научные силы четырех духовных академий России, а редактуру осуществил московский митрополит Филарет (Дроздов). Главной особенностью этого перевода явилось то, что в противоречии с многовековой славянской традицией Ветхий завет был переведен не с греческого, а с древнееврейского оригинала. При довольно значительном расхождении древнегреческого и древнееврейского текстов, что не могло не отразиться в русском переводе, русская православная церковь оказалась, по замечанию М. И. Рижского, парадоксальным образом обладательницей сразу двух вариантов Св. писания. Впрочем, если церковнославянский вариант в переводе с греческого обладает освященной веками традицией церковно-литургического употребления, то русский текст был предназначен, по намерениям Синода, для «домашнего назидательного чтения». Однако развитие богословско-догматического изучения Св. писания невольно связалось именно с русским текстом по причине неудобопонятности церковнославянского текста.

Вероятно, выбор древнееврейского текста в качестве оригинала отражал характерную для XVIII—XIX вв. веру в *veritas hebraica*, возникшую в результате разочарования греческой библейской текстологии в возможностях установления первоначального текста Септуагинты на фоне колоссального разнообразия чтений дошедших списков и поразительной стабильности масоретской традиции древнееврейского текста. Кумранские находки последних десятилетий вновь подтвердили приоритет Септуагинты, так как обнаружилось, что тексты, датируемые приблизительно границей двух эр, подтверждают основную массу греческих текстовых вариантов и показывают, что масоретская традиция закрепила одну из линий позднего развития текста.

По всей вероятности, в этих разделах следовало бы упомянуть такие явления русской культурной жизни XIX в., как переводы Евангелия, выполненные В. И. Жуковским, Л. Н. Толстым и К. П. Победоносцевым.

Последний раздел этой части (с. 171—195) излагает историю деятельности Библейской комиссии, основанной в 1915 г. и с 1918 по 1927 г. состоявшей при АН СССР. Завершающие страницы книги посвящены анализу взглядов современных православных богословов на проблемы создания нового русского текста Св. писания. Автор показывает, что при обсуждении этих вопросов преобладают довольно схоластические дискуссии, далекие от выработки какой-либо основательной позиции и практического подхода к проблемам установления оригинала, с которого должен осуществляться перевод.

Заканчивая обзор книги М. И. Рижского, нужно сказать, что если исторические обстоятельства отдельных этапов перевода Библии на церковнославянский и русский языки изложены достаточно полно, то филологический анализ переводов далек от полноты как в отношении привлеченных источников и научной литературы о них, так и в отношении оценки достоинств или недостатков того или иного перевода. Неполнота книги в указанном отношении отражает, очевидно, неполноту научной традиции, явный недостаток внимания, уделяе-

мого этой сложной филологической проблеме. Книга не представляет собою итога частных разысканий автора, это опыт обобщения уже имеющихся в науке результатов, но опыт далеко не полный. Можно ожидать, что появление рецензируемой работы — несмотря на указанную неполноту или, напротив, благодаря ей — стимулирует дальнейшие исследования и обзоры в этой области славянской культуры и письменности.

А. А. Алексеев.

*Житие и мученичество святого мученика Костанти грузина, который был замучен царем вавилонян Джафаром.* Перевод с древнегрузинского, исследование и комментарий Н. З. Вачнадзе и К. К. Кудия. Тбилиси, 1978. 136 с.

Агиографические сочинения уже давно оценены исследователями как незаменимый материал, дающий яркие и конкретные факты истории, не освещенные другими источниками. У грузинских специалистов, литературоведов и историков, начиная с К. С. Кекелидзе, накоплен значительный опыт по изданию и интерпретации житийных памятников раннесредневековой литературы. Недавно одним из авторов рецензируемой книги — Н. З. Вачнадзе — была издана монография «Житие Серапиона Зарзмели» как исторический источник, основное содержание которой составляет анализ политической и социальной истории Самцхе, области Грузии, малоизвестной по другим источникам.

Рецензируемая книга содержит надежный критический текст «Жития Костанти грузина», основанный на всех восьми сохранившихся рукописях (был издан впервые сотрудниками Института рукописей им. акад. К. С. Кекелидзе АН Грузинской ССР в 1964 г.), перевод его на русский язык, краткий очерк истории памятника и его анализ, включающий характеристику рукописей, а также историко-филологический комментарий и указатели.

«Житие Костанти грузина» — памятник анонимного автора IX в. Это было время, когда продолжительное господство арабов в Закавказье стало ослабевать под ударами народно-освободительных выступлений, и, желая удержать свои позиции в этом районе, халифы подвергли его население жестоким репрессиям. В середине IX в. халиф ал-Мутаваккил организовал карательную экспедицию под руководством военачальника Буга. О событиях, связанных с этой экспедицией, и повествует «Житие Костанти грузина».

Полное название этого памятника «Житие и мученичество святого мученика Костанти грузина, который был замучен царем вавилонян Джафаром». Типологически это скорее мученичество, чем житие. Здесь нет мотива рождения в богатой и знатной семье вымоленного у бога ребенка; нет описания детства героя, когда он, пренебрегая детскими играми, предается учению; нет и отказа от имущества и состояния. Все эти и другие моменты были бы обязательны в традиционных житиях византийского типа. И, напротив, в грузинском сочинении имеются те основные элементы, которые составляли каноническую схему агиографов-мученичеств: предъявляемые христианину требования отказаться от своих убеждений, его несогласие с этим, арест, допрос, истязание и смерть усечением головы. Называя свое сочинение житием и мученичеством одновременно, автор уже в самом названии отразил характерные черты того исторического периода, о котором он повествовал.

Если византийские мученичествы возникали в процессе становления христианства и служили утверждению превосходства христианских идей над языческими представлениями, а жития начали появляться позднее, когда христианство прочно заняло свои позиции и образ мученика за идею сменился образом подвижника, то «Житие Костанти грузина» объединяет в себе черты того и другого. С одной стороны, герой его был подвижник, украшенный «деяниями с обеих сторон, как дерево листьями и плодами», а с другой — он в глубокой старости, «когда началось великое гонение на христиан во всей стране Картли», явил миру чудеса мученичества и отваги.

Дело здесь в том, что создание автором такого сочинения смешанного типа не носило характера искусственного построения, а было отражением истори-

ческой действительности со всеми ее противоречиями. Идеи христианства давно уже сложились в определенную систему, и необходимость отстаивать их в борьбе с язычеством ушла в прошлое, однако противостояние христианства исламу вновь возродило жанр мученичества за веру. Однако идейная направленность этого сочинения не может быть ограничена только конфессиональными разногласиями. Мученик за веру в грузинском агиографе — это в первую очередь борец за свободу и независимость. Особенностью разбираемого текста является то, что его героем стала личность не только историческая (что авторы исследования подтверждают различными данными — надписью храма в Атени, сообщением армянского летописца Товмы Арцруни), но и один из представителей грузинской аристократии, возглавивший антиарабское выступление в одной из областей Грузии — Картли. Перед автором агиографического повествования стояла трудная задача — наложить уже сформировавшийся в рамках литератур восточнохристианского культурного круга агиографический канон на биографию реально существовавшего исторического деятеля, политической программой которого была борьба с арабским халифатом в тесном единстве с его главным политическим соперником — Византией. Из введения и комментария к переводу становится ясным не только время написания памятника — 853—856 гг., но и то, что автором его был грузинский писатель, выражавший интересы своего времени и своего общества. Это первое грузинское сочинение, в котором выразилась идея политического объединения Грузии перед лицом внешней опасности. В «Житии Костанти грузина» нашли отражение как различные стороны жизни грузинского общества, так и отдельные моменты внутренней и внешней политики Византийской империи, взаимоотношений Византии и Грузии, Византии и арабского халифата. «Житие Костанти» — важный источник, повествующий о событиях истории в форме яркого, живого рассказа, как это свойственно агиографии. Вместе с тем это и вполне достоверный источник, в чем можно было убедиться на основе применения метода внутренней критики текста, когда сведения одного сочинения адекватно подтверждаются другими. О походе Буга в Грузию, Армению и Азербайджан сообщают не только «Житие Костанти грузина», но и «Летопись Грузии», и армянские историки Драсханакертци и Арцруни, и «Китāб ахбār аррусул ва-л-мулук» ат-Табари. Об этом походе сообщает, наконец, надпись Атенского Сиони, в которой наряду с хорошо известными историческими лицами упоминается под именем Каха и Костанти грузин. Именно надпись более всего придает агиографу черты реальности (в силу специфики эпиграфического материала) и возводит его в степень исторического источника. Не случайно этот памятник неоднократно привлекал к себе внимание ученых-грузиноведов.

Особую ценность для русского читателя и для широкого круга специалистов по истории раннесредневековых литератур представляет перевод памятника на русский язык. В нем удачно воплощен принцип максимально точной передачи текста не только с точки зрения лексики, но и стилистики посредством использования архаических оборотов и выражений. Отдельные неточности в словоупотреблении и стилистические шероховатости в переводе, а также избыточная скрупулезность при составлении указателя географических названий могут быть легко устранены при повторном издании.

В заключение можно отметить, что книга издана с большим вкусом и удачно иллюстрирована.

*Е. Н. Мещерская, А. В. Пайкова.*

**М. К. Трофимова.** *Историко-философские вопросы гностицизма.* (Наг-Хаммади, II, сочинения 2, 3, 6, 7). М., 1979, 216 с.

М. К. Трофимова уже не первый раз обращается к данной теме,<sup>1</sup> итогом ее многолетних занятий коптскими текстами из Наг-Хаммади и явилась эта работа.

Уникальные находки большой религиозной библиотеки на коптском языке,

<sup>1</sup> См.: Трофимова М. К. 1) Из истории идеологии II века н. э. — ВДН, 1962, № 4, с. 67—90; 2) Гностицизм: пути и возможности изучения. — Палест. сборник, 1978, вып. 26 (89), с. 107—123.

сделанные в 1945 г. в Верхнем Египте, послужили началом новой отрасли коптологии и религиоведения — изучению рукописей из Наг-Хаммади. Тринадцать рукописей, содержащие 53 сочинения (почти все, за исключением двух, ранее не были известны), дали колоссальный материал по истории коптской письменности и диалектологии, неизмеримо обогатили наши знания по истории религиозной мысли II—III вв. н. э.<sup>2</sup>

Советский читатель получил книгу, в которой сможет найти объяснение такого интересного явления в истории идеологии первых веков новой эры, каким был гностицизм. Иллюстрацией к нему служат переводы нескольких коптских текстов этого религиозного собрания.

Работа состоит из введения (с. 3—15), где автор рассказывает об истории находок, их издании, раскрывает основную проблематику этих текстов и метод, каким она пользуется при исследовании, объясняет, чем обусловлен выбор четырех разбираемых в книге текстов. Затем следуют пять глав, первая из которых — «Гностицизм» (с. 16—58) — посвящена подробному рассмотрению вопроса, что такое гностицизм. В четырех следующих (с. 59—141) анализируется каждое из сочинений.<sup>3</sup> Далее идут два приложения, второе из которых содержит переводы текстов с коптского (с. 159—198). Завершают книгу примечания к основному тексту и переводам (с. 199—215).

Поскольку одна книга не в состоянии полностью осветить всей сложной проблематики гностицизма и привлечь для анализа гностические тексты, которыми мы теперь располагаем, то первостепенную роль, конечно, играет отбор анализируемого материала.

Здесь не ставится задача рассмотреть всю книгу. Мы ограничимся анализом лишь одного текста — «Толкование о душе» (глава 4: с. 110—121, примечания к ней — с. 209—211; перевод текста: с. 188—193, примечания к переводу — с. 214—215).

В главе «Гностицизм» автор, разобрав различные подходы к определению понятия «гностицизм», утверждает, что «единственно твердой основой для определения гностицизма как явления исторического оказываются границы, намеченные еще в древности, когда гностиков связывали с античностью и христианством» (с. 51, 205, примеч. 50). К сожалению, эта мысль, восходящая еще к А. Гарнаку, не поясняется при анализе интересующего нас трактата «Толкование о душе», и остается неясным, какую именно связь автор имел в виду.<sup>4</sup> Однако интересующий нас памятник, который, как мы постараемся далее показать, вряд ли можно назвать гностическим, следует рассматривать именно в контексте взаимодействия античной философской культуры и раннего христианства.

Обратимся теперь к сочинению второй рукописи из Наг-Хаммади, названному «Толкование о душе», кратко напомнив его содержание. Душа, пребывая у Отца, имела мужеженскую природу. Упав в тело, она потеряла первоначальное единство, стала женщиной и блудницей. Затем она раскаивается, и Отец посылает ей небесного жениха — ее вторую утраченную при падении половину, и через соединение с ним в таинстве брака она спасается и возвращается к Отцу.

Автор безо всяких оговорок помещает трактат в разряд гностических (с. 210—211, примеч. 11). Однако дело обстоит гораздо сложнее. Среди ученых до сих пор нет единогласия в этом вопросе. Первый исследователь текстов из Наг-Хаммади Ж. Доресс называет «Толкование» гностическим сочинением с глоссами позднего редактора.<sup>5</sup> Первый издатель текста М. Краузе причисляет его к христианско-

<sup>2</sup> Найденные рукописи датируют IV в., но все они восходят к греческим оригиналам II—III вв.

<sup>3</sup> Вторая рукопись из Наг-Хаммади содержит 7 сочинений, из них М. К. Трофимова выбирает 4: Евангелие от Фомы (№ 2), Евангелие от Филиппа (№ 3), Толкование о душе (№ 6) и Книга Фомы Атлета (№ 7).

<sup>4</sup> Мы не ставим цели выискнуть в суть вопроса о происхождении гностицизма. Однако видеть в гностицизме связь только с античностью и христианством и не видеть связи с пуданизмом — это решать вопрос наполовину. Речь идет не о типологическом сходстве, а об историческом родстве идей.

<sup>5</sup> Доресс знакомился с еще не изданными рукописями. Сам он назвал свой труд несовершенным и считал, что после того как должным образом будут изданы все рукописи, в его «торопливые заметки» могут быть внесены коррективы. См.: D o r e s s e J. The Secret Books of the Egyptian Gnostics. N. Y., 1960, p. 249, 190—191.

гностическим сочинениям, так как трактат наряду с гностическими чертами содержит и обилие христианских. Текст не подвергался никакой христианской редакции, а написан христианским гностиком.<sup>6</sup> А. Бёлиг видит в «Толковании» христианизацию нехристианского памятника.<sup>7</sup> Для К. Рудольфа остается неясным, к какой гностической школе отнести этот текст, однако, считает он, можно думать о симонианах или валентианах.<sup>8</sup> К симонианам склонен отнести «Толкование» и Г. М. Шенке.<sup>9</sup> Ж. Зандеэ называет этот трактат негностическим и эллинизированным христианским.<sup>10</sup> К сожалению, почти все эти ученые, так или иначе классифицируя «Толкование о душе», не занимались конкретным исследованием его содержания, и большей частью это замечания вскользь.<sup>11</sup>

Что же представляет собой трактат «Толкование о душе»?<sup>12</sup> Даже при первом прочтении нетрудно заметить, что это сочинение содержит обилие христианских мыслей. В рассказе мы находим постоянный призыв к покаянию (128, 7, 30; 131, 18; 137, 10).<sup>13</sup> Не только душа (*ψυχή*) должна покаяться, но и люди, чтобы бог их спас (135, 8; 137, 23). Начало спасения — покаяние (*μετάνοια*). Поэтому до пришествия (*παρουσία*) Христа пришел Иоанн и проповедовал крещение (*βάπτισμα*) кающихся (135, 21 сл.). Спасение последует тогда, когда бог смилостивится (129, 4; 131, 19). Бог называется здесь добрым человеколюбцем, который слышит душу, взывающую к нему, и посылает ей свет во спасение (135, 26 сл.). Мужская половина души не сама отправляется для воссоединения с павшей женской половиной, но послана Отцом (132, 7). Терминология очищения, обновления тоже христианская — крещение (132, 2). Семья (*σπέρμα*), которое павшая душа получила от общения с мужской половиной, названо животворящим духом (*πνεῦμα*, 134, 2). Обновление души — это возрождение и воскресение (*ἀνάστασις*). Возрождение — это благодать (*χάρις*) и дар господя человеку (134, 32 сл.). При рассуждении о покаянии, крещении, обновлении автор трактата постоянно ссылается на книги Нового завета. Около десяти пассажей текста иллюстрируются цитатами или реминисценциями из евангелий, Деяний апостолов, посланий Павла. Значительную часть текста занимают ветхозаветные цитаты (вместе с новозаветными они составляют почти треть текста). Это дало повод считать, что цитаты первоначально отсутствовали в рассказе и были добавлены для оживления рассказа позднее.<sup>14</sup>

Приводимые в трактате цитаты из Писания толкуются аллегорически.<sup>15</sup> Павшая душа — это блудница (Иер. 3, 1—4), дурные страсти — дети Египта

<sup>6</sup> Krause M. Die Sakramente in der «Exegese über die Seele». — Les textes de Nag-Hammadi / Ed. J. E. Ménard. Leiden, 1975. S. 47.

<sup>7</sup> Böhlig A. Die Typen des Gnostizismus und seines Schrifttums. — Supplements to Numen. XXI. Leiden, 1972. S. 396—397.

<sup>8</sup> Rudolph K. Die Gnosis: Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion. Leipzig, 1977, S. 127. — Однако на с. 262 и 315 он более склоняется к симонианскому происхождению.

<sup>9</sup> Schenke H.-M. Die Relevanz der Kirchenväter für die Erschliessung der Nag-Hammadi-Texte. — KGCS, Berlin, 1977. Bd 120, S. 218.

<sup>10</sup> Zandee J. Rez.: J. E. Menard. L'Authentikos Logos. Quebec, 1977. — Bibliotheca Orientalis, 1978, XXXV, n. 1—2, S. 5—6.

<sup>11</sup> Язык «Толкования» подробно проанализирован Краузе, см.: Krause M. — Labib P. Gnostische und hermetische Schriften aus Codex II und Codex VI. Glückstadt, 1971, S. 26—31. — Несколько интересных реконструкций испорченных мест текста см.: Brown G. M. Textual notes on the Exegesis on the Soul. — The Bulletin of the American Society of Papyrologist, 1975. vol. XIII. № 1, p. 1—8. — К сожалению, осталась недоступной статья: Wisse F. On Exegizing the Exegesis on the Soul. — Les textes de Nag-Hammadi / Ed. J. E. Ménard. Leiden, 1975, p. 68—81.

<sup>12</sup> Наши заметки не позволяют подробно входить в разбор Евангелия Фомы, которое никоим образом не может быть названо гностическим. Его оригинал написан по-гречески около 140 г. в Эдессе (М. К. Трофимова ничего не говорит о времени и месте его возникновения) в кругах христиан-энкратитов. См.: Quispel G. Gnosticism and the New Testament. — Vigiliae Christianae, 1965, vol. 19, № 2, p. 65—70. — Взгляды энкратитов подробно изложены Климентом Александрийским (Strom, III, 12, 80) и совпадают с богословием Евангелия Фомы. К последнему не раз обращался сирийский христианский мистик Макарий (IV в.), и в их спекуляции можно найти много общего.

<sup>13</sup> Первая цифра указывает страницу рукописи, вторая — строку.

<sup>14</sup> Robinson W. C. The Exegesis on the Soul. — The Nag-Hammadi library in English. Leiden, 1977, p. 180.

<sup>15</sup> М. К. Трофимова говорит об этом как о «примерах излюбленного гностиками аллегорического толкования» (см. с. 210, примеч. 5).

(Иез. 16, 23 сл.), возвращение души к Отцу — выход еврейского народа «из земли египетской, из дома рабства» (Исх. 3, 8). Как известно, метод аллегорического толкования библейских книг широко применялся александрийскими богословами начиная с Филона.<sup>16</sup> Мы также находим у него сравнение души с блудницей.<sup>17</sup> В «Толкованиях» (130, 21—23) страсти — это плотские (*σαρκικός*) и чувственные (*αισθητός*) сыны Египта. Подобное толкование Египта встречается и у Филона.<sup>18</sup> Если Филон ограничивался преимущественно символическим толкованием Пятикнижия, то христианские александрийские богословы распространили этот метод на все Писание.<sup>19</sup> Как видим, подобная практика существовала у дохристианских (Филон, а до него терапевты<sup>20</sup>) и у христианских (Климент Александрийский, Ориген, Дидим Слепой)<sup>21</sup> мыслителей, и считать этот метод прерогативой гностиков, хотя и они охотно пользовались Ветхим заветом для аллегорического объяснения своих построений,<sup>22</sup> нет необходимости.

К сказанному можно добавить, что александрийские мыслители и автор «Толкования о душе», рассказывая об истории души, привлекают для иллюстрации одни и те же ветхозаветные тексты, более того, почти те же отрывки из них. В самом деле, говоря о блуде (*πορνεία*) души, Филон, Климент и Ориген<sup>23</sup> ссылаются на те же стихи из книги Иеремии, которые мы встречаем в нашем трактате (Иер. 3, 1—4). Для объяснения этого же сюжета Климент и Ориген, как и автор «Толкования», обращаются к Плачу Иеремии (1,1—2).<sup>24</sup> При рассказе о возвращении души в дом Отца автор «Толкования» обращается к 44-му псалму (11—12) и книге Бытия (12, 1),<sup>25</sup> эти же пассажи мы находим у Оригена и Дидима.<sup>26</sup> Можно предположить, что все эти писатели пользовались каким-то одним сборником, распространенным в Египте (Александрии). Он представлял собой нечто вроде хрестоматии (*Testimonia*), которая содержала ветхозаветные тексты, рассказывающие в аллегориях историю души.

Таким образом, родственный подход к толкованию Писания у александрийских богословов и автора разбираемого сочинения, использование одного и того же источника позволяют думать, что «Толкование о душе» было написано в Александрии в период расцвета александрийской школы, т. е. в конце II—первой половине III в.

Изображение мытарств и тоски души по небесной родине автор трактата видит и в Одиссее. Душа, тоскующая по Отцу, сравнивается то с Одиссеем, живущим в плену у Калипсо и рвущимся на Итаку (136 : 29—35, ср. Од. 1 : 48—59; 5 : 219—220), то с Еленой, страдающей без супруга (136 : 36—137 : 5, ср. Од. 4 : 261—262). Поэмы Гомера, преимущественно Одиссею, философы уже с древних времен сделали предметом аллегорического толкования.<sup>27</sup> В эпоху создания «Толкования о душе» возрос интерес к символическому осмыслению Гомера, и к Одиссее, как к поэме, повествующей об истории души, обращались приверженцы различных направлений мысли. Так, Нумений из Апамеи, соеди-

<sup>16</sup> De vita contemplativa / Ed. L. Cohn—S. Reiter.—Philonis Alexandrini opera. Berolini, 1915, v. 6, p. 67, 1—2.

<sup>17</sup> De cherubim / Ed. L. Cohn. — Philonis. . . opera. Berolini, 1896, v. 1, p. 182—183. Ср. «Толкование о душе», 129, 20—22.

<sup>18</sup> De migratione Abraham / Ed. P. Wendland. — Philonis. . . opera. Berolini, 1897, v. 2, p. 283, 15—16: . . . τοῖς κατά αἰσθητῶν ἢ πάθος, ἢ σώμα, ὅν ἐστιν ἡ Αἴγυπτου χώρα σὺμβολόν.

<sup>19</sup> Об аллегорическом методе толкования Писания у Климента см.: Stromata, V, p. 357, 1—2. Подробнее см.: P e r i n J. Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes. Paris, 1958, p. 265 sq., 453 sq.

<sup>20</sup> De vita contemplativa, p. 53, 10—16.

<sup>21</sup> Вне Египта можно назвать Мефодия Олимпийского, представителя малоазийской школы богословия, близкого по методу толкования Писания александрийским богословам.

<sup>22</sup> Adversus haereses / Ed. W. W. Harvey. Cantabrigiae, 1857, t. 1, p. 169.

<sup>23</sup> Philo. De cherubim, p. 182; Clemens Alexandrinus. Paedagogus, IX, 81 / Ed. O. Stahlin. Berlin, 1960, p. 137; Origenes. Homelien zum Hexateuch / Ed. W. Bachrens. Leipzig, 1920, I, p. 224.

<sup>24</sup> Clemens Alexandrinus. Paedagogus, IX, 82, p. 137; Origenes. Homelien. . . , p. 224.

<sup>25</sup> Толкование о душе, 133, 17—20; 29—31.

<sup>26</sup> Origenes. Selecta in Exodum, 126—127. — PG, 12, col. 292; Didymos. Sur Zacharie / Ed. L. Doutreleau. Paris, 1962, vol. 2, p. 490; vol. 3, p. 886. Греческий текст Дидима см.: S c o p e l l o M. Les «Testimonia» dans le traité de «L'exégèse de l'âme». — Revue de l'histoire des religions, 1977, t. 191, fasc. 2, p. 159—171.

<sup>27</sup> В u f f i è r e F. Les mythes d'Homère et la pensée grecque. Paris, 1956.

нивший в своей философии платонизм с разнообразными религиозными представлениями Востока, видел в Одиссее историю души, павшей в материю и должествующей «восстановить себя в беспредельном».<sup>28</sup> Для Плотина бегство Одиссея от Кирки и Калипсо — это возвращение на небесную родину.<sup>29</sup> Подобное отождествление Одиссея с душой, которая стремится на небесную родину, критиковал уже Климент Александрийский.<sup>30</sup> Это представление восходит к среднему платонизму, к школе Антиоха Аскалона<sup>31</sup> и отсюда, видимо, было взято Филоном,<sup>32</sup> который также доказывал необходимость аллегорического понимания Гомера.<sup>33</sup> Использовали Гомера для иллюстрации своих построений и гностики,<sup>34</sup> давая место в своих мифах некоторым гомеровским темам . . . просто следовали моде своего времени».<sup>35</sup>

При анализе «Толкования о душе» возникает вопрос, в каком виде находилась поэма Гомера перед автором трактата: был ли это сам текст или, как в случае с Ветхим заветом, *testimonia*.<sup>36</sup> В коптском тексте употреблены греческие слова, которых нет в соответствующих местах Одиссея,<sup>37</sup> значит, и сам греческий оригинал трактата содержал не стихи Гомера, а лишь их прозаическую передачу. Будь в оригинале стихотворные цитаты, гомеровские слова попали бы и в коптский текст. Видимо, автор хорошо знал Одиссею и по памяти включал пассажи из нее в свой рассказ.

На основе иллюстративного материала, к которому часто обращается автор трактата, можно заключить, что перед нами человек, хорошо знакомый с библейской традицией и свободно в ней ориентирующийся, но не чуждый также и языческой мудрости. Привлекаемые им тексты толкуются аллегорически, что вполне соответствует духу времени. Но то, что он по толкованию Писания близок к александрийским богословам, а в понимании Гомера примыкает скорее к неоплатоникам, не приближает нас к ответу на вопрос, кто же был автор по конфессиональной принадлежности. Свет пролет, на наш взгляд, разбор основного мифа «Толкования о душе», к которому теперь и обратимся.

Потеря души при падении от Отца первоначального единства и детства, последующее его восстановление<sup>38</sup> в таинстве брака с небесным посланцем-женехом и возвращение к Отцу на первый взгляд напоминают гностический миф валентинианского толка о падении. Однако при детальном сравнении становятся очевидными существенные расхождения с разбираемым памятником.

Согласно представлениям Валентина, падение последнего из эонов, Софии, из Плеромы произошло вследствие незнания (*ἄγνοια*) Отца всего. Через обретение знания (*γνώσις*) происходит искупление и возвращение в Плерому. Причина падения души в интересующем нас тексте не объясняется, и восстановление

<sup>28</sup> Порфирий «О пещере нимф», 34. — В кн.: Вопросы классической филологии. М., 1976, VI, с. 44 (перевод А. А. Тахо-Годи). Этот трактат Порфирия также посвящен символическому толкованию отрывка из Одиссеи (XIII, 102—112).

<sup>29</sup> Plotin. *Enneades*, I, 6, 8 / Ed. E. Brehier. Paris, 1954.

<sup>30</sup> Clem. *Protrepticus*, IX, 86, 2 / Ed. Stahlin, p. 64: 'Ο Ἰθακῆσιος γέρον οὐ τῆς ἀληθείας καὶ τῆς ἐν οὐρανῷ πατρίδος. . . ἀλλὰ τοῦ καπνοῦ.

<sup>31</sup> Bouanacé P. *Echo des exégèses de la mythologie grecque chez Philon*. — Philon d'Alexandrie. Paris, 1967, p. 170—173.

<sup>32</sup> De agricultura, 65 / Ed. Wendland, p. 108: Τῷ γὰρ ὄντι πάσα ψυχὴ σοφοῦ πατρίδα μὲν οὐρανόν, ξένην δὲ γῆν εἶλας καὶ νομίζει τὸν μὲν σοφίας οἶκον ἴδιον, τὸν δὲ σώματος ὄνειρον.

<sup>33</sup> De providentia II (Текст дошел в древнеармянском переводе) / Ed. Aucher. Venetiis, 1822, p. 75—76.

<sup>34</sup> Ippolytus. *Philosophumena*, V, 7 / Ed. Wendland. См. также: Carcopino J. *De Pythagore aux apôtres*. Paris, 1957, p. 190—192.

<sup>35</sup> Dorese J. *The Secret Books*. . . , p. 192.

<sup>36</sup> Krause M. *Aussagen über das Alte Testament in z. t. bisher unveröffentlichten gnostischen Texten aus Nag-Hammadi*. — *Supplements to Numen*, XXI, Leiden, 1972, S. 455.

<sup>37</sup> В двух коротких реминисценциях к Гомеру встречаются четыре слова: ἕλεσεν, ἀπάτη, ἐπινομήσεν, ἀπάτην.

<sup>38</sup> Историю падения и восхождения души можно найти у таких различных мыслителей, как Валентин, автор Апокрифа Иоанна, Ориген, Плотин, Мани. Во всех этих системах мысли движение начинается с падения, отчуждения от божественной истины, потери первоначального единства, завершается восхождением наверх и восстановлением. См.: Jonas H. *The Soul in gnosticism and Plotinus*. — In: *Le néoplatonisme*. Paris, 1971, p. 45—53.

происходит не в результате обретения знания.<sup>39</sup> Оппозицию «незнание» — «знание», ключевую для валентиниан, «Толкование о душе» не знает, не на ней лежит смысловая нагрузка трактата. Падение Софии явилось причиной создания Демидурга (бога Ветхого завета) и, следовательно, мира. Подобное космогоническое следствие отсутствует в нашем памятнике. «Толкование» не знает и оппозиции «Отец всего» — «Демидургу», обязательную почти для всех систем гностической мысли. Обретя знание, София поднимается в Плерому и там в брачном чертоге соединяется с женихом. В «Толковании» жених, посланный Отцом, спускается в нижний мир для спасения души и соединения с ней в брачном чертоге. Нет в тексте и деления на три рода людей: духовных (*πνευματικοί*), которые спасутся благодаря причастности духовной природе; душевных (*ψυχικοί*), чье спасение зависит от свободы выбора; плотских (материальных, *δαίμονες*), которые погибнут.<sup>40</sup> В «Толковании» спасение доступно любому.<sup>41</sup>

Трактат избегает полностью гностической терминологии. Ни Плеромы (*πλήρωμα*), ни эонов (*αἰώνες*), ни Софии (*Σοφία*), ни Демидурга (*δημιουργός*) и архонтов (*ἄρχοντες*) и т. п. — понятий, которые в гностических построениях играли главную роль, мы не найдем в разбираемом сочинении. Рассказ строится исключительно на библейской терминологии. Эти замечания позволяют предположить, что перед нами произведение, содержащее не гностический миф, а аллегорическое осмысление основной христианской идеи о грехопадении и искуплении. Пребывая у Отца, первый человек (душа) был безгрешен и андрогин,<sup>42</sup> нарушив заповедь, он отпал от бога, подвергся дурным страстям, стал вместилищем порока. Чтобы человек смог искупить свои грехи, Отец посылает Спасителя, который должен вернуть человека в первоначальное безгрешное состояние, примирить его с Отцом. Необходимо для этого условие — покаяние и крещение.<sup>43</sup> Спаситель назван женихом. Христос — жених хорошо известен из Нового завета,<sup>44</sup> откуда этот образ перешел и в патристическую литературу. Спасение совершается в брачном чертоге (*νυμφών*) — образ, который также встречается в новозаветных произведениях<sup>45</sup> и знаком более поздней христианской литературе.

Если верны эти наблюдения, то христианский характер памятника очевиден. Однако основная мысль сочинения выражена не эксплицитно. Метафоричность изложения оставляет место и для других возможностей понимания смысла. Так, например, с женихом мог отождествляться *Λόγος*, который ведет неразумную душу от страстей (*πάθος*) к бесстрастию (*ἀπάθεια*), и тогда понимание сводится в моральный план. Так могли истолковывать трактат стоики. И, конечно, не был непонятен этот трактат гностикам-валентинианам.<sup>46</sup> Может быть, подобная многозначность понимания достигалась автором сознательно, в угоду более широкому кругу эллинистически иудейски образованных читателей. Однако следует помнить, что не всегда можно четко провести границу между гностицизмом и ранним христианством и что между ними лежало «широкое поле эллинизированной библейской мысли, начало которой положил Филон».<sup>47</sup>

В заключение сделаем некоторые замечания к переводу. Текст не разбит

<sup>39</sup> На с. 114 М. К. Трофимова говорит: «Путь же, проделанный душой, путь познания (в Толковании в таком смысле это слово не встречается, но другие документы позволяют его здесь употребить) . . .». Во многих отношениях родственный «Толкованию» 3-й текст из 6-й рукописи «Истинное учение» также не знает понятия «гносис».

<sup>40</sup> Подробная картина валентинианского мифа о падении дава Иринеем (*Adv. Haer. I, 1*) и Ипполитом (*Philos., VI, 29*).

<sup>41</sup> 135 : 26—28: «Отец—человеколюбец добрый и слышит душу, взывающую к нему, и посылает ей свет во спасение».

<sup>42</sup> Андрогинность человека (души) — это указание на его асексуальность, целостность, догреховное состояние. См.: *Philo. De opificio mundi, 134* / Ed. L. Cohn, p. 46, 20: человек создан . . . ἀνδραγάλος, οὗτος ἄρρεν οὗτε θῆλυ, ἀφάρτος φύσει.

<sup>43</sup> Толкование, 135:22—24: «Ибо начало спасения — покаяние. Поэтому до пришествия Христа пришел Иоанн и проповедовал крещение — покаяния».

<sup>44</sup> В Евангелии от Марка (2:19) Иисус сам называет себя женихом (*νυμφίος*), а Иоанн говорит о Христе как о женихе, имеющем невесту (3—29).

<sup>45</sup> Например, в притче о десяти девах (Матф. 25:1—13), где γάμος равно *νυμφών*.

<sup>46</sup> На с. 112 М. К. Трофимова говорит: «Многозначность — одна из отличительных особенностей языка Толкования».

<sup>47</sup> Z and e J. Rev. . . ., S. 21.

на стихи, если в основном тексте дается отсылка к переводу, там указана лишь страница, что затрудняет нахождение нужного места. Текст, как указывает сам автор, изобилует греческой философской терминологией, и если из-за трудностей набора невозможно было после каждого термина помещать его греческое написание, следуя установившейся практике перевода коптских текстов на европейские языки, то необходимо было в конце книги поместить словарь греческих слов с указанием мест, где они встречаются. Это позволило бы отчетливо увидеть общую для «Толкования о душе» и раннехристианской литературы терминологию. Сам перевод выполнен весьма тщательно и точно.<sup>48</sup>

А. Л. Хосроев.

В. Г. Луконин. *Иран в III веке. Новые материалы и опыт исторической реконструкции*. М., 1979.

Рецензируемая книга является продолжением серии работ автора, посвященной проблемам истории и культуры раннесасанидского Ирана.<sup>1</sup> На этот раз предметом исследования стали события последней трети III в., слабо отраженные в нарративных источниках, но представляющие исключительный интерес для изучения внутренней политики и идеологии Сасанидского государства.

Решающими источниками при реконструкции событий смутного периода истории Ирана для В. Г. Луконина являются памятники, традиционно отнесенные к сфере вспомогательных исторических дисциплин: эпиграфика, нумизматика, торевтика, глиптика, наскальная живопись (рельефы). Их наивысшее достоинство состоит в том, что они современны описываемой эпохе и при умелой интерпретации наиболее информативны. Однако сама интерпретация — вещь чрезвычайно трудная, ибо, как отметил автор, «в надписях совсем нет последовательного описания истории . . . На изобразительных же памятниках, как правило, нет пояснительных текстов».<sup>2</sup> Из отдельных надписей, рельефов и памятников материальной культуры предстояло воссоздать один из интереснейших этапов истории Иранского государства.

Первая попытка реконструкции событий последней трети III в. была предпринята В. Г. Лукониным уже в 60-е гг., и ее результаты изложены в известной монографии «Культура сасанидского Ирана» (1969 г.). Возвращение к этой теме в конце 70-х гг. было вызвано необходимостью учета нового материала (дополнительные надписи и новые нумизматические клады), который давал возможность по-новому интерпретировать сюжеты скальных рельефов и заполнял лакуны в предложенной ранее схеме реконструкции.

В собственном смысле слова опыт исторической реконструкции занимает едва ли одну десятую часть новой книги В. Г. Луконина, представляя завершающий этап исследования, своего рода развернутые выводы, к которым автор пришел в результате тщательного анализа текста надписей и изображений на рельефах сасанидских чаш и монет.

Главными действующими лицами официальной сасанидской истории, разные эпизоды которой нашли отражение в названных памятниках, являются представители царствующего рода и придворной знати. Два раздела книги В. Г. Луконина посвящены роду Сасанидов и знати.

В первом разделе (с. 9—23) автор подверг анализу всю информацию, которую сообщают о потомках четырех сыновей Шапура I и их женах надпись этого шаханшаха на «Каабе Зороастра» и надпись Нарсе в Пайкули. На основании полученных данных В. Г. Луконин восстанавливает последовательность правления принцев из рода Сасанидов в уделах («царствах») Армении, Сакастана и

<sup>48</sup> 134 : 1—2: «Дух животворящий», а не «Дух святой, животворящий». На с. 214 в примечаниях к переводу ошибочно: примеч. 27 — вместо Марк 1 : 4 Матфей 1 : 4; примеч. 29 и 30 — вместо Исайя — Исход.

<sup>1</sup> Этим сюжетам В. Г. Луконин посвятил многие исследования, основными из которых являются «Иран в эпоху первых сасанидов» (Л., 1961), «Сасанидские геммы» (в соавторстве с А. Я. Борисовым; Л., 1963) и «Культура сасанидского Ирана: Иран в III—V вв. Очерки по истории культуры» (М., 1969).

<sup>2</sup> Луконин В. Г. Иран в III веке, с. 5.

Месены. Затем он уточняет атрибуцию некоторых царевичей и будущих шаханшахов, чьи «портреты» представлены на рельефе Шапура I в комплексе сасанидских рельефов в Накш-и Раджабе. Рассмотрев в этой связи и соседние рельефы, исследователь приходит к выводу о нескольких этапах создания комплекса. Инструментом для уточнения датировки отдельных рельефов служат ему иконография главных действующих лиц и титулатура раннесасанидских правителей. Очень интересной мне кажется мысль автора о связи комплекса Накш-и Раджаб с начальным этапом развития сасанидской династийной доктрины.

В разделе «Знать» (с. 24—34) В. Г. Луконин, вновь обратившись к упомянутым трилингве Шапура I и надписи Нарсе, выделяет тех вельмож из придворного окружения первых сасанидских правителей, которые играли активную роль во внутренней политике государства и при шаханшахе Нарсе (293—302) в качестве его сторонников или противников, подчеркивает важное положение при дворе питнахшей, хазарпатов, других представителей высшей чиновничьей бюрократии, а также магупата Картира. За анализом надписей следует изучение скальных изображений комплексов Барм-и Делака и Танг-и Кандил. Автор уточняет датировку четырех рельефов времени Варахрана II (276—293), по специфике иконографии и инсигний власти дает атрибуцию изображенных на них персонажей.

В разделе «Раннесасанидская торевтика» (с. 35—38) исследователь сравнивает изображения потомков Шапура I и отдельных представителей придворной знати на сосудах с их «портретами» на монетах и рельефах и излагает собственную точку зрения на датировку отдельных памятников торевтики.

Обилие привлеченного нумизматического материала позволило В. Г. Луконину посвятить специальный раздел книги монетам Варахрана II (с. 39—58) и в соавторстве с А. Раджабли издать в виде приложения к основной части исследования уникальный клад драхм Варахрана II из Чохур-Кабалы (с. 74—85, 160—173, табл. 6—19). Собрания монет этого шаханшаха поражают большим разнообразием типов лицевой и оборотной сторон, что нашло отражение как в существенных элементах иконографии, так и в легендах. Выделение типов монет и их анализ способствовали установлению последовательности эмиссий, что в свою очередь дало возможность более точно датировать рельефы Варахрана II и в результате внести коррективы в хронологию уже известных событий.

Помимо выявления новых фактов для реконструкции внутривнутриполитических событий последней трети III в., перечисленные разделы представляют ценность и как самостоятельные очерки-исследования по истории искусства и культуры раннесасанидского Ирана.

Более усовершенствованная схема развития событий конца III в., предложенная в заключительном разделе книги (с. 59—73), кажется весьма убедительной и еще раз свидетельствует об искусном владении автором всем арсеналом синхронных эпохе источников.

Полностью разделяя предпочтение, которое В. Г. Луконин отдает сасанидским надписям, рельефам, торевтике и нумизматике, хочется все же заметить, что привлечение иноязычных нарративных источников могло бы частично снять вопросы, которые пока еще остаются неразрешимыми. Автор совершенно прав, утверждая, что обращение к сочинениям арабо-персидской исторической традиции очень мало дает для характеристики событий III в. в Иране. Это ясно при чтении перевода и комментария Т. Нельдеке к труду мусульманского историка Табари,<sup>3</sup> такое же впечатление остается у исследователя и после опубликования сочинений, неизвестных Т. Нельдеке. Вероятно, какую-то информацию можно почерпнуть из ранних сочинений на сирийском языке, хотя политическая история Сасанидов интересовала сирийцев лишь в той мере, в какой она касалась судеб христианского населения державы.

В этой связи уместно вспомнить «Историю Адиабенской церкви», составленную в середине VI в., в которой помещен рассказ о смутах в Иране конца III в.

<sup>3</sup> N ö l d e k e Th. Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sassaniden aus der arabischen Chronik des Tabari übersetzt. Leiden, 1897.

Содержание рассказа заслуживает того, чтобы дать его полный перевод:<sup>4</sup> «В его время восстал Гофрашнасп, правитель Адиабены (mwhpt' d hdyb), против Варахрана III — царя персов. И он построил себе на горе высокую крепость, чтобы укрыться в ней от натиска врагов. Он также увел с собой многих людей, опытных лучников, в количестве, приводимом по обычаю из года в год — 560 [человек]. Ежедневно они выходили [из крепости] по 50—60 [человек], разбойничали и грабили все, что им попадалось на дорогах. Сообщение города с городом и селения с селением прервалось по причине их налетов. Многие из жителей Адиабены покинули [область] и ушли в другие земли. Цветущие села пришли в запустение. Сеять не мог сеять. Крестьяне из страха перед грабителями не выходили из своих домов. Богатые без числа все вместе отправились в Города (Селевкию и Ктесифон. — А. К.), чтобы изложить состояние дел Варахрану, царю царей. Он (царь) выслушал их жалобы и послал многочисленные отряды. Они пришли, чтобы взять штурмом и разрушить крепость Гофрашнаспа, но не смогли подойти к ней даже издалека из-за множества стрел, которые войны Гофрашнаспа метали в них с большим мастерством.

Они воевали там долго, два месяца, и ничего не могли сделать. Сообщили об этом Варахрану, и тот послал многих других воинов без числа с опытным и искусным военачальником Зархаспом. И он не смог овладеть крепостью, так как она была [хорошо] укреплена, а многие войны, находившиеся в ней, оказались воинственными и искусными лучниками, которые не позволяли [врагам] приблизиться даже издали. Тогда Зархасп прибегнул к хитрости и старался заманить Гофрашнаспа в ловушку. Он послал к нему своего сына с богатыми и драгоценными дарами и повелел сказать следующее: «Царь царей», прослышав о проявленной тобой храбрости, пожелал искать дружбы с тобой и сделать тебя главным управителем всего государства (mdbrn'gwny' dklh mlkw't'). Есть у меня разговор, который я расскажу тебе наедине, когда ни одного солдата не будет с нами. Прекрати же бой и приходи один в такое-то место, чтобы мы поговорили друг с другом только вдвоем». Гофрашнасп поверил военачальнику. Он также хотел и жаждал заключить мир: война затянулась и надоела его солдатам. Он (Гофрашнасп) вышел в отдаленное за крепостью место и позвал Зархаспа, чтобы тот пришел к нему и они бы остались вдвоем. Зархасп же приказал многим смельчакам отправиться и затаяться неподалеку от них двоих, и когда они (войны) увидят, что те сидят и беседуют, пусть нападут и схватят Гофрашнаспа.

Когда Гофрашнасп был схвачен с помощью хитрости, его крепость разрушили, а его самого доставили в Города к царю царей Варахрану. Варахран очень обрадовался тому, что совершил Зархасп. Он повелел — и с Гофрашнаспа содрали кожу, и повесили ее на царском замке, чтобы каждый, кто ее увидит, устранился бы и хорошо усвоил, что сурово царь царей мстит и наказывает того, кто ему не по винуется».

Приведенный рассказ содержится в повествовании о деяниях епископа Адиабены Ахадабухи и служит фоном, на котором протекает его миссионерская и подвижническая деятельность. Имена двух иранских военачальников — Гофрашнасп и Зархасп — в иноязычной передаче несколько искажены, но легко восстанавливаются: это Фарр-Гушнасп<sup>5</sup> и Заррасп иранского ономастикона. Действие рассказа переносится в период кратковременного правления Варахрана III, если только сирийский писатель не путает его с Варахраном II. Не совсем обычно и место действия — Верхнее Междуречье. В целом рассказ ничего не меняет в реконструкции В. Г. Лукоцина, но дополняет ее новым материалом. Очевидно, дополнительную информацию о событиях конца III в. в Иране можно получить из «Хроники» Михаила Сирийца и из сочинений других сирийских историков.

*А. И. Колесников.*

<sup>4</sup> M i n g a n a A. Mšihā-zkha (texte et traduction). — Sources syriaques. Leipzig [1908], vol. 1, p. 36—38, 114—116.

<sup>5</sup> Не исключено также, как полагает Ф. Жинью, что сирийская транскрипция передает древнюю иранскую основу \*virašana-aspa- «богатый конями» (см.: G i g n o u x Ph. Noms propres iraniens transcrits en syriaque. — Parole de l'Orient, vol. VI et VII, 1975—1976 (Extrait), p. 520).

*Petra und das Königreich der Nabatäer. Lebensraum, Geschichte und Kultur eines arabischen Volkes der Antike.* Herausgegeben von Dr. Dr. M. Lindner. 3. erweiterte und verbesserte Auflage. Nürnberg, 1980.

Сборник издан доктором медицины и археологом-энтузиастом Манфредом Линднером, посвятившим себя изучению древностей Иордании, особенно же Петры. Книга эта — коллективный труд ученых нескольких стран — дает хорошее представление о новейших раскопках в Петре, а также об истории, культуре, архитектуре, экономической жизни Петры, столицы набатеев.

Книга великолепно издана: на высоком полиграфическом уровне сделаны иллюстрации, все разделы сборника написаны хорошим литературным языком. Каждый раздел завершается достаточно полным списком литературы<sup>1</sup> и источников.

Статьи книги охватывают широкий спектр проблем, связанных с Петрой и этим регионом в целом (от описания флоры и геологического строения почв до экономической жизни района), поэтому данный сборник интересен не только для историков, но и для представителей смежных специальностей.

Открывается книга тремя статьями М. Линднера по истории и изучению Петры, прилегающих районов, описанию античной Петры и набатейской истории с VII в. до н. э. до образования в 106 г. н. э. провинции Аравии. (Последние два пункта статьи М. Линднера о набатейской истории посвящены истории провинции Аравии до конца Римской империи<sup>2</sup> и последующей судьбе Петры, о которой постепенно забыли и которую открыл Буркхард только в 1812 г.).

Бесспорным достоинством изложения набатейской истории М. Линднером является непосредственное соотнесение исторического и археологического материала. Так, говоря об Ободате III, автор статьи приводит текст посвященной надписи в его честь, рассказывает о времени и обстоятельствах ее открытия. Здесь же М. Линднер повествует о скальном храме Эд-Дер, который, как можно считать, был воздвигнут в честь Ободата III.

Недостатком этой статьи можно назвать то, что М. Линднер старается сглаживать сложные проблемы.<sup>3</sup> Рассказывая об арабском происхождении набатеев, автор, естественно, не может обойти те места в Библии (Быт. 25 : 13; Ис. 60 : 7), где упоминается народ «небайот». Однако автор лишь отмечает, что, к сожалению, невозможно сказать точно, тождественны ли «небайот» набатеем, или нет. Автор совершенно не упоминает «Перипла Эритрейского моря» и обходит тем самым вопрос, о каком же Малике, царе набатеев, говорится в § 19 этого сочинения.<sup>4</sup>

Статью М. Линднера завершают таблицы «Даты набатейской истории» и «Набатейские цари», составленные Карлом Шмидтом-Корте.

Следующий раздел книги — «Боги набатеев» — написан Фавзи Зайадином. Это краткое изложение на основе греческого и набатейского материала основных данных о богах (Аллахе, Душаре, Шаи'-л-кауме, Ликурге, Ал-Кутбе, Каусе) и богинях (Аллат, Аль-'Уззе, Манат, Исиде).

Материал излагается автором очень сжато и носит характер информативного сообщения. Несколько подробнее изложены факты только о Душаре. Зайадин рассматривает несколько ипостасей: Душара—Аарра;<sup>5</sup> Душара — бог винограда;<sup>6</sup> Душара — верховный бог Петры;<sup>7</sup> Душара — сын Девы.

<sup>1</sup> К сожалению, авторами не учитываются труды советских ученых по рассматриваемым темам исследования. См.: П и г у л е в с к а я Н. В. Арабы у границ Византии и Ирана в IV—VI вв. М.: Л., 1964; Ш и ф м а н И. Ш. Набатейское государство и его культура. М., 1976. а также многочисленные статьи того же автора по частным проблемам набатейской истории.

<sup>2</sup> Однако М. Линднер практически не затрагивает проблем социального и политического развития арабских племен Заиорданья, соседних областей в этот период. См.: П и г у л е в с к а я Н. В. Арабы. . . , с. 233—246.

<sup>3</sup> И в целом для авторов рассматриваемой книги характерно стремление излагать факты, не вступая в явную или скрытую полемику с кем-либо.

<sup>4</sup> См.: Ш и ф м а н И. Ш. Набатейское государство. . . , с. 8.

<sup>5</sup> Эпитет «Аарра» выводится Зайадином от арабского слова *arḡa* — «помазанный» (*gesalbt ohnegleichen*).

<sup>6</sup> Автор статьи отмечает, что здесь сказывается влияние культа Диониса на культ Душары.

<sup>7</sup> Зайадин подчеркивает, что в данном случае Душара отождествлялся с Зевсом.

Представляется важным отметить, что Зайадин выступает против восходящего к Клермон-Ганно отождествления Ликурга и Шаи'-л-каума.<sup>8</sup> Зайадин ссылается на Д. Сурдель, считающую, что одна надпись — не аргумент для такого отождествления.<sup>9</sup> Кроме того, Зайадин добавляет от себя, что посвящения обоим богам находят в одной и той же местности.

Сборник продолжает статья Михаила Эвенари «Набатейцы в Негеве». На основе всех имеющихся, прежде всего археологических, данных автор прослеживает историю освоения пустыни Негев, появление в ней набатейцев и историю набатейских поселений в этом районе. Материал разбит на 4 периода: ранне-набатейский (V—IV вв. до н. э.—100 г. до н. э.), средненабатейский (30 г. до н. э.—50/70 г. н. э.), поздненабатейский (80—300 г. н. э.), набатейско-византийский (300—637/641 г. н. э.).<sup>10</sup> Изложение, таким образом, доводится до ранневизантийского времени.

Эвенари в целом следует Негеву, чьи работы, а особенно статья «Набатейцы и провинция Аравия»<sup>11</sup> являются определяющими в историко-археологическом описании районов, населявшихся набатеями.

Статья М. Эвенари интересна второй частью, где автор описывает экономические основы жизни набатейцев в пустыне Негев: организацию земледелия, систему орошения и ее устройств. Эвенари начинает с описания цистерн и резервуаров воды, используемых местными жителями в районе Шивты и по сей день. Далее следует описание применявшегося в этих местах террасного земледелия и соответствующей системы водоснабжения, когда вода поступала путем стока с верхних участков на нижние.<sup>12</sup>

Эвенари описывает и более сложную систему земледелия, применявшуюся набатейцами: она состояла из террасированных полей, расположенных, как обычно, по руслу вади, но окруженных стеной, от которой отходили каналы на близлежащие к террасированным полям соседние участки. Так достигалось как бы двойное использование воды: на традиционных террасированных полях и на тех полях, куда вода поступала по каналам.

По находкам в районе Курнуба известна еще одна система земледелия: поля располагались вдоль вади, от русла которого расходились оросительные каналы. Это также давало возможность более рационального использования воды.<sup>13</sup> Статья заканчивается описанием археологического эксперимента, когда группа археологов попыталась жить в пустыне Негев и вести хозяйство по образцу набатеев. Успех этого мероприятия заставляет М. Эвенари думать, что и в наши дни возможно, во всяком случае частично, сделать пустыню Негев продуктивной и пригодной для жизни.

Статья «Сорок лет раскопок в Петре (1929—1969)» написана английским археологом Питером Парром. Это краткое описание основных этапов раскопок набатейской столицы. Автор выделяет раскопки конца 20-х—начала 30-х гг., которые проводил Дж. Хорсфилд в южной части города и которые дали большой археологический материал IV—II вв. до н. э.; раскопки конца 30-х гг. (М. Муррей, Саундерс, Эллис), проводившиеся в северной части города, где были открыты некоторые хорошо сохранившиеся дома; раскопки 1955—1956 гг. под руководством Д. Киркбирд дали материал для поздних периодов набатейской истории и для истории провинции Аравии. Последние отмечаемые Парром вехи: 1961—1962 гг. — раскопки П. Хаммондом театра Петры; 1962—1964 гг. — в результате раскопок под руководством Кристал М. Беннет была обнаружена первая хорошо сохранившаяся деревня эдомитского времени. Небольшая заметка Конрада Гауклера «Ценные растения Древнего мира:

<sup>8</sup> Клермон-Ганно (Clermont-Ganneau Ch. Recueil d'archéologie orientale. Paris, 1901, vol. 4, p. 382; 1905, vol. 6, p. 317) исходит из текста поэмы Нонна о Дионисе, где упоминается Ликург, бог арабов, антипод Диониса, в культуре которого запрещено применять вино (Nonnos, Dionysiaca, 20, 180; 21, 155). Вторым основанием для подобного отождествления служит надпись CIS 2. 3973, где Шаи'-л-каум назван непьющим вином.

<sup>9</sup> Sourdel D. Les cultes du Naouan à l'époque romaine. Paris, 1952, p. 83—84.

<sup>10</sup> Автор использует хронологию А. Негева.

<sup>11</sup> N e g e v A. The Nabataeans and the Provincia Arabia. — In: Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Principat 2, Bd 8, Berlin; New York, 1977, p. 526—686.

<sup>12</sup> Sturzwasserlandwirtschaft, как определяет этот вид земледелия М. Эвенари.

<sup>13</sup> Подробнее см.: Ш и ф м а н И. Ш. Набатейское государство. . . , с. 30—38.

Ладан, мирра, бальзам» посвящена описанию этих растений, местам их произрастания и путям попадания в Петру. С исторической точки зрения представляет интерес карта Аравийского полуострова с путями, по которым, как можно думать,<sup>14</sup> в страны Средиземноморья доставлялись благовония.

К этой заметке по содержанию примыкает и следующая за ней большая статья Маргарет Ванке «Петра: ландшафт и флора». В статье дается подробное описание климата, флоры региона, геологического строения почв и их обводненности.

Статья «Раскрашенная набатейская керамика: распространение, типология и хронология» (автор — Карл Шмидт-Корте) интересна прежде всего картой. На ней изображены границы набатейского государства и распространения керамики. Керамика была найдена в основном на очень небольшом участке — в той области, где жили собственно набатеи.<sup>15</sup> Немногочисленны находки керамики на всей остальной территории их владений, весьма редки они также за пределами набатейского государства. Отсюда, как кажется, можно заключить, что набатейская керамика, в отличие, например, от греческой, не использовалась в торговле для перевозки и хранения товаров.<sup>16</sup>

Статья интересна также большим количеством иллюстраций и таблиц, классифицирующих набатейскую керамику по формам, типам орнамента, схемам расположения орнамента. Приложена также сводная таблица, указывающая вид орнамента, форму, размер предмета, процент сохранности и ссылки на литературу, где данный тип керамики упоминается или разбирается.

Карл Шмидт-Корте — автор и небольшой заметки о развитии мотива граната в набатейской керамике. Гранатовый плод объясняется автором как триединый символ жизни — символ святости, плодородия и изобилия. Автор исходит из определенных параллелей в Библии (Втор. 8 : 8; I Цар. 7 : 18) и из распространенности изображения гранатового плода на находках недавних раскопок. Карл Шмидт-Корте приводит также основные формы гранатового плода, характерные для набатейской керамики.

Небольшая статья Мухаммеда Муршеда Хадийн «16 лет полевых раскопок в Петре» представляет собой краткий отчет автора о собственных раскопках за последние годы. Автор начал свою деятельность в 1961 г. на раскопках театра. В 1963—1964 гг. он принимал участие в раскопках древнейших слоев и неолитических поселений, датируемых 7000—6780 гг. до н. э. Более подробно автор описывает раскопки 1964 г. в Умм-эль-Бийаре, где был обнаружен богатый инвентарь и целые здания находившейся на этом месте эдомитской деревни. (О времени существования поселения можно судить по клинописной надписи,<sup>17</sup> четко датируемой первым годом Ашшурбанипала. Речь идет, таким образом, о начале VII в. до н. э.). Интересно указание на раскопки 1969 и 1970 гг. вблизи Петры, где было обнаружено второе эдомитское поселение. Вслед за Нельсоном Глюком автор говорит, хотя и с неуверенностью, что это место идентично библейскому Тейману.

Здесь нельзя не заметить несовершенство компоновки материала в рецензируемой книге: статья с близким тематическим материалом, написанная Питером Парром, помещена несколько ранее, группа статей с аналогичной проблематикой завершает книгу.

Статья Фавзи Зайадина «Скальная архитектура Петры: восточные традиции и эллинистическое влияние» посвящена описанию основных памятников Петры. Автор классифицирует памятники Петры хронологически и стилистически. Он выделяет чисто набатейский тип (III—II вв. до н. э.); эллинистический (I в. до н. э.—I в. н. э.); римский (после 106 г. н. э.).

Первая группа памятников — отвесные могилы, шахтовые могилы, могилы в форме дромоса, надгробные стелы. Говоря о дромосовых могилах, Зайадин отмечает, что встречающийся в качестве их украшения мотив змеи является

<sup>14</sup> Автор отмечает, что восстановление направлений торговых путей является только примерным.

<sup>15</sup> *Stammland* — как удачно называет эту территорию автор.

<sup>16</sup> Автор статьи, намечающий зону распространения керамики и дающий ее описание, такого вывода не делает.

<sup>17</sup> Характер надписи автором не уточняется.

общим с греко-римскими образцами, где он встречается нередко. Восточные мотивы (в частности ассирийские) хорошо засвидетельствованы на могильных памятниках с зубчатой орнаментацией. Автор отмечает незначительное число элементов дорийского стиля в облике подобных памятников. Зайадин с осторожностью датирует их I в. до н. э.—I в. н. э.

После описания могильных памятников Хегры, имеющих форму башен и достаточно часто зубчатые украшения, автор дает анализ их архитектуры. Зубчатые украшения — очень распространенный орнаментальный мотив на Ближнем Востоке. (Автор проводит сопоставление с зиккуратами Месопотамии). Зубцы — символ, скорее всего, ступенек, по которым совершается восхождение к святилищу. Однако в основе всей набатейской архитектуры лежат местные мотивы, общие для сиро-палестинского региона. Эллинистические мотивы в памятниках данного типа немногочисленны. Зайадин датирует могильные памятники башнеобразной формы с зубцами I—II вв. н. э., подчеркивая, что никакими прямыми данными для подобной датировки нет и можно использовать только общие соображения.

Следующая группа памятников — сводчатые могильные памятники. Сводчатый тип — исконно ближневосточный, засвидетельствован с ассирийских времен. В этих памятниках есть много общего с аналогичными сооружениями Фригии, Малой Азии эллинистического времени. Данный тип памятников Зайадин с осторожностью датирует II—I вв. до н. э.

Далее Зайадин рассматривает памятники эллинистического стиля. Автор выделяет одно- и двухэтажные памятники. Памятники эллинистического стиля расположены в районе театра Петры. Автор отмечает существенное влияние эллинистической орнаментики в подобных памятниках. Здесь Зайадин рассматривает знаменитую «Хазне». Он отмечает коринфский стиль памятника, многочисленные общие черты с памятниками Александрии (какими именно, не уточняется), с храмом Бела в Пальмире. По его мнению, несмотря на проблематичность датировки, «Хазне» построена в конце I в. до н. э. Зайадин думает, что это — мавзолей одного из набатейских царей.

Интересен вывод Зайадина о причинах сосуществования в Петре ориенталистического и эллинистического стилей в архитектуре. Представляется абсолютно справедливым его стремление связать существование эллинистических элементов в архитектуре Петры с запросами верхушки общества, монарха и его окружения. Традиционные же восточные элементы архитектурных стилей он связывает с интересами и запросами низших и средних слоев общества. И действительно, более скромные захоронения выдержаны в рамках традиционных для Ближнего Востока того времени мотивов, более парадные имеют в своей архитектуре выраженные следы эллинистических архитектурных стилей.<sup>18</sup>

Книга завершается разделом «Новые раскопки и исследования». М. Линднер пишет о раскопках Общества естествоиспытателей Нюрнберга в Петре начиная с 1971 г. Перечислены находки керамики, надписей, некоторых захоронений.

Следующая статья М. Линднера — «Эс-Села»: античная крепость в 50 километрах к северу от Петры». Местоположение поселения высоко в скалах приводило к тому, что сравнительно немногие путешественники видели и описывали его. Первым посетил Эс-Селу Музил в 1900 г., но и сейчас описания и исследования этого поселения находятся в начальной стадии. С известной долей вероятности отождествлены культовые места. Водоснабжение, как можно судить по находкам, осуществлялось путем сбора дождевой воды в цистерны. Интересно и то, что, судя по находкам керамики, поселение в этом месте возникло в III тыс. до н. э. Линднер пишет также, что, возможно, данное поселение упоминается Диодором (2, 48) и Плутархом (Деметрий, 7).

Статья М. Линднера «Набатейское священное ущелье» посвящена описанию культовых сооружений и их следов, обнаруженных около Петры, в непосредственной близости от вадди Абу Оллека и на стенах ущелья вадди. В ущелье найден барельеф богини. Голова у нее отсутствует, однако заметное в скульптуре

<sup>18</sup> О набатейской архитектуре см.: Ш и ф м а н И. Ш. Набатейское государство. . . , с. 105—131.

египетское влияние позволяет предположить, что речь идет об Исиде. В районе вадди найдены также надписи и фрагменты керамики.

В статье М. Линднера «Северная терраса Умм-эль-Бийары» дается описание итогов работ 1973, 1976, 1977 гг. в этом месте. Основное открытие — находка вырубленных в скале семи помещений, сравнительно неплохо обработанных в архитектурном отношении, назначение которых остается все же неясным.

Статья Й. П. Цайтлера «Петра — картография и топографические съемки в древнем городе» рассказывает об истории картографического изучения Петры, приводит образцы карт первых путешественников, а также образец аэрофото-съемки Петры и ее окрестностей. В статье перечислены топографические работы, проведенные Обществом естествоиспытателей Нюрнберга в 1978 г.

Статья «Северный водопровод Хубта в Петре» Элизабет Гунзам — это описание одного из двух важнейших источников водоснабжения города. Обращает на себя внимание грандиозность и сложность водопровода, что указывает на высокий для своего времени уровень развития науки и техники в Набате.

Завершает книгу небольшая заметка М. Линднера «Визитная карточка христианских паломников в Умм-эль-Бийаре». Речь идет об обнаруженном автором рисунке: кресте, заключенном в прямоугольник, и процарапанной в скале изображений ступней ног (возможно, сандалий). Не предлагает конкретной датировки рисунка, автор говорит, что он, несомненно, оставлен христианами паломниками. М. Линднер отмечает, что данный рисунок может датироваться интервалом с IV по XIII в. н. э.

Очевидным достоинством рецензируемой работы является широта охвата материала. Все статьи написаны непосредственными участниками раскопок, поэтому книга дает хорошее представление о современном состоянии изучения старых и новых проблем, связанных с Петрой. Две статьи хочется отметить особо: «Набатейцы в Негеве» М. Эвенари и «Скальная архитектура Петры: ориенталистические традиции и эллинистическое влияние» Ф. Зайадина. Эти статьи являются, на наш взгляд, наиболее ценными частями рассматриваемого сборника.

В то же время нельзя не отметить неравноценность статей в книге, не очень удачную компоновку материала. Приходится также констатировать, что работы советских ученых авторами сборника не учтены. Все эти недостатки, однако, не умаляют значения книги, одного из хороших научных трудов по истории и культуре Набатеи, вышедших в последние годы.

А. Г. Грушевой.

Н. J. W. Drijvers. *Cults and beliefs at Edessa*.-Leiden, 1980, XXX + 204 p., 34 pl.

Книга Г. Драйверса «Культы и верования в Эдессе» опубликована в 82-м томе серии «Предварительные исследования о восточных религиях в Римской империи», издаваемой проф. М. Вермасереном. Г. Драйверс — сотрудник Отдела семитских исследований университета в Гронингене (Нидерланды) — хорошо известен как ведущий специалист в области изучения культуры и идеологии ближневосточного региона в первые века н. э. Особое внимание Драйверс сосредоточил на предыстории сирийского христианства, центром которого стало эллинистическое государство северо-западной Месопотамии Осроэна со столицей в Эдессе. Он напечатал ряд статей, а также отдельный труд, посвященный одной из интереснейших личностей того времени — эдесскому философу Бар Дайсану.<sup>1</sup> Ему же принадлежит новейшее исследование глубоко самобытного памятника «Книга законов стран», вышедшего из школы этого арамейского ученого и отразившего его своеобразное осмысление и понимание исторического процесса.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Drijvers H. J. W. Bardaisan of Edessa. — *Studia Semitica Neerlandica* VI. Assen, 1966.

<sup>2</sup> Drijvers H. J. W. *The Book of the laws of countries*. Assen, 1965; см. также: Пигулевская Н. В. *Культура сирийцев в средние века*. М., 1979, с. 117—125.

Эдесса как центр, в котором христианство впервые при царе Авгаре VIII (177—212 гг. н. э.) было провозглашено официальной государственной религией, привлекала внимание многих историков, однако до сих пор никто не пытался выяснить, в какой религиозно-культурной обстановке произошло это историческое событие, чем обусловлен успех новой религии в данном регионе. Первая глава книги Г. Драйверса содержит краткий очерк истории и культуры Эдессы, одного из ближневосточных городов, сформировавшихся в эпоху эллинизма, особенности которого во многом были определены его географическим положением. Чтобы выполнить свое исследование, Драйверсу пришлось собрать и обработать большое количество разнородного материала, в том числе надписи, археологические объекты, монеты. Значительный интерес вызывает впервые столь активно введенный в научный оборот культовый комплекс из местечка Суматар Харабези (в 60 км к юго-востоку от Эдессы), где сохранились надписи и вырубленные в скалах изображения. Драйверс использовал и литературные источники на различных языках: греческом, латинском и, конечно, сирийском. Автор привлек также сирийские сочинения, как «Учение Аддая», «Акты Шарбиля» и «Мученичество Барсамьи», поэтические тексты — гимны Ефрема Сирина и гомилию «На падение идолов» Иакова Серугского. Описанию источников, на основе которых проводилось изучение дохристианской религиозной ситуации в Эдессе, посвящена вторая глава монографии. В третьей главе подробно анализируется культ двух главных эдесских богов — Бела и Нево. Автор приходит к выводу, что они принадлежат к традиционным, исконным божествам города, их почитание восходит к древнейшей культовой практике. Пара Бел и Нево, отец и сын в божественной иерархии, первый управляет небом и миром, создает жизнь на земле, второй — определяет судьбы людей и учит различным искусствам и ремеслам, вместе они обеспечивают порядок в космосе, вершат дела человеческого общества. В четвертой главе книги Г. Драйверс рассматривает особенности культа богини Атаргатис. Несмотря на то что ее почитание в Эдессе привилось под влиянием соседнего города Иераполя, где Атаргатис поклонялись особо, она оказалась тесно связанной с местными эдесскими традициями женских божеств и считалась богиней — подательницей жизни, плодородия и счастливой судьбы. Последняя функция послужила тому, что Атаргатис можно рассматривать как покровительницу города. В пятой главе собран обширный материал, относящийся к лунному божеству — Сину. Поклонение ему распространилось по всей Сирии уже во времена новоассирийских царей и сохранилось в отдельных пунктах, как Харран, даже после арабского завоевания в VII в. Именно на примере культа Сина хорошо видно, что Эдесса поддерживала тесные связи с такими важными ближневосточными центрами, как Иераполь, Антиохия, Харран, и такие контакты нашли свое отражение в религиозной практике города. Этим же фактом, а также разнородным составом населения Эдессы, которое включало в себя как прочно обосновавшиеся, так и посещавшие ее время от времени арабские племена, можно объяснить появление в пантеоне города таких богов, как Азизу и Мон'им, о которых подробно говорится в шестой главе книги Г. Драйверса. Седьмая глава — «Эдесская религия, язычество в Римской империи и раннее христианство» — подводит к тем выводам, которые вытекают из исследования Г. Драйверса. Отличительной чертой эдесского пантеона автор считает сосуществование в нем разнообразных богов, различных прежде всего по своему культурному происхождению. Наряду с вавилонскими богами Белом и Нево, издревле почитавшимися в Эдессе, в городе не последнюю роль играли божества Иераполя и Харрана, важное место в религиозной жизни занимали арабские языческие боги. Население города состояло из разных народов — греков, арамейцев, арабов, и божественные обитатели эдесских храмов четко соответствовали социально-демографической структуре города. Синкретизм эдесской языческой религии сделал ее устойчивым явлением, с которым христианству пришлось вести длительную и упорную борьбу. Доказательство тому — многочисленные антиязыческие высказывания в сочинениях Ефрема Сирина, Иакова Серугского и других, более поздних по времени сирийских авторов. Сложность и противоречивость языческой религиозной ситуации в Эдессе как бы передались в наследство христианству: древнее христианство города было сложным и неодно-

родным, в нем постоянно боролись различные группировки, возникали всякого рода секты. А это в свою очередь могло способствовать тому, что именно в данном центре сирийского христианства впоследствии распространились такие мощные еретические движения, как несторианство и монофизитство.

В книге Г. Драйверса религия и культура Эдессы рассматриваются в типологической связи с религией и культурой городов эллинистического Ближнего Востока, как Пальмира, Дура Европос, Харран, Хатра. Постоянно проводимые автором параллели и сопоставления, при нынешнем состоянии наших знаний кажущиеся само собой разумеющимися, невозможно было бы сделать еще столетия тому назад, когда только еще начал накапливаться исторический и археологический материал, собранный воедино в труде голландского исследователя. Появлению важной и интересной книги Г. Драйверса «Культы и верования в Эдессе» способствовала неустанная работа нескольких поколений ученых.

*Е. Н. Мещерская.*

**В. Д. Лихачева.** *Искусство Византии IX—XV веков.* Л.: «Искусство» 1981. (Очерки истории и теории изобразительных искусств).

Судьба книги необычна. Вера Дмитриевна подписала ее к печати, но книга вышла в свет уже после трагической гибели автора, что случилось 11 сентября 1981 г. Это обстоятельство повышает ответственность рецензента, которому предстоит не только сообщить о важном и нужном труде, но и подвести некоторые итоги деятельности безвременно ушедшего от нас товарища по работе.

Книга невелика — в ней всего 310 страниц небольшого формата. Имеется 147 иллюстраций (из них 25 цветных), многие из которых занимают целые страницы. Такое большое количество иллюстраций, разумеется, необходимо в исследовании, посвященном изобразительному искусству, поскольку это дает возможность читателю лучше представить и оценить описываемые в тексте памятники.

В книге семь глав, есть вступление, содержащее краткий обзор истории империи и ее культуры, а также определяющее значение византийской культуры для Европы в целом в средние века и в новое время, причем справедливо отмечено, что «византийская культура не имеет четких границ, ни хронологических, ни территориальных» (с. 7).

Каждая из семи глав соответствует определенному периоду в истории византийского искусства. Как известно, периодизация эта была в свое время разработана В. Н. Лазаревым и считается общепринятой.<sup>1</sup> Автор настоящей книги отступает от принятой периодизации лишь в последней, седьмой, главе, где, в отличие от В. Н. Лазарева, рассказывает об искусстве последних веков существования империи (XIII в.—1453 г.) и искусстве после захвата ее турками в странах Европы, прежде всего Восточной.

В каждой главе искусство соответствующего периода показано в связи с социально-экономической и политической историей страны, с духовной жизнью народа, благодаря чему книга В. Д. Лихачевой дает представление не только об изобразительном искусстве, но также о византийской культуре в целом.

Отдельные положения автора иллюстрируются примерами разного рода: монументальными (архитектурными) памятниками, произведениями прикладного искусства (блюда, ларцы, диптихи и т. д.), образцами настенной живописи (фрески, мозаики), книжной миниатюрой.

Первая глава посвящена искусству Византии IV—V вв., здесь подчеркивается, что основной чертой искусства этого времени было «сохранение античных традиций наряду с выработкой новых средневековых принципов, равно-

<sup>1</sup> См.: Лазарев В. Н. История византийской живописи. М., 1947—1948, т. I—II.

правное существование древних античных тем и образцов рядом с новыми, христианскими» (с. 30).

В следующей главе речь идет об искусстве VI—VII вв., когда христианская церковь при поддержке императорской власти усиливала свое влияние на жизнь страны, заставляя отступать древние античные верования и традиции. Как известно, на VI в. приходится деятельность императора Юстиниана; это было время самого блестящего процветания империи за все века ее существования. Обширная строительная деятельность Юстиниана способствовала выработке нового типа храма — крестово-купольного, структура которого соответствовала требованиям православного богослужения. В это время «был создан художественный стиль, который с определенностью можно назвать византийским» (с. 86).

В этой же главе рассказывается о появлении нового, характерного для средневековья писчего материала — пергамента, что привело к изменению формы книги, античный свиток уступил место средневековому кодексу, т. е. книге привычной для нас формы. Тогда же появляется и миниатюра. В качестве образцов рукописной книги ранней Византии автор указывает так наз. Венский Диоскорид VI в., Россанское евангелие того же века, Евангелие Рабулы 586 г. и другие рукописи.

Об искусстве иконоборческого периода (726—843 гг.) говорится в третьей главе книги. Усиление монастырей, растущее влияние монашества, а вместе с тем и иконопочитание вызывали оппозицию со стороны светской власти, вследствие чего «императорская власть поддерживала иконоборчество для укрепления своих политических и экономических позиций» (с. 86). В эти годы были уничтожены и сильно пострадали многие произведения искусства; создание новых было затруднено, так как этому, особенно написанию икон и миниатюр, препятствовали иконоборцы. Кроме того, «художники, привыкшие изображать фигурные композиции, принципы которых складывались в течение многих предшествующих столетий, теперь должны были посвятить себя бессюжетным декоративным темам» (с. 90).

Здесь значительное внимание уделено Студийскому монастырю в Константинополе и его скриптории, игумен которого — знаменитый Феодор Студит — был активным борцом за сохранение культуры икон, чем навлек на себя и свой монастырь гонения иконоборцев. Именно в Студийском монастыре в IX в. был «выработан новый почерк — минускул», подлинный почерк средневековья. Тут уместно напомнить, что Вера Дмитриевна специально интересовалась историей византийской книги, ее убранством и письмом. Ей принадлежит несколько статей об иллюминированных греческих рукописях,<sup>2</sup> а также первое вышедшее на русском языке исследование об убранстве средневековой греческой книги.<sup>3</sup>

Все же византийское искусство продолжало творчески развиваться и в эти неблагоприятные для него годы. Светская тематика стала больше привлекать к себе внимание живописцев, нежели в предыдущие века. Была разработана сложная система декоративных орнаментов, которая сохранялась в византийской живописи и позднее, а также была воспринята народами Восточной Европы (с. 98).

Изобразительное искусство следующих четырех веков (IX—XII) рассматривается в IV и V главах. К этому времени относится возникновение ряда новых явлений в духовной жизни византийцев и соответственно в искусстве и литературе, чему способствовал общий подъем как в политической, так и в социально-экономической области, наступивший при императоре Василии I Македоняине (867—883). Восстановление иконопочитания (843 г.) «означало упрочение единства церкви и укрепление ее связи с императором, а также способствовало дальнейшему развитию феодальных отношений в стране, поскольку землевладельческая знать, ослабевшая от борьбы с иконопочитателями, теперь могла направить все свои силы на укрупнение своих владений. Для Византии это имело важное значение, так как без стабилизации землевладельческого хозяй-

<sup>2</sup> Список трудов В. Д. Лихачевой см.: Визант. временник, 1982, т. 43, с. 289—290.

<sup>3</sup> См.: Лихачева В. Д. Искусство книги: Константинополь, XI век. Л., 1976.

ства не могли существовать ни государство, ни города, ни большое искусство» (с. 98). Именно к этим векам относятся многие замечательные события в жизни империи, из которых в первую очередь автор называет рост политического авторитета (с. 99). В качестве едва ли не важнейшего факта этого возросшего влияния империи Вера Дмитриевна отмечает миссию солунских братьев Кирилла (Константина) и Мефодия в Великоморавское княжество, подчеркивая при этом значение этой миссии для народов Восточной Европы, в первую очередь славян.

В начале X в. окончательно складывается крестово-купольный тип здания для церквей, столь характерный для византийских храмов. Тогда же, в годы после победы иконопочитания, в византийском искусстве происходят очень важные для его дальнейшего развития явления. Они связаны с началом сложения иконографического канона — строгих правил, узаконенных церковью, которым должны были следовать художники. Согласно правилам, на стенах храмов должны были располагаться евангельские сцены и изображения святых (с. 108—109).

В литературе при Македонской династии появляется новый жанр — экфразис, т. е. «сочинение, посвященное только художественным произведениям». Как можно судить по этим сочинениям, византийские писатели стремились точно описать памятник, но сделать это могли далеко не всегда» (с. 102).

При Македонской династии усилился интерес к античному наследию, влиянию античности не столько в монументальной настенной живописи, сколько в иконе, миниатюре и в прикладном искусстве. Тогда же византийские ученые, филологи, философы живо интересовались античной литературой, переписывали и комментировали древних авторов. «XI—XII века можно считать классической эпохой византийского искусства, когда художественный стиль наилучшим образом отвечал строгим правилам окончательно сложившегося к этому времени иконографического канона. Искусство Византии вышло далеко за пределы империи. Оно оказывало плодотворное влияние на развитие культуры других стран. При этом к живописи все более предъявлялись дидактические требования». Далее автор указывает на «роль Константинополя как центра, в котором возникали произведения, служившие образцом для копирования в провинции и в других странах. Это прежде всего может быть сказано о рукописной книге» (с. 199—200). Следует описание некоторых рукописей, снабженных превосходными миниатюрами и красочным орнаментом. Многие из этих кодексов находятся в собраниях Советского Союза, ранее они были изучены лишь частично изданы самой Верой Дмитриевой.<sup>4</sup>

VI глава книги посвящена едва ли не самому тягостному времени в истории Византии — первой половине XIII в., когда столица находилась в руках латинян. Крестоносцы разрушали дворцы и храмы, разбивали античные статуи, некогда привезенные в столицу Константином Великим, увозили к себе на родину мощи святых и иные ценности. Понятно, что в эти годы, когда император и знать эмигрировали (преимущественно в Никею), в самом Константинополе жизнь искусства замерла. Несмотря на это очевидное обстоятельство, Вера Дмитриевна характеризует период латинского владычества следующим образом: «Итак, в течение первых шестидесяти лет XIII века традиции византийского искусства не были прерваны. В условиях порабощенной страны оно продолжалось, хотя и очень медленно, развиваться. В нем появились даже новые стилистические особенности: более развитый, чем ранее, архитектурный и пейзажный фон (хотя и не такой сложный, как позднее), некоторый интерес к эмоциональным характеристикам. Кроме того, заметно воздействие западных образцов. В эти годы подготовлялась основа для блестящего расцвета византийской живописи в течение двух последующих столетий, и, таким образом, многовековые традиции византийского искусства не были нарушены. Временное завоевание империи крестоносцами имело для развития изобразительного искусства многие далеко идущие последствия. Прежнее неоспоримое главенство Константинополя в культурной жизни империи было навсегда подорвано. Это способствовало развитию многих художественных школ в провинциальных городах,

<sup>4</sup> См. примеч. 2.

рост которых ранее подавлялся авторитетом искусства столицы. Разгром империи привел к возвышению независимых балканских государств — таких, как Болгария и Сербия. В этих странах стало возникать свое изобразительное искусство с целым рядом национальных черт» (с. 211).

Этим выводом автор как бы подготавливает читателя к последней, VII главе — «Искусство палеологовского времени (1261—1453 годы)». Здесь Вера Дмитриевна, как уже было сказано, несколько отступила от разработанной Лазаревым периодизации, объединив в этой главе вторую половину XIII в., век XIV и первую половину XV в. (до 1453 г.) с жизнью византийского искусства и продолжением его традиций в странах Восточной Европы, где бежавшие из Константинополя греческие мастера совместно с местными живописцами продолжали развивать традиции своей поращенной турками родины.

Книга В. Д. Лихачевой вышла в серии «Очерки истории и теории изобразительных искусств» и задумана как научно-популярное издание, о чем сказано в приложенной в конце книги краткой справке Г. К. Вагнера. Подготовка книг такого рода может быть выполнена лишь на основе глубокого всестороннего знания предмета, умения тщательно отобрать нужный и наиболее показательный материал для иллюстрации высказываемых автором положений. Однажды установившиеся взгляды и мнения, особенно если они были высказаны общепринятыми авторитетами, преодолеваются с трудом и в течение длительного времени. Так, высказанное некогда Вольтером пренебрежительное мнение о средневековой греческой империи, чья история казалась французскому мыслителю «смешной», не вполне преодолено до настоящего времени. Книга Веры Дмитриевны шире, чем история искусства в узком смысле слова, эта книга показывает византийскую культуру в неотъемлемой связи с культурой других народов Европы и Ближнего Востока. Поэтому совершенно правильны слова Веры Дмитриевны, которые мы читаем в предисловии к книге: «Византийское искусство живо для нас. Оно живо своим величественным монументализмом, величием живописных и архитектурных ансамблей, лирической задушевностью и интимностью образов, сиянием красок, красотой линий. Нам близки этические проблемы, стоявшие перед византийскими художниками, — тема материнства, рождения, оплакивания смерти близкого, любви к человечеству. Оно актуально для нас своим умением сочетать разные виды искусства — слово и живопись, архитектуру и живопись, живопись и музыку, философию и живопись. Мы видим отзвуки его в русской иконе, в сербских и французских фресках, в итальянских мозаиках, под куполами собора св. Марка в Венеции, под сводами храмов Сицилии, в пещерах Давид-Гареджи в Грузии» (с. 10).

*Е. Гранстрем.*

*Аравия. Материалы по истории открытия.* (Культура народов Востока. Материалы и исследования). М., 1981. 368 с.

Сборник материалов знакомит востоковедов и более широкий круг читателей с еще мало изученной историей исследования Аравийского полуострова. В двух вводных обзорах представлены особенности истории и культуры стран и племен, искони существовавших на этой обширной территории. В основе издания лежит сборник документов, составленный немецким арабистом О. Баумхауэром. Ему предшествует историко-географический очерк известного сабеиста Г. фон Виссмана. Книга была опубликована в Штутгарте в 1965 г. Советский читатель обязан знакомству с ней нашему ведущему сабеисту А. Г. Лундину, который получил от Г. фон Виссмана экземпляр издания и оценил достоинства книги, заинтересовав ею коллегия издателей. Он же является одним из двух переводчиков ее с немецкого языка и автором русского введения. Предисловие в собственном смысле слова в книге отсутствует, достаточно указать, что о ее составителях мы узнаем лишь из приложенного немецкого титула и из упоминаний и ссылок в тексте русского введения и примечаний. Желательны были бы хотя бы краткие сведения об авторах, общая

характеристика их сборника и объяснение системы подачи материала, особенно дополнений к нему в виде примечаний, образующих комментарий. В этом отношении важно введение А. Г. Лундина, которое дополняет картину исследований Аравийского полуострова, Южной Аравии в первую очередь. Немецкие авторы заканчивают обзор исследований и извлечения из отчетов о них периодом, непосредственно предшествующим II мировой войне, лишь последний очерк относится к 1948 г. Введение А. Г. Лундина дает возможность узнать об участии советских исследователей в деле изучения Южной Аравии, ее истории, археологии, этнографии. Существенно дополняет материал обстоятельный комментарий (библиографического и исторического характера) Г. М. Бауэра. Здесь используются работы советских востоковедов. Как пример приведу уточнение датировки царствования Хатшенсут: немецкий комментатор относит его к середине XV в., Г. М. Бауэр — на 100 лет раньше, опираясь на последние данные египтологов (с. 41 ср. с. 46). То же касается даты «Перипла Эритрейского моря»: отвергая «модную» датировку III в. н. э., предложенную Х. Ширенн, Г. М. Бауэр восстанавливает дату I—начало II в. исходя из работ, в частности, И. Ш. Шифмана (с. 64, 69—71). Древние и античные источники, приводимые О. Баумхауэром, русское издание передает по переводам советских историков и филологов. Недостатком комментария мы считаем разнородность расположения примечаний. Как правило, примечания обозначены цифрами и стоят после той части текста, к которой они относятся. Но в переводе надписей храма Дейр-эль-Бахри (с. 47—49) они введены в текст надписей в скобках и, кроме того, имеют небольшое количество примечаний после текста (с. 50). В отдельных случаях они являются подстрочными (с. 64). Иногда стоит звездочка без цифры, в виде отсылки к специальному словарю, но это нигде не оговорено. В числе мелких недостатков можно упомянуть неясное слово «сыть» в перечне товаров, провозимых по Красному морю (с. 67). В былинах и сказках оно соответствует понятию «корм». Если это ошибка (опечатка?) вместо «сыта» (мед, разведенный водой), то и это недоразумение, так как в немецком тексте стоит название «пряности». В «кратком словаре имен и терминов» редактор просмотрел ошибочное определение родства Али ибн Абу Талиб с Мухаммедом: «племянник» вместо «двоюродный брат» (с. 346), но подобных недочетов немного.

В связи с появлением настоящего издания хотелось бы указать на желательность продолжения подобной работы. В частности, был бы полезен сборник текстов арабских историков, хронографов и географов, освещающих в своих трудах историю Аравийского полуострова. Число их весьма значительно, упомянем лишь Ибн Хишам, ал-Кельби, Люции Ахмеда Ибн Маджида. О. Баумхауэр удовлетворился отрывками из ал-Хамдани и Ибн Батуты, очень удачными, но явно недостаточными при богатстве имеющихся источников. Такой сборник можно было бы дополнить историей изучения Аравии с послевоенного периода и до текущих дней, отметив здесь более подробно вклад, внесенный советским востоковедением.

*К. Старкова.*

## Х Р О Н И К А

### Ленинградское отделение Российского палестинского общества в 1981—1984 гг.

В 1981 г. в Ленинградском отделении Российского палестинского общества (ЛО РПО) проводилось несколько научных заседаний.

14 января состоялись традиционные чтения, посвященные памяти чл.-кор. АН СССР, проф. Н. В. Пигулевской, в которых приняли участие ее коллеги и ученики из группы историко-культурных исследований сектора Ближнего Востока ЛО ИВ АН СССР, а также аспиранты этого сектора. К. Н. Юзбашян в докладе «Спорный пассаж в „Стратегиконе“ Кекамена» проанализировал один из отрывков этого своеобразного памятника византийской литературы. Исходя из положения о том, что в IX—XI вв. сочетание «Великая Армения» не географическое понятие, а политический термин, он датировал рассказ о так называемой уловке топарха из Великой Армении не 70-ми годами X в., а временем после 1045 г. Доклад Е. Н. Мещерской «„Патерики“ в сирийской письменности» был посвящен истории данного литературного жанра у сирийцев. Она рассказала об особенностях оригинальных сирийских сочинений такого рода и о переводах с греческого. Сохранились сведения о том, что жанр патериков существовал в сирийской литературе уже в IV в., до того времени, когда он получил широкое распространение в Византии. Доклад А. Г. Лундина «Коллегиальные органы управления в Южной Аравии» был построен на материале сабейских надписей из Джебель-Амуд, опубликованных американским ученым А. Жаммом. Надписи датируются VIII—V вв. до н. э. и дают ценные сведения о политическом устройстве государства Саба и сложившихся там общественных отношениях. И. Ш. Шифман в докладе «Жертвоприношение Авраама» раскрыл смысл дренажного обряда, который нашел отражение не только в Библии, но и в текстах финикийской традиции. Подобная сакральная церемония, бытовавшая у многих народов, ставила своей целью умилостивить богов и совершалась для блага общества. В докладе А. Л. Хосроева «Менандр в коптском романе об Александре» было высказано предположение об отождествлении некоего Менандра, спутника Александра, который неизвестен из романа Псевдо-Каллисфена, со знаменитым греко-бактрийским царем. А. А. Аюпян выступил с докладом «Досье исторических источников об албачском царе Вачагане Благочестивом в „Истории Албании“», в котором показал противоречивость сведений, содержащихся в разбираемом историческом сочинении. Он поставил под сомнение тот факт, что Вачаган правил Кавказской Албанией в конце V в.

На этом же заседании были рассмотрены организационные вопросы. Единоголосным решением всех присутствовавших членов РПО К. Н. Юзбашян был избран председателем Ленинградского отделения общества.

3 апреля состоялось заседание ЛО РПО, на котором С. Б. Чернецов прочел доклад «Некоторые черты развития эфиопской историографии (XIV—XIX вв.)». Он высказал мысль, что с самого начала эфиопская средневековая историография была представлена произведениями двух четко различающихся между собой типов: всеобщее-исторического и конкретно-исторического характера, которые тем не менее объединялись единой концепцией истории и пониманием того, какое место занимает или должна занимать в ней Эфиопия. Это жанровое разделение и тесная идейная связь сохранились на всем протяжении развития эфиопской средневековой историографии. Высказавшиеся по докладу В. М. Платонов, К. Н. Юзбашян, И. Ш. Шифман отметили его большое познавательное значение, а также новизну и плодотворность комплексного подхода к изучению средневековой историографии, предложенного и разработанного на эфиопском материале С. Б. Чернецовым.

25 ноября на заседании ЛО РПО с докладом «У истоков средневековой византийской историографии (Иоанн Малала)» выступил Я. Н. Любарский. Он проанализировал структуру «Хронографии» Иоанна Малалы, в которой обнаруживаются основные типы и приемы композиции, содержащиеся в более поздней византийской историографии. В докладе также рассматривались клише характеристики героев произведения, само же сочинение Малалы рассматривалось как первое дошедшее до нас византийское историографическое произведение средневекового типа. Типологически оно сопоставимо с сочинениями древнейших историографов и анналистов. На этом же заседании с сообщением «О мероприятиях в связи с подготовкой и проведением столетия Российского палестинского общества» выступил ученый секретарь РПО В. И. Иваненко.

В январе 1982 г. ЛО РПО провело традиционную сессию, посвященную памяти чл.-кор. АН СССР Н. В. Пигулевской. Заседание вступительным словом открыл К. Н. Юзбашян. К. Б. Старкова в сообщении «Новая книга об Аравии» всесторонне охарактеризовала труд, подготовленный и изданный советскими специалистами — «Аравия. Материалы по исто-

рии открытия» (М., 1981). А. Г. Лундин, проанализировав финикийский алфавит в сопоставлении с фонологической системой финикийского языка, пришел к заключению, что в конце II тыс. до н. э. фонологический состав этого языка точно соответствовал алфавиту из 22 знаков. И. Ш. Шифман в докладе «Царская пласка в ханаанейско-аморейской обрядности» на угаритском и библейском материале дал представление о том, какое важное место занимал ритуальный танец в древней культовой практике. А. В. Пайкова посвятила свой доклад одному сирийскому агиографическому тексту, сюжет которого, как она показала, нашел отражение в росписях церкви Ильи Пророка в Ярославле (XVII в.). Е. Н. Мещерская в сообщении «Сприйцы в Херсонесе», разобрав отрывки из «Хропики» Феофана и «Бревария» Никифора, установила, что несколько имен, упомянутых в них и относящихся к лицам из окружения императора Юстиниана, являющиеся по происхождению сирийскими и могут принадлежать только сирийцам. А. Г. Грушевой в докладе «Терми mlk в сафских надписях», рассмотрев 13 сафских надписей, пришел к выводу, что сочетание согласных mlk образует не имя собственное, а титул — «царь». Из контекстов видно, что «царь» сафских надписей — это правитель одного из соседних с сафантами государств, скорее всего набатейский династ. К. Н. Юзбашян в своем докладе показал, что народно-освободительная борьба в Армении в V в. имела целью утвердить самоуправление, нашедшее отражение в нескольких институтах. Но армяне не смещали самоуправление с реставрированной царской власти, которая в политических идеях V—VII вв. занимала особое место.

На состоявшемся в марте того же года заседании общества слово для выступления было предоставлено молодым его членам. К. К. Акентьев в докладе «Мозаики галерей константинопольской Софии и патриарх Фотий» предложил новую интерпретацию идейного замысла мозаик боковых галерей св. Софии. Мозаики датируются 880—886 гг. и оцениваются как мемориал деяний константинопольского собора 879—880 гг., выступающего одновременно и памятником монументальной пропаганды церковно-политического курса патриарха Фотия. Детальное сопоставление иконографии мозаик с содержанием соборных актов и целым рядом сочинений Фотия привело к заключению, что Фотий непосредственно руководил созданием ансамбля, отредактировав его иконографическую программу вплоть до мельчайших деталей. Доклад А. Л. Хосроева «Коптская версия романа об Александре» явился результатом его работы над коптским сочинением, сохранившимся в нескольких фрагментах и изданным отечественным ученым О. фон Леммом. Автор доклада установил, что коптский роман об Александре, переведенный, как выяснилось, с греческого оригинала, не зависит от широко известного произведения Псевдо-Каллисфена, а является самостоятельным сочинением. Хосроев высказал обоснованное предположение о том, что греческий оригинал коптского романа возник в среде египетской диаспоры, таким образом, иудейская литература Египта ныне обогатилась новым, ранее не засвидетельствованным в ней жанром.

В апреле 1982 г. состоялся доклад ректора Ленинградской духовной академии архиепископа Выборгского Кирилла, посвященный историческим памятникам Палестины. На основе личных впечатлений (с показом диапозитивов) он дал яркое представление о современном состоянии историко-архитектурных комплексов, сосредоточенных в этом регионе.

24 мая 1982 г. ЛО РПО отмечало юбилей — столетие со дня основания этого учреждения. На торжественном заседании, на котором присутствовало более ста человек, был заслушан совместный доклад К. Н. Юзбашяна и Е. Н. Мещерской. Докладчики охарактеризовали основные направления работы Палестинского общества в прошлом и настоящем, оценили его роль в отечественной науке, наметили перспективы дальнейшей его деятельности. По докладу выступило 6 человек. В заседании принимала участие член Совета РПО д-р филолог. наук Л. П. Жуковская.

1983 год ЛО РПО открыло чтениями памяти чл.-кор. АН СССР Н. В. Пигулевской. Е. Н. Мещерская в докладе «Гундофар» показала, что одно из действующих лиц апокрифического сочинения «Деяния Фомы» — индийский царь Гундофар — связан с исторической реальностью. Она рассмотрела работу итальянского ученого А. Симонетты, который на нумизматическом материале сделал вывод о том, что с середины I в. до н. э. до начала II в. н. э. правило несколько индо-парфянских царей с именем Гундофар. Доклад А. В. Пайковой «Кто был Алексий. Человек Божий, или библейские reminiscences в сирийском агиографе» был посвящен разбору гипотезы Л. Германа относительно прототипа житийного персонажа Алексиса, которым он считает латинского поэта IV в. Коммодия. Пайкова считает предположение ученого необоснованным и полагает, что герой сирийского агиографа — это обобщенный образ, сложившийся на почве реальной сирийской действительности и литературной традиции, прежде всего библейской. А. Л. Хосроев в докладе «„Поучение Сильвана“ и коптская библиотека из Наг-Хаммади» показал место этого раннехристианского сочинения в той достаточно разнородной коллекции, какой является хенобооскионское собрание. В. В. Лебедев рассказал о новой книге палестинского ученого Омара Абдаррахмана ас-Сариси «Народная сказка в палестинском обществе», вышедшей в Бейруте в 1980 г. Она наряду с серьезным исследованием этого фольклорного жанра у арабов включает 33 сказки, записанных автором книги в лагерях палестинских беженцев. В докладе К. Н. Юзбашяна «Назанд» («зависть») в „Послании“ Лазара Парпеци анализировались семантические оттенки этого понятия в древнеармянском языке. Если раньше оно переводилось «зависть» или «ревность», то в «Послании» слово «нахандз» имеет значение «неприкрытая злоба, или злодейские действия» и отражает авторское словоупотребление Лазара Парпеци. А. Г. Лундин в своем докладе поставил вопрос о том, следует ли считать финикийское письмо алфавитным или его лучше рассматривать как квазиалфавитное (слоговое). И. Ш. Шифман прочел собранный отрывок из своего перевода угаритского эпоса о борьбе силача Ба'лу с богом смерти Муту. К. Б. Старкова в докладе «Первая востоковедная работа Н. В. Пигулевской» показала научную ценность и значение геобрайтской статьи Н. В. Пигулевской «Восток и евреи в книге Исаии». А. Г. Грушевой проанализировал ряд сафских, набатейских и греческих надписей с упоми-

ванием племени 'убайшат. Благодаря одной из греческих надписей становится очевидным, что к началу I в. н. э. это племя жило уже оседло. Г. М. Прохоров сделал доклад на тему: «Стихотворные эпитафии в корпусе сочинений, приписанных Дионисию Ареопагиту». Он сравнил славянский перевод эпитафий и их греческие оригиналы, написанные стихотворными размерами, и пришел к выводу, что переводчик серб Исайя сохранил в каждом стихе славянского перевода количество слогов оригинала. В. С. Шандровская, известный специалист в области византийской сфрагистики, показала в своем докладе, как сведения письменных источников дополняют данные печатей и позволяют проследить карьеру византийских исторических деятелей.

В феврале 1983 г. ЛО РПО принимало бельгийского ученого М. ван Эсброка, который выступил с докладом «Научное изучение традиции литературного памятника, сохранившегося во многих переводах». Он выделил наиболее существенные черты всего комплекса христианских памятников, указав, что для текстолога прежде всего необходимо установить подлинность или неподлинность изучаемого сочинения. М. ван Эсброк особо подчеркнул важность восточных переводов при исследовании литературной христианской традиции, проиллюстрировав это положение рядом примеров. Работа с привлечением текстов на всех восточных языках должна идти на трех уровнях: в самом общем плане, на уровне внутренней структуры рукописной трансмиссии и на уровне связи этой трансмиссии с отдельными моментами политической истории.

В марте на заседании общества был заслушан искусствоведческий доклад сотрудника Гос. Эрмитажа А. Я. Каковкина «О символике некоторых изображений коптских тканей». Он предложил свое истолкование отдельных сюжетов, представленных на коптских тканях, хранящихся в эрмитажной коллекции. Сложность интерпретации этих сюжетов вызвана их разнородностью и возможностью неоднозначного понимания.

6—8 июня 1983 г. состоялась научная сессия ЛО РПО «Становление и развитие историографии на Ближнем Востоке (византийский культурный круг)» с приглашением инициаторов учены. Сессию открыл ученый секретарь РПО В. И. Иваненко, предоставив затем слово председателю ЛО РПО К. Н. Юзбашяну для отчета о деятельности за 1981—1983 гг. Было проведено 4 научных заседания, на которых зачитано и обсуждено 23 доклада. (Подробный отчет о сессии и аннотации всех докладов см.: Народы Азии и Африки, 1984, № 3, с. 143—149). На заключительном заседании К. Н. Юзбашян подвел итоги работы. Он отметил, что научная сессия, посвященная заявленной проблематике, созывалась в СССР впервые. Доклады имели высокий научный уровень, а обмен мнениями носил оживленный, деловой характер. Материалы сессии являются вкладом в науку, изучающую культуру ближневосточного региона. Коснувшись будущей деятельности ЛО РПО, К. Н. Юзбашян предложил провести ряд мероприятий, объединенных проблематикой, которая связана с изучением византийского культурного круга и смежных сюжетов.

23 января 1984 г. состоялось совместное заседание Российского палестинского общества Ученого совета восточного факультета ЛГУ им. А. А. Жданова и Ученого совета ЛО Института востоковедения АН СССР, посвященное 90-летию чл.-кор. АН СССР, доктора исторических наук, профессора Н. В. Пигулевской. Заседание открыл чл.-кор. АН СССР, профессор, декан восточного факультета ЛГУ М. Н. Боголюбов, который остановился как на научных заслугах Н. В. Пигулевской, так и на ее большой роли в подготовке востоковедных кадров Ленинграда. А. Г. Лундин в докладе «Жизнь и деятельность Н. В. Пигулевской» рассказал о том, как ее книги, появившиеся в 50—60-е годы, оказали существенное влияние на развитие синологии, византистики, арабистики. К. Н. Юзбашян выступил с докладом «Изучение культур христианского Востока в Ленинграде». Он отметил основные черты, которые сближают культуры различных народов византийского круга (сирийцев, армян, грузин, коптов, эфиопов, арабов-христиан, славян). Докладчик сделал обзор работ ленинградских ученых за последние 10—15 лет, особенно отметив вклад Н. В. Пигулевской в изучение истории и культуры средневековых сирийцев.

6 апреля на заседании ЛО РПО был заслушан доклад К. Б. Старковой «Историографический пласт в Библии». Она дала характеристику различных источников, вошедших в состав Библии, — от подлинных хроник до фольклорно-мифологических преданий. К. Б. Старкова особое внимание обратила на развитие исторической традиции, корни которой можно обнаружить в эпосе и древних генеалогиях еврейских племен. Позднее весь пестрый состав повествования подвергся идейно-стилистической обработке под углом зрения теоцентрической системы.

11 июня на заседании ЛО РПО выступил профессор П. М. Милонас (Афины, Академия изящных искусств). Он сделал краткий обзор истории афонских монастырей, проанализировал социальную структуру афонского монашества, охарактеризовал архитектуру и живопись имеющихся там построек. Он также ознакомил слушателей со своим исследованием о кафедральном соборе Хиландарского монастыря, с которым он связывает формирование нового типа святоторской церкви с боковыми апсидами. Доклады сопровождался показом многочисленных диапозитивов.

*Ученый секретарь ЛО РПО Е. Н. Мещерская*

## СО Д Е Р Ж А Н И Е

Столетие Российского палестинского общества . . . . .	3
И. Ш. Ш и ф м а н. Угарит в системе международных связей . . . . .	10
А. И. К о л е с н и к о в. Две версии договора Мухаммада с христианами Наджрана . . . . .	24
А. Г. Г р у ш е в о й. Арабские имена в эпитафических памятниках Заордания и Сафы . . . . .	35
Е. Р е з в а н. Термин <i>джибилл</i> ( <i>джибилла</i> ) в Коране . . . . .	43
В. М. П л а т о н о в. Кэбра Нагаст. (Основные идеи эфиопского династического романа XIV в.) . . . . .	45
К. Н. Ю з б а ш я н. Хронология армяно-грузинского восстания против Сасанидов в конце V в. . . . .	51
В. П. С т е п а н е н к о. К статусу и функциям «Совета двенадцати» в Эдессе на рубеже XI—XII вв. . . . .	56
<u>М. М. Е л и з а р о в а</u> . Ветхозаветная апокрифическая литература и кумранские находки . . . . .	62
К. Б. С т а р к о в а. «Странствие Авраама» (1Q Gen Ap XXI, 8—20) . . . . .	69
П. Б. К о н д р а т ь е в. Еврейские рукописи в собрании Института востоковедения АН СССР . . . . .	74
А. А. П а п а з я н. Аль-Хидр и Илия. Мифологические истоки аналогии . . . . .	89
Л. Х. В и л ь с к е р. О пергаменном старопечатном фрагменте . . . . .	98
В. В. Л е б е д е в. У истоков арабской фольклористики (арабские ученые VIII—XI вв. о фольклоре) . . . . .	102
Н. А. М е щ е р с к и й. К датировке заключительного зачала Евангелия от Марка . . . . .	110
М. А. М о м и н а. О происхождении греческой триоды . . . . .	112
М. К. Т р о ф и м о в а. Гносис и эстетическая деятельность . . . . .	121
А. И. Е л а н с к а я. Aporphthegmata Patrum Aegyptiorum в коптской рукописи IX в. (ГМИИ I.1.б.649, 711, 713) . . . . .	128
А. Л. Х о с р о е в. Из истории коптского романа об Александре . . . . .	153
<u>А. В. П а й к о в а</u> . К вопросу о происхождении «Жития Алексия, Человека Божьего» . . . . .	158
Е. Н. М е щ е р с к а я. Сирийское стихосложение (вопросы изучения) . . . . .	171
А. Г. Л у н д и н. Бронзовый кинжал из Лахиша с протосинайской надписью . . . . .	178
О. Е. Э т и н г о ф. О надписи на иконе «Мученик и мученица» из Киевского музея западного и восточного искусства . . . . .	183
Рецензии . . . . .	186
Хроника . . . . .	223

## CONTENTS

Russian Palestinian Society. To the Hundredth Anniversary of the Foundation . . . . .	3
I. Shifman. Ugarit in the System of the International Relations . . . . .	10
A. Kolesnikov. Two Versions of Muhammad's Contract with Christians of Nadjran . . . . .	24
A. G. Groushevoy. Arabian Names in the Epigraphical Monuments of Safa and Trans Jordan . . . . .	35
E. Resvan. The Term <i>gibill</i> ( <i>gibillah</i> ) in the Koran . . . . .	43
V. Platonov. Kebra Nagast. (The Main Ideas of the XIV Century Dynastic Novel of Ethiopia) . . . . .	45
K. N. Yuzbashyan. The Chronology of the Armeno-Georgian Rising of the Vth Century against Sasanians . . . . .	51
V. P. Stepanenko. To the Status and Functions of the «Council of the Twelve» in Edessa in the 2 half of XI c. . . . .	56
<u>M. Elizarova</u> . The Old Testament Apocrypha and the Manuscripts of Qumran . . . . .	62
C. Starkova. The Travels of Abraham (1Q Gen Ap XXI, 8—20) . . . . .	69
P. B. Kondratjev. Hebrew Manuscripts in the Institute of Oriental Studies in Leningrad . . . . .	74
A. A. Papazian. Al-Khidr and Elijah. Mythological Background of the Analogy . . . . .	89
L. H. Vilsker. On the Parchment Oldprinted Fragment . . . . .	98
V. Lebedev. Notes on the Earliest History of Arabic Folk-lore Studies (VIII—XI centuries) . . . . .	102
N. Meschersky. To the Dating of Ev. Mrk. XVI, 9—20 . . . . .	110
M. Momina. To the Origin of the Τριῶδιον . . . . .	112
M. Trofimova. Gnosis and Aesthetic Creativity . . . . .	121
A. I. Elanskaya. Apophthegmata Patrum Aegyptiorum in a 9th Century Coptic Manuscript (Moscow Fine Arts Museum I.1.b.649, 711, 713) . . . . .	128
A. Khosroev. To the Origin of the Coptic Alexander Romance . . . . .	153
<u>A. Paykova</u> . To the Origin of Legende of Alexis, the Man of God . . . . .	158
E. Mescherskaja. Syriac Prosody (the Questions of Study) . . . . .	171
A. Lundin. A Bronze Dagger of Lahish with Some Protosinaitic Inscription . . . . .	178
O. Ettingof. To the Definition of the Martyrs Names on the Icon of the Kiev City Museum of Western and Eastern Art . . . . .	183
Reviews . . . . .	186
Chronicle . . . . .	223

ПАЛЕСТИНСКИЙ СБОРНИК

Вып. 28 (91)

История и культура Ближнего Востока  
древнего и раннесредневекового  
времени

*Утверждено к печати  
Российским палестинским обществом  
при Академии наук СССР*

Редактор издательства Р. К. Паэгле  
Технический редактор Н. Ф. Соколова  
Корректоры Н. П. Кизим и Э. Г. Рабинович

ИБ № 20460

Сдано в набор 09.07.84. Подписано к печати 08.01.86.  
М-22603. Формат 70×108<sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Бумага для глубокой печати.  
Гарнитура обыкновенная. Печать высокая. Усл. печ.  
л. 19,95. Усл. кр.-отт. 20,22. Уч.-изд. л. 23,75. Тираж 1800.  
Тип. зак. 1704. Цена 3 р. 60 к.

Ордена Трудового Красного Знамени  
издательство «Наука», Ленинградское отделение  
199164, Ленинград, В-164, Менделеевская лин., 1

Ордена Трудового Красного Знамени  
Первая типография издательства «Наука»  
199034, Ленинград, В-34, 9 линия, 12

3 р. 60 к.



**ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»**  
Ленинградское отделение