



ПЕТЕРБУРГСКИЙ ИНСТИТУТ ИУДАИКИ
ST. PETERSBURG INSTITUTE OF JEWISH STUDIES

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ФИЛОЛОГИЧЕСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ
КАФЕДРА БИБЛЕИСТИКИ

ST. PETERSBURG STATE UNIVERSITY
FACULTY OF PHILOLOGY
DEPARTMENT OF BIBLICAL STUDIES

ТРУДЫ ПО ИУДАИКЕ
ФИЛОЛОГИЯ И КУЛЬТУРОЛОГИЯ
Выпуск 2

TRANSACTIONS
ON JEWISH STUDIES
PHILOLOGY AND CULTURAL STUDIES
Issue 2

JEWISH AND BIBLICAL STUDIES

**The Proceedings of the 2nd Academic Conference
on the Jewish and Eastern studies
17 December 2012**

St. Petersburg
2013

ИУДАИКА И БИБЛЕИСТИКА

**Материалы Второй ежегодной конференции
по иудаике и востоковедению
17 декабря 2012 г.**

Санкт-Петербург
2013

ББК 81.2+83.3(0)9
УДК 72.1
И94

*Издано при поддержке Регионального еврейского конгресса
в Санкт-Петербурге*

Научный редактор: *К. А. Битнер*

Ответственные редакторы:
К. А. Битнер, Л. А. Лукинцова

И94 **Иудаика** и библеистика: Материалы Второй ежегодной конференции по иудаике и востоковедению / Отв. ред. К. А. Битнер, Л. А. Лукинцова; Петербургский ин-т иудаики. — СПб., 2013. — 271 с. (Труды по иудаике. Сер. «Филология и культурология». Вып. 2)

ISBN 978-5-906078-84-1

Сборник содержит тексты докладов, прочитанных на Второй ежегодной конференции по иудаике и востоковедению, прошедшей в Петербургском институте иудаики 17 декабря 2012 г. В сборник включены статьи, посвященные проблемам библеистики, филологии и истории стран ближневосточного региона, еврейской культурологии и литературы. Издание предназначено для филологов, историков, специалистов по древней и современной культуре.

ББК 81.2+83.3(0)9
УДК 72.1

Содержание

Предисловие	7
<i>А. А. Алексеев</i>	
Греч. ΔΙΑΘΗΚΗ «завещание» и «уложение».....	8
<i>А. И. Янковский</i>	
Совесть и энтропия. К публикации «Киркенесской этики» И. М. Дьяконова в Harvard Theological Review.....	23
<i>М. М. Юнусов</i>	
Топонимика Палестины в египетских «текстах проклятий» Среднего царства.....	33
<i>В. В. Емельянов</i>	
Потоп как хлебный дождь в XI таблице Эпоса о Гильгамеше (46–47): контексты и подтексты.....	47
<i>Е. А. Дружинина</i>	
К вопросу о происхождении καρβάν в древнегреческом языке	58
<i>А. Г. Грушевой</i>	
Важные документы эллинистического времени с территории Израиля.....	68
<i>А. А. Фарутин</i>	
К вопросу об интерпретации еврейского текста Сир 51:13–30 в рукописи 11Q5.....	83
<i>В. А. Аликин</i>	
Чтение иудейских Писаний в синагоге и в ранней церкви	93
<i>М. В. Карякина</i>	
Были ли оппоненты Павла в 3-й главе Послания Филиппийцам «иудействующими»?	109
<i>К. Н. Тимашов</i>	
Прямой и переносный смыслы Писания в контексте истолкования заповедей: подход Авраама ибн Эзры	118
<i>Е. Н. Мещерская</i>	
Апокрифы о Моисее и Успение Богородицы	124
<i>С. В. Фомичева</i>	
«Тайна» (rā'zā) у Ефрема Сирина: иудейские параллели	139

Н. Н. Селезнев

**Средневековая несторианская энциклопедия «Башня»
(Kitāb al-maǧdal) об «оставлении обрезания» (tark al-ḥitāna) 158**

А. К. Лявданский

**Об одном из имен «душительницы детей»
в сирийских заговорах 167**

Е. А. Гаврилова

**К вопросу о диалектной принадлежности языка новоарамейской
поэмы Ошаны Тхумнайа «Мār Ṭlāye» 179**

Е. В. Гусарова

**Особенности и предпосылки соблюдения ветхозаветной субботы
Эфиопской церковью 197**

Т. В. Ткачева

Библия и Слово о полку Игореве. Некоторые параллели 209

М. В. Яценко

**Особенности рецепции книги Исход в англосаксонской поэтической
традиции 217**

В. В. Кнорринг

Еврейские педагогические журналы начала XX столетия 226

М. В. Терехова

Идеологема «террор» в ивритоязычной периодике 1946–1948 гг ... 233

С. В. Некрасов

**«Точка зрения» как проблема композиции в рассказе
З. Вендрова 248**

Е. В. Кузьмицкая

Лексема «Бог» в творчестве Владимира Высоцкого 253

В. Л. Вихнович

О книге У. Шниедевинда «Как Библия стала книгой» 261

Список сокращений 266

Сведения об авторах 269

Предисловие

В настоящем сборнике представлены материалы Второй ежегодной конференции по иудаике и востоковедению, которая состоялась 17 декабря 2012 г. в Санкт-Петербурге и была организована Петербургским институтом иудаики (ПИИ) при участии кафедры библеистики Санкт-Петербургского государственного университета (СПбГУ). На конференции, прошедшей в помещении Петербургского института иудаики, было заслушано около тридцати докладов. Среди докладчиков – преподаватели, научные сотрудники и аспиранты различных вузов и исследовательских центров: ПИИ, СПбГУ, Российского государственного гуманитарного университета (Москва), Института восточных рукописей РАН, Российской национальной библиотеки, Университета Претории (ЮАР), Гуманитарной академии имени А. Гейштора в Пултуске (Польша) и др.

В сборник включены статьи, посвященные Библии и ее рецепции в культурных пространствах Востока и Запада. Их авторы, в частности, обсуждают проблемы библейской экзегезы, кумранистики, отношения к иудейскому наследию в различных христианских сообществах, начиная с раннехристианских общин и заканчивая средневековой Эфиопской церковью. Кроме того, ряд статей посвящен литературе семитских народов, истории Израиля и других стран Ближнего Востока.

Греч. ΔΙΑΘΗΚΗ «завещание» и «уложение»

Для греч. διαθήκη, лат. testamentum и слав. завѣтъ основным значением является «завещание», т. е. именование письменного документа, содержащего распоряжение о посмертном наследовании собственности. Применение этих терминов для передачи евр. ברית «договор» не кажется уместным и нуждается в объяснении. Анализ значений слова ברית и его греческого перевода даны в пространных статьях специальных словарей¹, однако причина, по которой διαθήκη оказалось соответствием евр. ברית, не найдена. Этому и посвящена настоящая статья.

В самом широком смысле значение ברית можно описать так: «взаимно или совместно принятое положение (соглашение)». Эта семантика отчетливо видна в Пс 83:6 (= 82:6 LXX), где говорится о богоборцах: «Ибо помыслили сердцем едино / против Тебя завет совершили»². Здесь, в согласии с поэтикой parallelismus membrorum, ברית выразительно сопоставлено с יחדו «вместе» первого полустушия. Столь же отчетлив параллелизм в Ис 28:15 (то же в 28:18): «Мы заключили союз (ברית) со смертью, с преисподнею сделали договор (חוק)». В этом случае, однако, перевод гораздо яснее, чем оригинал. Евр. חוק означает пророка, точнее провидца, по своей связи с глаголом חק «видеть», так что оригинал нуждается в серьезном осмыслении и истолковании, чтобы признать синонимичность двух высказываний. Между тем это место послужило основанием тому, чтобы связать ברית с глаголом בחר «избрать (увидев)» и определить исходное значение слова ברית не как «договор, соглашение», а как «обязательство»³. Как и во многих других случаях, еврейское слово

¹ Behm J. ΔΙΑΘΗΚΗ // Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Bd. 2. Stuttgart, 1935. S. 105–137; Weinfeld M. ברית // Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament / Hrsg. G. J. Botterweck und H. Ringgren. Bd. 1. Stuttgart, 1973. S. 781–808; Kutsch E. ברית // Theological Lexicon of the Old Testament / Ed. by E. Jenni & C. Westermann. Transl. by M. E. Biddle. Vol. 1. Peabody, 1997. P. 361–373; Goldingay J. Covenant // The New Interpreter's Dictionary of the Bible. Vol. 1. Nashville, 2006. P. 767–778.

² В статье использован синодальный перевод в редакции автора.

³ Так считает Weinfeld (Op. cit. P. 784), а вслед за ним Kutsch (Op. cit. P. 362), работа которого в значительной мере выходит за рамки простого перевода немецкого источника.

не имеет надежного этимологического объяснения, и стремление отделить его семантически от глагола אכל «есть, принимать пищу» может объясняться тем, что за пределами Библии юридическая практика Ближнего Востока в древности не знала договоров между Богом и человеком, единственный намек на это содержат угаритские тексты, но и тут нет полной уверенности, что это так⁴.

Нельзя исключать того, что расхожее представление о связи слова אכל с глаголом אכל «есть»⁵ могло возникнуть как продукт народной этимологии в глубокой древности. Обряд взаимных клятв сопровождался ритуальным пиром с поеданием жертвенного животного, рассеченного на две половины при заключении договорных отношений, как это описано в Быт 15:10, 17–18 и упоминается в Иер 34:18. Договоры сопровождаются или, можно сказать, подкрепляются в книге Бытия застольем (26:26–33, 31:44–46)⁶. Таково же назначение «небесного банкета» (Исх 24:11), совершенного после заключения Синайского завета; в апокалипсисе Исаии ему отведено место эсхатологического венца истории (Ис 25: 6–9).

И все же чаще всего слово אכל обозначает в Библии отношения между Богом и Израилем, возникшие после призвания Авраама, когда Бог даровал Аврааму Ханаан, а тот, в свою очередь, признал Его и только Его Богом. В Быт 12:2–3 условно-правовая сторона дела изложена не совсем четко, но она очевидна из всего изложения Пятикнижия или, скорее, Шестикнижия, ибо в книге Иисуса Навина обетование сбывается. В развернутой форме завет формулируется на горе Синай, на что встречаются указания такого рода: «Господь поставил завет с нами на Хориве» (Втор 5:2). Такие отсылки и тождественность двусторонних обязательств не позволяют делить единый завет на несколько – Авра-

⁴ См.: *Weeks N.* Admonition and Curse. The Ancient Near Eastern Treaty / Covenant Form as a Problem in Inter-Cultural Relationships. London; New York, 2004. P. 62–63.

⁵ *Klein E.* A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English. Haifa, 1987. P. 85. Несколько других возможных этимологий на широком семитском, в том числе угаритском, фоне приводит Кросс: *Cross F. M.* Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel. Harvard University Press, 1973. P. 265–273.

⁶ *Zimmerli W.* Old Testament Theology in Outline. Edinburgh, 1978. P. 49.

амов, Моисеев, священнический, деветерономический и Давидов, как это делается иногда⁷.

Отстаивая связь слов בְּרִית «завет» и בָּחַר «выбирать», Э. Кутч подчеркивает юридическую сторону дела, заключение формального договора⁸; в отличие от Вайнфельда (см. сноску 2) он отыскивает следы этимологии в семантике и словоупотреблении слова. Поэтому он обращает внимание на случаи, когда בְּרִית обозначает одностороннее обязательство, как это было с Иосией после чтения свитка Торы: «Потом стал царь на возвышенное место и заключил пред лицом Господним завет последовать Господу и соблюдать заповеди его» (4 Цар 23:3). Сходным образом поступили после пленения евреи: «Заключим теперь завет с Богом нашим, что... отпустим от себя всех жен и рожденных ими» (Езд 10:3). Такое же одностороннее обязательство может быть взято и самим Богом⁹: «И сказал *Господь* [Моисею]: вот, Я заключаю завет: пред всем народом твоим соделаю чудеса, каких не было по всей земле и ни у каких народов; и увидит весь народ... что сделаю Я для тебя» (Исх 34:10). Поэтому Кутч и определяет общее исходное значение слова как obligation «обязательство». Разделяя эту позицию, Клаус Вестерманн утверждает, что основное значение у слова בְּרִית в Быт 15 – «обещание, клятва» и лишь в Быт 17, где видна рука священника-редактора (источник Priestercodex), речь идет о взаимных обязательствах Бога и Авраама¹⁰. Представляется, что такой подход к анализу текста подчиняет богословскую интерпретацию этимологии, и это происходит за счет игнорирования той единственной ситуации, в которой происходит заключение того, что названо словом בְּרִית. Всякий раз в этой ситуации сталкиваются *две стороны*, определяя на будущее взаимные отношения. Содержание Синайского завета от момента призвания Авраама (Быт 12:1–2) до книг Ездры–Неемии не меняется: Бог обязуется землей, Израиль – верой. Два взаим-

⁷ Как предложено в работе: Barrick W. D. The Mosaic Covenant // Master's Seminary Journal. Vol. 10. 1999. P. 213–232. Еще более дробится единое явление в статье Голдингея (см. прим. 1), но там оно по крайней мере вызвано целями лексикографии.

⁸ Kutsch E. Ibid. Аналогично, но с предпочтением первой этимологии.

⁹ Ibid. P. 364.

¹⁰ Westermann C. Genesis: An Introduction / Translated by J. J. Scullion, S. J. Minneapolis, 1992. P. 204–205.

ных обязательства составляют предмет договора. О договорном характере свидетельствует наличие двух скрижалей завета: как и всякий другой двусторонний документ, завет готовится в двух тождественных копиях (Исх 34:1; 25:16, 21; 40:20), которые имеют равную силу¹¹. На протяжении длинного ряда книг и пассажей меняется лишь способ изложения и формулирования этого базового элемента договора¹², о чем уже упоминалось выше. Исторические обстоятельства ведут Израиль через серию нарушений договора, в результате которых всякий раз отношения между Богом и избранным народом принимают форму конфликта. Вопреки многократным нарушениям этих отношений со стороны евреев Бог неизменно выступает той стороной, которая хранит верность завету: «Итак, знай, что Господь Бог твой есть Бог верный, который хранит (tmv) завет свой и милость к любящим Его» (Втор 7:9 и 12)¹³. В дальнейшем данная здесь формула регулярно повторяется, ср. в молитве Со-

¹¹ Это соображение о скрижалях высказал американский ассиролог Меридит Кляйн (1922–2007), обнаружив следы соответствующей практики у хеттов. См.: *Kline M. G. The Structure of Biblical Authority*. Grand Rapids, 1972. P. 113–130. Поскольку местом обитания YHWH является скиния завета, оба экземпляра договора должны, вопреки норме, храниться в одном месте. В послепленный период, когда скрижали завета были безвозвратно утрачены, стремление привести юридическую сторону дела к норме привело к формальному подписанию обязательств Израиля (Неем 9:38–10:29). Хеттская модель используется еще в одном случае для понимания ветхозаветной ситуации, а именно для оценки завета как договора либо между равными партнерами, либо сюзереном и вассально-зависимым партнером. В нашем случае реализуется второй тип отношений. На это впервые указал: *Mendenhall G. E. Covenant Forms in Israelite Tradition // Biblical Archaeologist*. Vol. 17. 1954. P. 49–76.

¹² Разнообразные формулы, выражающие суть этого договора, рассмотрены в книге: *Rendtorff R. The Covenant Formula. An Exegetical and Theological Investigation*. Edinburgh, 1998. Обращено внимание также на то, что Ближний Восток не достиг неизменности формул в юридических текстах или не стремился к этому. См.: *Weeks N. Admonition and Curse*. P. 20, 173. Широкая вариантность вообще характерна для клинописных текстов. Вопреки этим очевидным культурно-историческим особенностям вслед за Кутчем делаются попытки классифицировать отдельные эпизоды в истории завета как отдельные заветы, опираясь лишь на формальные элементы текста. Например, заветы с Ноем, Авраамом и Давидом считают безусловными, Синайский завет – обусловленным. См.: *Bernat D. A. Sign of the Covenant. Circumcision in the Priestly Tradition*. Atlanta, 2009. P. 34. М. Кляйн (*The Structure of Biblical Authority*) считает возможным рассматривать всю Библию как договор, что не кажется чрезмерным на фоне отчета о возобновлении договора в Неем 8–10 после чтения Торы. Согласен с этим: *Merrill E. H. Covenant and the Kingdom: Genesis 1–3 as Foundation for Biblical Theology // Criswell Theological Review*. Vol. 1. 1987. P. 295–308.

¹³ *Miller P. D. Creation and Covenant // Israelite Religion and Biblical Theology. Collected Essays*. Sheffield, 2000. P. 470.

ломона при освящении Храма: «Господи, Боже Израилев, нет подобного Тебе Бога на небесахверху и на земле внизу: Ты хранишь завет и милость к рабам Твоим» (3 Цар 8:23; 2 Пар 6:14) и в более кратком виде: «Бог, хранящий завет и милость» Неем 1:5; 9:32; Дан 9:4. Обязательства Бога в отношении Израиля остаются с момента призвания Авраама нерушимы, потому не нуждаются в новых подтверждениях, чем обусловлено словоупотребление в Исх 34:10 и других подобных случаях. При возобновлении завета (Неем 8–10) эта формула позволяет ограничиться подписями лишь одной стороны (ср. примеч. 11).

С большим основанием можно считать односторонним обязательство, взятое на себя Богом в случае «вечного завета» с Ноем (Быт 9:8–17), когда Бог не требует от человека ничего взамен за сохранение его существования. Но ситуация этого завета существенно другая: с самого начала он провозглашается *вечным*, т. е. не подлежащим пересмотрам и обновлениям, он заключен со всем человечеством, а не избранной его частью, он заключен в условиях, когда после Потопа изменился состав населения земли, ибо исчезли плоды нечестивых браков с сынами божими (Быт 6:1–7), а новое население оказалось потомством праведного Ноя. По-видимому, все эти обстоятельства устранили самую причину для новых глобальных конфликтов и подготовили почву для другого завета – с Авраамом. По своему безусловному характеру договор с Ноем является предвестником Нового Завета (см. ниже), но это не сказывается на двустороннем характере договора с Израилем.

При переводе слова כְּבִרַת в III в. до н. э. в Египте из нескольких возможностей, которыми располагал греческий язык (о чем будет ниже), переводчики предпочли διαθήκη, которое употреблено в Септуагинте как соответствие כְּבִרַת почти 270 раз. Между тем задолго до этого времени греч. διαθήκη уже приобрело свое значение «(письменное) завещание». Такая форма наследования была впервые введена законодательством Солона (около 638–559 до н. э.)¹⁴. Вначале наследственные акты назначались для тех случаев, когда не было законного преемника в лице старшего сына, но в дальнейшем стало возможно составлять завещание в

¹⁴ Arnaoutoglou I. Ancient Greek Laws. A Sourcebook. London; New York, 1998. P. 16.

пользу любого лица по желанию завещателя¹⁵. Тора ничего не знает о последнем волеизъявлении, наследование у евреев осуществлялось в согласии с обычным правом. Оно известно из истории дочерей Салпаада: «Если кто умрет, не имея сына, то передавать удел его дочери; если нет дочери, то братьям, если нет братьев – дядьям, нет дядьев – близкому родственнику» (Числ 27:8–11; ср. 36:2), и находилось в согласии со строгим почитанием первородства: «При разделе сыновьям своим имения своего, он не может сыну жены любимой дать первенство перед первородным сыном жены нелюбимой; но первенцем должен признать сына нелюбимой, дать ему двойную часть из всего» (Втор 21:16–17). Обычаи и ритуалы первородства и особое место старшего сына в посмертном почитании родителя создавали обстановку для поддержания правил наследования; вот почему так важен сын во многих древних культурах. Поэтому без каких-либо колебаний «отдал Авраам все, что у него было, Исааку (сыну своему)», а прочих сыновей отослал с подарками «в землю восточную» (Быт 25:5–6). Естественно, что право первенца не только соблюдалось, но и нарушалось, что составило основу нескольких известных библейских сюжетов. Ср. также в истории Иова: «дал им [дочерям] отец их наследство между братьями их» (Иов 42:15)¹⁶.

Папирусные документы V в. до н. э. из Элефантины, еврейского поселения на юге Египта, не содержат наследственных распоряжений, на что обращают внимание историки¹⁷. Древнейшие письменные завещания, составленные в Египте по-гречески, датируются 238–226 гг. до н. э. и происходят из провинции Арсиноя, из поместий, отданных Птолемеями в собственность военным ветеранам¹⁸, т. е. грекам. Кроме того, дошли завещания, написанные в Египте на латыни около 186 г. н. э., они

¹⁵ Maffi A. Family and Property Law // The Cambridge Companion to Ancient Greek Law / Ed. by M. Gagarin and D. Cohen. Cambridge University Press, 2006. P. 257.

¹⁶ Наследование без завещания нормально при признании первородства, греко-римский мир им не был озабочен. См.: Helyer L. R. The *Prōtotokos* Title in Hebrews // *Studia Biblica et Theologica*. Vol. 6. 1976. P. 17.

¹⁷ Botta A. F. The Aramaic and Egyptian Legal Traditions at Elephantine. An Egyptological Approach. London; New York, 2009. P. 57.

¹⁸ Rowlandson J. Administration and Law: Graeco-Roman // A Companion to Ancient Egypt. Vol. I / Ed. by A. B. Lloyd. Chichester, 2010. P. 244.

становятся многочисленны лишь после того, как в 212 г. Каракалла пожаловал египтянам римское гражданство¹⁹.

Очевидно, что переводчики Септуагинты либо не знали юридического значения слова διαθήκη «завещание», либо не принимали его во внимание. И то, и другое нетрудно понять, ибо ни тогда, ни много позже евреи не пользовались греко-римским правом и еврейская община Александрии представляла собою юридически самоуправляемое общество (πολίτευμα)²⁰.

То специфическое значение, какое слово διαθήκη получило в Септуагинте, было самостоятельным семантическим нововведением переводчиков и обусловлено задачами перевода. Об этом говорят следующие явления.

В большинстве случаев заключение завета между Богом и Израилем передается в составе словосочетания, в котором вин. падеж διαθήκῃ зависит от однокоренного переходного глагола διατίθημι «уложить, расположить», чем создается *figura etymologica*, при которой два родственных по происхождению слова имеют взаимосвязанную семантику. Всего таких случаев в Септуагинте 64²¹. Помимо того в 12 случаях употреблен бесприставочный глагол того же корня τίθημι «положить»²². В некоторых случаях место τίθημι занимают его синонимы: ἵστημι «поставить» (18 раз)²³, один раз с приставкой ἀνίστημι «восставить» (Иез 16:62), и в трех случаях δίδωμι «дать» (Числ 25:12, 2 Пар 13:5, Сир 47:11/13), который тоже можно признать синонимическим средством обозначения того же смысла. *Figura etymologica* греческого перевода не

¹⁹ Rowlandson J. Administration and Law... P. 250, 253.

²⁰ Schürer E. The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B. C. – A. D. 135). A new English version revised and edited by G. Vermes, F. Millar, M. Coodman. Vol. 3/1. Edinburgh, 1986. P. 88–92.

²¹ А именно: Быт 15:18, 21:27, 32, 26:28, 31:44, Втор 5:2, 3, 7:2, 9:9, 29:1/28:69, 29:14/13, Нав 9:6, 7, 11, 15, 24:25, Суд 2:2, 1 Цар 11:1, 2, 22:8, 23:18, 2 Цар 3:12, 13, 21, 5:3, 10:19, 3 Цар 5:12/26, 15:19, 21:34, 4 Цар 11:4, 17, 17:35, 38, 23:3, 1 Пар 11:3; 2 Пар 6:11, 16:3, 21:7, 28:3, 16, 29:10, 34:31, 2 Езд 10:3, Неем 9:8, Пс 49/50:5, 82/83:5/4, 88:3, Ос 2:18, 10:4, 12:1/2, Зах 11:10, Ис 55:3, 61:8, Иер 38/31:31, 32, 33, 38/32:40, 41/34:13, Иез 17:13, 34:25, 37:26, 1 Мак 1:11. Подсчет произведен по известному конкордансу: E. Hatch & H. A. Redpath. A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament (Including the Apocryphal Books). Vol. 1–2. Oxford, 1897.

²² Быт 17:2, Исх 34:10, 12, 15, 27, Лев 26:11, Суд 8:33, 2 Цар 23:5, 3 Цар 8:9, Иов 31:1, 40:23, Сир 44:18.

²³ Быт 6:18, 9:9, 11, 17:7, 19, 21, Исх 6:4, 23:32, Лев 26:9, Втор 8:18, 1 Пар 16:17, Пс 104:10, Сир 17:12, 44:20?, 22, 45:7/8, 45:24/29, Вар 2:35.

восходит к еврейскому оригиналу. Там чаще всего с כָּרַח сочетается глагол כָּרַח «отрезать», что обусловлено, возможно, жертвенным ритуалом, сопровождающим заключение договоров²⁴. Из этого простого количественного обзора видно, что семантика греч. διαθήκη реализована в согласии с семантикой глагольной основы διατίθημι / τίθημι «класть, располагать». Исходя из этого, смысл существительного διαθήκη в Септуагинте можно передать русскими соответствиями «положение, уложение»²⁵. В какой-то мере διαθήκη оказывается, пусть не близким, синонимом слов νόμος «закон», ἐντολή «заповедь», теряя связь с клятвой и ритуалом. Именно эта, расширенная в сторону права и закона, семантика διαθήκη позволяет слову выступать в сочетании с глаголами ποιέω «делать» Ис 28:15, συντελέω «совместно заключать» Иер 41 (34):8, 15, ἐντέλλω «заповедывать» Пс 110:9, εἰσέρχομαι ἐν «входить в» Иер 41 (34):10, Иез 16:8, διέρχομαι ἐν «проходить в» 2 Пар 15:12, γίγνομαι ἐν «пребывать в» Сир 44:20, 45:15 (19).

Для передачи понятия о договоре переводчики Септуагинты располагали также следующими словами греческого языка: ὁμολογία «соглашение, соглашение», σπονδή «возлияние, договор», συνθήκη «соглашение, договор».

Греч. ὁμολογία используется в LXX для перевода כָּרַח «обет, клятва» всего 7 раз: Лев 22:18, Втор 12:6, 17, 2 (1), Езд 9:8, Иер 44 (51):26, а также כָּרַח «благодарственная жертва»: Иез 46:12, Амос 4:5. В Новом Завете оно значит «исповедание».

Греч. σπονδή используется в LXX для перевода כָּרַח «возлияние» Быт 35:14, Исх 29:40, 41, 30:9 и др., более 50 случаев.

Греч. συνθήκη используется в LXX редко, в некоторых трудных для перевода местах, соответствуя словам נָבִיא «пророк», а также «пророческое видение»²⁶ (Ис 28:15, см. выше), כִּסֵּה «возлияние при заключении

²⁴ Albright W. F. The Hebrew Expression for «Making a Covenant» in Pre-Israelite Documents // Bulletin of the American Schools of Oriental Research. Vol. 121. 1951. P. 21–22.

²⁵ Напомним, что термин *уложение* в допетровскую эпоху обозначал разного рода юридические документы вплоть до Соборного уложения 1649 г., первого свода законов Российского государства. Свою употребительность в юриспруденции он сохраняет донныне.

²⁶ Так определяется значение слова в словаре BDB.

договора» (Ис 30:1), בִּישָׁר «равенство» (при заключении договора) (Дан 11:6). Лишь однажды оно передает בְּרִית в 4 Цар 17:15, но это место, скорее всего, попало в рукописи в более позднее время, ибо читается только в так называемой «лукиановской редакции», т. е. Александрийском кодексе.

В переводах II–III вв. Акилы, Симмаха и Феодотиона основным эквивалентом בְּרִית выступает συνθήκη. Это слово уже с V в. могло обозначать разного рода соглашения, договоры, а также документы, содержащие их²⁷. Приставка συν- подчеркивает взаимность или обоюдность союзнического договора. Новые переводчики, следовательно, знали значение, с каким διαθήκη использовалось в греческом языке, и стремились избежать неудобств, вызванных словоупотреблением Септуагинты. В LXX однажды употреблен глагол от этой основы: συντίθημι в 1 Мак 11:9 – συνθώμεθα διαθήκην «заключим союз». Из всего сказанного следует, что отказ от συνθήκη в Септуагинте носил сознательный характер, он выразил стремление переводчиков не смешивать значения, заключенного в слове בְּרִית, с какой-либо греческой юридической практикой, тогда как семантика слова διαθήκη выразила в Септуагинте нужный смысл вполне свободно от своей смысловой нагрузки в греческом языке.

Помимо значения «завещание» в греческих источниках классической поры отмечены два случая употребления слова διαθήκη в близком к интересующему нас значении. Демокрит употребляет его вместо обычного διαθέσις «расположение», говоря об ораторской позе и артикуляции (διατήκη σώματος), тогда как Аристофан действительно придает слову значение «договор» в комедии «Птицы» (414 г. до н. э.)²⁸. В резко сниженном, скорее всего вульгарном, контексте, здесь сказано следующее:

διαθήκην ἐμοὶ
ἤνπερ ὁ πίθηκος τῇ γυναικὶ διέθετο,

²⁷ A Greek-English Lexicon by H. G. Liddell & R. Scott. 9th ed. with Revised Supplement. Oxford, 1996, s. v. отмечает употребление у Геродота, Исократа, Аристотеля и в эллинистическую эпоху.

²⁸ A Greek-English Lexicon. P. 394–395.

ὁ μαχαίροποιός, μήτε δάκνειν τούτους ἐμέ
μήτ' ὀρξίπεδ' ἔλκειν μήτ' ὀρύττειν (стих 440)²⁹.

Как и в LXX, присутствует *figura etymologica*, но не может быть и речи о том, что это случайное словоупотребление могло быть положено в основу перевода Семидесяти³⁰. И в том, и в другом случае *figura etymologica* отражает «простонародный», некодифицированный характер словоупотребления, который не заимствуется, а воспроизводится стихийно.

Из всего приведенного выше материала видно, что слово διαθήκη выбрано переводчиками Септуагинты намеренно как свободное от юридических и религиозных коннотаций. Иначе выбор был бы сделан в пользу его синонима συνθήκη.

По мере эллинизации еврейской среды она знакомится с понятием заветания, для обозначения которого как раз и заимствуется греч. διαθήκη³¹. По-видимому, к ранним случаям относится употребление слова в Быт 24:10 в таргуме Неофити³², где еврейское выражение כל־שׁוֹב «всякое

²⁹ Отказываясь от детального разбора этого пассажа, отметим, что в стихотворном переводе А. И. Пиотровского (1893–1937) его вульгарность и даже скандальность выразительно отражены: «договор со мною заключат они, как тот ножовщик, обезьяна старая, с женою заключил, чтоб не царапаться, не дергать, не кусаться и не лезть».

³⁰ И. Н. Корсунский (1849–1899), указывая на это место у Аристофана, не вникает в его смысл, полагая, что значение «договор» было обычным для διαθήκη. См.: *Корсунский И.* Перевод LXX. Его значение в истории греческого языка и словесности. Сергиева Лавра, 1897. С. 475. В так называемой «Толковой Библии А. П. Лопухина», представляющей собою единственный в отечественной традиции полный свод токований на Библию (изд. 1904–1913, переиздана в 1987), термины еврейский, греческий, латинский и славянский рассматриваются как полные синонимы с тождественной полисемией и утверждается, что «заветом» совокупность книг была названа уже при Моисее (Предисловие к 1-му тому, с. XIII). Действительно, в ту эпоху, когда все английские переводы давали только testament и ни в коем случае covenant, вопрос не казался таким острым. Еще недавно в одном из богословских словарей с глубоким безразличием отмечалось, что διαθήκη имеет значение «will or testament» в употреблении Демокрита и Аристофана. См.: *The New International Dictionary of New Testament Theology* / Ed. by C. Brown. Grand Rapids, 1986. P. 365. Автор статьи Covenant – Joachim Guhrт.

³¹ *Krauss S.* Griechische und lateinische Lehnwörter in Talmud, Midrash und Targum. Berlin, 1898–1899; *Sperber D.* A Dictionary of Greek and Latin Legal Terms in Rabbinic Literature. Jerusalem, 1984; *Jastrow M.* Dictionary of the Targumim, The Talmud Bavli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature. London; New York, 1903; *Sokoloff M.* A Dictionary Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period. Bar Ilan University Press, 1990. P. 146. В приводимых в словаре Соколова выписках речь идет как раз о завете Иакова (Быт 49).

³² Хотя арамейский текст этого таргума сохранился в рукописи XVI в., происхождение текста относится к концу эпохи Второго храма. См.: Neophyti 1: Targum palestinese. MS de la Biblioteca Vaticana / Ed. A. Díez Macho. T. I. Génesis. Madrid, 1968.

добро» передано через כל שֶׁפָּר דִּיִּחְקָא «все богатство завещания» (господина его). Имеется в виду отправка Авраамом слуги в Ур Халдейский за невестой для Исаака. Это событие действительно выглядит как исполнение предсмертного распоряжения Авраама: говорится о его старости, сам Авраам берет клятву со слуги своего, что тот не позволит Исааку жениться на хананейке, как если бы брак должен был совершиться после его смерти (Быт 24:1, 3–4), никакого интереса к семейной жизни сына Авраам уже не проявляет. Если бы Авраам не готовился умереть, достаточно было бы его распоряжения слуге, а клятва была бы лишней³³.

Динамичная в религиозном и культурном отношении эпоха Второго храма породила особый литературный жанр, основанный на Быт 49, – заветы, или завещания, патриархов. Как и прощальная речь Иакова, эти произведения не касаются имущественного наследования, но посвящены вопросам этики и пророческим видениям³⁴. Наставления, в них для назидания, относятся к той категории явлений, которые в еврейской традиции называют *мицва* (מצוה) «заповедь», в жанровом отношении это ברכה «благословение», как названа речь Иакова в Быт 49:28. Литературные черты «духовного завещания» отчетливо видны и в структуре книги Второзакония: Моисей восходит на гору Нево³⁵, произносит длинную прощальную речь, в которой находится место для предыстории и истории заключения союза (завета) и изложения его содержания, а затем покидает этот мир³⁶. Последний раздел его речи, Втор 33, представляет собою отклик на Быт 49 и назван ברכה (Втор 33:1). В Септуагинте прощальные речи Иакова и Моисея названы *εὐλογία*, но за прочими произведениями такого рода

³³ См.: Skinner J. Critical and Exegetical Commentary on Genesis. New York, 1910. P. 341. Фактически эпизод с посылкой за невестой является последним в жизнеописании Авраама; его женитьба на Хеттуре (Быт 25:1–5) представляет собою интерполяцию, попавшую не на свое место.

³⁴ Dan J. Wills, *ethical* // Encyclopedia Judaica. 2nd ed. T. 21. P. 74–75.

³⁵ Это событие отмечено в Числ 27:12–23. Все дальнейшее – речь Моисея, вплоть до Втор 32:49, где распоряжение взойти на гору вновь повторяется, оно вновь исполнено Моисеем во Втор 34:1.

³⁶ Munck J. Discours d'adieu dans le Nouveau Testament et dans la littérature biblique // Melanges Goguel. Aux sources de la tradition chrétienne. Paris, 1950. P. 156; Delcor M. The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Hellenistic period // The Cambridge History of Judaism. Vol. 2. 2008. P. 437.

в греческой письменности, в которой они сохранились или даже возникли, закрепилось название διαθήκη. Чаше это название встречается не в тексте произведений, а в заглавиях, которые приписывались позже к уже готовым сочинениям³⁷. Функционирование благословений в качестве предсмертных деяний способствовало тому, что термин διαθήκη расширял диапазон употребления при семантическом сдвиге из области частного права в сферу литературы премудрости³⁸.

Новый Завет воспринял через Септуагинту термин διαθήκη. Слово употреблено в новозаветных текстах 33 раза, и всякое из употреблений значимо. Вслед за Иеремией 31:31 выражение ἡ καινὴ διαθήκη «новый завет» прилагается к тому новому положению человека в мире, когда на смену договору с Богом приходят отношения благодати, при которых, по мысли пророка Иеремии, Бог прощает беззакония Израиля и грехов его не вспоминает (Иер 31:34), или, говоря словами апостола Павла, когда получают «оправдание даром, по его [Господа] благодати» (δικαιοῦμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι Рим 3:24). Независимо от Павла мистическое упоминание крови «нового завета» вошло в таинство евхаристии ранних христиан (Мф 26:28, Мк 14:24, Лк 22:20, 1 Кор 11:25), чтобы воспроизвести ритуальное жертвоприношение и застолье, сопровождающие заключение союза.

Апостол Павел употребляет выражение «новый завет» для обозначения новой духовной реальности, которую Бог открыл через Мессию и «дал нам способность быть служителями нового завета, не буквы, но духа» (2 Кор 3:6). Отсюда следует, что собрание текстов, связанных с традицией Моисея, образует ἡ παλαιὰ διαθήκη «старый (прежний, ветхий) завет» (2 Кор 3:14), который читают по буквам (2 Кор 3:6, ср. Рим 2:29, 7:6). Новый Завет еще не представлял собою собрания текстов³⁹, потому

³⁷ См.: *de Jonge M.* The Testaments of the Twelve Patriarchs. A Critical Edition of the Greek Text. Leiden, 1978.

³⁸ Это жанровое движение термина отмечено в обзоре вопроса: *de Hoop R.* Genesis 49 in Its Literary and Historical Context. Leiden; Boston; Köln, 1998. P. 45–51, 72–73. Весьма неосторожно, однако, синодальный перевод заменил глагол תָּצַו «заповедать» на «завещать» во Втор 32:46, почему получилось, что Тора должна передаваться следующим поколениям как завещание.

³⁹ Впервые с этим смыслом у Климента Александрийского (†215). См.: *Sophocles E. A.* Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods. Leipzig, 1914, s. v.

постигался в духе. Апостол отмечает тот факт, что обетование Иисуса Христа еще не имеет фиксированной формы текста, потому не может постигаться путем чтения и изучения. Последующая традиция истолкования этого места навязывает Павлу резкий критицизм в адрес наследия Моисея, обусловленный всего лишь его письменной фиксацией. Для Павла буква и дух связаны между собою как диалектическое единство, но это противопоставление двух начал действительно привело в дальнейшем к пониманию Священного Писания как двух кодексов, соединенных в единое целое.

В Послании к Галатам Павел возводит происхождение двух заветов к фигуре праотца Авраама: «Ибо написано: “Авраам имел двух сынов, одного от рабы, а другого от свободной”. И который от рабы, рожден по плоти, который от свободной – по обетованию <...> Это два завета» (Гал 4:22–24). Далее он поясняет, что первый завет – Синайский и отождествляется с Агарью, второй – высшего Иерусалима и отождествляется с Саррой. Под обетованием он имеет в виду эпизод Быт 18:9, когда Авраам получает обещание о том, что «будет сын у Сарры». В тексте послания обетование обозначено через греч. ἐπαγγελία, что связывает эпизод Быт 18:19 с новозаветным ἐπαγγέλιον. Так, по богословской мысли Павла, осуществляется отождествление евр. בְּרִית через греч. διαθήκη с новозаветным благовестием (ἐπαγγέλιον). На смену завета Моисея приходит завет Иисуса Христа. В действительности здесь возникает богословское противоречие, поскольку совершается отождествление двух явлений – завета Моисея, основанного в конечном счете на юридической норме, и благовестия Мессии, отвергшего всякие юридические ухищрения и отказавшегося от какого бы то ни было условия, ибо спасение по благодати безусловно⁴⁰. Но именно в этой ситуации слово διαθήκη оказывается удобным: позволяя отождествлять две сотериологические модели как два этапа восхождения от низшего

⁴⁰ Безусловный характер Нового Завета возвращает нас к Ноеву завету (см. выше), что было характерным движением поздней эпохи Второго храма и отразилось, с одной стороны, в решениях собора 49 г. (Деяния апостолов 15:28–29), с другой – в литературе направления «Дерех эрец» («путь земли»), выделенной раввином Готтлибом Кляйном (1852–1914). См.: Klein G. Der älteste christliche Katechismus und die jüdische Propaganda-Literatur. Berlin, 1909. См.: Алексеев А. А. Септуагинта и ее литературное окружение // Богословские труды. Т. 41. 2007. С. 255.

к высшему, оно в большей или меньшей степени может быть приложено к обоим, ибо не является термином какой-либо правовой концепции и содержит очевидный этический ингредиент. Семантика наследования, заложенная в греч. διαθήκη, которую не хотела замечать Септуагинта, вторглась в совершенно новый контекст благодаря образу двух сыновей Авраама, как двух наследников и приобретателей наследства: один – через завещание (διαθήκη), т. е. написанный текст Моисеевой Торы, другой – через обетование (ἐπαγγελία), звучащее в слове Иисуса Христа.

Эта сложная богословская диалектика богата разными возможностями развития, позже одна из них используется в Послании к Евреям, автор⁴¹ которого, следуя апостолу Павлу, смело отождествляет обетование и завещание: «[Христос] есть ходатай нового завета, дабы вследствие смерти *Его*, бывшей для искупления от преступлений, сделанных в первом завете, призванные к вечному наследию получили обетованное (ἐπαγγελία). Ибо где завещание (διαθήκη), там необходимо, чтобы последовала смерть завещателя. Ведь завещание действительно после умерших; в нем нет силы, пока завещатель жив. Почему и первый *завет* был утвержден не без крови» (Евр 9:15–18). Это, по-видимому, единственный случай употребления в Библии юридического значения слова διαθήκη, который вышел за пределы концепции договора, отраженной в ветхозаветных и новозаветных текстах, в сторону греко-римской юридической традиции. Сделано, однако, множество попыток доказать, что и здесь речь все-таки идет о договоре, а не завещании. Указывают на то, что во всех остальных случаях автор Послания руководствуется словоупотреблением Септуагинты, что под смертью завещателя имеется в виду жертвоприношение, сопровождавшее договорный ритуал (как это в Быт 15:10, см. выше), а не смерть на кресте Иисуса, что жертвоприношение Исаака, называемое также Aqedah «связывание» от רָבַד «вязать» (Быт 22:9), может рассматриваться как удовлетворительное богословское обоснование этого пассажа⁴². Все это интересно, но не убедительно.

⁴¹ Им почти никогда не признается апостол Павел.

⁴² Обзор обширной литературы и разных позиций дает Скотт Хан, предлагая свое очень вразумительное решение вопроса: *Hahn S. W. Covenant, Cult, and the Curse-of-Death:*

Латинская традиция подвела итог нашему вопросу. Иероним при редактировании и новом переводе Библии руководствовался еврейским текстом, а не Септуагинтой⁴³. Евр. בְּרִית он перевел через лат. *foedus* и *pactum* «договор». Лат. *testamentum* в параллель греч. διαθήκη оставлено только в Псалтыри, которую из-за боязни разрушить уже сложившуюся литургическую практику Иероним не редактировал, а также в книгах, переведенных с греческого за отсутствием других возможностей, т. е. Даниила, главы 3 и 11, Иудифи, Варуха, Иисуса Сирахова, Премудростей Соломона, 1–2 Маккавейских, и, наконец, во всем Новом Завете⁴⁴. Таким образом, самые важные случаи употребления слова – в Новом Завете – сохранили свое положение в русле традиции Септуагинты, и *testamentum*, вопреки своей основной семантике, остался обозначением союзного договора между Богом и человеком. Влияние латинской терминологии с конца первого тысячелетия христианской эры только возрастало, так что *testamentum* вошло в переводы Библии на национальные языки европейских народов; лишь в XX в. некоторые английские переводы стали предпочитать для בְּרִית и διαθήκη соответствие *covenant*. Однако каждая из двух частей Священного Писания по-прежнему называется *testamentum* или *завет*, навязывая смутное представление о каком-то предсмертном распоряжении, обращенном к нам, а за Септуагинтой все еще остается последнее слово в истолковании многих богословски значимых мест и терминов библейского текста. Так традиция придает исторической случайности авторитет откровения.

Διαθήκη in Heb 9:15–22 // Hebrews. Contemporary Methods – New Insights / Ed. by G. Gelardini. Leiden; Boston, 2005. P. 65–88.

⁴³ Напомним, что доиеронимов латинский перевод *Vetus Latina* сделан с Септуагинты.

⁴⁴ Очень редкие отступления от этого правила см.: Числ 14:44 и Иер 3:16 (ковчег завета), Зах 9:11 (кровь завета), Мал 3:1 (посланник завета).

А. И. Янковский

**Совесть и энтропия. К публикации
«Киркенесской этики» И. М. Дьяконова
в Harvard Theological Review**

«Киркенесская этика»¹ — небольшой трактат, написанный востоковедом, историком, лингвистом и поэтом-переводчиком Игорем Михайловичем Дьяконовым (1915–1999), моим отцом, где он сформулировал два основных принципа, приложимых, по его мнению, к любой этической системе. Этот текст, известный российским читателям, стал впервые доступен на английском языке благодаря переводу, напечатанному в Harvard Theological Review (HTR).² Дьяконов никогда не был религиозен, его отношение к богословию было хорошо известно его друзьям и коллегам. Тем удивительнее было видеть его *credo* в богословском журнале и с весьма необычным комментарием. В этой связи мне хотелось бы поделиться некоторыми сведениями о создании оригинального текста КЭ, исправить неточности в публикации HTR и сделать несколько собственных комментариев.

Публикация в HTR состоялась благодаря инициативе и настойчивым усилиям Хаима (Виталия) Шейнина. В 1965–1972 гг. он работал в Ленинградском отделении Института востоковедения АН СССР вместе с Дьяконовым.³ В своей статье Шейнин вспоминает о годах, проведенных рядом с Дьяконовым, в самых сердечных выражениях, и публикация «Киркенесской этики» — дар, принесенный этой встрече через много лет, в совсем иных исторических и жизненных обстоятельствах.

Автор публикации приложил немало усилий, чтобы уточнить детали своего биографического очерка об И. М. Дьяконове; нам следует лишь прояснить пару моментов. Вопреки печатным источникам, на ко-

¹ Далее — КЭ.

² *Sheinin Hayim I. Igor M. Diakonoff's «Kirkenes Ethics»: the Moral Credo of a Great Scholar* // Harvard Theological Review. 2011. 104/1. P. 111–126.

³ HTR 104/1. P. 111.

торые ссылается (не уточняя) Х. Шейнин, в 1992 г. Дьяконов не был и не мог быть избран в Академию наук СССР, поскольку СССР больше не существовало. На самом деле Академия наук СССР *трижды отклоняла* кандидатуру Дьяконова, и после третьего отказа он больше не подавал документы на звание академика. Дьяконов был членом многих научных учреждений, академий и сообществ всего мира, но ни Академия наук СССР, ни Российская Академия наук не сочли нужным принять его в свои ряды. В 1992 г. он был избран членом другого сообщества, Российской Академии естественных наук.

Поле научной деятельности Дьяконова была, в первую очередь, ассириология. Знание И. М. Дьяконовым семитских и индоевропейских языков Ближнего Востока было поистине всеобъемлющим, но именно доступ к клинописным источникам (шумерским, аккадским, хурритским, урартским, хеттским, угаритским) стал для него ключом к универсальности. Это важно иметь в виду, чтобы поместить в правильный контекст его исследования в гебраистике и влияние, которое могли оказать на его взгляды еврейские источники. Из комментария Х. Шейнина может сложиться впечатление, что научные и нравственные взгляды И. М. Дьяконова имеют свои корни прежде всего в иудаике. В нашей личной переписке с Х. Шейниным выяснилось, что публикатору пришлось выдерживать значительное давление со стороны рецензентов и редакторов НТР, и мы полагаем, что «раввинистический» сдвиг в предполагаемом формировании взглядов И. М. Дьяконова вызван, в числе прочего, этим давлением. На самом же деле, для 20–30-х гг. XX в., когда складывалось научное и жизненное мировоззрение молодого ученого, были характерны универсальность и интернационализм, и Jewish lore (по выражению Х. Шейнина) занимал свое место в жизни Дьяконова наряду с английской, норвежской, русской, персидской, шумерской и аккадской тематикой.

Дьяконов действительно служил в Киркенесе, в Норвегии, в 1944–1945 гг., в рядах Советской Армии, но он не был назначен заместителем командующего, как утверждает Х. Шейнин.⁴ Старший лейтенант, впо-

⁴ НТР 104/1. Р. 114.

следствии капитан, Дьяконов был всего лишь переводчиком советской комендатуры в Киркенесе. Он стал ключевой фигурой в отношениях между советскими войсками и местным населением не из-за звания и должности, а благодаря знанию норвежского языка и образа жизни.

Его «Киркенесская этика» была впервые напечатана в 1989 г., через 45 лет после событий в Киркенесе, в журнале «Знание — сила» со следующим авторским предисловием:

«В конце 1944 года немецкие войска отступали от нас в глубь Северной Норвегии, сжигая и взрывая все, что только могло гореть и рушиться. Маленький трактат, напечатанный ниже, был написан молодым советским офицером среди руин норвежского городка Киркенеса в декабре сорок четвертого. Мы были тезки и в одном воинском звании. Трактатик был оставлен мне в полную собственность, и я хранил его. Ныне наше общество страстно поднимает нравственные вопросы, поэтому мне показалось, что “Киркенесская этика” может оказаться сейчас не лишённой интереса, и я решил, что могу опубликовать ее как не совсем обычный памятник того времени»⁵.

Каждому, кто знает обстоятельства службы И. М. Дьяконова в Киркенесе,⁶ ясно, что никакого «другого молодого офицера» не существовало. Дьяконов любил литературную мистификацию. КЭ написал он сам. Х. Шейнин справедливо замечает, что у КЭ нет одной даты возникновения. И в самом деле, в КЭ присутствуют автобиографические аллюзии, актуальные для И. М. лишь в послевоенное время, и сведения из естественных наук, которые нужно отнести к 60–70 гг. XX в.

В 1986 г. я впервые держал в руках белой автограф КЭ на английском языке, ученическую тетрадь без обложки, с текстом, написанным шариковой ручкой, — как обычно и выглядели белые автографы И. М. По словам Дьяконова, он написал этот текст для французского ассириолога Жана Боттеро⁷, который хотел узнать, «что вы, атеисты, ду-

⁵ Дьяконов И. М. Киркенесская этика // Знание — сила. 1989. № 9. С. 82—87.

⁶ Они описаны в его воспоминаниях, Дьяконов И. М. Книга воспоминаний. СПб., 1995.

⁷ А не в 1989 г., как указывает Шейнин, возможно, просто вследствие опечатки. HTR 104/1. P.111, fn. 3.

маете по этому поводу» (о принципах этики). Сам Боттеро, близкий друг семьи Дьяконовых, был в молодости монахом-доминиканцем.

Первоначальный английский текст КЭ, скорее всего, был перепечатан и отправлен Жану Боттеро в машинописи. Существует надежда, что когда-нибудь он будет найден в архиве Боттеро или Дьяконова. Нередко бывало, что Дьяконов переводил на русский язык свою работу, первоначально написанную по-английски, и вполне вероятно, что публикация 1989 г. в журнале «Знание — сила» была авторским переводом с английского. Зачем бы И. М. стал давать мне, тогда студенту-первокурснику, столь важный для него текст для первого в жизни прочтения не в оригинале, а в переводе? Ответ кажется очевидным: это и был оригинал. Первоначальные же киркенесские записи, на которых, скорее всего, был основан трактат, могли в течение десятилетий оставаться до конца не оформленными. При желании можно было бы выявить в тексте КЭ «слой» 1944 года; впрочем, эта задача выходит за рамки нашей работы. Не зная ничего об этих метаморфозах, Хаим Шейнин перевел КЭ с русского обратно на английский.

Идея назвать действительным автором трактата некоего тезку не была актом автоцензуры, как предполагает Шейнин,⁸ — в 1989 году, когда трактат был опубликован в СССР, не было нужды в автоцензуре. Скорее, это был способ представить КЭ как выражение не столько личных взглядов, сколько образа мыслей целого поколения, целой социальной группы — интеллигенции, которую И. М. ставил очень высоко. «И потому, что интеллигенция, как Кассандра, видит вещи сразу со многих сторон, она — соль земли. Интеллигенция не “социальная прослойка”, а мыслящая часть человечества»⁹. В этом универсализм Дьяконова: интеллигенция — это не русская социальная «прослойка», как ее называли, а мыслящая часть человечества вообще, в пределах всего исторического процесса.

Отношение И. М. Дьяконова к религии вовсе не было однозначным.

⁸ Ibid.

⁹ Дьяконов И. М. Книга воспоминаний. С. 255.

Игорь Дьяконов рос и учился в рационалистическом окружении. Ни семья, ни профессиональная среда не склоняла его к какой-либо догматической религиозной системе. Он начинал свою научную деятельность с изучения социально-экономических отношений в древних обществах, но в дальнейшем все больше углублялся в сравнительное языкознание. Опираясь на материалы своего словаря афразийских языков, который ему, к сожалению, не довелось закончить,¹⁰ он предложил свое понимание ментальности древнего человека в работе «Архаические мифы Востока и Запада»¹¹ и сделал выводы из исторических исследований всей своей жизни в книге «Пути истории»,¹² предложив новую постмарксистскую стадильную периодизацию исторического процесса. Его «восемь фаз» определяются, исходя из технических достижений в изготовлении оружия и системных изменений в идеологии, которая для большинства обществ формулируется в виде религии.

Как правильно отмечает Х. Шейнин,¹³ Дьяконов в советские годы перевел с древнееврейского и опубликовал в различных изданиях несколько поэтических текстов из Ветхого Завета, а его перевод Книги Экклесиаст по сей день остается единственным ритмически точным русским переводом, выдающимся по своей поэтической силе. На протяжении последних лет жизни Дьяконов предпочитал называть себя скорее агностиком, чем атеистом, возможно не без влияния общей обстановки в России. В стране все больше усиливался интерес к религиозной символике, наряду с упадком прежних ценностей, основанных на коллективизме. Религиозные убеждения быстро приобрели настолько большой вес для многих, включая коллег и близких друзей Дьяконова, что это невозможно было проигнорировать. Публикацию КЭ в 1989 г., когда волна интереса к религии нарастала, можно расценить как знаковое обращение к материалистическим убеждениям по крайней мере двух предшествующих поколений.

¹⁰ Последние выпуски: *Diakonoff I. M. Comparative Historical Vocabulary of Afrasian* // St. Petersburg Journal of African Studies. 1995. № 4. P. 7—38; № 5. P. 4—32. [Соавт.: A. Belova, A. Militarev, V. Porkhomovsky.]

¹¹ Дьяконов И. М. Архаические мифы Востока и Запада. 2-е изд. М., 2004.

¹² Дьяконов И. М. Пути истории. От древнейшего человека до наших дней. 2-е изд., испр. М., 2007.

¹³ HTR 104/1. P. 113—114.

КЭ пронизана религиозными коннотациями, и имя Божье упоминается в ней часто. Чего нет и не могло быть в тексте Дьяконова – так это предпочтения какой-либо конкретной догматической системы. По Дьяконову, этические максимы должны быть пригодны для всех исторических обществ, которые имели и до сих пор имеют разных божеств и разные догмы. Для Дьяконова важно не исключить божество из этической парадигмы¹⁴, а доказать, что два основных этических принципа, названные в КЭ, универсальны.

Вполне возможно, что эти максимы имеют значение не только для человека. Этологи показали, что нравственность не является уникальным человеческим феноменом, но относится также и к другим биологическим видам. Интересно отметить, что, по словам Конрада Лоренца, «у сильного животного сильна и мораль»,¹⁵ моральные ограничения сильнее у видов, лучше вооруженных от природы, и слабее для видов, имеющих слабую естественную защиту; последнее справедливо и для гоминид.

Комментируя замечание Дьяконова о возможном биологическом основании совести, Х. Шейнин цитирует работы по нейрофизиологии,¹⁶ описывающие биологический субстрат эмоций. Однако возникновение и подавление эмоций в определенной зоне мозга и реализация моральных ограничений в виде индивидуальной совести могут быть весьма далеки друг от друга явлениями. В соответствии с современным состоянием знаний в нейропсихологии, мораль — сложное явление, уходящее корнями в когнитивную деятельность, ее нельзя свести к эмоциональным механизмам, которые сами по себе сложны.

Практически эффективные решения в области нравственности считаются проявлениями *мудрости* и чаще всего требуют от индивидуума значительного жизненного опыта. Морально привлекательный поступок, как правило, оценивается как «добрый» и «разумный». Если «доброту»

¹⁴ Как полагает Х. Шейнин, ставя отсутствие божества на самое первое место в своем кратком изложении сути КЭ.

¹⁵ Прежде всего в работах Конрада Лоренца. Об этом см. *Дольник В. Р.* Непослушное дитя биосферы. СПб.; М., 2004. С. 109—110.

¹⁶ HTR 104/1. P. 118, fn. 17, где приведен большой список англоязычных работ по нейрофизиологии эмоций, с 1948 по 2006 г.

можно связать с эмоциями и интуицией, то «разумность», без сомнения, надо отнести к когнитивной области.

КЭ подразумевает, что «добрым» является тот, кто выполняет второй этический принцип: «не увеличивать сумму страданий в мире». Этот второй принцип предположительно дополняет первый, «следует предпочитать благо моего ближнего моему личному благу». Однако эти принципы могут быть и взаимно антагонистичны. В ситуации, где предпочтение блага моего ближнего приведет к принесению меня в жертву, вполне возможно увеличение суммы страданий в мире, не только за счет моих страданий, но и за счет страданий других людей, связанных со мной сетью человеческих отношений. Бинарная оппозиция естественна для системы из двух принципов. Поле этических действий человека лежит между этими двумя принципами.¹⁷

Крайне упрощая реальное положение дел, мы можем представить себе два подхода к этой бинарной оппозиции. Один из них заключается в том, чтобы принять ее драматизм (в аристотелевском смысле, как борьбу между действием и противодействием). Этот подход мы встречаем в «западной» традиции, начиная с раннегреческой трагедии и вплоть до христианства. Другой, «восточный», подход заключается в том, чтобы преодолеть (снять) само противоречие, вместить обе противоположности, как это происходит в концепции *nirdvandva*, «не-разделения», свободы от противоположностей, достижения *нирваны*, состояния неразделенности.¹⁸ Разумеется, приписывая эти два подхода неким двум «географическим» направлениям, мы весьма упрощаем реальность, в которой эти подходы сосуществуют в пределах одних и тех же вероисповеданий и философских школ.

В «Киркенесской этике» И. М. Дьяконов стремился к ясным универсальным формулировкам в таком смысловом поле, для которого тра-

¹⁷ Константин Левин из «Анны Карениной» служит примером альтруистичного, но не жертвенного поведения; при этом Л. Н. Толстой, весьма чувствительный к этическим вопросам, несомненно положительно оценивает его.

¹⁸ «Существенная этическая задача заключается в том, чтобы не позволять противоположностям оказывать влияние на себя (*nirdvandva* = свобода, не затронутая противоположностями), но возвышаться над ними, ибо освобождение от противоположностей ведет к спасению». Юнг К. Г. Психологические типы. СПб., 2001, С. 293.

диционно характерны неясность и переплетения понятий и трактовок. Он искал формулу, как для естественного явления. Это было частью его жизненной программы, которую он составил для себя в подростковом возрасте: начать с гуманитарной науки, посвятить себя изучению языка и через язык прийти к пониманию устройства мозга. Будучи неосуществимой в пределах одной жизни, эта программа тем не менее совершенно ясно показывает нам отношение И. М. Дьяконова к месту человека в природе: это отношение естественника, который ищет закономерностей в наблюдаемых явлениях.

КЭ оставляет нас там, где сформулированы ее принципы; объяснять, *как* они действуют, не входит в ее задачи. Но нам представляется, что на следующем этапе, где речь идет о приложении принципов к реальности, становится важным понятие *веры*. Сделаем по этому пути несколько шагов.

Этологи знают, что правильное поведение, которое необходимо для выживания вида, вознаграждается. Казалось бы, это противоречит утверждению КЭ о том, что праведники праведны не потому, что надеются на награду, а несмотря на то, что они на нее надеются.¹⁹ Но Дьяконов говорит здесь о другого рода награде, о посмертной награде в виде Рая, в который он решительно отказывается верить. Награда же, о которой говорят этологи, — это биологическая награда здесь и сейчас, она дается сразу после хорошего поступка, «правильного выполнения программы». Если я поступаю правильно (альтруистично), я испытываю радость; если я поступаю неправильно (эгоистично), я ощущаю страх.

Есть еще один эмоциональный механизм, который помогает нам выполнять первый принцип КЭ. Если мы должны сделать какие-то важные уступки, принести какие-то жертвы ради блага нашего ближнего, это гораздо легче сделать, если мы знаем, что наш ближний хорош, добр. Если он не таков, наша жертва будет противоречить требованиям сохранения вида и наша биологическая природа будет сопротивляться этому. В то же время человек соткан из противоречий, и в большинстве случаев мы встречаем смесь хороших и дурных поступков у одного и того же

¹⁹ Дьяконов И. М. Киркенесская этика. С. 87.

индивидуума. Непосредственное наблюдение не всегда дает нам повод считать нашего ближнего добрым. Что может помочь нам считать его добрым или пребывать в убеждении, что его добрые поступки важнее, чем дурные, — так это *вера*.

Мы полагаем, что именно это явление, вера в хорошие качества ближнего, (по КЭ, символически представляющего биологический вид), делает возможным претворение первого принципа КЭ в реальность. Если нам очевидна важность презумпции невиновности в уголовном суде, то не менее она важна и для морального суждения в целом.

Заключительная часть КЭ весьма эмоциональна и возводит этот текст, в целом написанный в подчеркнуто академическом стиле, в область высокой поэзии.

«...И только в этом “Царстве Божьем” — которое внутри нас — мы можем искать доброту, снисхождение и любовь. Однако и тут я не вижу места ни для веры, ни для надежды. Надежда — хорошее успокоительное, но она не необходима для добрых деяний. Мало того, — и это, кстати, о Рае и Аде — я думаю, что святые мученики были праведны не потому, что они надеялись на награду, а несмотря на то, что они на нее надеялись.

Итак, будем надеяться, что наша совесть не слишком часто вводила нас в заблуждение...»²⁰

Дважды повторенная *надежда* («не вижу места... для надежды» и «итак, будем надеяться») — не логическое противоречие, а параллелизм, поэтическое доказательство того, что надежда, несмотря ни на что, неистребима в человеке, так же как и вера — не в Рай и Ад, которые отвергаются, а в фундаментально необходимую ценность «моего ближнего». Скрытое присутствие веры в этом фрагменте весьма замечательно: после слов «я не нахожу места ни для веры, ни для надежды» следует второе отрицание надежды (на награду), но отсутствует второе отрицание веры, и более того, упоминание святых мучеников отсылает нас снова к понятию веры.

²⁰ Там же.

Материалистический «атеизм» советского времени на высоте своей нравственности был основан на той же самой вере в достоинство ближнего — как кажется, неизбежное свойство любой этической системы. Эта вера не догматична, но фундаментальна: «нам следует выполнять свой долг в меру нашего понимания, не беспокоясь, простят нас в конце концов или не простят. Остальное — энтропия».²¹

Так заканчивается оригинальный текст «Киркенесской этики». Х. Шейнин в своем английском переводе, под давлением редакторов НТР, был вынужден заменить слово «энтропия», употребленное Дьяконовым, на слово «artifice». Удивительно, что богословский журнал позволил себе заменить понятие не в устах комментатора, а в тексте первоисточника — казалось бы, «еже писахъ, писахъ» (Ин 19:19–22). Но оставим это на их совести. Для Дьяконова, с его интересом к естественным наукам, особенно к физике, понятие энтропии фундаментально. Жизнь, в особенности человеческая жизнь, в той мере, в которой она содержит в себе дух и разум, сознающий свой нравственный долг, — возможно, единственная сила, способная воспрепятствовать нарастанию энтропии. Добавим лишь, что эта невыявленная вера, помогающая людям выполнить свой нравственный долг, возможно, является одной из граней любви.

²¹ Там же.

М. М. Юнусов

Топонимика Палестины в египетских «текстах проклятий» Среднего царства

Магические ритуалы сопровождают человека на всем протяжении его существования. С глубокой древности люди, в поисках защиты от непредсказуемых природных сил и явлений, враждебного окружения, совершали различные действия магического характера, пытались обезопасить себя, свои семьи и весь род от реальных и воображаемых опасностей. Для этих целей использовались различные природные и созданные руками человека предметы, а также рисуночные изображения. Значительное распространение подобная практика имела и в Древнем Египте, начиная с эпохи складывания первого государства на берегах Нила¹. От периода позднего Старого царства сохранились антропоморфные бирки, на которых курсивным письмом написаны имена, главным образом, нубийцев и египтян нубийского происхождения с указанием одного или двух патронимов каждого². В период Среднего царства магическая практика получила дальнейшее развитие. До наших дней дошли надписи на антропоморфных фигурках и чашеобразных сосудах, в которых упоминаются по имени, месту географического нахождения и статусу в социальной иерархии не только египтяне и нубийцы, но и представители других стран.

Эти сосуды вылепливались из глины и необожженными окрашивались преимущественно в красный цвет, а схематические фигурки пленников изготавливались из камня, глины, дерева, воска, кожи³. Объектами магического действия становились не только отдельные личности – пра-

¹ Verner M. Les statuettes de prisonniers en bois d'Abousir // RdE. Vol. 36 (1985). P. 145.

² Собрание таких текстов, найденных в разное время в Гизе: Posener G. Les empreintes magiques de Gizeh et les morts dangereux // MDAIK. Bd. 16 (1958). P. 252–272; Abu Bakr A. M., Osing J. Ächtungstexte aus dem Alten Reich (I) // MDAIK. Bd. 29.2 (1973). S. 97–133; Osing J. Ächtungstexte aus dem Alten Reich (II) // MDAIK. Bd. 32 (1976). S. 133–185.

³ Redford D. Execration texts // The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt. Vol. I. Oxford: University Press, 2001. P. 487–489; Ritner R. The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice. Chicago, 2008. P. 136–152.

вители стран и городов, но и «народ» и «племена» определенных местностей. Все они также рассматривались составителями текстов как реальные и/или потенциальные враги Египта. В настоящее время известно более 1000 экземпляров подобных надписей и отдельных фрагментов разных эпох, найденных в местах совершения ритуала магии практически на всем протяжении Египта, часто на территории мест погребения либо вблизи от них (Элефантина, Фивы, Балат, Абидос, Асуан и др.)⁴.

В отечественной литературе за этими надписями, вероятно, не без влияния перевода немецкого слова «*Ächtung*» – «объявление опалы» (термин введен К. Зете) на английский язык («*execration*» – «омержение, отвращение, проклятие»), закрепились термины «тексты проклятий» и «черепки проклятий»⁵. В научной литературе на французском языке немецкое «*Ächtung*» переводится как «*envoûtement*» – «порча, чары, колдовство»⁶.

Сама церемония магического ритуала достаточно хорошо известна из сохранившихся до наших дней текстов на папирусах, из некоторых фрагментов Текстов пирамид и «Книги мертвых». Сосуды после приношения в них определенных жертвенных даров и произношения сакральных заклинаний очищения разбивались вдребезги – что символизировало уничтожение врагов – и закапывались в землю. Фигурки плен-

⁴ Muhlestein K. Execration Ritual // UCLA. Encyclopedia of Egyptology / Ed. by J. Dieleman, W. Wendrich. Los Angeles, 2008. P. 1–3; Ritner R. The Mechanics... P. 136–137. Печень наиболее значительных «текстов проклятий» от Старого до Нового царств: Posener G. Ächtungstexte // Lexikon der Ägyptologie / Hrsg. W. Helck, W. Otto Wiesbaden: Harrassowitz, 1975. Bd. I, col. 67–69. Список известных ритуальных фигурок, включая надписанные: Posener G. Cinq figurines d'envoûtement. Caire, 1987. P. 2–6.

⁵ Авдиев В. И. Возникновение и развитие завоевательной политики до эпохи крупных войн XVI–XV вв. до х. э. // Военная история древнего Египта. Том 1. М.: Советская наука, 1948. С. 15; Коростовцев М. А. Введение в египетскую филологию. М.: Наука, 1963. С. 60. Берлев О. Д. Древний Египет до конца Среднего царства // Источниковедение истории Древнего Востока / Под ред. В. И. Кузищина. М.: Высшая школа, 1984. С. 36–37; Дьяконов И. М., Янковская Н. Б., Ардзинба В. Г. Страны Восточного Средиземноморья в IV–II тыс. до н. э. // История Древнего Востока. Зарождение древнейших классовых обществ и первые очаги рабовладельческой цивилизации. Ч. 2. Передняя Азия. Египет. М.: Главная редакция восточной литературы, 1988. С. 226.

⁶ Capart J., Posener G. Figurines égyptiennes d'envoûtement // CRAIBL 83e année. № 1 (1939). P. 66–74. Cp. Dussaud R. Nouveaux textes égyptiens d'exécration contre les peuples syriens // Syria. Tome XXI, fasc. 2 (1940). P. 170–182.

ников, в зависимости от материала, протыкались острыми предметами, обезглавливались, разбивались, зарывались в землю «вверх ногами» или сжигались. Этот церемониал не носил спонтанного характера, а вырабатывался на протяжении столетий, включая в себя различные очистительные процедуры. В их число входили, например, обряды, которые сопровождали процесс обычных погребений в период Старого царства. В период Среднего царства ритуал «проклятия» врагов принял унифицированный вид и проводился в определенные периоды времени, в одних и тех же специально выделенных местах. Подобные мероприятия проводились под эгидой и под контролем государства. Как отмечает Р. Ритнер, текст, наносимый на различные предметы, носил настолько унифицированный вид, что все имеющиеся лакуны на одних носителях без труда могут быть восстановлены за счет сохранившихся фрагментов на других. Такая стандартизация текста, как отмечает автор, прямо указывает на наличие единой канонической схемы, закрепленной, видимо, в одном или нескольких образцах, на существование штата специально обученных писцов и ведение специальных досье, содержащих актуальную биографическую информацию о правителях всех соседних с Египтом местностей⁷. Вместе с тем сохранились следы и частных церемоний, главным образом около мест индивидуальных погребений египтян, проходивших по упрощенному сценарию, с упоминанием исключительно египетских имен, на этих церемониях часто использовались предметы из более дешевых, а поэтому недолговечных материалов, часто без всяких надписей⁸.

⁷ Ritner R. The Mechanics... P. 141; Posener G. Syria and Palestine c. 2160–1780 B. C.: Relations with Egypt // CAH / Ed. by L. Edwards, C. Gadd, N. Hammond. Vol. I, 2. Cambridge 1971. P. 541: «Эти документы показывают, что канцелярия фараона обладала обширной информацией об этих территориях, следила за самыми незначительными сменами князьков и заносила их имена в свои досье. Лучше чем тогда этого не делали даже в амарнскую эпоху».

⁸ Этим объясняется тот факт, что до нашего времени сохранилась лишь небольшая часть фигурок из глины, потому что большая часть подобных изделий, выполненных из кожи и воска, сжигалась (Posener G. Cinq figurines... P. 1; Koenig Y. Les textes d'envoûtement de Mirgissa // RdE. Bd. 41. Paris, 1990. P. 113). Факт проведения частных церемоний, по мнению Р. Ритнера, не опровергает предположение, что формально-стилистическая схема «проклятий» даже на низовом уровне исходила непосредственно от государства (Ritner R. The Mechanics... P. 142).

Впервые на «тексты проклятий» обратил внимание К. Зете. Находясь в 1925 г. в поездке в Луксоре, выдающийся немецкий египтолог и его коллега Х. Шефер натолкнулись в одной из антикварных лавок на большой ящик с несколькими сотнями черепков, на части из которых сохранились надписи, сделанные иератическим письмом. Черепки были приобретены и доставлены в Берлинский музей. Как оказалось, 251 черепок, 217 из которых были надписаны черными чернилами, представлял собой осколки нескольких цельных широких сферических ваз. На следующий год К. Зете опубликовал результаты своего исследования находки, положив начало изучению «текстов проклятий» как особого вида источников по истории Древнего Востока⁹. В течение первого десятилетия лет после этой публикации Берлинские вазы рассматривались как уникальные предметы, не имеющие аналога в истории Египта.

В 1934 г. Каирский музей приобрел несколько исписанных фигурок, схематически изображавших людей, а четырьмя годами позже в Париже были приобретены похожие предметы для Королевского музея искусств и истории в Брюсселе. Изучение этих фигурок было поручено французскому египтологу Ж. Познеру, который в ряде сообщений и монографии показал, что стиль, жанр и содержание этих текстов находится в тесной связи с текстами Берлинских ваз и что они относятся примерно к одному периоду времени – XII египетской династии. Эти публикации позволили позднее определить предназначение и других многочисленных фигурок, рассеянных в музейных и частных собраниях по всему миру¹⁰.

Следующий этап в изучении «текстов проклятий» наступил в начале 60-х годов прошлого века после находок археологов на севере Судана, в местечке Миргисса, недалеко от второго нильского порога¹¹. Фран-

⁹ *Sethe K.* Die Ächtung feindlicher Fürsten, Völker und Dinge auf altägyptischen Tongefäßschriften des Mittleren Reiches. Berlin, 1926 // Kurt Sethe. Leipziger und Berliner Akademieschriften (1902–1934). Leipzig, 1976. S. 185–252.

¹⁰ *Posener G.* Princes et pays d'Asie et de Nubie. Textes hiératiques sur des figurines d'envoûtement du Moyen Empire suivis de Remarques paléographiques sur les textes similaires de Berlin, par B. van de Walle. Bruxelles, 1940.

¹¹ О египетских крепостях в Нубии: Белова Г. А. Египтяне в Нубии. М., Наука: 1988. С. 30–40.

цузской экспедиции под руководством Ж. Веркуттера в ходе раскопок египетской крепости, находившейся на южных рубежах Египта в период Среднего царства, удалось обнаружить три фигурки и больше трех тысяч черепков сосудов, зарытых в земле¹². Эти предметы, часть из которых оказалась надписанной, и место их захоронения также позволили прояснить некоторые непонятные пункты уже известных текстов и сделать новые выводы относительно практики подготовки и совершения ритуала «проклятий»¹³.

Списки «текстов проклятий» делятся на четыре части по своей географической направленности. В одной части текстов фигурируют города и люди из Нубии, южного соседа Египта. Другая часть касается «ливийцев», западных соседей египтян, проживавших в Северной Африке. Третьими по списку идут «азиаты», в число которых включалось все население к востоку и на север от Синайского полуострова. Четвертая часть посвящается собственно египтянам, уже умершим, часто с указанием профессии, родителей и, иногда, бывших кормилиц покойных. Последовательность частей света могла чередоваться в общем списке. Текст всегда замыкал перечень «плохих дел» – «каждое плохое слово, сон, дело, волнение, заговор, битва...»¹⁴

Внутри каждого зарубежного географического блока (нубийцы, азиаты, ливийцы) прослеживается, хотя и не всегда последовательно, определенная схема-трафарет в подаче материала: сначала называется определенная страна/город и имя правителя/правителей, иногда с указанием патронима, и далее «всех, кто связан с ним»¹⁵. Затем следуют

¹² Vercoutter J. La Nubie au sud d'Abou-Simbel // Journal des savants. № 3 (1963). P. 129–134; Vila A. Un dépôt de textes d'envoûtement au Moyen Empire // Journal des savants. № 3 (1963). P. 135–160, fig. 6–10.

¹³ Как отмечает Ж. Познер, статуетки выполнены из известняка, материала, который отсутствует в Нубии. Это обстоятельство указывает на то, что они были изготовлены не на месте их нахождения, а на севере, в районе одного из столичных центров, и могли специально быть доставлены к южной границе Египта в качестве образца, на основе которого местные писцы надписывали подручные керамические носители «проклятиями»: Posener G. Les textes d'envoûtement de Mirgissa // Syria. Tome 43, fasc. 3–4 (1966). P. 284, n. 1; Koenig Y. Les textes d'envoûtement... P. 102.

¹⁴ Sethe K. Die Ächtung... S. 253; Koenig Y. Les textes d'envoûtement... P. 116–117.

¹⁵ В берлинских текстах *hmk.w* – «доверенные, близкие»: Sethe K. Die Ächtung... S. 195–196. В текстах Ж. Познера и Миргиссы *sqrj.w* – «разбитые, взятые в плен»: Posener G.

названия других стран/городов и имена их правителей. Следующими в списке идут соответственно «все азиаты/ливийцы/нубийцы» конкретных городов или стран. Замыкает географический блок однотипная фраза: «их офицеры и солдаты, их союзники и сторонники... которые могли бы восстать и намеревались бы восстать, могли бы воевать и намеревались бы воевать... во всей [этой] стране»¹⁶.

Как видно из последних строк, тексты напрямую не содержат «проклятий». Как считают исследователи, употребление глаголов «восставать, воевать» и др. в проспективной форме условно-будущего времени (*sdm.tj.f*) указывает на превентивный характер этих заклинаний¹⁷. Очевидно, что в подобной форме звучали и устные тексты, которые сопровождали магическое действие заклинания потенциальных врагов Египта и его правителей с целью не допустить их возможных враждебных действий в будущем.

Для истории сиро-палестинского региона большой интерес представляет не сама по себе церемония заклятий, а списки топонимов и антропонимов, которые встречаются в «азиатской» части «текстов проклятий», как источник для изучения ономастики, исторической географии и этнолингвистической ситуации регионов, примыкавших непосредственно к Египту с северо-востока в первой половине II тысячелетия до н. э.¹⁸

Princes... P. 48 (нубийцы А 1–5), 94 (Е 65) – «frappés»; Koenig Y. Les textes d'envoûtement... P. 104, note e – «captifs».

¹⁶ Sethe K. Die Ächtung... S. 222–223, 252–253; Posener G. Cinq figurines... P. 22–23, 42–44.

¹⁷ Sethe K. Die Ächtung... S. 222–223; Posener G. Cinq figurines... P. 42–44; Koenig Y. Les textes d'envoûtement... P. 113. См. аналогичное грамматическое оформление заклятий в текстах Старого царства: Богданов И. В. Замечания к «текстам проклятий» Старого царства // Ассириология и египтология. Материалы научных чтений памяти И. В. Виноградова. СПб.: Издательство С.-Петербургского университета, 2000. С. 30.

¹⁸ Ж. Познер считал, что нужно с осторожностью использовать «тексты проклятий» для изучения политической истории Палестины: «...этот текст относился не к исторической реальности, а к догматической вере во вселенское доминирование фараонов... Поэтому мы не можем основывать наши идеи на этих списках ни для определения масштаба империи, принадлежавшей фараонам XII династии, ни для выяснения, в какой ее части проявлялась нелояльность. Факт проведения этого ритуала в определенный момент времени не является доказательством того, что внутренняя и внешняя обстановка в тот момент была тревожной и что египетские правители прибегали к магии, не будучи способными ответить силой» (Posener G. Syria and Palestine... P. 548). Д. Редфорд, напротив, полагает, что именно невозможность военно-силового вмешательства в некоторые события за пределами

Первые исследователи текстов из Берлина, К. Зете, Р. Дюссо и В. Олбрайт, предложили идентифицировать некоторые топонимы из списка с палестинскими населенными пунктами и городами, известными из других, более поздних, источников (топографические списки египетских правителей XVIII–XXI династий; амарнская переписка середины XIV века до н. э.; анналы ассирийских царей, совершавших походы к Восточному Средиземноморью на рубеже II и I тыс. до н. э.; исторические книги Ветхого Завета), с учетом особенностей передачи западно-семитских имен средствами египетской иероглифики¹⁹.

Наиболее очевидной исследователям представлялась идентификация египетского *Iḥbw* (е 11–12, ср. Е 14) с Реховом (по Р. Дюссо); *Iṣqṛnw* (е 23–25, ср. Е 2) с Ашкелоном, *ṣwṣṣmm* (е 27–29, ср. Е 45) с Иерусалимом. Остальные топонимы находили либо весьма гипотетические соответствия на исторической карте Палестины, либо не поддавались локализации вообще. Среди неопознанных географических точек оставались: *Qḥrmw* (е 8–10), *Iṣinw* (е 13–15), *Inḥiṣ* (е 16–19), *ṣqḥi* (е 20–21), *ṣqtm* (е 22), *M(w)tiṣ* (е 26), *Iḥmw* (е 30), *Iṣipj* (е 31)²⁰.

После публикации в 1940 году Ж. Познером текстов на глиняных фигурках из брюссельского музея репертуар палестинских топонимов значительно пополнился. Среди известных топонимов там фигурировали Ашкелон (*Iṣqṛi* – Е 2, е 23–25), Рехов (*Iḥbwm* – Е 14, е 11–12) и Иеруса-

Египта была причиной обращения к средствам магии (*Redford D. Egypt, Canaan, and Israel in Ancient Times. Princeton: Princeton University Press, 1992. P. 89).*

¹⁹ Для египетской передачи западно-семитских имен использовалась специальная система записи, которая передавала не только согласные (что типично для египетской письменности), но и гласные оригинальных иностранных имен – так называемое силлабическое письмо (также group writing). Наиболее заметными чертами этой системы были передача семитских согласных l и r одной графемой «коршун», которая, как полагают, могла отображать в египетском языке ларингальный согласный ʕ (горланный взрыв, glottal stop), и высокая частотность использования графем «цветущий тростник» (согласный i для западно-семитского краткого гласного i), «два цветущих тростника» или «косые черточки» (j для долгого y), «птенец перепела» (w для долгого u). *Albright W. F. The Vocalization of the Egyptian Syllabic Orthography. New Haven: American Oriental Society, 1934. P. 22–30; Posener G. Princes et pays... P. 62. Hoch J. Semitic Words in Egyptian Texts of the New Kingdom and Third Intermediate Period. Princeton: Princeton University Press, 1994. P. 488–491.*

²⁰ *Sethe K. Die Ächtung... S. 227–235; Dussaud R. Nouveaux renseignements sur la Palestine et la Syrie vers 2000 avant notre ère // Syria. Tome 8, fasc. 3, (1927). P. 216–233; Albright W. F. The Egyptian Empire in Asia in the Twenty first Century B. C. // JPOS 8 (1928). P. 223–256; Albright W. F. The Vocalization... P. 7–8.*

лим (*3wš3mm* – Е 25, е 27–29). Новыми данными были: *3mw* – Бет-Харам (Е 4), *Mktrj* – Мигдал (Е 5), *Skmimi* – Сихем (Е 6), *Pih3wm* – Пелла (Е 8), *Ipqwm* – Афек (Е 9), *Tkspi* – Акшаф (Е 11), *Mš3i* – Мишаал (Е 13), *Hdwi3* – Хазор (Е 15), *ʿs...3im* – Ашторет (?) (Е 25), *ʿkj* – Акко (Е 49). Одновременно в этом списке были топонимы, которые, как и в списке К. Зете, пока также не поддаются убедительной локализации: *H3im* (Е 1), *Tsinw* (Е 3, ср. е 13–15), *Kni* (Е 7), *ʿnj* (Е 10), *Tsipi* (Е 12), *Tʿpwm* (Е 17), *ʿjnw* (Е 18), *D3im* (Е 19), *Bqʿtm* (Е 20), *I3ij* (Е 21), *Š(?)3mrj* (Е 22), *Mrdh3kj* Южный (Е 23), *Mrdh3kj* Северный (Е 24), *ʿhwmwt* (Е 26), *Bwd3nw* (Е 27), *Mi3i* (Е 29), *Š(?)3j(?)nw* (Е 30), *Rwbj* (Е 31), *Qnj* (Е 32), *Ipwm* (Е 33), *Ipwm* (Е 34), *Mkj* (Е 37, 62), *Qhrmw* Южный (Е 39, ср. е 8–10), *Qhrmw* Северный (Е 40), *T(?)w3(?)wd(?)nw* (Е 41), *ʿj3...i* (Е 42), *Jb3j* (Е 43), *Rjti* (Е 44), *Ibw3m* (Е 47), *Tsn(?)nws* (Е 48), *Kwšw* (Е 50–51), *Šmwʿnw* (Е 55), *Q3q3m* (Е 56), *Šwsw* (Е 57), *ʿq(?)3j* (Е 58), *3wsj* (Е 59), *Bwtšmšw* (Е 60). Часть топонимов в тексте сохранилась не полностью: *...3i* (Е 16), *...3jnw* (Е 38), *ʿj3...i* (Е 42), *...3j* (Е 46)²¹.

Находка археологов в Миргиссе не содержит сведений о палестинской топонимике, т. к. посвящена почти полностью нубийскому и египетскому направлениям. Несколько азиатских географических названий, общих для всех трех списков, находились за пределами Палестины: восточно-средиземноморские города Библ – *Kbnj* / вар. *K3pnj* (е 2 / Koenig – G 2) и Уллаза – *Iw3ti* (f 3/G 3) и сирийские *Tiinq* (е 1–3, f 4 / F 1–3, G 4), *Tiimwʿrw* (е 5, f 6 / F 6, G 6) и *Šwtw* (е 4, f 5 / F 4, G 5)²².

Всего в текстах из Берлина встречается около двадцати названий стран и городов сиро-палестинского региона и более трех десятков имен правителей. На фигурках из брюссельского музея этот перечень значи-

²¹ Posener G. Princes et pays... P. 62–96; Dussaud R. Nouveaux texts... P. 170–182; Helck W. Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr. Ägyptologische Abhandlungen 5. Wiesbaden, 1971. S. 46–61; Alt A. Herren und Herrensitze Palästinas im Anfang des zweiten Jahrtausends v. Chr. Vorläufige Bemerkungen zu den neuen Ächtungstexten // ZDPV Bd. 64, H. 1 (1941). S. 21–39.

²² Posener G. Les textes d'envoûtement... P. 277–287; Koenig Y. Les textes d'envoûtement... P. 111–125. Основная литература по локализации *Tiinq*: Zadok R. A prosopography and ethno-linguistic characterization of southern Canaan in the second millennium BCE // Michmanim 9 (1996) P. 99. Об идентификации *Tiimwʿrw* с Ямхадом: Quack G. Eine Erwähnung des Reiches von Aleppo in den Ächtungstexten? // GM 130 (1992). P. 75–78.

тельно богаче: более пятидесяти топонимов и примерно столько же антропонимов. Тексты из Миргиссы упоминают пять азиатских географических пунктов и четырех правителей.

Для сравнения, в книгах Ветхого Завета, по разным подсчетам, встречается около 500 топонимов. В зависимости от интерпретации нескольких десятков названий населенных пунктов и стран, либо не входящих непосредственно в границы Палестины, либо фигурирующих в Писании одновременно под двумя-тремя именами, а также с учетом ряда одноименных поселений, количество топонимов возрастает до 600²³. По оценкам И. Ахарони, чуть более половины всех библейских топонимов в настоящее время поддаются более или менее надежной идентификации²⁴. Локализация остальных остается предметом споров.

Одной из проблем, с которой сталкиваются исследователи топонимики «текстов проклятий», является полное отсутствие каких-либо текстов собственно палестинского происхождения среди археологических находок периода средней бронзы²⁵. Другой проблемой является неясность исторического фона, на котором развивались египетско-палестинские отношения указанного времени. Относительно большое количество археологических и эпиграфических свидетельств египетского присутствия в сиро-палестинском регионе вызывает, тем не менее, значительные трудности при интерпретации содержания этого присутствия, а также географической протяженности межгосударственных связей в период XII и XIII династий²⁶.

²³ *Junkkaala E.* Three Conquests of Canaan. A Comparative Study of Two Egyptian Military Campaigns and Joshua 10–12 in the Light of Recent Archaeological Evidence. Åbo: Åbo Akademi University Press, 2006. P. 41, note 117.

²⁴ *Aharoni Y.* The Land of the Bible: A Historical Geography. Philadelphia: The Westminster Press, 1979. P. 128–129.

²⁵ Самые ранние тексты палестинского происхождения – разнообразные надписанные владельцами так называемым палеоеврейским письмом, близким к финикийской графике, наконечники стрел и острака с именами собственными – исследователи датируют рубежом II и I тысячелетия до н. э. См. свод надписей: *Davies G.* Ancient Hebrew Inscriptions: Corpus and Concordance. Vol. I. London, 1991; *idem* Ancient Hebrew Inscriptions: Corpus and Concordance. Vol. II. London, 2004.

²⁶ В настоящее время принято датировать «тексты проклятий» приблизительно 1850–1750 гг. до н. э., что соответствует периоду середины правления в Египте XII и начала правления XIII династий. Согласно археологической хронологии Палестины это столетие

Среди египетских памятников, найденных в регионе, выделяются несколько сфинксов Аменемхета III, Аменемхета IV и дочери Аменемхета II, найденные в Бейруте, Катне, Угарите и Нейрабе, а также статуэтки частных лиц, найденные в Гезере, Мегиддо, Телль Аджуде, Угарите и др.²⁷ К этому следует добавить более десятка скарабеев и несколько оттисков египетских печатей. В самом Египте сохранилось лишь три свидетельства военных походов египтян на север: стела военачальника Несумонту с сообщением о боевых действиях против «бедуинов» во времена Аменемхета I, хроника Хусебека с рассказом о военных действиях против «азиатов» около Сихема во времена Сенусерта III и значительная по размерам стела из Мит Рахине, представляющая собой, как полагают, часть анналов Аменемхета II, повествующая о шести военных и коммерческих операциях египтян в Азии²⁸.

С опорой на эти данные и другой археологический материал из Палестины и Сирии в науке сформировались два подхода, касающиеся внешней политики Египта в период Среднего царства и, соответственно, природы и значимости «текстов проклятий»²⁹. Первый, «традиционный», рассматривает египетские списки как относительно надежный источник по исторической географии Палестины и Южной Сирии, нуждающийся, разумеется, в критическом лингвистическом анализе при экстраполяции этих данных на более поздний материал, содержащийся в

тие входит в рамки эпохи средней бронзы СБ ПА (2000–1800/1750 гг. до н. э.): *Mazar A. The Middle Bronze Age in Palestine* // IEJ. Vol. 18, № 2 (1968). P. 74–75, note 22; *Weinstein J. Egyptian Relations with Palestine in the Middle Kingdom* // BASOR. Vol. 217 (1975). P. 13; *Redford D. Egypt, Canaan, and Israel in Ancient Times*. Princeton: Princeton University Press, 1992. P. 87–88.

²⁷ Список египетских статуэток, найденных в Палестине: *Helck W. Agyptische Statuen im Ausland – ein chronologisches Problem* // UF 8 (1976). P. 101–114.

²⁸ О значении стелы из Мит Рахине для понимания горизонтов торгово-экономических интересов Египта в связи с упоминанием сирийского Тунипа, и целях военных операций египтян в Азии: *Goedicke H. Egyptian military actions in «Asia» in the Middle Kingdom* // RdE 42 (1991). P. 89–94. Практически полный свод эпиграфических данных о египетско-азиатских отношениях в период XII династии: *Wastlhuber C. Die Beziehungen zwischen Ägypten und der Levante während der 12. Dynastie: Ökonomie und Prestige in Außenpolitik und Handel*. Inauguraldissertation. München, 2011. S. 21–133.

²⁹ Другим источником этого периода является «Повесть о Синухете», рассказывающая о странствиях египетского сановника, современника Сенусерта I, по территории Палестины и Ливана. Перевод повести на русский язык И. Г. Лившица: *Рассказ Синухета* // Сказки и повести Древнего Египта. Л., 1979. С. 9–29.

египетских топографических списках правителей XVIII–XXI династий, амарнском архиве и библейских текстах. Сторонники этого подхода исходят из того, что фараоны XII–XIII династий поддерживали с городами-государствами Азии главным образом торгово-экономические связи, обеспечивая их, при необходимости, кратковременными военными походами. Образцы монументальной скульптуры, скарабеи, фрагменты керамики и другие предметы домашнего обихода египетского происхождения или изготовленные в египтизирующем стиле свидетельствуют об определенном культурном влиянии страны Нила на местное население. Исходя из этого, списки «текстов проклятий» представляли собой, точнее отображали, своеобразную дорожную карту караванных торговых путей с отмеченными на них основными торговыми партнерами (города и их правители) египтян. Это позиция Р. Дюссо, А. Альта³⁰, Ж. Познера³¹, В. Хелька³², Д. Редфорда³³, Р. Гивеона³⁴, Х. Кленгеля³⁵.

Следует отметить, что позиция этих и целого ряда других исследователей по разным аспектам проблемы отношений Египта и Палестины в период Среднего царства не остается неизменной и, по мере появления новых данных, уточняется и, иногда, корректируется³⁶. Несмотря на продолжающиеся дискуссии, в целом наблюдается определенная близость взглядов, которую, как кажется, можно выразить выводом Н. Наамана: «В течение XII династии Палестина, вероятно, играла только второстепенную роль в общей коммерческой и дипломатической ак-

³⁰ Alt A. Herren und Herrensitze... S. 21–39.

³¹ Posener G. Syria and Palestine... P. 537–558.

³² Helck W. Die Beziehungen... P. 44–67.

³³ Redford D. Egypt... P. 90.

³⁴ Givon R. The Impact of Egypt on Canaan in the Middle Bronze Age // Egypt, Israel, Sinai-Archaeological and Historical Relationships in the Biblical Period / Ed. by Rainey A. Tel Aviv, 1987. P. 23–40.

³⁵ Klengel H. Geschichte Syriens im 2. Jahrtausend v. u. Z. Teil 3: Historische Geographie und allgemeine Darstellung. Berlin: Akademie-Verlag, 1979. S. 127–130.

³⁶ Достаточно вспомнить, что представление В. Олбрайта о доминирующей военно-политической роли Египта в Палестине в период XII династии, египетской «империи» в регионе, оказавшее большое влияние на многих исследователей и на развитие истории Древнего Востока в середине прошлого века, в настоящее время признано устаревшим: Albright W. F. Palestine in the Earliest Historical Period // JPOS 2 (1922). P. 110–138; *Idem*. The Egyptian Empire... P. 223–256; *Idem*. Presidential Address: Palestine in the Earliest Historical Period // JPOS 15 (1935). P. 193–234.

тивности Египта в Азии. Основные усилия египтяне сосредотачивали на побережье Ливана и внутренней Сирии, используя Библ в качестве опорного пункта всей деятельности»³⁷.

Второй подход, критический, отрицает практическую ценность списков для изучения египетско-палестинских отношений в период XII династии. Согласно этой концепции, влияние фараонов Среднего царства в Палестине было минимальным, а единичные походы никоим образом не свидетельствуют о военно-политическом доминировании египтян в регионе. Полемизируя со сторонниками идеи египетской «империи в Палестине» и анализируя археологический контекст находок египетских изделий в Мегиддо, Гезере, Бет-Шане, Телль эль-Фараа и других, Дж. Вайнштейн отмечает, что большинство этих предметов найдены вне слоев эпохи средней бронзы ПА, которая синхронна времени составления «текстов проклятий», что указывает на их более позднее попадание в эти районы, предположительно в эпоху гиксосов³⁸. Это обстоятельство косвенным образом указывает на то, что оснований говорить о широких торгово-хозяйственных египетско-палестинских связях в тот период нет. А. Бен-Тор, также опираясь на археологический контекст, отмечает, что целый ряд городов, упомянутых в текстах «проклятий», либо вообще не существовал в указанный период или находился в запустении (Рехов, Хазор), либо представлял собой маленькие неукрепленные поселения, которые едва ли представляли интерес для магического действия в Египте (например, Иерусалим, Пелла, Акшаф, Сихем). Таким образом, заключает исследователь, данные списки нужно рассматривать как не точное воспроизведение списков топонимов Старого царства, основательно забытых позднее и поэтому не понятых и искаженных египтянами-переписчиками эпохи Среднего царства³⁹.

³⁷ Naaman N. The Hurrians and the End of the Middle Bronze Age in Palestine // *Ancient Israel and Its Neighbors: Interaction and Counteraction: Collected essays*. Vol. II. Winona Lake, 2005. P. 15.

³⁸ Weinstein J. *Egyptian Relations...* P. 9–10.

³⁹ Ben-Tor A. Do the Execration Texts reflect an accurate picture of the contemporary settlement map of Palestine? // *Essays on Ancient Israel in its Near Eastern Context: A Tribute to Nadav Naaman*. Eisenbrauns, 2006. P. 66–76, 81–82.

На фоне этих двух противоположных позиций, касающихся исторической ценности «текстов проклятий», наиболее сбалансированным представляется подход Б. Кемпа, который, признавая недостаточность данных о степени египетского влияния в Западной Азии, предлагает ограничить это влияние районом Южной Палестины с учетом ее важности для обеспечения безопасности протяженной северо-восточной пограничной зоны Египта. Вместе с тем, отмечает автор, имперская фразеология образца Нового царства могла иметь место и в период Среднего царства.

Б. Кемп полагает, что практика отправки посланников в азиатские города в рамках дипломатической деятельности, хорошо задокументированной в ближневосточных источниках, была одним из источников данных для азиатской части текстов проклятий⁴⁰. Одновременно, по аналогии с политикой фараонов Нового царства, можно было ожидать, что египтяне совершали молниеносные набеги на небольшие укрепленные города с целью укрепления дипломатических альянсов с местными правителями в будущем. Тем более такая тактика была актуальна в связи с близостью к Южной Палестине стратегически важных запасов природного сырья на Синайском полуострове. При этом говорить о том, что египтяне назначали на административные должности в городах Южной Палестины своих чиновников, достаточных оснований нет⁴¹.

Похожей точки зрения придерживается Х. Вастлхубер, который считает, что главной заботой египтян было развитие торговли с северными районами сиро-палестинского региона и обеспечение безопасности торговых путей, проходивших по морю, через порты Библа и Угарита, и по суше, через Мегиддо, Хазор, Катну и Халеб. Одной из мер поддержания торгово-экономических связей была практика направления в страны-партнеры дипломатических и торговых посланников, доставлявших в эти края царские подарки и частные предметы египетского

⁴⁰ Ср. замечание Ж. Познера о том, что египтяне редко выезжали в частном порядке из своей страны для ведения торговли за рубежом, т. к. внешняя торговля рассматривалась в Египте как монополия государства: *Posener G. Syria and Palestine...* P. 545.

⁴¹ *Kemp B. J. Egypt and Mediterranean World // Ancient Egypt: A Social History. / Ed. by B. G. Trigger, B. J. Kemp, D. O'Connor, A. B. Lloyd. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. P. 143–144, 147.*

производства. Другой мерой по обеспечению торгово-экономической стабильности были средства магии, неотъемлемой частью которых были «тексты проклятий»⁴².

В заключение краткого обзора современного состояния этой проблемы необходимо заметить, что будущие находки археологов подтвердят или изменят нынешние представления исследователей о природе «текстов проклятий» и их фактической достоверности для воссоздания исторической и лингвистической географии сиро-палестинского региона в XIX–XVIII вв. до н. э. Не исключено, что некоторую часть условно «палестинских» топонимов предстоит искать далеко на севере, в Малой Азии, и на северо-востоке, в Месопотамии.

⁴² *Wastlhuber C.* Die Beziehungen... P. 183–186.

В. В. Емельянов

Потоп как хлебный дождь в XI таблице

Эпоса о Гильгамеше (46–47):

контексты и подтексты

Ассиро-вавилонские литературные тексты I тыс. до н. э. содержат немало скрытых подтекстов и намеков на эзотерическое тайное знание (гадания по печени животных, астрологические и метеорологические предзнаменования)¹. Комментируя их, исследователь поневоле становится герменевтиком, а порой – даже кем-то вроде ассирийского богослова, поскольку он рискует подменить представления самих древних писцов собственным пониманием и толкованием эзотерических пассажей. Поэтому исключительно важно рассматривать подтексты в историческом ключе, обращаясь к их источникам и обнаруживая возможные поводы для их введения в литературу.

XI таблица аккадского Эпоса о Гильгамеше имеет сложное происхождение. Ее сюжет известен еще из шумерорычных источников Старовавилонского периода², ее основной текст дошел только с табличек Новоассирийского периода³, но рассказ праведника Утнапиштима о потопе списан с вавилонского эпоса об Атрахасисе⁴. Такое напластование культурно-исторических слоев должно было привести к играм всякого рода: к игре знаками, словами, контекстами и смыслами. Эта заметка посвящена всего двум строчкам текста XI таблицы (46–47, формула повто-

¹ *Westenholz J. G. Thoughts on Esoteric Knowledge and Secret Lore // Intellectual life of the Ancient Near East (Comptes Rendus du 43 Rencontre Assyriologique Internationale) / Ed. by J. Prosecký. Prague, 1996. P. 451–462.*

² *George A. R. The Babylonian Gilgamesh Epic: Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts. Oxford, 2003. Vol. I. P. 507; Емельянов В. В. Путешествие Гильгамеша к Утнапиштиму (история мифологического мотива) // Эдубба вечна и постоянна. Материалы конференции, посвященной 90-летию со дня рождения Игоря Михайловича Дьяконова. СПб.: Издательство Государственного Эрмитажа, 2005. С. 74–85.*

³ *Parpola S. The Standard Babylonian Epic of Gilgamesh. Helsinki, 1997 (= State Archives of Assyria. Cuneiform Texts I). P. XXV.*

⁴ *Lambert W. G., Millard A. R. Atrahasis. The Babylonian Story of the Flood. Oxford, 1969; George. Gilgamesh. Vol. I. P. 508–528.*

ряется в 88, 91), которые не дают покоя исследователям вот уже целое столетие.

В новелле о потопе Утнапиштим, покидающий свой город в ковчеге, спрашивает у бога мудрости Эа, что ответить жителям Шуруппака, если те спросят о причине его поспешного бегства. Эа отвечает, что он должен обещать им скорый приход изобилия. Утнапиштим, если бы его спросили, должен произнести такую речь:⁵

*[urr]adma ana Apsi itti Ea bēlīya ašbāku
ana kāšunu ušaznanakkunūši nuhšamma
[hišib] iṣṣūrāti puzur nūnima
i[!]-...] x x x x mešrā ebūramma
ina šēr kukkī
ina līlāti ušaznanakkunūši šamūt kibāti⁶
(SB Gilgameš XI 42–47)*

Я спущусь в Апсу, дабы жить с Эа, моим владыкой,
Он прольет на вас изобилие:
Урожай птиц⁷, связки (?) рыб,
...богатство во время урожая!
На заре – пироги,
Ночью он прольет на вас дождь пшеницы.

Последние две строки повторяются еще два раза. Сперва бог солнца Шамаш назначает срок потопа (*a-dan-na ik-tal-da* «срок он назначил») на время пирожно-пшеничного дождя (88). А затем этот дождь воочию

⁵ В отличие от вавилонского праведника и молитвенника Атрахасиса, ассирийский Утнапиштим равнодушен, а порой даже недоброжелателен к человечеству. Он отдает корабельщику свой дом, зная, что всем людям, кроме его семьи, суждено погибнуть. Он равнодушно относится к Гильгамешу, дает ему невыполнимое испытание, и только уговоры жены заставляют Утнапиштима открыть герою эпоса секрет бессмертия. Из ассирийской версии непонятно, за какие именно качества или заслуги Эа оставляет Утнапиштима в живых. Однако в данном случае и сам Утнапиштим не знает, что именно должно произойти. Поэтому в словах его нет иронии или хитрости. Он становится свидетелем пирожно-пшеничного дождя только в самом начале потопа (91).

⁶ George. Gilgamesh. Vol. I. P. 704–706.

⁷ Вероятно, дождь из птичьих яиц.

видит сам Утнапиштим – и, убедившись в истине сказанного богом Эа, заделывает смолой двери своего ковчега (91).

Первоисточником этой части монолога были строки из эпоса об Атрахасисе:

anāku ulliṣ uṣaznanakku
hiṣbi iṣṣūri bu-du-ri⁸ nūni⁹
 (OB Atram-hasis III 34–35).

Позже я пролью на тебя дождь,
 Урожай птиц, связки рыб.

В вавилонском эпосе нет последних трех строк, они добавлены только в новоассирийский текст XI таблицы. Что же касается первых двух, то А. Р. Миллард логично объясняет их как обещание урагана, который поднимет вверх и разбросает по земле большое число птиц и рыбы¹⁰. «Богатство» и «урожай» следующей строки связаны именно с тем, что рыб и птиц не нужно будет ловить специально, они сами попадут в руки добытчикам.

А вот последние две строки вызывают много вопросов. Обратим внимание на то, что логически непонятен порядок, в котором идет обещанное изобилие. Почему утром пироги, а ночью пшеница, если должно быть наоборот (пироги ведь пекутся из пшеничной муки)? Желая ответить на этот вопрос, мы попадаем в пространство герменевтики, причем

⁸ Значение слова *bu-du-ri* в старовавилонском эпосе об Атрахасисе остается неясным. Вероятно, не было оно понятно и ассирийскому компилятору XI таблицы, который заменил его на *puzur* (*puzru* «тайна, убежище»). См. *George A. R. The Sign of the Flood and the Language of Signs in Babylonian Omen Literature // Proceedings of the 53e Rencontre Assyriologique Internationale. Vol. 1. Language in the Ancient Near East. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2010. (Comptes Rendus du 53 Rencontre Assyriologique Internationale). P. 323.* Джордж переводит: «Later I shall myself rain down upon you (sing.) an abundance of birds, a profusion(?) of fish». Я предполагаю, что это неполное написание *budduru* (*buṭṭuru, bunduru*), что силлабарий объясняет как *bilti ša qanê* «связка тростников» (*von Soden W. Akkadisches Handwörterbuch. Wiesbaden, 1958–1981. S. 135*). Данная лексема служит параллелизмом к *hiṣbi* «плоды, урожай». Получается, что потоп несет птичьи яйца (плоды птиц) и связки рыб.

⁹ *Lambert, Millard. Atra-hasīs. P. 88.*

¹⁰ *Millard A. R. The Sign of the Flood // Iraq. № 49 (1987). P. 67–68.*

как древней герменевтики ассирийских писцов, так и современной герменевтики ассириологов.

Уже первый издатель эпоса П. Хаупт (за которым последовали К. Франк, К. Далли, С. Нёгель)¹¹ обратил внимание на возможную игру слов в XI 46–47:

kukku < шум. *gug₂* «пирог»;

kukkû < шум. *ku₁₀-ku₁₀ = da-ah-mu-um* «темный» (OB Diri Oxford 46)¹² = шум. KUR «Подземный мир»¹³;

kibtu «пшеница»;

kibittu «тяжелая, трудная»;

U₄.24.KAM *ša-mu-um ki-bi-it-tum ina Mari iz-nu-un* «на 24-й день сильный дождь в Мари он изольет» (ARM 10 25:7–8)¹⁴;

kaḇātum «печень»; «яростная, злая»;

šuznuni «посылать дождь»; «снабжать пищей»¹⁵.

Приведя возможные примеры игры, исследователи, однако, не потрудились представить ее возможные доказательства в самом тексте или хотя бы объяснить логику. Попробуем сделать это здесь. Во-первых, условие игры задается двумя значениями глагола *znn* III₁, который является основным глаголом для всех пяти строк. Здесь возникает известный и другим языкам семантический переход «проливать дождь – проливать изобилие». Следовательно, именно сам глагол располагает к скрытой игре смыслами. Во-вторых, атрибутами дождя являются черная туча, вызывающая тьму, и ливень с неба. Отсюда понятен внешне нелогичный порядок, в котором первое место отдается *kukku* (имеем в виду, что это не пи-

¹¹ Haupt P. Some Difficult Passages in the Cuneiform Account of the Deluge // Journal of the American Oriental Society. № 32 (1912). P. 13; Frank C. Zu den Wortspielen kukku und kibati in Gilg. Ep. XI // Zeitschrift für Assyriologie. № 36 (1925). S. 218; Dalley S. Myths from Mesopotamia: Creation, the Flood, Gilgamesh and Others. Oxford University Press, 1989. P. 110, 112, 133; Noegel S. B. Raining Terror: Another Wordplay Cluster in Gilgamesh Tablet XI (Assyrian Version 45–47) // N. A. B. U. № 2 (1997/1). С. Нёгель усматривает игру словами и в строке 45, сопоставляя *nuḥṣu* N «изобилие» и *nuḥṣu* Adj. «непомерный, чрезвычайный».

¹² Здесь и далее все лексические соответствия приводятся по электронному словарю шумерского языка: <http://psd.museum.upenn.edu/epsd/nepsd-frame.html>.

¹³ George. Gilgamesh. Vol. I. P. 511.

¹⁴ Dalley. Myths. P. 133, fn. 123.

¹⁵ Lambert, Millard. Atra-hasīs. P. 159; Chicago Assyrian Dictionary. Chicago, 1956–. Vol. Z. P. 43–44.

рог, а тьма), а второе место *kibtu* (что на самом деле *ša-mu-um ki-bit-tum* «сильный дождь, ливень»). Если заливание земли водой многократно показано в рассказе о потопе, то есть ли свидетельства наступления тьмы? Они не просто имеются, но и связаны с рассветом, как и *kukku* в XI 246:

mim-mu-u₂ še-e-ri ina na-ma-ri
i-lam-ma iš-tu i-šid šamê (AN)^e ur-pa-tum ša-lim-tum

Только заря занялась –
 Поднялась от основания небес черная туча.
 (XI 97–98)

И в другом месте:

mim-ma nam-ru ana e-ṭu-ti ut-tir-ru

Все, что сверкало, во тьму обратилось.
 (XI 107).

Итак, сам текст доказывает нам связь *kukku* именно со значением «тьма». С утра наступает тьма, а к вечеру приходит потоп. Игру аккадскими словами можно считать доказанной. Однако здесь можно усмотреть еще два вида игры – шумерскими словами и знаками новоассирийской клинописи. Эквивалентами *kukku* «пирог», *kukkû* «тьма» и *kibtu* «пшеница» являются шумерские слова *gug₂*, *ngig* и *gig*¹⁶. Еще интереснее игра знаками – они почти идентичны и содержат неожиданные значения. Так, знак GIG обозначает не только пшеницу, но и несчастье, и болезнь. А знак NGIG может читаться как *kukku₅*. Следовательно, говоря о пшенице, Утнапиштим имеет в виду еще и некие несчастья, которые свалятся на жителей Шуруппака. А обещая на заре пирог, он на самом деле обещает вместо утра кремешную тьму.

 GIG/GIB/KIB = *kibtu* «пшеница», *marṣu* «болезнь», *maruštu* «несчастье»¹⁷;

¹⁶ Ж. Боттеро заметил только игру двумя словами (*gug₂* и *gig*), см. *Bottéro J. L'érépée de Gilgameš, le grand homme qui ne voulait pas mourir*. Paris, 1992. P. 186, fn. 3.

¹⁷ *George. Gilgamesh. Vol. I. P. 511.*

NGIG «черный», NGE₆ «ночь», kukku₅ «темный», DUGUD = *kabtu* «тяжелый»¹⁸.

Логика построения XI 46–47 получается не очень сложной. Поэтому выглядят странными попытки вывести слова Утнапиштима из тропов *omina*. Так, Э. Р. Джордж приводит в недавней статье два фрагмента, которые, по его мнению, раскрывают происхождение двух разбираемых строк:

BE *manzazu* (KI.[GUB] *ki-ma k/u-uk-ki* ^dEn-lil₂ *a-na māti*(KUR) *a-na lemutti* (HUL)^{ti} *u₂-šar*

«If the “station” [is like a] bread-cake: Enlil will descend on the land with evil intent»¹⁹.

BE *manzazu* (NA) *kīma* (GIM) *kukki* (GÚG) *appu* (KIR₄) *u išdu* (SU-HUŠ)

^{gi8}*kakka* (TUKUL) *ibnū* (DU₃)-*ma qabal* (MURUB₄)-*šu₂ zu-qur₂*

«If the “station” is like a bread-cake: (i. e. its) tip and base are pointed (lit. form weapon-marks) and its middle is peaked»²⁰.

Мы видим здесь игру словами *kukku* «пирог» – *kakku* «оружие». Джордж полагает, что форма пирога соответствовала форме некоего оружия, и потому любая форма, напоминающая *kukku*, свидетельствует о

¹⁸ Halloran J. A. Origin of the Sumerian Name and Sign for «Wheat»: <http://www.sumerian.org/kib-wheat.pdf>. Автор заметки пытается установить семантическую связь между двумя словами и знаками. Поскольку *gig* можно прочесть слоговым образом как *ki-ib*, то шумерское слово, скорее всего, происходит от аккад. *kibtu*. В свою очередь, *kibtu* может быть связано с глаголом *kbt* «быть тяжелым». Знак для пшеницы содержит в правой части изображение шейного бисерного украшения (возможно, ожерелья). Дж. А. Халлоран сопоставляет эту деталь с тяжелыми ядрами на стебле пшеницы (при этом он использует идею Ву Юхонга о большей тяжести пшеничных стеблей в сравнении с ячменными). Тогда получается, что знак для пшеницы может быть выведен из знака для обозначения тяжести с добавлением стеблей как причины этой тяжести. Гипотеза весьма спорная, но следует иметь в виду возможность игры значениями «пшеница – тяжелый».

¹⁹ George. The Sign. P. 325.

²⁰ Koch-Westenholz U. Babylonian Liver Omens. The Chapters *manzazu*, *padanu* and *pan takalti* of the Babylonian Extispicy Series Mainly from Aššurbanipal's Library. Copenhagen, 2000. (CNIP. Vol. 25). P. 146–147; George. The Sign. P. 325.

войне²¹. В самом деле, в тексте таблицы сказано, что по наступлении седьмого дня буря с потопом прекратили войну (XI 130; *qabla ittarak*)²². Однако остается под вопросом, насколько тьма и пирог связаны с войной в тексте самого эпоса. Что же касается первого примера, то все может обстоять ровно наоборот: пирог-кукку связан в omīna с угрозой, идущей от Энлиля, именно вследствие использования составителем гадания цитаты из аккадского эпоса.

Еще один отрывок гадательного текста приведен в статье А. Р. Милларда:

šumma^d *Adad ina qabli*^{mul} MAR.GID₂.DA *rigimšu iddi-ma kibtu izan-nun*^{nun}

«Если Адад в середине Большой Медведицы гремит – дождь пшеницы идет (букв. “пшеница дождит”)²³».

Строка, приведенная Миллардом, относится к числу предзнаменований, в которых перебираются все логические варианты возможного дождя: дождь из крови, дождь из лягушек, дождь из черепков, дождь из лезвий²⁴. Пшеничный дождь здесь только один из случаев, поэтому в качестве аргумента для нашего текста рассматриваться не может.

Исчерпав известные нам герменевтические ходы (как древние, так и современные), пора приступить к обнаружению первоисточника для XI 46–47. Далеко ходить не придется, поскольку это все тот же вавилонский эпос об Атрахасисе, где сказано:

e ta-ap-l[a-ha] e-li-ku-un
e tu-sa-al-li-[a iš-ta]r-ku-un
^d*Adad š[i-a ba-ab]-šu₂*
bi-la e-pi₂-ta [a-na qu₂-ud-mi-š]u₂
li-il-li-ik-šu₂ [ma-as-ha-tum ni-qu₂-u₂]
li-ba-aš-ma [i-na ka-a]t-re-e

²¹ Еще раньше он говорил об этом в: *George. Gilgamesh. Vol. I. P. 511.*

²² *Parpola. Gilgamesh. P. 110.*

²³ *Millard. The Sign. P. 66.*

²⁴ *Ibid. P. 67.*

li-ša-aq-qi₂-[il] qa-as-su
i-na še-re-ti ib-ba-ra li-ša-az-ni-in
li-iš-tar-ri-ik i-na mu-ši-im-ma
li-ša-az-ni-in na-al-ša
eqlu ki-ma ša-ar-ra-qi₂-tu šu-a li-iš-ši

Не бойтесь своих богов,
 Не молитесь своим богиням,
 Ворота Адада разыщите,
 Печеный хлеб перед ним поставьте,
 Жертву сезамовой мукой ему принесите,
 Да устыдится он и перед даром
 Поднимет свою руку.
 Пусть на заре прольет он туман,
 Одарит в ночи –
 Росу прольет он,
 Поле втайне (букв. «как воровка») пусть зерно понесет.
 (OB Atram-hasis II 9–19)²⁵.

Ситуация, в которой произносится данная формула, совершенно отличается от монолога Утнапиштира. Люди, которых по воле богов постигла засуха, по совету одного из них должны обратиться с молитвой и жертвой к богу дождей и ветров Ададу. Ожидается, что устыдившийся Адад утром прольет на землю туман, а к ночи одарит ее росой. После этого напоенная земля, как беременная женщина, понесет в себе ячменное зерно, и люди будут спасены от голода. Обратим внимание на общность глагола в обоих текстах: здесь употребляется все тот же *znn* III₁. Водное изобилие обещает изобилие зерновое.

Установив первоисточник формулы и, по сути, выполнив задачу филолога, можно углубиться и в собственные герменевтические интуиции. Ведь осталось неясным, зачем именно в монолог Утнапиштира в новоассирийское время были введены две последние строчки. Предлагаемый здесь вариант ответа многим покажется спорным. Тем не менее он

²⁵ Lambert, Millard. Atra-hasīs. P. 74.

должен прозвучать хотя бы потому, что имеется его историческое обоснование.

В 1872 г. Г. Раулинсон высказал предположение, согласно которому 12 таблиц аккадского Эпоса о Гильгамеше соотносятся с 12 месяцами вавилонского календаря и 12 знаками Зодиака. Наиболее ярким примером такого соотношения был, по его мнению, сюжет XI таблицы²⁶. Раулинсон был поддержан издателем эпоса П. Хауптом, который писал: «...finally, the account of the deluge is given in the eleventh canto, which corresponds to the eleventh month Shabatu, which is consecrated to the god of storms and rain, Rimmon, and answers to the eleventh sign of the zodiac, the Water-bearer. In addition, it may be noticed that this month, in Sumero-Akkadian, has the name *iti asa segi*, or, in Assyrian, *arah arrat zunni*, "month of the curse of rain," — we should say, "month of the sin-flood (*Sindflutmonat*)»²⁷. Если подробно рассмотреть все аккадские эквиваленты в интерпретации шумерского названия для XI месяца, то получим следующую игру смыслами:

[x].UR₃ = *šabātu ša a-bu-bi* «сметать (о потопе)» (Nabnitu XXIII 59);

ITI.ZIZ₂.A.AN = *šabātu* «сметать, сбивать»;

ZIZ₂ = *kunšu* «эммер»;

ZIZ₂ = *aš₂* = *arratu* «проклятие»;

[ZIZ₂.A.AN] = *ud-du-ru* = *Aš₂.A* = *ud-du-ru-u₂* «темный» (OB Diri Nippur Seg. 9, 37);

A.AN = *ša-tu-u₂* «дождь» (Antagal III 178; CAD Š 1, 348).

Итак, сочетание знаков ZIZ₂.A.AN в названии XI месяца дает игру знаками ZIZ₂/Aš₂ «полба/проклятие/темный» + A.AN «дождь». Как ни странно, здесь то же самое семантическое поле, которое возникает при игре словами и знаками в XI 46–47, только на месте пшеницы оказывается полба. А если есть игра — значит, должен быть игрок. Кто же он?

²⁶ Rawlinson H. C. The Izdubar Legends // Athenaeum. № 2354 (1872). P. 735; Емельянов В. В. Аккадский эпос о Гильгамеше и вавилонский зодиак (историография и аргументация гипотезы) // Мистико-эзотерические движения в теории и на практике. Пятая международная научная конференция «История и дискурс»: историко-философские аспекты исследований мистицизма и эзотеризма. СПб.: РХГА, 2012. С. 7–19.

²⁷ Haupt P. The Cuneiform Account of the Deluge // The Old Testament Student. № 3/3 (1883). P. 81.

Наиболее вероятным кандидатом на роль такого игрока является Набу-зукуп-кена, имя которого мы видим в колофоне одной из копий XII таблицы эпоса, также составленной в Новоассирийский период²⁸. Набу-зукуп-кена (работал в 718–684 гг.) – известнейший астролог из Кальху, компилятор двух основных предсказательных серий «Энума Ану Эллиль» и «Шумма алу», составлявших в Месопотамии I тыс. до н. э. основу астрологического образования. Известен он также и как составитель царских календарей с указанием благоприятных и неблагоприятных дней каждого месяца. Он был одним из членов династии, основанной астрологом Ашшурнацирпала II Габби-илани-эрешем, а его сыновья и внуки были советниками и астрологами величайших царей Ассирии – Асархаддона и Ашшурбанапала. Именно библиотека Набу-зукуп-кены составила после его смерти одну из основ ниневийской библиотеки Ашшурбанапала, так что трудно переоценить его вклад в науку и культуру Месопотамии²⁹. Как справедливо заметил Э. Фрам, «the famous scribe studied Gilgamesh XII very much in the manner of a work of divination»³⁰. Разумеется, для компилятора-астролога сюжет эпоса представлялся циклической композицией, связанной с путешествием Солнца по двенадцати созвездиям, и заканчиваться он должен был так же, как заканчивается календарь – жатвой, концом, смертью. Поэтому следует иметь в виду его возможное влияние на композицию не только XII, но и XI таблицы – ведь оба эти текста не известны в составе эпоса ранее Новоассирийского периода. В обмане-предсказании Утнапиштира могло быть зашифровано название месяца, в котором ежегодно происходят явления, называемые потопом, – максимум осадков, ураганы и затопления жилищ³¹.

²⁸ «12 таблица серии “Гильгамеш” окончена. Согласно древнему подлиннику списана и сверена. Таблица Набу-зукуп-кены, сына Мардук-шуму-икиша, писца, потомка Габби-илани-эреша, начальника писцов. Кальху, месяц Дуузу, 27-й день. Эпоним Насхир-Бел, управитель Синабу. 17-й год (младшего) Саргона, царя Ассирии, и 5-й год (его как) царя Вавилона» (см. *George. Gilgamesh. Vol. I. P. 737–738*).

²⁹ *Koch-Westenholz. Liver Omens. P. 28–30; Leick G. Who's who in the Ancient Near East. London: Routledge, 1999. P. 116.*

³⁰ *Frahm E. Nabû-zukup-kēna, Gilgameš XII, and the rites of Du'uzu // N. A. B. U. 2005/1. P. 4–5.*

³¹ Обратим внимание на то, что пирожно-пшеничный дождь – срок потопа, установленный именно Солнцем (XI 87–88). Значит, игра со знаками и смыслами этого фрагмента

Таким образом, на основании изучения всех известных нам контекстов и подтекстов данного фрагмента можно сделать следующие выводы:

1. В формуле обещания XI 46–47 существует игра как аккадскими словами, так и шумерскими словами и шумерскими знаками.
2. Игра дает единое семантическое поле «хлеб-дождь-тьма-несчастье-потоп».
3. Это же поле мы встречаем в силлабариях, описывающих XI месяц календаря.
4. В старовавилонском эпосе о потопе есть сообщение о грядущем изобилии, но обе строки ассирийского времени отсутствуют.
5. Можно предположить, что автору вставки нужно было намекнуть на календарное время потопа.
6. Автор вставки жил в новоассирийское время и имел некую идею относительно комбинации таблиц эпоса – так, чтобы они составили календарно-зодиакальный цикл.

имеет отношение к определенной позиции Солнца в течение года. Солярная корреляция пути Гильгамеша хорошо подтверждается дополнительными фактами. Так, в ассирийском пояснительном тексте сказано, что Верхнее море, где солнце заходит, находится во власти Шамаша, а Нижнее море, где солнце восходит, – во власти Эа (см. *Livingstone A. Mystical and Mythological Explanatory Works of Assyrian and Babylonian Scholars*. Oxford: Oxford University Press, 1986. P. 77). Между тем путь Гильгамеша в новоассирийской версии эпоса – это как раз и есть путь от Верхнего моря (Ливан, Средиземное море, IV–V таблицы) к Нижнему (Персидский залив, X–XI), т. е. годовой путь Солнца.

Е. А. Дружинина

К вопросу о происхождении карῶν в древнегреческом языке

В данной статье речь пойдет о происхождении неясного поэтического прилагательного карῶν. Этот вопрос, на наш взгляд, представляет интерес не только для филологов-классиков, но и для семитологов и востоковедов, так как это слово, не имея надежной индоевропейской этимологии, возможно, относится к семитским заимствованиям.

Вопросы, связанные с влиянием семитских языков (главным образом, древнееврейского) на древнегреческий язык, издавна привлекали к себе внимание исследователей¹. В XVII–XVIII вв. господствовала гипотеза, согласно которой древнееврейский язык рассматривался как праязык всех древних языков². В XIX веке, когда был открыт санскрит, было выдвинуто предположение о родстве семитских и индоевропейских языков³. Эта гипотеза была решительно опровергнута В. Гезениусом, который впервые отчетливо сформулировал мысль, что греки, находясь с семитами в непосредственном контакте, заимствовали их слова⁴. К концу XIX века было опубликовано немало исследований, посвященных греческой лексике, заимствованной из семитских языков. Среди них стоит отметить работы А. Мюллера⁵ (1877), Э. Риса⁶ (1890), В. Мусс-

¹ Историю изучения данного вопроса в филологической науке XVII–XIX вв. подробно излагает Мусс-Арнольд в статье: *Muss-Arnolt W. On Semitic Words in Greek and Latin* // TAPhA. Vol. 23 (1892) P. 35–45.

² Этой теории придерживались, например, Э. Гишар (1606), Л. де Томасен (1697), И. А. Эрнести (1762) и даже М. Норберг (1818).

³ Так считали, например, Р. фон Раумер (*Raumer R. von. Ueber die Urverwandschaft der semitischen und indoeuropäischen Sprachen* // *Gesammelte Sprachwissenschaftliche Abhandlungen*. Frankfurt am Main, 1863. S. 461–539) и Ф. Делич (*Delitzsch F. Studien über indogermanisch-semitische Wurzelverwandschaft*. Leipzig, 1873).

⁴ *Gesenius W. Geschichte der hebräischen Sprache und Schrift*. Leipzig, 1815. S. 65–68. *Idem. Scripturae linguaeque Phoeniciae monumenta quotquot supersunt edita et inedita*. Leipzig, 1837. P. 383–430.

⁵ *Müller A. Semitische Lehnworte im älteren Griechisch* // *Beiträge zur Kunde der indogermanischen Sprachen*. Bd. 1 (1877). S. 273–301.

Арнольта⁷ (1892) и, наконец, солидную монографию Г. Леви⁸ (1895), содержащую наиболее полный список семитских заимствований. В XX веке многие семитские этимологии были признаны несостоятельными. Так, Эмилия Массон, выпустившая в 1967 году специальную монографию по данной теме, отводит целый раздел «ложным семитским заимствованиям»⁹. Если у Мусса-Арнольта обсуждаются приблизительно 400 слов¹⁰, а у Леви около 700, то Массон выделяет чуть больше пятидесяти истинных семитских этимологий, а М. Уэст, опираясь на данные более современных лингвистических исследований¹¹, утверждает, что в греческом языке до V века до н. э. их было чуть больше сотни.¹² Несмотря на частные расхождения, исследователи единодушны в том, что семитские заимствования, как правило, обозначают предметы, с которыми греки познакомились благодаря торговым связям с финикийцами (одежда, посуда, корабельные снасти, названия растений, животных, минералов, денежных единиц и т. д.), и ограничиваются материальной сферой¹³.

Несмотря на очевидный успех современной лингвистической науки¹⁴, многие греческие слова остаются без надежной этимологии: индоевропейских параллелей для них не обнаруживается, а предположения о влиянии семитских языков в свете новейших достижений представляются спорными. К одному из таких слов и относится редкое поэтическое

⁶ *Ries E.* Quae res et vocabula a gentibus semiticis in Graeciam pervenerint, quaestiones selectae. Thèse de Breslau, 1890.

⁷ *Muss-Arnolt W.* On Semitic Words... P. 35–157.

⁸ *Levi H.* Die Semitischen Fremdwörter im Griechischen. Berlin, 1895.

⁹ *Masson E.* Recherches sur les plus anciens emprunts semitiques en grec. Paris, 1967. P. 97–110.

¹⁰ *Muss-Arnolt W.* On Semitic Words...

¹¹ Например: *Brown J. P.* Literary Contexts of the Common Hebrew Greek Vocabulary // JSS. Vol. 13 (1968) P. 163–191, *Szemerényi O.* Review of E. Masson Recherches... // Indogermanische Forschungen. Bd. 73 (1968) P. 194 ff., *Idem* The Origins of the Greek Lexicon: ex Oriente Lux // JHS. Vol. 94 (1974) P. 144–157, *Salonen E.* Über einige Lehnwörter aus dem Nahen Osten im Griechischen und Lateinischen // Arctos. Vol. 8 (1974) P. 139–144. *Brown J. P. and Levin S.* The ethnic Paradigm as a pattern for nominal forms in Greek and Hebrew // General Linguistics. Vol. 26 (1986). P. 71–105 etc.

¹² *West M. L.* The East Face of Helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth. Oxford, 1997. P. 14.

¹³ *Masson E.* Recherches... P. 113.

¹⁴ Ср. новейшее фундаментальное исследование: *Levin S.* Semitic and Indo-European. The principal Etymologies. Amsterdam; Philadelphia, 1995.

прилагательное καρβάν, засвидетельствованное в греческой литературной традиции всего несколько раз. По поводу происхождения этого слова авторы этимологических словарей высказывались неопределенно. В словарях Э. Бузака¹⁵ и Г. Фриска¹⁶ отмечается, что этимология этого слова неизвестна, П. Шантрэн считал это слово неясным заимствованием¹⁷, а в новейшем словаре Р. Бекеза указывается, что оно было заимствовано из восточных языков¹⁸.

Остановимся сначала на примерах словоупотребления καρβάν. Это прилагательное первый раз появляется в трагедии Эсхила «Умоляющие», где хор Данаид, бежавших из Египта, умоляет аргосцев приютить их (Aesch. Suppl. 117–121 = 129–132)¹⁹:

ἰλεῶμαι μὲν Ἀπίαν βοῦνιν –
καρβᾶνα δ' αὐδᾶν εὔ γὰ κοινεῖς.
πολλάκι δ' ἐμπίτνω ξὺν λακίδι λινοισινεῖ
Σιδονία καλύπτραι;

*Умоляю холмистую Апию, земля, ты хорошо знаешь мою речь,
ведь я часто обрушиваюсь на свой сидонский шлейф, разрывая
льняную ткань.*

Комментаторы Эсхила единодушно отмечают, что этот пассаж изобилует словами неясного происхождения²⁰. О значении глагола κοινέω мы можем судить только по глоссе Гезихия²¹ и замечанию схолиаста²². Прилагательное βοῦνις образовано от редкого диалектного существительного βουνός²³ – «гора». Поэтический гапакс καρβάν гармонично впи-

¹⁵ Boisacque E. DELG. Paris, 1923. S. v.

¹⁶ Frisk H. Griechisches Etymologisches Wörterbuch. Bd. I. Heidelberg, 1960. S. v.

¹⁷ Chantraine P. DELG. Paris, 1970. S. v.

¹⁸ Beekes R. Etymological Dictionary of Greek. Vol. 1. Leiden; Boston, 2010. S. v.

¹⁹ Текст приводится по изданию М. Уэста: Aeschylus. Supplices / Edidit Martin L. West. Stuttgart, 1992.

²⁰ Aeschylus' Supplices. Introduction and Commentary on vv. 1–523 by Pär Sandin. Lund, 2005. P. 105.

²¹ Hesych.: κοινεῖν: συνιέναι, ἐπίστασθαι.

²² Schol. ὃ γῆ, νοεῖς καὶ τὴν βάρβαρον φωνήν.

²³ Согласно Геродоту, это слово киренское (Hdt. 4, 199). Фриних (Phryn. Praep. Soph. 333) отмечает, что оно встречается у сиракузских поэтов.

сывается в ряд темных слов, характерных для лирических партий Эсхиловых трагедий²⁴.

Впрочем, уже в диалогических партиях трагедий Эсхила появляется прилагательное *κάρβανος*, очевидно, образованное от *καρβάν*²⁵. В той же трагедии прилагательным *κάρβανος* характеризуется вестник, явившийся к Пеласгу, чтобы увезти Данаид обратно в Египет (Suppl. 914):

Καρβάνος ὦν Ἑλλήσι ἐγγλίεις ἄγαν

Ты слишком издеваешься над греками, сам будучи κάρβανος.

Наконец, в «Агамемноне» Клитемнестра, упрекая пленную Кассандру в непонимании греческого языка, называет ее руку *κάρβανος* (Aesch. Agam. 1051, 1060–1061):

ἀγνώτα φωνὴν βάρβαρον κεκτημένη <...>

εἰ δ' ἄξυνήμων οὔσα μὴ δέχηι λόγον

συ δ' ἀντὶ φωνῆς φράζε καρβάνωι χερὶ

Владеющая непонятным варварским наречием <...> если ты непонятлива и не воспринимаешь мои слова, вместо слов дай знак рукой.

Примерно в таком духе употребляется прилагательное *κάρβανος* и у Софокла в трагедии «Инах», где им характеризуются негреки-эфиопы (Fr. 269 a, 42–56 Radt = Par. Oxy 2369):

46 ἄφθογγοός εἰμι[ι

<...>

49 ὁ ξείνος σου...

50 ἰώ, Γᾶ, θεῶνμᾶτερ

ἄξύνет...

ὁ πολυφάρμακος

κάρβανος αἰθός

²⁴ О редких словах трагедии «Умоляющие» см., в частности, в книге: Garvie A. F. Aescylus' Supplices. Play and Trilogy. Bristol, 2006. P. 48–60.

²⁵ Как отмечает Гоммель, форма *κάρβανος* могла произойти в результате переосмысления формы G. Pl. *καρβάνων* от *καρβάν* (Hommel H. Das Wort karban und seine Verwandten // Philologus. Bd. 98. (1954/1955). S. 134).

Контекст этого отрывка не совсем ясен, однако примечательно, что и тут встречаются такие слова, как ἄφθογγος «не способный выражаться», ξέινος «чужестранец», ἀξύνετος «непонимающий», близкие по значению к κάρβανος «варварский, не понимающий по-гречески».

Таким образом, во всех примерах прилагательное καρβάν / κάρβανος относится не к грекам, а к варварам, причем контекст пассажа из «Агамемнона» позволяет предположить, что данное прилагательное означает не просто «иностранный», но «не понимающий по-гречески».

В таком духе объясняли эти прилагательные и поздние лексикографы, которые уже, впрочем, не могли прояснить их этимологию. Таково объяснение Гезихия (Hesych. S. v):

κάρβανος – βάρβαρος, καρβάζοντες – βαρβαρίζοντες, καρβάζει – карикῶς λαλεῖ καὶ βαρβάρως, καρβανίζει – βαρβαρίζει. ἐκαρβανίζεν. καρβάν γάρ ὁ βάρβαρος. Τὸ δ' αὐτὸ καὶ ἐκαρβανίζεν.

Одна из приведенных глосс Гезихия (καρβάζει – **καρικῶς** λαλεῖ καὶ **βαρβάρως** (καρβάζει, т. е. говорит по-карийски и варварски)) представляет народную этимологию, которая пытается объяснить сложный и неясный корень сложением двух основ: первая часть кар- сопоставляется с карикῶς («по-карийски»), а вторая – βάζει – с древним поэтическим глаголом βάζω²⁶ («говорить»), синонимичным более позднему ходовому глаголу λαλέω²⁷. Несмотря на то, что эта этимология кажется наивной, еще в середине XX века Г. Нойманн рассматривал эту глоссу и, в частности, упоминание Карики как веский аргумент в пользу малоазийского происхождения прилагательного καρβάν, которое он сопоставлял с засвидетельствованным лувийским композитом *kairuana*, означающим, предположительно, «иностронец»²⁸. Гипотеза Нойманна остается популярной и по сей день²⁹. По нашему мнению, остается непонятным тембр

²⁶ Hom. Il. 9, 58; 14, 92, Od. 4, 837; 18, 168, Hes. Op. 186, Pind. Fr. 157, Eur. Hipp. 119, Rhes. 719 etc.

²⁷ Aristoph. Eccl. 1058, Plat. Euthyd. 287 d, Soph. Phil. 110, Theophr. Char. 7, 10 и везде в Новом Завете.

²⁸ Neumann G. Untersuchungen zum Weiterleben hethitischen und luwischen Sprachgutes in hellenistischer und römischer Zeit. Wiesbaden, 1961. S. 93–94.

²⁹ Masson E. Recherches... P. 107, Beekes. S. v.

гласного -а- в корне карβαν, который восходит, как постулирует Нойманн, к праиндоевропейскому корню *kur – keur*.

Рассмотрим другие гипотезы происхождения карβάν. С точки зрения П. Кречмера, эпитет Данаид, бежавших из Египта, происходит от названия порта на севере Египта – Карбана³⁰, о котором нам практически ничего неизвестно. Можно предположить, что в этом случае прилагательное имело бы притяжательный суффикс и выглядело бы скорее как карβαναῖος или карβανῆτις, а не как карβάν или κάρβανος. Таким образом, эта версия тоже не кажется убедительной.

Наконец, в этимологических словарях Шантрена³¹ и Бекеса³² прилагательное карβάν сравнивается с существительным Карβάς, означающим восточный ветер. Это слово упоминается первый раз у Аристотеля в сочинении *Deventis* (Aristot. *Devent.* 97 b 5 Bekker):

Εὖρος... καλεῖται ἐν... Κυρήνῃ Καρβάς, ἀπὸ τῶν Καρβάνων τῶν κατὰ Φοινίκην. Δι' ὃ καὶ τὸν αὐτὸν Φοινικίαν καλοῦσιν τινες.

Евр... называется в... Кирене Карбас от карбанов, которые в Финикии. Поэтому некоторые называют его же Финикиас.

Этой же традиции придерживается и ученик Аристотеля Теофраст (*Theophr.* *Deventis* 62):

Τὸν ἀπὸ λῳτῆν... καρβᾶν... Φοινικες καλοῦσιν

Финикийцы называют восточный ветер Карбас.

В свидетельстве Теофраста форма аккумулятива карβᾶν указывает на то, что Карβάς имеет основу на долгое -а-, между тем у Аристотеля форма номинатива Карβάς представляет собой сигматический номинатив основы на носовой (Карβάς, карβᾶνος). Таким образом, получается, что существительное Карβάς, засвидетельствованное у Аристотеля, которое традиция так или иначе связывает с финикийцами, практически является морфологическим дублетом дорийской формы карβάν, засвиде-

³⁰ Kretschmer P. Gr. *kárbavos* // Glotta. Vol. 31 (1950). S. 250.

³¹ DELG. T. II. P. 497.

³² Beekes R. *Etymological Dictionary*... Vol. I. P. 643.

тельствующей в «Умоляющих» Эсхила. Это наводит на мысль о финикийском происхождении этого прилагательного. Тем более что Феофраст прямо говорит, что так восточный ветер называют не кто-нибудь, а финикийцы.

Здесь следует подробно остановиться на гипотезе Гоммеля, который, сопоставляя греческое прилагательное καρβάν с древнееврейским qārbān («дар, жертва»), приходит к выводу, что καρβάν было заимствовано из семитских языков через финикийцев³³.

Гоммель предполагает, что это слово греки слышали от финикийских купцов так часто, что впоследствии оно стало обозначением финикийцев вообще, а к началу V в. до н. э. прилагательные καρβάν и κάρβανος уже прочно вошли в греческий обиход.

Древнееврейское существительное qārbān засвидетельствовано в книге Чисел (7:3), Левит (1:2, 2:1, 7:13, 9:7 etc) и Иезекииля (20:28, 40:43). Оно образовано от глагола qrb («приближать(ся) [к Богу]») и означает «приношение Богу, жертва, дар». Существует несколько особых ситуаций, в которых употребляется это слово.

Человек мог посвятить Богу свое имущество, объявив его жертвенным даром Богу. Человек мог также посвятить себя Богу, сказав «qārbān» и освободив себя таким образом от определенных материальных обязательств перед родственниками, так как приношение Богу считалось неприкасаемым. Очевидно, такое посвящение упоминается в сочинении Иосифа Флавия «Иудейские древности» (Jos. Fl. Ant. Jud. IV, 73):

Καὶ οἱ καρβάν αὐτοὺς ὀνομάσαντες τῷ θεῷ, δῶρον δὲ τοῦτο σημαίνει κατὰ Ἑλλήνων γλῶτταν, βουλομένους ἀφίεσθαι τῆς λειτουργίας τοῖς ἱερεῦσι καταβάλλειν ἀργύριον

А те, кто назвали себя карβάν (это по-гречески – дар), желая освободиться от повинности, должны заплатить жрецам деньги.

Вероятно, на подобную практику ссылается Марк в 7-й главе Евангелия, где впервые появляется слово καρβάν – эллинизированная форма еврейского qārbān. Здесь Иисус, обращаясь к книжникам и фарисеям,

³³ Hommel H. Das Wort karban...

порицает их за приверженность старому преданию, которое позволяло давать обет, говоря «корбан», и освобождать себя таким образом от заботы о родителях (Мк 7:9–12):

(9) καλῶς ἠθετεῖτε τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ, ἵνα τὴν παράδοσιν ὑμῶν στήσητε. (10) Μωϋσῆς γὰρ εἶπεν· τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα σου, καὶ ὁ κακολογῶν πατέρα ἢ μητέρα θανάτῳ τελευτάτω. (11) ὑμεῖς δὲ λέγετε· ἐὰν εἴπῃ ἄνθρωπος τῷ πατρὶ ἢ τῇ μητρὶ κορβᾶν, ὃ ἐστὶν δῶρον, ὃ ἐὰν ἐξ ἐμοῦ ὠφελῇθῃς (12) οὐκέτι ἀφίετε αὐτὸν οὐδὲν ποιῆσαι τῷ πατρὶ ἢ τῇ μητρὶ.

Вы отвергаете заповедь Божию, чтобы установить свое предание. Ведь Моисей сказал: «Почитай своего отца и свою мать» и «Кто будет сквернословить об отце или матери, должен умереть», вы же говорите, если человек скажет отцу или матери «корбан», т. е. дар Богу, то, что принесет тебе пользу от меня, тому вы уже разрешаете ничего не делать для отца и матери.

В параллельном месте из Евангелия от Матфея вместо κορβᾶν употребляется слово δῶρον (15:3–6)³⁴. Так обычно переводится это еврейское слово в Септуагинте, хотя кажется, что нейтральное греческое δῶρον ни в коей мере не передает специфическую семантику евр. qārbān, которое может означать и просто жертву, и обет, и одновременно с этим представляет собой клятву-формулу, которая освобождала жертвователя от определенных обязательств.

О клятве κορβᾶν говорится и в сочинении Иосифа Флавия «Против Апиона», где приводится цитата из не дошедшего до нас сочинения Феофраста «О законах», в котором сообщается, что клятвы типа корбан были запрещены тирийскими законами (Jos. Fl. Contra Apionem, I, 166–167):

³⁴ 3. διὰ τί καὶ ὑμεῖς παραβαίνετε τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ διὰ τὴν παράδοσιν ὑμῶν; 4. ὁ γὰρ θεὸς εἶπεν· τίμα τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα, καὶ ὁ κακολογῶν πατέρα ἢ μητέρα θανάτῳ τελευτάτω. 5. ὑμεῖς δὲ λέγετε ὅς ἂν εἴπῃ τῷ πατρὶ ἢ τῇ μητρὶ δῶρον ὃ ἐὰν ἐξ ἐμοῦ ὠφελῇθῃς, 6. οὐ μὴ τιμῇσαι τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ ἡκυρώσατε τὸν λόγον τοῦ θεοῦ διὰ τὴν παράδοσιν ὑμῶν.

ἦν δὲ καὶ κατὰ πόλεις οὐκ ἄγνωστον ἡμῶν πάλαι τὸ ἔθνος, καὶ πολλὰ τῶν ἐθνῶν εἰς τινὰς ἤδη διεπεφοιτῆκει καὶ ζήλου παρ' ἐνίοις ἡξιοῦτο. δηλοῖ δὲ ὁ Θεόφραστος ἐν τοῖς περὶ νόμων. Λέγει γάρ, ὅτι κωλύουσιν οἱ Τυρίων νόμοι ξενικοὺς ὄρκους ὁμνύειν, ἐν οἷς μετὰ τινῶν ἄλλων καὶ τὸν καλούμενον ὄρκον κορβάν καταριθμεῖ. Παρ' οὐδενὶ δ' ἂν οὗτος εὗρεθείη πλὴν μόνοις Ἰουδαίοις, δηλοῖ δ' ὡς ἂν εἴποι τις ἐκ τῆς Ἑβραίων μεθερμενεύμενος διαλέκτου δῶρον θεοῦ.

Наш народ издавна был известен в греческих городах, и многие обычаи где-то уже распространились, и некоторые стали им подражать. Об этом свидетельствует Феофраст в сочинении о законах. Ведь он говорит, что законы тирийцев запрещают клясться чужими клятвами, и включает сюда клятву, называемую корбάν. Ведь ни у кого кроме иудеев такого нет, он имеет в виду дар Богу, в переводе с еврейского языка.

Гоммель, рассматривая пассаж из Евангелия от Марка вкупе с последним свидетельством Иосифа Флавия, приходит к выводу, что древнееврейское слово *qārbān*, потеряв свой исконный религиозный смысл, вошло в обиход ушлых финикийских торговцев, которые ловко пользовались им для своих корыстных целей³⁵. Очевидно, к такому выводу Гоммеля подталкивают, с одной стороны, слова Иосифа Флавия о том, что некоторые из иудейских обычаев получили широкое распространение и многие народы им подражают (πολλὰ τῶν ἐθνῶν εἰς τινὰς ἤδη διεπεφοιτῆκει καὶ ζήλου παρ' ἐνίοις ἡξιοῦτο), и, с другой – упоминание в том же пассаже тирийских законов, которые запрещают клятвы вроде корбάν (κωλύουσιν οἱ Τυρίων νόμοι ξενικοὺς ὄρκους ὁμνύειν, ἐν οἷς μετὰ τινῶν ἄλλων καὶ τὸν καλούμενον ὄρκον κορβάν καταριθμεῖ).

Как отмечают Дж. Дерретт³⁶ и С. Цейтлин³⁷, ссылаясь в основном на позднюю раввинистическую традицию³⁸, у иудеев *qārbān* действительно превратилось в обычное выражение, к которому прибегали, чтобы осво-

³⁵ Hommel H. Das Wort karban... S. 141–142.

³⁶ Derrett J. D. M. KORBAN, O ΕΣΤΙΝ ΔΩΡΟΝ // NTS. Vol. 16 (1970). P. 365–366.

³⁷ Zeitlin S. Korban // JQR. Vol. 53 (1962). P. 160–163.

³⁸ Например: Mishnah, Ned. III, 4, V, 6 etc.

бодиться от обязательств. Однако в источниках не сообщается, что такая практика была распространена и у финикийцев. Иосиф Флавий утверждает, что клятва, именуемая *корβάν*, была распространена только у иудеев (Пар' οὐδενὶ δ' ἂν οὗτος εὐρεθείη πλὴν μόνοις Ἰουδαίοις, δηλοῖ δ' ὡς ἂν εἴποι τις ἐκ τῆς Ἑβραίων μεθερμενευόμενος διαλέκτου δῶρον θεοῦ).

В финикийских надписях это слово не засвидетельствовано³⁹. Даже если предположить, что, несмотря на отсутствие этого слова в дошедших до нас финикийских источниках, слово *qārbān* всё-таки было распространено у финикийцев и использовалось финикийскими купцами, так что в итоге стало своеобразной греческой кличкой финикийцев вообще, непонятно, почему прилагательное *карβάν* появляется в греческой традиции только в V в. до н. э., у такого поэта как Эсхил, да еще в хоровой партии, насыщенной редкими диалектными, вовсе не обиходными словами.

С нашей точки зрения, греческое *карβάν* и древнееврейское *qārbān* никак не связаны между собой. Возможно, прилагательное *карβάν* было придумано Эсхилом, который известен авторскими неологизмами, возможно, это редкое, не известное нам по другим источникам диалектное слово, просочившееся в греческий поэтический язык благодаря любви Эсхила к необычной лексике.

³⁹ Hofijzer J. and Jongeling K. Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions. Leiden; New York; Köln, 1995. P. 1031–1032.

А. Г. Грушевой

Важные документы эллинистического времени с территории Израиля

История Палестины эллинистического периода отражена в сохранившихся нарративных источниках плохо, и поэтому особое значение приобретают находки новых надписей, сообщающих иной раз важнейшие сведения по истории региона. Удачный пример возможности использования семитских надписей для изучения истории района Самарии III–II вв. до н. э. даёт новейшая работа Яна Душека¹, однако не меньшее значение имеют и находки, правда, немногочисленные, греческих надписей эллинистического времени на территории современного Израиля².

Обе рассматриваемые в статье надписи относятся к одному времени. Первая датируется 205–199 гг. до н. э.³ Вторая была составлена двадцатью годами позже, в 178 г. до н. э.⁴ Оба документа найдены если не рядом, то достаточно близко. Первая надпись найдена в районе Бет Шеана (древний Скифополис), вторая – в районе Бейт Гуврина (древний Элевтерополис). Обе надписи принадлежат к одному жанру – это офи-

¹ *Dušek J.* Aramaic and Hebrew Inscriptions from Mt. Gerizim and Samaria between Antiochus III and Antiochus IV Epiphanes. Leiden; Boston, 2012.

² Официальные документы, выходившие из царской канцелярии Селевкидской династии всегда отличались обстоятельностью изложения. Именно поэтому приходится с сожалением говорить о том, что их количество невелико.

³ Первое издание надписи – *Landau Y. H.* A Greek inscription found near Hefzibah // *IEJ*. Vol. 16 (1966). P. 54–70. Последующие переиздания – SEG XXIX. 1613 = Fischer Th. Zur Seleukideninschrift von Hefzibah // *ZPE*. № 33 (1979). P. 131–138. SEG XXIX. 1808 = *Bertrand J. M.* Sur l'inscription d'Hefzibah // *ZPE*. № 46 (1982). P. 167–174. Данная надпись неоднократно также комментировалась в *Bulletin épigraphique* – BE, 1970, n. 627; BE, 1971, n. 73; BE, 1974, n. 642, 62a; BE, 1979, 619; BE, 1983, 455a. Частично текст и перевод надписи приводится также в книге X. Милеты – *Mileta Chr.* Der König und sein Land. Untersuchungen zur Herrschaft der hellenistischen Monarchen über das königliche Gebiet Kleinasien und seine Bevölkerung. Berlin, 2008, S. 144–145; 159–160; *Aperghis G. G.* The Seleucid Royal Economy. The Finances and Financial Administration of the Seleucid Empire. Cambridge, 2004. P. 318–320.

⁴ *Cotton H. M., Wörle M.* Seleukos IV to Heliodor. A New Dossier of Royal Correspondence from Israel // *ZPE*. Bd. 159 (2007). P. 191–205. Текст надписи помещён на с. 192 статьи.

циальные документы, полученные из канцелярии монарха. Первое письмо, бесспорно, написано в ответ на обращение к монарху. В трёх документах, приведенных на второй стеле, нет непосредственных указаний на то, что письму Селевка IV, занимающему большую часть стелы, могла предшествовать просьба жителей региона.

Наконец, обе надписи сохранились по одной и той же причине. Нормой делопроизводства в эллинистическое время было регулярное информирование населения о решениях властей. Уровень грамотности свободного населения был высоким, и поэтому официальные решения властей высекались на каменных стелах, которые выставлялись затем в людных местах для всеобщего обозрения. Известно, что такая «каменная газета» размещалась в основном около входов в храмы⁵.

И последнее вводное замечание. Обе надписи – несмотря на разное содержание – свидетельствуют об одном и том же – о нарастании напряжённости в Палестине уже за несколько десятилетий до начала Маккавейского восстания и войн.

Остановимся прежде всего на переписке Антиоха III по вопросам, касающимся земельной собственности Птолемея, стратега и верховного жреца Финикии и Сирии, 205–199 гг. до н. э.

Речь идёт о большой стеле, найденной в Израиле, в 7 км на северо-запад от современного Бет Шеана (др. Скифополиса), в местности Телль эль-Фирр, где в древности, как по данным археологии, так и по сведениям рассматриваемой надписи, находился целый комплекс древних поселений персидского и эллинистического времени.

Контекст надписи позволяет уточнить – здесь находились владения одного из крупных должностных лиц государства, приближенных к монарху. По своему содержанию данная надпись состоит фактически из восьми, формально из шести документов, датируемых 201, 200 и 195-м гг. до н. э. Даже беглое знакомство с документом показывает, что сведение на одной стеле воедино документов из переписки с монархом было произвольным и не очень аккуратным. Документы размещены на стеле не в

⁵ См., например, заключительные строчки следующих документов – RC 18. (254–253 гг. до н. э.) l. 28–35; SEG 37, 1010. (209 г. до н. э.) l. 46–49.

хронологической последовательности и далеко не все. Бюрократический характер селевкидского делопроизводства предполагал официальный ответ на каждый «входящий» документ⁶. Однако ни один из документов, воспроизведенных в этой надписи, такой «пары» не образует. Видимо, для всеобщего обозрения была выбрана лишь часть писем.

Из всех документов, текст которых входит в состав надписи, один (I) адресован Птолемею, стратегу и верховному жрецу Сирии и Финикии, три (II, III, V) адресованы диойкету Кле...⁷, одно (VIII) адресовано диойкету Гелиодору. Одно письмо (VII) адресовано Марсию, полномочия которого никак не определены. Два документа (IV, VI) написаны Птолемеем, стратегом и верховным жрецом, и адресованы монарху. В результате не очень хорошей сохранности текста документов на стеле нам полностью известно содержание лишь писем IV, VI, VII. Хорошо понятно также, что чисто логически все документы тесно связаны между собой.

Неточность прочтения надписи в 1966 году первоиздателем (Y. Landau) оказалась отражена, к сожалению, и в одной прекрасной хрестоматии по истории Древней Греции, выпущенной издательством «Алетейя»⁸. Переписка, сохранившаяся на данной стеле, посвящена не экономическим аспектам взаимоотношений сторон, как это представлялось первому издателю надписи, но чисто юридическим. Последнее обстоятельство, однако, отнюдь не умаляет значимости документа ввиду того, что текст его оказывается важным источником для характеристики деятельности региональной администрации в государстве Селевкидов.

⁶ Это хорошо видно на примере других, сохранившихся до наших дней царских писем канцелярии Селевкидов. Так, именно на одной стеле, найденной при раскопках Трои, находятся все три письма, образующие переписку должностных лиц по поводу обеспечения земельными участками Аристодикида из Асса (RC, 10–13, примерно 275 г. до н. э.). Точно также на одной стеле, найденной при раскопках храма Аполлона в Дидимах, находятся три письма (RC., 18–20, 254/253 гг. до н. э.), в которых речь идёт об обеспечении земель царицы Лаодики.

⁷ Наиболее вероятное восстановление данного имени – Клеон.

⁸ Антология источников по истории, культуре и религии Древней Греции / Под редакцией В. И. Кузищина. СПб., 2000. В книге на с. 369–371 приведён перевод этой надписи (выполненный С. В. Новиковым), отражающий чтение Й. Ландау.

Первые три письма надписи фрагментированны, и их содержание по-настоящему неизвестно. В четвёртом письме, первом полностью сохранившемся документе, Птолемей обращается к монарху с просьбой следующего содержания. Он просит у монарха разрешения на то, чтобы тяжбы между жителями принадлежащих ему деревень рассматривались его представителями; тяжбы между жителями деревень Птолемея и жителями других деревень – экономом и главой поселения, а обращение к стратегу в Сирию или Финикию имело бы место только в случаях убийства, или же – дел, представляющихся важными.

Письма VI и VII объединены одной темой. Птолемей жалуется на принудительный постой и акты несправедливости со стороны не названных в надписи лиц. Отметим также, что в надписи ничего не сказано о том, какие акты несправедливости имеются в виду. Можно отметить лишь, что надпись составлена в годы военных действий с Египтом и не исключено, что с этим и связаны упоминаемые в надписи несправедливости и принудительный постой.

Монарх полностью поддерживает заявления Птолемея и отправляет письма как Птолемею, так и целой группе должностных лиц⁹ с предписанием обеспечить интересы Птолемея и оградить его владения от непрошенных постояльцев. Этому посвящено седьмое сохранившееся на стеле письмо.

В данной надписи интересна прежде всего сама ситуация: царь решает сугубо внутренние дела одного из своих приближённых, а один из богатейших людей царства обращается к монарху с просьбой решения в общем-то частных проблем. При этом в решение проблем хозяйственной жизни Птолемея втянуты в какой-то степени два диоикета – Кле... и Гелиодор, которым Антиох пишет отдельные письма, чтобы те могли действовать согласованно.¹⁰ Контекст при этом подсказывает, что упомянутые диоикеты – это, вероятнее всего, руководители достаточно высокого ранга в ведомстве по управлению царской собственностью. Возможно,

⁹ Должности этих людей в документе не названы.

¹⁰ Непосредственный руководитель того хозяйства, о котором идёт в речь в рассматриваемом документе, упоминается в четвёртом документе на 13-й строчке. Это – эконом (οἰκονόμος).

правда, и иное. Кле... и Гелиодор могли быть управляющими владений Птолемея.

В тексте документа нет ясного ответа на вопрос, чем объяснить вмешательство монарха в экономические и юридические проблемы придворного. Всё же сопоставление со сходными документами RC 10–13 и RC 18–20 позволяет сделать следующие два предположения.

Во-первых, вероятнее всего, Птолемей получил все свои владения именно от царя.¹¹ Во-вторых, насколько можно понять из контекста, в условиях Палестины, в отличие от Малой Азии, не возникало самой ситуации, когда нужно было «приписывать» свои земли к территории того или иного города по той причине, что в Палестине рассматриваемого времени практически не было городов античного типа (полисов).

Иными словами, экономическое положение Птолемея, после получения в дар от монарха земли, сильно отличалось от положения придворных, получавших земли в Малой Азии. Получив, насколько мы можем понять, за «государеву службу» земельные владения от монарха, Птолемей оказался в роли своего рода «независимого собственника», свободного от необходимости согласовывать свои интересы с какими бы то ни было городами региона. В результате проблемы хозяйственной жизни своих владений ему нужно было согласовывать только с монархом.

Наконец, последнее. Обращение стратега Птолемея к монарху вызвано тем, что он был не в состоянии справиться с произволом, вероятнее всего, военных, покусившихся на его богатства в связи с войной с Египтом за гегемонию в Передней Азии. К сожалению, нам остаётся только догадываться, что это было, но обращает на себя внимание сам факт. Только в результате личного обращения к монарху состоятельный придворный получает гарантии – во всяком случае на словах – о том, что его экономические интересы впредь затронуты не будут.

¹¹ Ср. также – *Billows R. A. Kings and Colonists. Aspects of Macedonian Imperialism. Leiden, 1996. P. 111.*

Примерно в том же районе, где и первая надпись, был обнаружен документ, за которым уже закрепилось условное и не совсем правильное название стелы Гелиодора¹².

Надпись, относящаяся ко времени правления Селевка IV, обнаружена в районе Бейт Гуврина в Израиле и легко датируется по тексту 178 г. до н. э. На стеле находятся три письма, связанные общей темой: назначением Олимпиодора должностным лицом с особыми полномочиями по обеспечению всем необходимым храмов и храмовых хозяйств в западных областях царства. Последнее, наиболее обстоятельное из трёх писем, сохранилось не полностью, и поэтому мы не знаем, кем именно был Олимпиодор и как называлась занимаемая им должность.

Здесь, правда, помогает одна параллель. В посвяtitельной надписи рубежа III–II вв. до н. э., найденной в Малой Азии, из Аполлонии на Сальбаке в честь Фило...¹³ упоминается Деметрий, «ответственный за храмы» (ὁ τεταγμένος ἐπὶ τῶν ἱερῶν). Судя по контексту надписи, Деметрий был должностным лицом весьма высокого уровня и, возможно, курировал религиозную политику всего государства в целом. Вероятнее всего, титул Олимпиодора был точно таким же¹⁴.

В заключительном из трёх имеющихся на стеле писем Селевк IV обращается к Гелиодору, одному из ближайших своих приближённых (о Гелиодоре см. надпись OGIS, 247). Монарх подробно излагает своё понимание внутренней политики государства и сообщает в этой связи, каковы задачи Олимпиодора в обеспечении реализации политики монарха (l. 14–25).

Царь Селевк Гелиодору брату (желает) радоваться.

Соблюдая максимальное попечение о безопасности

¹² Название условное, так как Гелиодор, упоминаемый в двух письмах из трёх имеющихся на стеле, является лишь получателем наиболее важного из трёх документов. Однако он при этом не является главным героем описываемых в документе событий.

¹³ Издание надписи с обстоятельными комментариями – Robert L., Robert J. La Carie. *Histoire et géographie historique avec le recueil des inscriptions antiques. Tome II. Le plateau de Tabai et ses environs.* Paris, 1954. P. 285–302.

¹⁴ Х. Коттон и М. Бёррле, издатели надписи, сопоставляют (p. 195) назначение Олимпиодора с назначением в 209 г. до н. э. Никанора верховным жрецом всех святилищ в Малой Азии (SEG 37, 1010).

Наших подданных и полагая, что она является величайшим
Благом для дел (находящихся) в нашем (попечении),¹⁵ когда те, кто
живёт в нашем царстве,
Проводят свою жизнь без страха и понимают, что ничто не может
Изменить достигнутого благоденствия без
Благосклонности богов, мы установили с самого начала¹⁶, чтобы
Сооружённые в других сатрапиях святилища получали традицион-
ные
Почести наряду с подобающим служением...

Мы не можем сказать, насколько данная формулировка может считаться своего рода изобретением именно Селевка IV и его канцелярии, ибо речь идёт об одном из важнейших принципов греческой политической мысли, сформулированном гораздо раньше. О благе граждан как смысле существования государства вполне определённо писал Аристотель в Политике¹⁷.

Здесь, однако, важно другое. Формулировка, встречающаяся в этой надписи, является **единственной** в своём роде. В нашем распоряжении нет какой-либо иной надписи с текстом, столь ясно показывающим, что монарх эллинистического периода понимал задачу управления своим царством как обеспечение безопасности и блага подданных и важность служения богам для достижения этой цели, хотя в нашем распоряжении имеется внушительное количество документов, сообщающих о тех или иных благодеяниях монарха по отношению к своим подданным¹⁸.

Правда, один пример из Второй книги Маккавеев (2 Макк 11:23) подтверждает существование в первой половине II в. до н. э. в официальной идеологии государства Селевкидов как минимум представления

¹⁵ Имеется в виду – в сфере государственного управления, являющегося, как показывает контекст, сферой личной деятельности монарха.

¹⁶ Имеется в виду – с самого начала правления Селевка IV.

¹⁷ Arist. Polit., III, 5, 1(=1279a 29–31); III, V, 10 (=1280a 32–33).

¹⁸ Наиболее полная подборка этих документов осуществлена К. Брингманом *Schenkungen hellenistischer Herrscher an griechische Städte und Heiligtümer. Teil 1. Zeugnisse und Kommentare* / Herausgegeben von K. Bringman und H. von Steuben. Bearbeitet von W. Ameling, K. Bringmann und B. Schmidt-Dounas. Berlin, 1995.

о благе подданных как смысла внутренней политики государства¹⁹. Автор Второй книги Маккавеев приводит текст письма Антиоха IV, в котором встречается такая фраза:

«После того, как отец переселился к богам, мы хотим, чтобы подданные царства пребывали в спокойствии, занимаясь своими собственными делами».

Если учитывать все особенности политики Селевкидов по отношению к Маккавеям, то процитированные выше слова из стелы Гелиодора и из Второй книги Маккавеев можно счесть скорее риторическими штампами, чем декларацией принципов реально проводимой политики. Эти заявления свидетельствуют на самом деле о серьёзном неблагополучии в западных областях царства, то есть прежде всего в Палестине. Селевкидам было важно хоть как-то сохранить контроль над Палестиной, и ради этого они были готовы проявить гибкость.

Всё же в данном случае для нас важен сам факт появления такого рода утверждения, вне зависимости от того, насколько оно декларативно и в какой мере оно действительно отражает суть внутренней политики правящих Селевка IV и Антиоха IV.

В завершение несколько о слов о причинах названия второго документа именно стелой Гелиодора. Контекст надписи – само имя Гелиодор и упоминаемая в тексте должность, на которую назначается Олимпиодор, – автоматически вызывает в памяти известную историю из Второй Маккавейской книги о Гелиодоре, высокопоставленном чиновнике царя, который пытался вывести из Иерусалимского храма его сокровища, но не смог этого сделать. Действительно, два совпадения между содержанием надписи и историей из Маккавейской книги есть, но у нас, например, нет доказательств, что Гелиодор из надписи и Гелиодор из Маккавейской книги – это одно и то же лицо. Всё же в одном отношении надпись помогает понять сообщение из Маккавейской книги. В государстве Селевкидов действительно существовало должностное лицо с ши-

¹⁹ Письмо это было составлено – как свидетельствует имеющаяся в его тексте датировка по селевкидской эре – в 165/164 гг. до н. э.

рокими полномочиями по контролю за всеми храмами, и его появление в Иерусалиме с инспекционными целями вполне возможно.

Документы

Περειπισκα Αντιοχα ΙΙΙ σο στρατηγω Πτολεμееω ι διοικηταιμ

Τεκεστ

I

[Βα]σιλεὺς Ἀντίοχος Πτολεμαίωι χαίρειν...
[ήμ(?)]ς σύνταξ[ον ἀνα]γράφαν[τα]ς ἐν στήλαις λιθί[ναις]...
[τάς] ἐπιστολά[ς ἀναθ]εῖναι ἐν [ταῖς] ὑπαρχούσαις [κώμαις. γεγράφαμε]ν
δε
περὶ τούτων Κλέωνι καὶ Ἡλι[ο]δώρι τοῖς διοικηταῖς ἵνα ἐπακολού-]
[θωσιν]. ζήρ', Ὑπερβερεταίου...]

II

I [Βα]σιλεύς Ἀντίοχος [Κλέωνι] χαίρ[ε]ιν. τὰ καταγεγραμμένα παρ'
[ἐμῶν(?)] τῷ στρατηγῷ
...ΠΙΥΝ...καὶ ἀπι...ΜΗΑΙΕΣ...ΕΝ...ΤΗ αὐτῷ κατὰ τὸ
...δοθὲν διὰ...ΗΤΩ...ΔΟΜΗ...ενηι χώ[ραι]...
τὴν [α]ὐ[τῇ]ν [Ἡλιοδώρου]

III

[Βα]σιλεὺς [Ἀντίοχος Κλέωνι] χαίρειν. τοῦ ὑπομνήματος οὗ
ἔδωκε[ν ἡ]μῖν
Πτολεμαῖος
[ὁ στρατηγὸς] [καὶ ἀρχιερεὺς ὑπο]τέτακται τὸ ἀντί[γ]ραφον.
γενέσθω [οὗ]ν ὥσπερ
ἀξιοι. δ[ι]ρ'...]

IV

[Βασ]ιλεῖ Ἀντιόχωι ὑπόμνημα παρὰ Πτολεμ[αίου] στρατηγοῦ καὶ
ἀρχιερέως

περὶ τῶν]

[γινομένων [ἐγκλη]μάτων· ἀξιῶ γραφῆναι [ὅπως] ὅσα μ[ἐ]ν ἂν ᾦ ἐν ταῖς κώμαις

[μου]

[το]ῖς λαοῖς [πρὸς α]ὐτοὺς ἐ[ξ]ῆι διεξά[γεσθαι] ἐπὶ τῶν παρ' ἐμοῦ, ὅσα δ' ἂν ᾦ πρὸς

τοῦ[ς]

[τῶν] ἄλλων κωμῶ[ν ὅ] τε οἰκονό[μος καὶ ὁ τοῦ τόπ]ου πρ[ο]εστηκὼς ἐπι[σκο]πῶσιν,

ἐὰν δὲ

5. [περὶ] φό[νου] ᾗ ἢ καὶ μείζονα δοκῇ[ι εἶναι, ἀνα]πέμπεται ἐπὶ τὸν ἐν Σ[υρ]ίαι κ[αὶ]

Φ[ο]ινίκηι

[στρατηγόν· τοὺς δὲ φρουράρχους [καὶ τοὺς ἐ]πὶ τῶν τόπων τεταγμένους μὴ

περι[ιδεῖν]

κατὰ μηθένα τρόπον τοὺς παρα[καλοῦντας]

V

[Βα]σιλεὺς Ἀντίοχος Κ[λέω]νι χαίρειν. [τοῦ ὑπ]ομνήματος οὗ ἔδω[κεν ἡμῖν]

[Πτο]λεμαῖος ὁ στρατηγὸς καὶ ἀρχιερεὺς ὑποτ[έτακται] τὸ ἀτίγραφον.

[γεν]έσθω οὖν καθάπερ ἀξιοῖ.

διρ', Αὐδναίου, δ'.

VI

[Βασ]ιλεῖ μέγαλωι Ἀντιόχωι ὑπόμνημα [παρὰ Πτολ]εμα[ίου] στρατηγοῦ

[καὶ] ἀρχιερέως. ἀξιῶ, ἐάν σοι φαίνεται, [β]ασιλεῦ [γραφῆναι]...πρὸς τε

[Κλέ]ωνα καὶ Ἡλιόδω[ρον] [τοὺς διοκητὰς εἰς τὰς ὑπ[αρχ]ούσας μοι κώ[μ]ας

[ἐγ]κτήσει καὶ εἰς [τ]ὸ πα[τ]ρικὸν καὶ εἰς [ᾧς] σὺ προ[σ]έταξας
καταγράψ[αι]

5. [μη]θενὶ ἐξουσίαν εἶναι ἐπισταθμεύειν κατὰ [μηδε]μίαν
[π]αρεύρεσιν

μηδ' ἑτέρους ἐπαγαγεῖν μηδ' ἐπιβολὴν ποιήσασ[θ]αι [κ]αὶ ἐπὶ τὰ
κτήματα,

μηδὲ λαοὺς ἐξάγειν.

τὴν αὐτ[ή]ν] Ἡλιοδώρι

VII

Β[α]σιλεὺς Ἀντίοχος Μαρσύαι χαίρειν. ἐν[ε]φ[ά]νισεν ἡμῖν

[Π]τολεμαῖος ὁ στρατηγὸς καὶ ἀρχιερεὺς] πλείονας τ[ῶν] δι-
οδε[υ]ομένων

καταλύειν τε μετὰ βίας ἐν ταῖς κώμα[ις] αὐτοῦ [καὶ] ἄλλα
ἀδικήματα

οὐκ ὀλίγα συντελεῖσθαι μὴ προσέχοντας τοῖς παρ' ἡμ[ῶ]ν
ἐπιστα[λ]εῖσι].

5. περὶ τούτων [ἐ]πιμέλειαν οὖν ποιο[ί]ς>, ὅπως μὴ μόνον
κ[ω]λύω[ν]ται...

[ἀ]λλὰ καὶ ζημ[ι]ῶνται δεκαπλα[ι]σ<ί>αις ἂν ποιῶνται βλαβ[α]ίς].

ἡ αὐτὴ [Λυσα]νία, Λέοντι, Διονίκωι.

VIII

Βασιλεὺς Ἀντίοχος Ἡλιοδ[ώ]ρῳ χαίρειν. τῆς ἐπιστολῆς ἧς]

[γ]εγράφαμεν πρὸς Μαρσ[ύ]αν ὑποτέτακται τὸ ἀντίγραφ[ον]. σὺ δ'
οὖν]

ἐπακολου[θεῖ].]

ζιρ', Ξανδ[ί]κου...]

IX

[ὑ]πετάγ[η ἡ πρὸς] Μα[ρ]σύαν ἡ αὐτή. Θεοδότῳ τ[ῆ]ς [πρὸς] Λυ-
σανία[ν],

Ἀπολλοφάνει τῆς πρὸς Λέ[ο]ντα. Πλουτογένει τῆς πρὸς] Διόνικον.

Перевод

I

«Царь Антиох Птолемею (желает) радоваться...
Распорядись, чтобы наши (письма)... записанные на каменных стелах...
письма поместить в соответствующих деревнях. Мы написали
об этом Клеону и Гелиодору, диойкетам, чтобы они исполнили.
Сто двенадцатый год, (месяца) гиперберетея...»²⁰

II

«Царь Антиох Клеону²¹ (желает) радоваться. То, что было написано
нами стратегу...
...и... ему согласно...
...земельные владения...»²²

III

«Царь Антиох Клеону (желает) радоваться. Прилагается копия записки,
которую дал нам Птолемей, стратег и верховный жрец. Пусть будет те-
перь так, как он считает. В сто четырнадцатый год...»²³

IV

«Царю Антиоху записка от Птолемея, стратега и верховного жреца, по
поводу имевших место судебных разбирательств. Я прошу письменных
указаний с тем, чтобы моими представителями разрешались тяжбы в
моих деревнях между их жителями, чтобы эконом и глава поселения²⁴
рассматривали тяжбы между моих деревень и жителями других дере-
вень; пусть направляется (рассмотрение дела) к стратегу в Сирию и Фи-
никию, если дело касается убийства или представляется достаточно
важным. Пусть фрурархи и главы *местных* администраций ни в коем
случае не оставляют без внимания обращающихся...»

²⁰ Число месяца не сохранилось. Оригинал первого письма был составлен осенью ориентировочно в сентябре, 200 г. до н. э.

²¹ Чтение данного имени ненадёжно.

²² Целый ряд букв, имеющийся на второй и третьей строчках второго письма, в слова не складывается.

²³ Название месяца не сохранилось, число сохранилось лишь частично.

²⁴ Буквально в тексте сказано – «предстоятель места».

V

«Царь Антиох Клеону (желает) радоваться. Прилагается копия записки. Которую дал нам Птолемей, стратег и верховный жрец. Пусть будет теперь так, как он считает. В сто четырнадцатый год, (месяца) авдная, четвёртое (число)».

VI

«Великому царю Антиоху записка от Птолемея, стратега и верховного жреца. Я прошу, если тебе угодно, о царь, написать Клеону и Гелиодору, диойкетам в деревнях, принадлежащих мне на условиях наследственного владения²⁵, и в тех, что распорядился записать за мной, чтобы никто не имел возможность располагаться на постой под каким-либо благовидным предлогом, ни приводить других²⁶ и не налагать поборы на (мои) владения и не уводить *лаой*. То же самое письмо Гелиодору».

VII

«Царь Антиох Марсию (желает) радоваться. Довёл до нашего сведения²⁷ Птолемей, стратег и верховный жрец, что многие из числа проезжающих располагаются в его деревнях насильно и чинят немало других несправедливостей, не обращая внимания на наши официальные распоряжения. По поводу всего этого позаботься, чтобы они не только бы не имели возможности... но и чтобы наказывались десятикратным штрафом, если причинят вред. То же самое письмо Лисанию, Леонту, Дионику».

VIII

«Царь Антиох Гелиодору (желает) радоваться. Присоединяется копия письма, которое мы написали Марсию. Ты же теперь исполни. В сто семнадцатый год, (месяца) ксандика...»²⁸

IX

«Присоединён тот же самый текст, (что написан) Марсию. Феодоту – (копия письма) Лисанию. Аполлофану – (копия письма) Леонту. Плутонгону – (копия письма) Дионику».

²⁵ Таков буквальный перевод, однако по сути всё же не ясно, действительно ли указанные диойкеты осуществляли управление деревнями Птолемея, проживая в них.

²⁶ Судя по контексту, имеется в виду ситуация, когда на постой в деревни Птолемея устремлялись две группы людей.

²⁷ Буквально в тексте сказано «сделал нам очевидным».

²⁸ Число не сохранилось.

Στελα Γελιοδора

Текст

Δορυμένης Διοφάνει χαίρειν' τῆς παρὰ Ἡλιοδώρου
τοῦ ἐπὶ τῶν πραγμάτων ἀποδοθείσης ἡμῖν ἐπιστολῆς
κατακεχώρισται τὸ ἀντίγραφον. Εὖ οὖν ποιήσεις
φροντίζων ἵνα ἕκαστα συντελῇται ἀκολούθως
5. τοῖς ἐπισταλμένοις

(Ἔτους) δλρ' Γορπιαίου κβ'

Ἡλιόδωρος Δορυμένει τῷ ἀδελφῷ χαίρειν τοῦ ἀπο-
δοθέντος ἡμῖν προστάγματος παρὰ τοῦ βασιλέως
περὶ τῶν κατὰ Ὀλυμπιόδωρον ὑποτέτακται τὸ ἀντί-
10. γραφον. Εὖ οὖν ποιήσεις κατακοπλουθήσας τοῖς ἐπεσ-
ταλμένοις

(Ἔτους) δλρ' Γορπιαίου κ { γ }'

Βασιλεὺς Σέλευκος Ἡλιοδώρου τῷ ἀδελφῷ χαίρειν·
πλείστην πρόνοιαν ποιούμενοι περὶ τῆς τῶν ὑπο-
τεταγμένων ἀσφαλείας καὶ μέγιστον ἀγαθὸν [v]
15. εἶναι νομίζοντες τοῖς πράγμασιν, ὅταν οἱ κατὰ
τὴν βασιλείαν ἀδεῶς τοὺς ἐαυτῶν βίους διωκῶ-
σιν, καὶ συνθεωροῦντες, ὥς οὐθὲν δύναται μετα-
λαμβάνειν τῆς καθηκούσης εὐδαιμονίας ἄνευ
τῆς τῶν θεῶν εὐμ<ε>νείας, ἵνα μὲν τὰ καθιδρυ-
20. μένα κατὰ τὰς ἄλλας σατραπείας ἱερὰ τὰς πατρί[υς]
κομίζεται τιμὰς μετὰ τῆς ἀρμοζούσης θεραπείας],
[ἐξ ἀρχῆς τυγχάνομεν τεταγμένοι, τῶν δὲ κ[ατὰ]
[Κο]ίλ<v> Συρίαν καὶ Φοινίκην πραγμάτων οὐκ ἐ[χόντων]
[τὸν τα]σσόμενον πρὸς τῇ τούτων ἐπιμελείᾳ... ca 6.]
25... μὲν ὅτι σωφρόνως πρὸς τῇ[v...]
... τῶν Ὀλυμπιόδωρος...
... κήψεως EKT...

Перевод

«Доримен Диофанту (желает) радоваться. Копия письма, отправленного нам Гелиодором, управляющим делами, прилагается. Ты, следовательно, хорошо поступишь, заботясь о том, чтобы всё было сделано согласно указаниям.

В 134-й год, (месяца) горпия 22-е (число)».

«Гелиодор Доримену (желает) радоваться. Копия присланного нам предписания царя о том, что касается Олимпиодора, прилагается. Ты, следовательно, хорошо поступишь, последовав указаниям.

В 134-й год, горпия 2[?] (число)».

«Царь Селевк Гелиодору брату (желает) радоваться.

Соблюдая максимальное попечение о безопасности

Наших подданных и полагая, что она является величайшим

Благом для дел (находящихся) в нашем (попечении),²⁹ когда те, кто живёт в нашем царстве,

Проводят свою жизнь без страха и понимают, что ничто не может

Изменить достигнутого благоденствия без

Благосклонности богов, мы установили с самого начала³⁰, чтобы

Сооружённые в других сатрапиях святилища получали традиционные

Почести наряду с подобающим служением. Что же касается дел в

Келесирии и Финикии, то так как там нет занимающегося попечением о них³¹ ...»

... благоразумно к...³²

... Олимпиодора...³³

... садов...»

²⁹ Имеется в виду – в сфере государственного управления, являющегося, как показывает контекст, сферой личной деятельности монарха.

³⁰ Имеется в виду – с самого начала правления Селевка IV.

³¹ Имеется в виду – о святилищах.

³² Ввиду плохой сохранности последние строчки связному переводу не поддаются.

³³ Строго говоря, мы не знаем, каково имя того, кто был назначен ответственным за храмы. Высказанное издателями надписи мнение о том, что речь идёт об упомянутом на этой строчке Олимпиодоре, является наиболее логичным, но всё же недоказуемым предположением.

А. А. Фарутин

К вопросу об интерпретации еврейского текста Сир 51:13–30 в рукописи 11Q5

Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова¹ — девтероканоническое произведение, написанное на еврейском языке предположительно ок. 180 г. до н. э.² Фрагменты оригинального текста (ок. 68%)³ сохранились в шести манускриптах из Каирской генизы⁴ и трех рукописях

¹ Русские названия библейских книг здесь и далее приведены в соответствии с синодальным переводом. Еврейский текст канонических книг Ветхого Завета (с сохранением нумерации) цитируется по изданию BHS. Еврейский текст Книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова дан по изданию *Beentjes P. C. The Book of Ben Sira in Hebrew: a Text Edition of all Extant Hebrew Manuscripts & A Synopsis of All Parallel Hebrew Ben Sira Texts*. Leiden, 1997 (с сохранением нумерации стихов, идущей вслед за нумерацией греческой версии). Мы обращались также к изданию *Sanders J. A. The Psalms Scroll of Qumrān Cave 11 (11QPsa)*. Oxford, 1965 (DJD. Vol. 4). Текст греческого перевода Книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова цитируется по изданию *Ziegler J. Sapientia Iesu Filii Sirach*. Göttingen, 1965 (Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum auctoritate Societatis Litterarum Göttingensis editum. Band XII, 2), остальных книг — по изданиям Septuaginta: *Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes* / Ed. by A. Rahlfs. Stuttgart, 1965 и *Aland B., Aland K. et al. The Greek New Testament. Fourth Revised Edition*. Stuttgart, 2000. Кумранские тексты даны по изданию *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, in 2 Vols / Ed. by F. García Martínez & E. J. C. Tigchelaar. Leiden, 1997–1998. Есть основания предполагать, что на древнееврейском языке название книги звучало как חכמת ישוע בן אלעזר בן סירה («Премудрость Йешуа бен Элеазара бен Сира»), так произведение обозначено в приписке к рукописи Ms B из Каирской генизы (точнее, в тексте рукописи мы видим фразу חכמת שמעון בן ישוע בן אלעזר בן סירה — «Премудрость Симона бен Йешуа бен Элеазара бен Сира», но слова חכמת принято считать ошибкой писца). Текст приписки издан в *Beentjes P. C. The Book of Ben Sira*. P. 94. Греческое название книги, сохранившееся во многих рукописях, — Σοφία Ἰησοῦ Υἱοῦ Σιράχ («Премудрость Иисуса, сына Сирахова»); *Skehan P. W. & Di Lella A. A. The Wisdom of Ben Sira*. New York, 1987. P. 3. (ABC. Vol. 39); *Di Lella A. A. Wisdom of Ben-Sira* // ABD. P. 932.

² Основанием для такой датировки служат два фактора. *Terminus post quem* определяется упоминанием в книге (Сир 50:1 и далее) первосвященника Симона II (219–196 гг. до н. э.), после смерти которого, вероятнее всего, и писал Бен Сира. *Terminus ante quem* основывается на том факте, что автор книги ничего не упоминает о беспорядках, имевших место в Палестине в правление Антиоха IV Епифана (175–164 гг. до н. э.). Исходя из этих предпосылок большинство исследователей датируют книгу временем ок. 180 г. до н. э.: *Skehan P. W. & Di Lella A. A. The Wisdom*. P. 9–10; *Wright III B. S. Ben Sira, Book of* // EDSS. P. 91; *Gregory B. S. Like an Everlasting Signet Ring: Generosity in the Book of Sirach*. Berlin, 2010. P. 7. (DCLS. Vol. 2).

³ *Skehan P. W. & Di Lella A. A. The Wisdom*. P. 53.

⁴ Указанные рукописи условно обозначаются (в том числе и в данном тексте) сигла-ми Ms A–Ms F. Впервые то, что рукописи из Каирской генизы содержат еврейский текст

Мертвого моря.⁵ До нас дошли также полные тексты нескольких древних переводов. Прежде всего, это греческая⁶ и сирийская версии,⁷ послужившие источниками для прочих.⁸ Текстология книги осложнена — помимо того что оригинал сохранился не полностью — наличием двух редакций (краткой и пространной) еврейского и греческого текстов.⁹

Книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова, было открыто С. Шехтером в 1896 г. С тех пор в течение всего XX в. исследователи обнаруживали в означенном собрании те или иные фрагменты оригинального текста книги. Подобные открытия продолжаются и в наше время; последнее из известных нам (два листа рукописи Ms C — Сир 20:30–25:7 — 2007 г.) описано в *Elizur S. Two New Leaves of the Hebrew Version of Ben Sira // DSD № 17 (2010). P. 13–29* (оригинал статьи на иврите — *Elizur S. Qeṭa' ḥadaš me-ha-nusaḥ ha-ivri šel Sefer ben Sira' // Tarbiz № 76 (2007). P. 17–28*). Следует отметить, что с самого момента обнаружения текстов шли споры об их аутентичности. В настоящее время предполагается, что подавляющее большинство текстов из Каирской генизы аутентично и лишь немногие фрагменты представляют собой обратные переводы: *Skehan P. W. & Di Lella A. A. The Wisdom. P. 51–54*.

⁵ Незначительная часть текста (несколько слов из Сир 6:14–15) сохранилась во фрагменте рукописи 2Q18 (*editio princeps* — *Baillet M., Milik J. T. & de Vaux R. Les «Petites Grottes» de Qumrān. Oxford, 1962. (DJD. Vol. 3)*), часть 51-й главы книги дошла среди произведений свитка 11Q5 (*editio princeps* — *Sanders J. A. The Psalms Scroll*). Самый большой фрагмент текста содержит рукопись из Масады Mas1h (Сир 39:27–44:17; к тому же, это самое раннее из свидетельств еврейского текста, свиток датируется I в. до н. э.; *editio princeps* — *Yadin Y. The Ben Sira Scroll from Masada. Jerusalem, 1965*); *Wright III B. S. Ben Sira. P. 91–92*; *Skehan P. W. & Di Lella A. A. The Wisdom. P. 51–53*.

⁶ Согласно сохранившемуся в Септуагинте прологу к книге, перевод был сделан внуком Бен Сиры, который прибыл в Египет «в 38-й год правления царя Эвергета» (ἐν γὰρ τῷ ὀγδόῳ καὶ τριακστῷ ἔτει ἐπὶ τοῦ Εὐεργέτου βασιλέως). Обычно предполагается, что речь в тексте идет о Птолемеи VIII Эвергете II Фисконе (170–164 и 146–117 гг. до н. э.). Таким образом, перевод был сделан, вероятно, в промежутке со 132 до 116 гг. до н. э.: *Wright III B. S. Ben Sira. P. 91*; *Skehan P. W. & Di Lella A. A. The Wisdom. P. 8–9*; *Gregory B. S. Like an Everlasting. P. 13*.

⁷ На сирийский язык книга была переведена, вероятно, не позже начала IV в. н. э. Согласно распространенному мнению, перевод был сделан представителями секты эбионитов: *Skehan P. W. & Di Lella A. A. The Wisdom. P. 57*; *Wright III B. S. Ben Sira. P. 91*. Подробнее о тексте см. *van Peursen W. Th. Language and Interpretation in the Syriac Text of Ben Sira: A Comparative Linguistic and Literary Study. Leiden, 2007. (MPL. Vol. 16)*.

⁸ *Skehan P. W. & Di Lella A. A. The Wisdom. P. 51*. Среди вторичных переводов наибольший интерес представляет, как кажется, перевод версии *Vetus Latina*, вошедший впоследствии в Вулгату. Эта версия является одним из важнейших свидетельств пространной редакции греческого текста. См. о ней: *Gilbert M. The Vetus Latina of Ecclesiasticus // Studies in the Book of Ben Sira: Papers of the Third International Conference on the Deuterocanonical Books, Shime'on Centre, Pápa, Hungary, 18–20 May, 2006 / Ed. by G. G. Xeravits & J. Zsengellér. Leiden, 2008. (JSOTSup. Vol. 127). P. 1–9*.

⁹ Обе редакции еврейского текста (зачастую обозначаемые как НТ I и НТ II) сохранились в рукописях из Каирской генизы. Обычно считается, что НТ I представляет собой оригинальный текст, предположительно написанный Бен Сирой, в то время как НТ II дати-

Фрагменты интересующей нас 51й главы Книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова на еврейском языке сохранились в двух рукописях: Ms B из Каирской генизы¹⁰ и 11Q5 из 11-й пещеры Кумрана.¹¹ В то время как кумранский текст, скорее всего, действительно близок оригиналу произведения,¹² текст Ms B обычно считается либо крайне искаженным в процессе передачи,¹³ либо обратным переводом с сирийского языка.¹⁴

При публикации текста рукописи 11Q5 первоиздатель Д. Сандерс высказал идею о наличии во фрагменте еврейского текста Книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова эротических мотивов. Свое утвержде-

руют I в. до н. э. Краткая греческая редакция (G I) отождествляется с переводом, сделанным внуком Бен Сиры. Текст сохранился во множестве рукописей, включая важнейшие унциальные: Александрийском, Ватиканском 1209, Ватиканском 354 и Ефремовом кодексах. Пространная греческая редакция (G II) в полном виде не дошла ни в одном манускрипте. Ее текст был реконструирован Й. Циглером на основании рукописей Оригеновой редакции и Лукиановой рецензии Септуагинты. Чтения G II отмечены в издании Циглера (*Ziegler J. Sapientia Iesu*) более мелким кеглем: *Kearns C. The Expanded Text of Ecclesiasticus: Its Teaching on the Future Life as a Clue to Its Origin. Berlin, 2011. (DCLS. Vol. 11); Gregory B. S. Like an Everlasting. P. 14–19; Wright III B. S. Ben Sira. P. 91; Skehan P. W. & Di Lella A. A. The Wisdom. P. 55–59.*

¹⁰ В рукописи с незначительными лакунами дошел полный текст главы с дополнительным гимническим фрагментом после 12-го стиха: *Beentjes P. C. The Book of Ben Sira. P. 91–94.*

¹¹ В указанном свитке сохранился текст Сир 51:13–20 (11Q5 XXI 11–17) и Сир 51:30b (11Q5 XXII 1). При этом в рукописи гимн (Сир 51:13–30) выступает как отдельное произведение, в связи с чем Д. Сандерсом был поднят вопрос об изначальной принадлежности данного фрагмента Книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова. По мнению ученого, в момент своего создания гимн был отдельным произведением, поскольку он является частью коллекции свитка 11Q5, всем произведениям которого, по мнению Сандерса, приписывалось авторство Давида: *Sanders J. A. The Psalms Scroll. P. 83.* Эта точка зрения вызвала бурную дискуссию среди ученых, многие из которых отвергли аргументы Сандерса на основании единства содержания главы и остальной части книги, а также того, что переводчик на греческий язык считал всю книгу работой Бен Сиры. О состоянии дискуссии на 1980 г. см. *Stadelmann H. Ben Sira als Schriftgelehrter: Eine Untersuchung zum Berufsbild des vor-makkabäischen Söfer unter Berücksichtigung seines Verhältnisses zu Priester, Propheten- und Weisheitslehrertum. Tübingen, 1980. S. 30–39. (WUNT. Band 2. Reihe 6).*

¹² В пользу этого говорит, прежде всего, форма акростиха, в которой гимн дошел до нас. Подобного эффекта достаточно сложно добиться при переводе: *Sanders J. A. The Psalms Scroll. P. 79–80.*

¹³ *Sanders J. A. The Psalms Scroll. P. 79; Muraoka T. Sir. 51, 13–30: An Erotic Hymn to Wisdom? // JSJ № 10 (1979). P. 167.*

¹⁴ *Skehan P. W. & Di Lella A. A. The Wisdom. P. 58 и 576–577.*

ние ученых обосновывал наличием в гимне значительного количества слов, имеющих эротическую коннотацию.¹⁵

Гипотеза Сандерса подверглась резкой критике И. Рабиновича.¹⁶ Недостатки в отдельных ее компонентах усмотрел и Т. Мураока, приводя, тем не менее, еще больше аргументов в ее поддержку.¹⁷ Многие ученые принимают точку зрения Сандерса.¹⁸

В данной статье мы попытаемся оценить вероятность наличия в указанном фрагменте каких бы то ни было эротических аллюзий на примере трех глаголов, использованных в Сир 51:18–20. Выбор материала обусловлен практически полным отсутствием в данном отрывке проблем, связанных с палеографией, а также тем, что указанные стихи связаны параллелизмом, поэтому употребленные в них глаголы можно рассматривать в комплексе.

В издании Д. Сандерса указанный фрагмент и его перевод выглядят следующим образом:¹⁹

Перевод Д. Сандерса

Еврейский текст

I purposed to make sport:

זמתי ואשחקה

*Я вознамерился заигрывать (с премудростью):*²⁰

¹⁵ См. Sanders J. A. The Psalms Scroll. P. 81 и далее. По мнению Сандерса, греческий переводчик намеренно исказил смысл первоначального текста, посчитав его оскорбительным и неподходящим для религиозного произведения (ibid).

¹⁶ Rabinowitz I. The Qumran Hebrew Original of Ben Sira's Concluding Acrostic on Wisdom // HUCA № 42 (1971). P. 173–184. Исследователь, в сущности, проводит новый полный анализ фрагмента, в подавляющем большинстве случаев отвергая предложенную Сандерсом интерпретацию. В результате Рабинович предлагает совершенно иное прочтение текста, исключая эротические аллюзии.

¹⁷ Muraoka T. Sir. 51, 13–30.

¹⁸ См., например, Delcor M. Le texte hébreu du cantique de Siracide LI, 13 et ss. et les anciennes versions // Textus № 6 (1968). P. 27–47 (понимание текста М. Делкором практически полностью совпадает с интерпретацией Сандерса); Deutsch C. The Sirach 51 Acrostic: Confession and Exhortation // ZAW № 94 (1982). P. 406–407; Balla I. Ben Sira on Family, Gender, and Sexuality. Berlin, 2011. P. 206–217. (DCLS. Vol. 8); Raymond E. D. Wordplay in the Hebrew to Ben Sira // The Texts and Versions of the Book of Ben Sira: Transmission and Interpretation / Ed. by J. S. Rey & J. Joosten. Leiden, 2011. P. 41. (JSOTSup. Vol. 150); Manfredi S. The True Sage or the Servant of the Lord (Sir 51:13–30 Gr) // The Wisdom of Ben Sira: Studies on Tradition, Redaction, and Theology / Ed. by A. Passaro & G. Bellia. Berlin, 2008. P. 174–175. (DCLS. Vol. 1).

¹⁹ Sanders J. A. The Psalms Scroll. P. 80–81.

I was zealous for pleasure, <i>я возжелал удовольствия</i>	קנאתי בטוב
without pause. <i>без остановки.</i>	ולוא אשוב
I kindled my desire for her <i>Я разжег к ней свое желание,</i>	חריתי נפשי בה
without distraction. <i>не отвлекаясь ни на что.</i>	ופני לוא השיבותי
I bestirred my desire for her, <i>Я возбудил к ней свое желание,</i>	טרתי נפשי בה
and on her heights I do not waver. <i>и на ее высотах я не поколебался.</i>	וברומיה לוא אשלה

Рассмотрим некоторые из употребленных в данном тексте глаголов. Вследствие некоторых особенностей языка Книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова²¹ необходимо привлечь к исследованию не только корпус книг Ветхого Завета, но и более поздние произведения.

Слово וַאֲחָקָה Д. Сандерс интерпретирует как форму глагола שָׁחַק в значении «заигрывать».²² Рабинович же считает, что здесь употреблен глагол חָקַךְ в значении «непрестанно ступать (по тропе)» с местоименным суффиксом 3 л. ед. ч. ж. р.²³ По мнению же П. Скеэна, в данном

²⁰ Перевод с английского здесь и далее — А. Ф.

²¹ Неоднократно отмечалось, что автор книги пытается имитировать классический язык Ветхого Завета. Тем не менее язык книги все же совмещает в себе отдельные черты не только библейского, но также кумранского и мишнаитского еврейского. См. об этом, например, *Hurvitz A. The Linguistic Status of Ben Sira as a Link between Biblical and Mishnaic Hebrew: Lexicographical Aspects // The Hebrew of the Dead Sea Scrolls and Ben Sira: Proceedings of a Symposium held at Leiden University 11–14 December 1995 / Ed. by T. Muraoka & J. F. Elwolde. Leiden, 1997. P. 72–86. (STDJ. Vol. 26); Dihi H. Non-Biblical Verbal Usages in the Book of Ben Sira // Diggers at the Well: Proceedings of a Third International Symposium on the Hebrew of the Dead Sea Scrolls and Ben Sira / Ed. by T. Muraoka & J. F. Elwolde. Leiden, 2000. P. 56–64. (STDJ. Vol. 34).*

²² Ученый предлагает сравнить данный текст с Притч 8:30 и 2 Цар 6:5, 14 и далее: *Sanders J. A. The Psalms Scroll. P. 82.*

²³ «and I trod her (path) constantly». Это значение Рабинович выводит из изначально-го: «Я изнурял ее (премудрость) тем, что ступал (по ее тропе)» — «and I wore her down by treading». Исследователь говорит, что нет необходимости обвинять Бен Сиру в «неджентльменском поведении» («ungentlemanliness»), и предлагает сравнить стих с еще дву-

случае мы имеем дело с ошибкой, возникшей при переписке; в оригинальном же тексте было רָשַׁן (от глагола רָשַׁן — «любить, быть привязанным к кому-л.»).²⁴

С точки зрения предполагаемого содержания гипотеза Скеэна выглядит достаточно правдоподобной. Тем не менее такое прочтение сложно принять. Представляется, что при глаголе רָשַׁן в указанном значении следовало бы ожидать упоминание объекта действия с предлогом בְּ .²⁵

Что касается предположения Рабиновича, ни в Ветхом Завете, ни в кумранских текстах не встречается ни одного употребления глагола רָשַׁן в предложенном исследователем значении.²⁶ Тем не менее в тексте рукописи Ms A (Сир 6:36) мы видим ту же лексему в сходном значении («истоптать»), но с иным управлением.²⁷

Рассмотрим, наконец, доводы Д. Сандерса. Как кажется, среди употреблений глагола רָשַׁן в Ветхом Завете и кумранских текстах нет ни одного, которое могло бы иметь эротический подтекст.²⁸ Тем не менее

мы употреблениями данного корня в еврейском тексте книги: Сир 6:36 (Ms A) и 42:4a (Mas1h): *Rabinowitz I. The Qumran Hebrew Original*. P. 178.

²⁴ Скеэн считает, что оригинальная лексема сохранилась в данном стихе в тексте рукописи Ms B (несколько искаженном под влиянием Быт 34:8): רָשַׁן בְּפִי בָה : *Skehan P. W. The Acrostic Poem in Sirach 51:13–30 // HTR № 64 (1971)*. P. 394. В таком прочтении исследователя поддерживает С. Дойч, называя кумранское чтение «неуместным» («incongruous») в данном контексте: *Deutsch C. The Sirach 51 Acrostic*. P. 402, footnote 12.

²⁵ Так в Быт 34:8; Втор 7:7, 10:15, 21:11; Пс 91:14; 11Q19 LXIII,11. При этом в контексте Втор 21:11 упоминание объекта действия при глаголе кажется необязательным. Таким образом, вероятно, в древнееврейском языке эллипсис объекта при רָשַׁן был невозможен.

²⁶ В Исх 30:36; 2 Цар 22:43; Пс 18:43; Иов 14:19 и 4Q434 7b,3 глагол означает «толочь, измельчать».

²⁷ $\text{וְתִשְׁחָק בְּסִפִּי רַגְלֶךָ}$ — «да истопчут порог его (разумного человека) ноги твои» (בספי вместо בְּסִפִּי — вероятная ошибка писца: *Skehan P. W. & Di Lella A. A. The Wisdom*. P. 92).

²⁸ Обычно глагол не имеет эротического значения: «развлекать, веселить» (Суд 16:25, 27), «насмехаться» (Иов 39:7, 18, 22 и др.), «улыбаться, смеяться, радоваться» (Еккл 3:4; Притч 29:9 и др.), «играть, резвиться» (Иов 40:20; Пс 104:26). Д. Сандерс основывает свое понимание на трех стихах, упомянутых выше в сн. 21. Тем не менее ни в одном из них глагол רָשַׁן также не имеет эротической коннотации, означая, скорее всего, «играть на музыкальных инструментах», ср. HALOT. P. 1315–1316. В текстах Кумрана глагол встречается в двух написаниях: רָשַׁן и רָשָׁן (об отражении на письме в кумранских свитках более раннего перехода $\text{ś} \rightarrow \text{s}$ см. HDSS. P. 28 и далее). Он имеет два значения: «смеяться» (1QS VII,14=4Q259 1,13=4Q266 10ii12=4Q269 11ii+15,1; 4Q270 7i4) и «насмехаться» (1QpHab IV,6).

этот глагол имеет в библейском языке параллельную форму — רָפֵז,²⁹ которая как раз единожды употребляется в значении «заигрывать, ласкать», но также имеет при себе объект действия.³⁰

Представляется, что в настоящий момент невозможно решить, какое из прочтений следует считать наиболее вероятным. Варианты Скеэна и Сандерса семантически предполагают наличие объекта, версия Рабиновича недостаточно хорошо согласуется с имеющимися текстуальными данными. Тем не менее ясно одно: «неэротическое» прочтение глагола кажется вполне возможным и, учитывая религиозный характер текста, даже может быть предпочтительным. Однако для образованного читателя (коими, несомненно, являлось большинство кумранитов) данный фрагмент мог быть несколько неоднозначным.

Далее, Сандерс понимает в эротическом ключе фразу כִּרְתִּי וְנִפְשִׁי בָהּ, переводя נִפְשִׁי как «желание» («desire»). Рабинович же предлагает понимать נִפְשִׁי в более распространенном возвратном значении.³¹

Как кажется, в Ветхом Завете и кумранских рукописях нет ни одного сходного употребления глагола. В подавляющем большинстве случаев данная лексема связана с проявлением гнева и употребляется либо безлично (с предлогом לְ), либо в сочетании с существительным חָם («нос»).³² Тем не менее в эротическом контексте единожды в Новом За-

²⁹ HALOT. P. 1315.

³⁰ Быт 26:8b: וַיֵּרָא וְהִנֵּה יִצְחָק מִצְחָק אֶת רַבְקָה אִשְׁתּוֹ — «и увидел (фараон), что Исаак ласкает Ревекку, жену свою». Как кажется, употребление глагола в данном случае эвфемистично: Wenham G. J. Genesis 16–50. Dallas, 2002. P. 190. (WBC. Vol. 2).

³¹ Он пишет: «Ben Sira is here asserting that while he has often enough found himself vexed because of wisdom <...> he has nevertheless remained steadfast and not abandoned it» — «Бен Сира здесь утверждает, что, хотя он часто и был раздосадован мудростью <...> он все же остался непреклонен и не оставил ее»: Rabinowitz I. The Qumran Hebrew Original. P. 179.

³² Быт 4:5, 6, 18:30, 32, 31:36, 34:7, 39:19, 44:18; Исх 4:14, 22:23, 32:10, 11, 19, 22; Числ 11:1, 10, 33, 12:9, 16:15, 22:22, 27, 24:10, 25:3, 32:10, 13; Втор 6:15, 7:4, 11:17, 29:26, 31:17; Нав 7:1, 23:16; Суд 2:14, 20, 3:8, 6:39, 9:30, 10:7, 14:19; 1 Цар 11:6, 15:11, 17:28, 18:8, 20:7, 30; 2 Цар 3:8, 6:7–8, 12:5, 13:21, 19:43, 22:8, 24:1; 4 Цар 13:3, 23:26; 1 Пар 13:10–11; 2 Пар 25:10, 15; Неем 3:33, 4:1, 5:6; Иов 19:11, 32:2–3, 5, 42:7; Пс 18:8, 37:1, 7–8, 106:40, 124:3; Притч 24:19; Ис 5:25; Ос 8:5; Иона 4:1, 4, 9; Зах 10:3. Также в контексте, где говорится о проявлении гнева, глагол употребляется безлично с בנינים («в глазах») — Быт 31:35, 45:5 — и изолированно (с предлогом בְּ) — Авв 3:8, в породе *Nif* (с предлогом בְּ) в Ис 41:11, 45:24. В значении «возбуждаться, волноваться, бороться» (в редкой породе *Tif'el*) глагол употреблен в Иер 12:5 и 22:15, в Неем 3:20 употребление глагола считается вызванным диттографией: HALOT. P. 351; Williamson H. G. M. Ezra, Nehemiah. Dallas, 2002. P. 198.

вете употребляется глагол טורֹו ,³³ который вполне может соответствовать еврейскому רָחַץ .³⁴

Что же касается еще одного глагола, טָרַח , то Сандерс предлагает понимать его как форму טָרַח в переходном значении с ассимиляцией $\text{טָרַח} \rightarrow \text{טָרַח}$.³⁵ Рабинович же считает, что здесь мы имеем дело, скорее, с глаголом טָרַח .³⁶ Эти два типа ассимиляции не являются регулярными ни в библейском, ни в кумранском еврейском.³⁷

Оба предполагаемых глагола нечасто встречаются в тексте Ветхого Завета и кумранских рукописей (ни разу в эротическом контексте),³⁸ по-

(WBC. Vol. 16). В кумранских текстах глагол употребляется только в значении «гневаться» (включая цитаты из Ветхого Завета): CD I,21, II,21, III,8, V,16, VIII,13, 18, XIX,26, 31, XX,15; 1Q22 Iii9; 4Q162 II,8; 4Q171 1–2ii17, 1–2ii2; 4Q266 2ii1, 2iii5; 4Q270 6iii19; 4Q282j 9; 4Q381 24a+b,10; 4Q415 11,8 (текст 4Q163 56,1 слишком фрагментирован, чтобы можно было сказать что-либо определенное).

³³ 1 Кор 7:9: $\epsilon\iota\ \delta\epsilon\ \omicron\upsilon\kappa\ \epsilon\upsilon\kappa\rho\alpha\tau\epsilon\upsilon\omicron\nu\tau\alpha\iota,\ \gamma\alpha\mu\eta\sigma\acute{\alpha}\tau\omega\sigma\alpha\nu,\ \kappa\rho\epsilon\iota\tau\tau\omicron\nu\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu\ \gamma\alpha\mu\eta\sigma\alpha\iota\ \eta\ \tau\upsilon\rho\omicron\upsilon\theta\alpha\iota$ — «если же они не (могут) воздержаться, пусть женятся, ибо лучше жениться, чем сгорать (от страсти)» (ср. «When „cannot” is used in the protasis, then it is understood as mid. voice and in a metaphorical sense, “burn with sexual desire”» — «Когда “не могут” используется в протасисе, оно (слово τυροῦσθαι) понимается как употребленное в мед(иальном) залоге и в метафорическом плане: “сгорать от плотского желания”»: Fitzmyer J. A. *First Corinthians*. New Haven, 2008. P. 284. (ABC. Vol. 32)).

³⁴ Если мы принимаем предположение Рабиновича, то в пользу этого свидетельствует использование медиального (формально страдательного, об этом см. цитату в сноске выше) залога греческого глагола, а также его значение. Непосредственно τυροῦω значит «сжигать» (Liddell H. G. & Scott R. *A Greek-English Lexicon*. Oxford, 1996. P. 712), таково может быть изначальное значение глагола טָרַח , исходя из параллелей в других семитских языках (HALOT. P. 351). Ср. также употребление данного глагола во Второй книге Маккавейской: $\text{τυρωθεῖς (τυρωθέντες)/πετυρωμένος τοῖς θυμοῖς}$ («охваченный (охваченные) гневом») — 2 Мак 4:38, 10:35, 14:45.

³⁵ Данный вывод исследователь делает на основании греческого перевода: Sanders J. A. *The Psalms Scroll*. P. 82. В таком прочтении его поддерживают П. Скеэн и Т. Мураока: Skehan P. W. *The Acrostic Poem*. P. 394; Muraoka T. *Sir*. 51, 13–30. P. 171.

³⁶ Исследователь также пишет, что как бы мы ни прочли этот глагол, его смысл, скорее, — «trouble, busily engage, take pains, toil» — «тревожить, активно вовлекать, прилагать усилия, трудиться»: Rabinowitz I. *The Qumran Hebrew Original*. P. 179.

³⁷ В Ветхом Завете ассимиляция טָרַח к טָרַח является редкой и отмечается только у слова טָרַח , ассимиляция טָרַח к טָרַח не встречается: Gesenius' *Hebrew Grammar as Edited and Enlarged by the Late E. Kautzsch (Second English Edition)* / Ed. by A. E. Cowley. Oxford, 1910. P. 68–69; Joüon P. *A Grammar of Biblical Hebrew* / Transl. and rev. by T. Muraoka, 2 vols. Roma, 2003. P. 75–76. (Subsidia biblica. Vol. 14/1–2). Согласно некоторым теориям, ассимиляция טָרַח к טָרַח может иметь место также в 1 Цар 4:19, где вместо לֵלֵךְ следует, возможно, читать לֵלֵךְ (Gesenius' *Hebrew Grammar*. P. 69), и исторически в слове לֵלֵךְ («время»; часть исследователей считает, что корень этого слова — טָרַח , ср. HALOT. P. 899–900). Как кажется, кумранские тексты не содержат дополнительных примеров подобной ассимиляции (по крайней мере, Э. Кимрон упоминает только ассимиляцию טָרַח к טָרַח : HDSS. P. 30–33).

лучая дальнейшее развитие в мишнаитском языке.³⁹ Представляется, что в данном случае эротическое значение выражения выводится Сандерсом только из его понимания параллельного *הוֹרֵיתִי נַפְשִׁי*.⁴⁰

В целом можно сказать, что исследуемый фрагмент действительно представляет значительные экзегетические трудности. Причиной этого является, прежде всего, достаточно нетрадиционное словоупотребление. Лишь изредка в текстах Ветхого Завета и кумранских рукописей можно обнаружить фразы со сходным значением. В такой ситуации кажется разумным из всех возможных значений представленной лексемы выбирать то, которое вызывает меньше всего трудностей и лучше соответствует традиции. Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова — произведение, прежде всего, религиозного характера, и его эротическое содержание не может быть утверждено без достаточных доводов в пользу такого решения.

Нельзя назвать понимание текста Д. Сандерсом абсолютно неверным. Наоборот, представляется, что он сумел уловить достаточно тонкий оттенок смыслового содержания гимна. Как мы видели выше, в отдельных случаях некоторые из представленных лексем могут использоваться эвфемистически, и тому есть косвенное подтверждение. Тем не менее нельзя сказать, что это их основное значение. Как кажется, Бен Сира, как человек образованный и владеющий словом⁴¹, смог сотворить «двуслойное» произведение, имеющее два возможных прочтения. Тем

³⁸ *טַרְדַּ* встречается в Ветхом Завете лишь дважды — Притч 19:13 и 27:15 — в форме активного причастия *Qal* в выражении *דָּלַף טַרְדַּ* — букв. «постоянная капель» (метафорически о надоедливости сварливой жены, пейоративно). В кумранских текстах в значении «постоянный» употребляется пассивное причастие того же глагола: *קִיל הוּ טַרְדַּ* (1QM VIII,9, 12, XVI,7; 4Q491 11ii6, 13,6), *קִיל טַרְדַּ* (4Q267 5iii4). *טַרְדַּ*, вероятно, употреблен также в 4Q437 9,3 и 4Q525 7,5, но данные тексты слишком фрагментированы, чтобы можно было сказать о них что-либо определенное. *טַרְדַּ* же употреблен единожды в Ветхом Завете (Иов 37:11 в значении «нагружать, утяжелять») и ни разу — в кумранских текстах (ср. *Abegg M. G. et al. The Dead Sea Scrolls Concordance: The Non Biblical Texts*, 2 vols. Leiden, 2003. P. 286). По одному разу там и там употребляется производное существительное *טַרְדָּ* — «бремя, ноша» (Втор 1:12; 1Q22 1ii7).

³⁹ *Jastrow M. Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*. New York, 1903. P. 550–551.

⁴⁰ На основании понимания *נַפְשִׁי* как «желание».

⁴¹ Считается, что Бен Сира преподавал в некоей школе или академии в Иерусалиме: *Skehan P. W. & Di Lella A. A. The Wisdom*. P. 12.

не менее эротическое понимание гимна не может считаться основным, это лишь коннотация. Представляется, что Сандерс в своем переводе фрагмента не смог уловить оригинальной многозначности произведения и извлек на поверхность тот план содержания, который изначально предполагался как дополнительный.

В. А. Аликин

Чтение иудейских Писаний в синагоге и в ранней церкви

Введение

С начала зарождения христианской Церкви последователи Христа стали читать на своих собраниях различные тексты. Сперва они зачитывали всей общине письма, направленные апостолами, основавшими эти общины¹. Они также могли читать послания апостолов, полученные другими общинами, и окружные послания, обращенные к нескольким общинам². С течением времени христиане повторяли прочтение посланий, полученных общиной прежде³. Затем верующие стали читать на своих собраниях отрывки из иудейских Писаний, впоследствии вошедших в христианский Ветхий Завет, отрывки из текстов появившихся Евангелий и других сочинений раннехристианских авторов.

Исследователи, изучавшие историю чтения текстов Писания на христианском богослужении, склонны рассматривать публичное чтение текстов как продолжение традиции чтения иудейских Писаний в синагогальных собраниях. Специалист по литургики ранней Церкви, Ж. Раухорст, представляет традиционную точку зрения по данному вопросу, утверждая, что идея публичного чтения из Святой книги была унаследована христианами из традиции иудейских синагогальных собраний. Вполне очевидно, что в этом проявилась некоторая преемственность Церкви и синагоги⁴.

¹ Самым ранним указанием на чтение текстов на христианских собраниях является 1 Фес 5:27.

² Кол 4:16; Деян 15:31; Ефес 3:4; Откр 1:3 и 22:18.

³ Примером такой практики служит повторное чтение на собрании Первого послания Климента Римского к Коринфской церкви; см. цитаты из Дионисия Коринфского у Евсевия Кесарийского: Церковная история 4.23.11.

⁴ Rouwhorst G. The Reception of the Jewish Sabbath in Early Christianity // Christian Feast and Festival / Ed. by P. Post et al. Leuven: Peeters, 2001. P. 223–266, особенно 257; Rouwhorst G. The Reading of Scripture in Early Christian Liturgy // What Athens has to do with Jerusalem. Essays on Classical, Jewish, and Early Christian Art and Archaeology / Ed. by L. Rutgers. Leuven: Peeters, 2002. P. 305–331, особенно 318–322.

В данной статье мы рассмотрим то, насколько подобная интерпретация соответствует исторической реконструкции раннехристианского богослужения. Для того чтобы ответить на вопрос о том, действительно ли чтение иудейских текстов было унаследовано христианами от синагоги, необходимо рассмотреть свидетельства чтения Писания в синагоге во время зарождения христианства, а также практику чтения иудейских Писаний ранними христианами на своих собраниях в течение первых двухсот лет существования Церкви.

Чтение иудейских Писаний в синагоге

Известный католический исследователь Пьер Грело отмечает, что большинство доступных для нас источников, содержащих упоминания литургического чтения иудейских Писаний, относится к довольно позднему времени. И даже в дошедших до нас источниках описание субботних синагогальных собраний не является полным и ясным. Чтение Писаний в палестинских и вавилонских общинах не было четко определенной и закрепленной традицией. Очевидно, что, согласно раввинистическим источникам, существенные элементы, составляющие часть синагогальной литургии, как, например, чтение Писания, существовали уже во времена Иисуса и апостолов⁵. Иудейская синагога служила местом для разного рода общинных и религиозных мероприятий. Однако, как отмечает Иосиф Флавий, она была, прежде всего, центром обучения для всей общины⁶. Филон Александрийский также свидетельствует о том, что основной деятельностью иудеев в синагоге было изучение Торы: «Он [Август] знал, что у них есть молельни и что собираются они там, главным образом, в священную субботу, когда евреи все вместе обучаются философии предков»⁷.

Несколько источников, среди которых Филон Александрийский, Иосиф Флавий, надпись Феодотия и книга Деяний Апостолов, показывают, что чтение Торы являлось основной религиозной деятельностью в си-

⁵ Grelot P. La liturgie dans le Nouveau Testament. Paris: Desclée, 1991. P. 32–33.

⁶ Иосиф Флавий. Иудейские древности 16.2.4; Мк 1:21; 6:2.

⁷ Филон Александрийский, Посольство к Гайю 156.

нагоге.⁸ Описывая иудейские синагогальные собрания, Филон отмечает: «И будете вы сидеть в своих молельнях, собирая свою обычную компанию, и спокойно читать свои святыя книги, разъясняя любое непонятное место, и в течение достаточного количества времени обсуждать свою отеческую философию?»⁹. Согласно Филону, два человека принимали участие в чтении и толковании Писаний в Александрийской синагоге:

«Законы они изучают во всякое время, особенно же в седьмой день недели. Седьмой день ведь считается священным, и в этот день они ничего не делают, кроме того, что собираются в священных местах, именуемых синагогами, где рассаживаются в подобающем порядке по возрасту – молодые позади старших – и готовые внимательно слушать. Затем кто-нибудь, взяв книги, читает вслух, а другой – из наиболее сведующих, – выступив вперед, разъясняет трудные места. Они философствуют по большей части с помощью символического толкования со старинным рвением»¹⁰.

В дошедших до нас отрывках из «Апологии иудеев» Филон сообщает, что иудеи собираются в субботу в обычных местах для чтения Закона:

«И действительно, они всегда собираются и сидят вместе, большинство из них храня молчание, за исключением, когда возникает случай добавить что-либо, чтобы показать согласие по поводу того, что читается. Но какой-нибудь священник, присутствующий там, или один из старейшин читает им святыя законы и объясняет им их пункт за пунктом до вечера»¹¹.

Иосиф Флавий также сообщает:

«Он [Моисей] даже не оставил возможности оправдаться неведением, поскольку сделал знание закона самым важным и непременно

⁸ Levine L. The Second Temple Synagogue: The Formative Years // The Synagogue in Late Antiquity / Ed. by Lee Levine. Philadelphia: Asor, 1987. P. 14–15.

⁹ Филон Александрийский, О снах 2.127.

¹⁰ Филон Александрийский, О том, что каждый добродетельный человек свободен 81–82; см.: Амусин И. Д. Тексты Кумрана. Вып. 1. М.: Наука, 1971. С. 342.

¹¹ Цитаты из Филона Александрийского см. у Евсевия Кесарийского, Приготовление к Евангелию 8.7.12–13.

ным условием воспитания и повелел слушать его не один раз, не два и даже не несколько раз, но каждую неделю собираться для чтения закона и подробно его изучать»¹².

Письменные свидетельства Филона и Иосифа Флавия подтверждаются иудейской надписью Феодотия, в которой говорится о том, что некий Феодотий, сын Веттения, священник и начальник синагоги, сын и внук начальника синагоги, построил синагогу для чтения Закона и научения заповедям¹³.

В своих повествованиях о том, что происходило в синагоге в субботу, евангелист Лука также отмечает, что чтение закона было еженедельной практикой. В книге Деяний Иаков говорит: «Ведь Закон Моисея издавна возвещается в каждом городе и каждую субботу читается вслух в синагогах»¹⁴.

Таким образом, на основании имеющихся источников, отражающих практику синагогальных собраний, можно сделать заключение о том, что в отличие от храма, бывшего местом совершения жертвоприношений, в первом веке синагога была местом чтения и изучения Закона Моисея.

Позднее, в конце второго – начале третьего века нашей эры, согласно свидетельствам Мишны, собрание в синагоге состояло из чтения Шемы, молитвы, чтения Закона и Пророков и благословения¹⁵. Чтение из Закона проходило согласно трехгодичному циклу, в течение которого прочитывались все пять книг Моисея. Эта практика, по мнению некоторых исследователей, возникла в первом веке до нашей эры¹⁶. Однако по крайней мере до семидесятого года первого века нашей эры в иудейских источниках мы не находим свидетельств чтения писаний иудейских

¹² Иосиф Флавий, Против Апиона 2.175 (перевод А. В. Вдовиченко в: *Филон Александрийский, Иосиф Флавий. Против Флакха. О посольстве к Гаю. О древности еврейского народа. Против Апиона.* М.: Еврейский университет, 1994. С. 174).

¹³ The Ancient Synagogue from Its Origins to 200 C. E. / Ed. by Anders Runesson, Donald Binder and Birger Olsson. Leiden: Brill, 2010. P. 52–53.

¹⁴ Деян 15:21.

¹⁵ Мишна, Меггила 4.3.

¹⁶ Rowley H. H. *Worship in Ancient Israel. Its Forms and Meaning.* London: SPCK, 1967. P. 234–235.

пророков в синагоге¹⁷. История об Иисусе, читающем из книги пророка Исайи 61:1–2 в Евангелии от Луки 4:16–17, не может быть использована в качестве свидетельства обратного, так как она является редакторской вставкой евангелиста, в которой сам Иисус доказывает свое мессианство на основании ветхозаветного пророчества¹⁸. В книге Деяний 13:15 мы читаем историю о Павле, посещающем Антиохию Писидийскую, где упоминается чтение из Закона и Пророков. Однако выражение «и Пророков», вероятно, является использованием Лукой стандартной фразы «Закон (или Моисей) и Пророки»¹⁹. В то же самое время отрывки Лк 4:16–17 и Деян 13:15 отражают ситуацию в христианских общинах в конце первого века, когда на своих собраниях христиане начали читать иудейские пророчества, чтобы подтвердить христологические заявления об Иисусе²⁰.

Иудейские тексты читались не только на синагогальных собраниях, но и на собраниях различных иудейских религиозных течений, например, Кумранской общины. На основании текстов, найденных в Кумране, можно судить о том, что чтение Писаний должно было проводиться с особой тщательностью. Пренебрежительное чтение Закона рассматривалось как серьезное нарушение. Необходимо было избегать неясного чтения с недостаточной артикуляцией: «И всякий, кто говорит слабо или стаккато, не разделяя слова так, чтобы был слышен, такие не должны

¹⁷ В связи с этим важно отметить, что среди произведений Филона Александрийского есть комментарии на книги Моисея и нет ни одного комментария на пророческие книги. Наоми Кохэн утверждает, что цитаты из Пророков и Писаний у Филона указывают на то, что цикл Гафтарот был общепринятым в Александрии в первом веке нашей эры; см.: *Cohen Naomi G. Philo's Scriptures: Citations from the Prophets and Writings*. Leiden: Brill, 2007. Однако источники, приводимые и обсуждаемые Н. Кохэн, не оправдывают ее заключения. Ранним свидетельством чтения пророческих книг в синагоге в первом веке нашей эры является Сирийский апокалипсис Варуха 86.1–2.

¹⁸ Чтение из книги пророка Исайи в Лк 4:17–21 не основано на традиции, представленной в Евангелии от Марка или источнике Q. Эта история является редакцией Луки Мк 6:1–2, которая вставлена в Мк 6:2. Более того, «цитата» из книги пророка Исайи не является связным библейским отрывком; текст, составленный из отрывков Ис 61:1–2 и 58:6, едва ли мог быть выбран для чтения Писания на собрании, «его точно не найти ни в одном свитке пророков» (*Schürmann H. Das Lukasevangelium*. Vol. 1. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 1969. P. 229).

¹⁹ Ср. Лк 16:16, 29; 24:27, 44; Деян 13:15; 24:14; 28:23.

²⁰ *Alikin V. A. The Earliest History of the Christian Gathering. Origin, Development and Content of the Christian Gathering in the First to Third Centuries*. Leiden: Brill, 2010. P. 165–166.

читать из книги Закона, чтобы он не привел к ошибкам в серьезном деле» (4Q266 5.2)²¹. «Богохульный» промах, совершенный в акте чтения или произнесения молитвы, мог закончиться исключением из общины: «И если произнес проклятие, либо испугавшись беды, либо по любому поводу, который (случился бы) у него... (в то время, как) он читает по книге или произносит благословение, то его отлучают» (1QS 7.1). Эти ссылки относятся к чтению Торы, но необходимо было быть внимательным, чтобы не делать ошибок при чтении и других текстов, как, например, комментариев пешер.²² Автор «Устава общины» описывает регламент собрания, который представлен после указания о проведении ночных бдений, во время которых читается Тора: «И в месте, где будет десять человек, пусть неотступно будет изучающий Учение (Тору) днем и ночью, постоянно, друг за другом. И старшие пусть бодрствуют вместе треть всех ночей года, читая по книге и изучая закон» (1QS 6.7–8). В дополнении к «Уставу общины» также говорится о собрании, на котором присутствуют женщины и дети в то время, когда в последние дни читается и интерпретируется Закон: «По их приходе пусть соберут всех вступивших до малых детей и женщин и прочтут им вслух все заповеди Закона с тем, чтоб вразумить их во всех их предписаниях, дабы не заблуждались в своих заблуждениях» (1QSa 1.4–5). Таким образом, можно сделать заключение о том, что община, использовавшая кумранские тексты, также как и те, кто посещал синагогальные собрания в субботу, занималась чтением и изучением Закона.

Чтение иудейских Писаний в ранней Церкви

Немногочисленные источники первого, второго и третьего веков также свидетельствуют о чтении иудейских текстов в собраниях первых христиан. Самым ранним указанием на вероятное чтение иудейских текстов является отрывок в Первом послании к Тимофею, которое

²¹ Тексты Кумранских рукописей цитируется по изданию: Тексты Кумрана. Вып. 2 / Введ., перев. с древнеевр. и араб. и комм. А. М. Газова-Гинзберга, М. М. Елизаровой, К. Б. Старковой. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1996.

²² Snyder G. Teachers and Texts in the Ancient World. London; New York: Routledge, 2000. P. 146.

датируется концом первого века и написано предположительно в Ефесе²³.

Автор этого послания призывает своего адресата, Тимофея, соратника и организатора церкви в Эфесе, обучать членов церкви христианскому образу жизни. Для достижения этой цели Тимофей должен «посвятить себя чтению Писания, проповеди и учению»²⁴. Чтение Писаний обозначается в греческом как ἡ ἀνάγνωσις. Но так как παράκλησις и διδάσκειν являются деятельностью, происходящей в собрании общины, то и чтение должно было совершаться на собрании. Здесь чтение текста должно служить основой для наставления и обучения²⁵. Под текстами, которые читались на собрании, автор Первого послания Тимофею, вероятно, имел в виду послания апостола Павла, так как они служили литературным образцом для него самого. Не только послания Павла служили литературным образцом, но и практика публичного чтения посланий Павла и посланий других апостолов была распространенной. Это явно из многочисленных мест Нового Завета: 1 Фесс 5:27; Еф 3:4; Кол 4:16; Деян 15:31 и Отк 1:3 и 22:18. Маловероятно, что «чтение» в Тим 4:13 было взято из евангелий. Евангелие от Марка и Q существовали, но не были широко распространены и, если остальные евангелия уже и существовали, они не могли иметь авторитет, чтобы служить источником для чтения на собраниях. Автор Первого послания Тимофею, вероятно, предполагал чтение иудейских пророков.²⁶

Другим свидетельством чтения на христианском собрании является Второе послание Климента²⁷, датированное серединой второго века: «Итак, братья и сестры, когда мы слышали Бога истины, я прошу вас

²³ Относительно датировки пасторских посланий см.: *Покорны П., Геккель У.* Введение в Новый Завет. Обзор литературы и богословия Нового Завета. М.: ББИ, 2012. С. 655–656.

²⁴ 1 Тим 4:13.

²⁵ *Alkin V. A.* The Earliest History of the Christian Gathering. Origin, Development and Content of the Christian Gathering in the First to Third Centuries. Leiden: Brill, 2010. P. 162–163.

²⁶ *Bultman R.* ἀναγνώσκω // ThDNT. Vol. 1. P. 343–344; *Kelly J. N. D.* Pastoral Epistles. London: Adam and Charles Black, 1963. P. 105; *Martin R.* Worship in the Early Church. Grand Rapids: Eerdmans, 1975. P. 70; *Cox C. E.* The Reading of the Personal Letter as the Background for the Reading of the Scriptures // The Early Church in Its Context / Ed. by A. J. Malherbe, F. W. Norris, J. W. Thompson. Leiden: Brill, 1998. P. 84–85.

²⁷ Второе послание Климента на самом деле является образцом раннехристианской проповеди; см.: *Parvis P.* 2 Clement and the Meaning of the Christian Homily // Expository Times. Vol. 117, № 7 (2006). P. 265–270.

обратить внимание на написанное, чтобы вы спасли себя и того, кто читает вам это»²⁸. Выражения «когда мы услышали Бога правды» и «обратить внимание на написанное» в тексте Второго послания Климента указывают на чтение отрывка из апостольских или пророческих писаний²⁹. Однако остается неясным, какие именно отрывки из Писания были зачитаны, и читал ли их тот, кто зачитывал саму проповедь. На основании цитат из иудейских Писаний во Втором послании Климента исследователи сделали несколько попыток определить зачитываемый отрывок. Так как автор проповеди цитирует пророка Исайю, то предполагалось, что зачитываемый текст является местом из книги пророка Исаии 54–66. Однако это слишком длинный отрывок, чтобы служить текстом для чтения³⁰. Еще во Втором послании Климента 2.4 есть указание на синоптическую традицию как «записанную», γραφή (καὶ ἑτέρα δὲ γραφή λέγει ὅτι...). Следовательно, неизвестно, был ли зачитываемый отрывок из Ветхого Завета или раннехристианской литературы³¹. Нельзя исключать возможность, что читаемый на собрании текст был из Ветхого Завета, но он также мог быть и их какого-либо христианского произведения³².

Самым явным указанием на чтение иудейских текстов является описание христианского богослужения в Первой Апологии Иустина Философа:

«В так называемый день солнца бывает у нас собрание в одно место всех живущих по городам или селам; и читаются, сколько позволяет время, воспоминания апостолов или писания пророков. По-

²⁸ Второе послание Климента 19.1.

²⁹ См.: *Wengst K.* Didache (Apostellehre), Barnabasbrief, Zweiter Klemensbrief, Schrift an Diognet. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984. S. 216: «...напоминание "обратить внимание на написанное" можно понять только как указание на предшествующее чтение Писания».

³⁰ *Knopf R.* Die Anagnose zum zweiten Clemensbriefe // *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft* 3 (1902). S. 266–279.

³¹ *Lightfoot J. B.* The Apostolic Fathers. I.2: S. Clement of Rome. London: MacMillan, 1890. P. 195.

³² *Pratscher W.* Der zweite Clemensbrief. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007. S. 221: «Невозможно точно сказать, какое предполагается место Писания... вероятно что-то из пророка Исаии, сборника Тестимоний или использовавшегося апокрифического евангелия».

том, когда чтец перестанет, предстоятель посредством слова делает наставление и увещание подражать тем прекрасным вещам. Затем все вообще встаем и воссылаем молитвы»³³.

В этой же Апологии, в предыдущей главе, Иустин называет воспоминания пророков евангелиями³⁴. То, как Иустин упоминает чтение из Евангелий или книг пророков, говорит о сложившейся традиции чтения этих двух видов текста. Однако Иустин говорит о том, что не было четко установленного правила: на собрании читали либо из евангелий, либо из пророков. Под чтением из пророков имеются в виду иудейские пророки.

Еще одним явным свидетельством чтения иудейских Писаний является проповедь Мелитона Сардийского «О Пасхе»³⁵. Первое предложение проповеди звучит следующим образом: «Итак, Писание об исходе евреев прочитано, и глаголы таинства разъяснены»³⁶. Это является самым ранним случаем литургического прочтения отрывка из иудейских Писаний, содержание которого однозначно определено: Исход 12:3–32, перифраз которого появляется далее в проповеди. Однако это особый случай, так как проповедь была произнесена не во время обычного воскресного собрания, а во время Пасхального собрания общины «четырехдесятников» (или кватродециманов). Эта церемония проходила в ночь с 14 на 15 нисана, в момент празднования иудейской Пасхи. Чтение отрывка из книги Исход было подсказано темой Пасхи: исход и установление празднования иудеями Пасхи. Из этого не следует вывод, что в другие дни община Мелитона практиковала чтение из закона Моисея.

В своем произведении «Против ересей» Ириней Лионский упоминает чтение Писаний: «Истинное познание есть... здесь чтение (Писаний) без искажения и правильное и тщательное, безопасное и чуждое бо-

³³ Иустин, Апология 1.67.2–3.

³⁴ Иустин, Апология 1.66.3.

³⁵ Проповедь Мелитона Сардийского датируется 160–170 годами. Сидоров А. И. Курс патрологии. М.: Русские огни, 1996. С. 253.

³⁶ Мелитон Сардийский, О пасхе 1: «Ἡ μὲν γραφή τῆς Ἑβραϊκῆς ἐξόδου ἀνέγνωσται, καὶ τὰ ῥήματα τοῦ μυστηρίου διασαφέηται». См.: Perler O. Méliton de Sardes. Sur le Pâques. Paris: Éditions du Cerf, 1966. P. 60–61.

гохульства истолкование Писаний»³⁷. Под чтением и истолкованием Писания Ириней, вероятно, имеет в виду практику чтения и проповедь на христианском собрании. Однако остается неясным, какие тексты читались на собрании: отрывки из пророков или каких-либо других книг.

Ириней также пишет о чтении Писаний в собраниях гностиков: «Таково между ними разногласие об одном (месте) и разномыслие об одних и тех же Писаниях; и когда прочтется одно какое-либо место, то они, нахмутив брови, покачивают головой и говорят, что изречение очень возвышенно и не все могут понять величие содержащегося в нем смысла, и потому молчание есть важнейшее дело у мудрецов... А когда они согласятся между собою относительно пророчеств в Писаниях, то они и нами будут опровергнуты»³⁸. Здесь, вероятно, идет речь о чтении иудейских пророков в собраниях гностиков.

В другом месте, так же как и Иустин, Ириней упоминает чтение как евангелий, так и пророков: «Все Писания, как пророки, так и евангелия, могут быть всеми одинаково услышаны открыто и однозначно»³⁹. Из этих цитат очевидно, что Ириней был знаком с практикой чтения пророков в разных христианских общинах.

Мураториев канон – еще одно произведение конца второго века, в котором говорится о чтении иудейских текстов на христианских собраниях⁴⁰. В этом документе представлен список книг, которые следует и не следует читать на церковных собраниях: «Послание Иуды и два упомянутого Иоанна используются во вселенской церкви; и Мудрость, написанная друзьями Соломона в его честь... Пастырь Ермы не может быть

³⁷ Ириней Лионский, Против ересей 4.33.8: «lectio sine falsatione et secundum Scripturas expositio legitima, et diligens, et sine periculo, et sine blasphemia». См.: Brox N. Irenaeus von Lyon. Adversus haereses. Gegen die Häresien. Vol. 4. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 1993–2001. S. 264.

³⁸ Ириней Лионский, Против ересей 4.35.4.

³⁹ Ириней Лионский, Против ересей 3.27.2: «Universae Scripturae et propheticae et evangelicae in aperto et sine ambiguitate, et similiter ab omnibus audiri possunt».

⁴⁰ Датировка Канона Муратори является спорной в современной научной литературе. См. Verheyden J. The Canon Muratori. A Matter of Dispute // The Biblical Canons / Ed. by J.-M. Auwers, H. J. de Jonge. Leuven: University Press & Peeters, 2003. P. 487–556.

читаем в церкви ни как в числе пророков, ибо их число полное, ни в числе апостолов, ибо он после них»⁴¹.

В Мураториевом каноне подразумевается чтение в церковном собрании иудейской книги «Мудрость Соломона». Это произведение упомянуто вместе с посланиями Иуды и Иоанна, которые не исключаются из возможного чтения. Автор канона указывает на книги, которые не следует читать в собрании. По поводу «Апокалипсиса Петра» он отмечает, что «некоторые из нас не хотят, чтобы он читался в церкви. Также и Пастырь Ермы не следует читать на собрании». Однако наряду с раннехристианскими текстами автор канона говорит о чтении пророков. С первого взгляда можно засомневаться в том, о каких пророках идет речь. Но так как число пророков полное (*numero completo*), то речь идет о ветхозаветных пророках⁴². Таким образом, на основании имеющихся свидетельств раннехристианских авторов можно сделать заключение о том, что начиная с конца первого века и в течение второго века сформировалась и закрепились традиции чтения отрывков из книг иудейских пророков на христианских собраниях. Что касается чтения книг Моисея, то мы располагаем лишь единственным свидетельством из проповеди Мелитона Сардийского, перед которой осуществлялось чтение отрывка из книги Исход, происходившее по особому случаю. Вероятно, чтение книг Моисея на христианских собраниях не было распространенной практикой.

В третьем веке появляется больше текстов, информирующих нас о чтении иудейских текстов в собраниях христиан. В «Апостольской дидакалии» говорится о литургических чтениях в период Пасхи⁴³. В ночь с субботы на воскресенье «вы соберетесь вместе и будете бодрствовать

⁴¹ Мецгер Б. Канон Нового Завета. М.: ББИ, 1998. С. 300–303. Канон Муратори 69–70 и 78–80: «Epistula sane Iudae et superscripti Iohannis duae in catholica habentur; et Sapientia ab amicis Salomonis in honorem ipsius scripta... Pastorem... legi eum quidem oportet, sed publicare vero in ecclesia populo, neque inter prophetas, completo numero, neque inter apostolos, in fine temporum, potest». См.: *Grosheide F. W.* Some Early Lists of the Books of the New Testament. Leiden: Brill, 1948. P. 10.

⁴² Брюс Мецгер считает, что здесь подразумеваются три больших и двенадцать малых пророков. См.: Мецгер Б. Канон Нового Завета. М.: ББИ, 1998. С. 303.

⁴³ Апостольская дидакалия датируется первой половиной третьего века, примерно 230 г. См.: Сидоров А. И. Курс патрологии. М.: Русские огни, 1996. С. 60.

всю ночь с молитвами и прошениями и с чтением пророков, евангелий и псалмов... до третьего часа ночи после субботы; и затем прекращайте свой пост»⁴⁴. Это наставление повторяется вновь через несколько строк: «Особенно возложено на вас... всенощное бдение в субботу и чтение Писаний и псалмов... до третьего часа в ночь после субботы. А потом приносите ваши жертвы, после которых ешьте и развлекайтесь»⁴⁵, потому что Христос воскрес из мертвых. На основании «Апостольской дидакалии» можно сделать вывод о том, что чтение Писаний во время всенощного бдения перед Пасхой включало в себя чтение отрывков из книг пророков и Псалтыри.

В третьем веке в Риме в проповеди «Об истинном значении книги Псалтырь» Ипполит Римский обращается к своей аудитории со следующими словами: «Давайте обратимся к чтению Писаний. Нам были прочитаны два псалма, и необходимо сказать, почему они стоят на первом месте»⁴⁶. Ипполит ссылается на чтение первых двух псалмов перед его проповедью⁴⁷.

Еще один автор первой половины третьего века, Ориген, свидетельствует о чтении иудейских текстов на христианских собраниях. Ориген проповедовал в Кесарийской церкви в период с 215 по 217 и с 230 до примерно 250 года и произнес проповеди почти на все книги Ветхого Завета за исключением некоторых книг⁴⁸. В конце своей жизни он сам описывает богослужения, на которых, после чтения отрывков из Писания, он читал свои проповеди: «Чтением Библии и разъяснением прочитанного мы вдохновляем людей быть благочестивыми по отноше-

⁴⁴ Апостольская дидакалия 5.19. *The Liturgical Portions of the Didascalia* / Tr. by S. Brock, introduced by M. Vasey. Bramcote: Grove, 1982. P. 28.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ «ἀναδράζομεν ἐπὶ τὴν ἀνάγνωσιν τὴν γεγενημένην. Δύο ἡμῖν ἀνεγνώσθησαν ψαλμοί, ὧν τὴν αἰτίαν διηγήσασθαι δεῖ πρῶτων τυγχανόντων». См.: *Nautin P. Le dossier d'Hippolyte et de Meliton dans les florilèges dogmatiques et chez les historiens modernes*. Paris: Éditions du Cerf, 1953. P. 166–183.

⁴⁷ *Stewart-Sykes A. Hermas the Prophet and Hippolytus the Preacher: the Roman Homily and Its Social Context* // *Preacher and Audience. Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics* / Ed. by M. B. Cunningham, P. Allen. Leiden: Brill, 1998. P. 61.

⁴⁸ *Bardenhewer O. Geschichte der altkirchlichen Literatur*. Bd. 2. Freiburg im Breisgau: Herder, 1914. S. 124–136. *Williams R. Origenes / Origenismus* // *Theologische Realenzyklopädie*. Bd. 25. Berlin, 1995. S. 397–420, особенно 404–405.

нию к Богу вселенной и добродетелям, которые разделяют престол благочестия»⁴⁹. На собрании чтец день за днем, последовательно прочитывал отрывки из одной и той же книги. После чтения Ориген истолковывал прочитанное в своей проповеди. В одной из проповедей Ориген отмечает, что в предыдущий день было прочитано больше, чем он смог объяснить, и в результате нехватки времени он смог остановиться лишь на нескольких вещах⁵⁰. По просьбе своей аудитории Ориген иногда пропускал отрывки из прочитанного текста, чтобы разъяснить то, что людям было интересно услышать⁵¹. Среди текстов, которые зачитывались на христианских собраниях и на которые проповедовал Ориген, особое внимание занимают книги Моисея. Таким образом, по свидетельству Оригена, в третьем веке на христианских богослужениях начинают активно читаться тексты из Пятикнижия Моисея. Чтение книг Моисея, вероятно, было вызвано необходимостью наставлять новообращенных относительно происхождения мира и первоначальной истории человечества, а также тем, что Закон Моисея истолковывался аллегорически, о чем свидетельствуют проповеди Оригена, и разногласия по поводу отношения к Закону между иудеохристианами и христианами из язычников стали достоянием истории.

Взаимосвязь чтения иудейских Писаний в синагоге и ранней Церкви

На основании свидетельств чтения иудейских Писаний в синагоге поколения исследователей единодушно считали, что практика чтения Писания на собраниях первых христиан связана с синагогальной. В соответствии с этой традиционной и все еще существующей точкой зрения считалось само собой разумеющимся, что чтение Писания пер-

⁴⁹ Ориген, Против Цельса 3.50: «Διὰ τῶν εἰς τὰ Ἀναγνώσματα διεγέρσεων προτρέποντες μὲν ἐπὶ τὴν εἰς τὸν θεὸν τῶν ὅλων εὐσέβειαν καὶ τὰς συνθρόνους ταύτης ἀρετὰς». *Origen. Contre Celse* / Tr. Marcel Borret. Vol. V. SC 227. Paris: Éditions du Cerf, 1976.

⁵⁰ Ориген, Проповеди на книгу Левит 7:1: Plura quidem superiori lectione fuerunt recitata, ex quibus temporis brevitatem constricti pauca admodum diximus. *Origen. Homélies sur le Lévitique* / Tr. Marcel Borret. Vols. I–II. SC 286, 287. Paris: Éditions du Cerf, 1981.

⁵¹ Ориген, Проповеди на книгу Чисел 15:1: Licet nos ordo lectionum quae recitantur, de illis dicere magis exigat quae lector explicuit, tamen, quoniam nonnulli fratrum deprecantur ea potius quae de prophetia Balaam scripta sunt, ad sermonem disputationis adduci, non ita ordini lectionum satisfacere aequum credidi, ut desiderii auditorum.

выми христианами на своих собраниях происходит от традиции чтения Закона в синагоге, при этом учитывался лишь только факт, что христиане читали иудейские тексты на своих собраниях⁵². Первые иудеохристиане передали традицию еженедельных встреч для чтения и разъяснения Закона и пророков, так же как и практику пения псалмов, молитв и благодарений. Иудеи с почтением относились к своим свиткам, что было усилено ритуализированным чтением в религиозном контексте. Со временем почитание Слова Божьего и использование священных книг в религиозных собраниях стало характеристикой и христиан⁵³.

Иногда мнение о том, что практика чтения текстов на христианских собраниях имеет синагогальное происхождение, сопровождалось тем аргументом, что в других религиях нет явных или убедительных параллелей для обоснования подобной практики. Таким образом, на основании допущения, что существует историческая преемственность между иудейской и христианской культовой практикой, исследователи делали и делают вывод о том, что чтение Писаний в христианских собраниях имеет начало в иудаизме или было подвержено влиянию иудаизма одним или другим образом⁵⁴. Другие исследователи защищают эту же позицию с помощью других аргументов. Они утверждают, что обучение в религиозных общинах было основано на чтении текстов. Обучение в древнем мире в общем было основано в большой степени на чтении литературных произведений. Читая и разъясняя Писание, синагога выступала в роли школы. Таким же образом и первые христианские общины, на собраниях которых читались и разъяснялись Писания, выступали в роли школ. Согласно этой точке зрения, христиане переняли эту практику от синагоги. Чтение Писания на христианских собраниях произошло от чтения Писаний в синагоге⁵⁵. Однако эта точка зрения не подтвержда-

⁵² *Young F.* Christian Teaching // Cambridge History of Early Christian Literature / Ed. by F. Young, L. Ayres, A. Louth. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. P. 91.

⁵³ *Ibid.* P. 92.

⁵⁴ *Rouwhorst G.* The Reading of Scripture in Early Christian Liturgy // What Athens has to do with Jerusalem. Essays on Classical, Jewish, and Early Christian Art and Archaeology in Honor of Gideon Foerster / Ed. by L. Rutgers. Leuven: Peeters, 2002. P. 305.

⁵⁵ *Young F.* Christian Teaching // Cambridge History of Early Christian Literature / Ed. by F. Young, L. Ayres, A. Louth. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. P. 469.

ется данными христианских источников, которые характеризуют чтение Писаний на собраниях ранней Церкви. Христиане начали читать на собраниях послания апостолов, затем, в конце первого века, стали читать иудейских пророков и появившиеся евангелия, и лишь в начале третьего века распространилась практика чтения пяти книг Моисея. В иудейской синагоге, наоборот, читали закон Моисея и лишь в конце первого – начале второго века стали читать тексты пророков⁵⁶.

Заключение

На основании представленных источников можно сделать вывод, что ранние христиане читали различные тексты на своих собраниях. Чтение текстов на собраниях следовало распространенной практике чтения текстов на пирах в греко-римской культуре. Как известно, в течение первых двух веков христиане собирались по домам на ужин и социальное общение (симпосий), во время которого они читали как свои христианские тексты, так и иудейские Писания.

Что касается иудейских текстов, то с конца первого века появляются косвенные указания на чтение Пророков в христианских собраниях. Далее, имеются надежные свидетельства второго века, как, например, Апология Иустина Философа и Мураториев канон, подтверждающие традицию чтения иудейских пророков на христианских собраниях. Только с третьего века христиане начали чтение книг Закона Моисея, что подтверждается проповедями Оригена.

В иудейской синагоге в первом веке читался Закон Моисея, который христиане начали регулярно читать на своих собраниях лишь только в третьем веке. Пророческие тексты, вероятно, стали частью синагогального служения только во втором веке, а у христиан установилась тради-

⁵⁶ Можно предположить, что свитки книги пророка Исаии и комментариев (*Пешарим*) на пророческие книги, найденные в Кумране, свидетельствуют о существовании традиции чтения пророков на собраниях Кумранской общины. Однако в описаниях собраний общины не говорится о чтении пророков. Тексты пророков могли читаться индивидуально, о чем свидетельствует количество найденных манускриптов. Сами комментарии, вероятно, читались на собраниях, однако это не является подтверждением того, что перед комментарием читались тексты пророков. Тексты пророков, на которые делались комментарии, являются частью самого комментария.

ция чтения иудейских пророков с конца первого – начала второго веков. Это говорит об отсутствии взаимосвязи традиции чтения иудейских текстов в христианском собрании и в синагоге. Христиане читали тексты на своих собраниях вне всякой связи с чтением Закона Моисея в синагоге, хотя некоторые исследователи утверждают обратное⁵⁷. Христианские собрания, проводившиеся по образцу ужина и пира, отличались от иудейских синагогальных собраний, которые в первом веке были собраниями для чтения и изучения Закона. Христиане стали читать тексты на своих собраниях по аналогии с общей практикой чтения текстов на эллинистических пирах.

⁵⁷ *Young F.* Christian Teaching // *Cambridge History of Early Christian Literature* / Ed. by F. Young, L. Ayres, A. Louth. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. P. 91–104; *Meeks W.* Social and Ecclesial Life of the Earliest Christians // *The Cambridge History of Christianity*. Vol. 1. Origins to Constantine / Ed. by F. M. Young, M. M. Mitchell. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. P. 167.

М. В. Карякина

Были ли оппоненты Павла в 3-й главе Послания Филиппийцам «иудействующими»?

В середине и второй половине I в. н. э. все больше язычников вливалось в изначально внутриеврейское движение последователей Иисуса из Назарета. Дискуссии о том, в какой степени язычники, уверовавшие во Христа, должны соблюдать еврейский закон (т. е. обрезываться, соблюдать кашрут и т. д.), были основной темой богословия раннего христианства. Тексты Нового Завета, в особенности послания Павла и книга Деяний, отражают борьбу между «иудействующими» (т. е. теми этническими евреями и не-евреями, которые считали, что язычники, уверовавшие во Христа, должны соблюдать Моисеев закон)¹ и последователями «истинного евангелия» (теми, кто считал, что веры во Христа и крещения достаточно для того, чтобы язычник стал частью народа Божьего). Так как последние в конце концов одержали победу, «иудействующие» представлены в текстах Нового Завета в негативном свете, как оппоненты апостола Павла².

Третья глава Послания Филиппийцам до недавнего времени толковалась как полемика апостола Павла с иудействующими. В отличие от сдержанного упоминания о соперниках и подчеркнутого безразличия к их существованию в 1:15–17, в 3-й главе Павел неожиданно очень резко пишет: «Берегитесь псов, берегитесь злых делателей, берегитесь обрезания...» (3:2), и далее: «...поступают как враги креста Христова, их конец – погибель, их бог – чрево, слава их – в сраме, они мыслят о земном» (3:18–19).

Такая резкая смена настроения дала повод долгое время считать Послание Филиппийцам составным письмом³. Реконструкция историче-

¹ *Campbell W. S. Judaizers // Dictionary of Paul and His Letters / Ed. by G. F. Hawthorne, R. P. Martin. Downers Grove, Illinois: Inter Varsity Press, 1997. P. 512–516. Dunn J. D. G. Judaizers // A Dictionary of Biblical Interpretation / Ed. by R. J. Coggins, J. L. Houlden. Philadelphia: Trinity Press International, 1990. P. 369–371.*

² См., например, Гал, 2 Кор, Деян 11, 15.

³ По поводу единства Послания Филиппийцам см. *Martin R. P., Hawthorne G. F. Philippians (Revised edition). Colombia: Nelson Reference and Electronic, 2004. (World Biblical Commentary. Vol. 43). P. xxx-xxxiv; см. также Watson D. F. A Rhetorical Analysis of Philippi-*

ских прототипов этих «псов» и вообще всех оппонентов в 3-й главе Послания Филиппийцам занимала многих исследователей. Чаще всего оппонентами апостола считались именно иудействующие.

Строго говоря, в 3:2 слово «обрезание» отсутствует. Павел пишет: Βλέπετε τοὺς κύνας, βλέπετε τοὺς κακοὺς ἐργάτας, βλέπετε τὴν κατατομήν («берегитесь псов, берегитесь злых делателей, берегитесь *членовредительства*»), но далее он обыгрывает созвучие κατατομή / περιτομή («членовредительство» / «обрезание») и переходит к описанию своего иудейского прошлого: «Мы же – Божье обрезание, служащие Богу духом, хвалящиеся Иисусом Христом и не на плоть надеющиеся; хотя я могу надеяться на плоть. Если кто другой думает надеяться на плоть, то более я, обрезанный на восьмой день, еврей из евреев...». Из-за этого развития «еврейской темы» в 3:2 обычно видят отсылку к обрезанию⁴, иудеям и иудействующим: «псы», «злые делатели» и «членовредительство» (κύνας, κακοὺς ἐργάτας и κατατομήν) считались «ясной инверсией иудейских традиций»⁵, а именно περιτομή – это обрезание, κύνας («псы») – кашрут, κακοὺς ἐργάτας («злые делатели») – другие постановления закона⁶.

В 3:18 Павел говорит о «врагах креста Христова» (τοὺς ἐχθροὺς τοῦ σταυροῦ τοῦ Χριστοῦ) и добавляет, что их конец – погибель (ἀπώλεια), их бог – чрево (κοιλία), а слава их – в сраме (αἰσχύνη) (3:20). Комментаторы выстраивали очень сложные цепи ассоциаций, объясняя, почему эти слова Павла также являются ссылками на иудействующих⁷. Основной

ans and its Implications for the Unity Question // *Novum Testamentum*. № 30/1 (1988). P. 57–88; Pretorius E. A. C. New Trends in Reading Philipians: A literature review // *Neotestamentica*. № 29/2 (1995). P. 273–298.

⁴ Такое понимание отражено в синодальном переводе: «берегитесь обрезания».

⁵ «clear inversions of Jewish boasts» (*Tellbe M. Paul between Synagogue and State: Christians, Jews, and Civic Authorities in 1 Thessalonians, Romans and Philipians*. Stockholm: Almqvist and Wiksell International, 2001. (Coniectanea Biblica. New Testament Series. Vol. 34). P. 259.

⁶ Ср. ἐργάται ὅλοι во 2 Кор 11:13 (*Garland D. E. The Composition and Unity of Philipians*. Some Neglected Literary Factors // *Novum Testamentum*. № 27/2 (1985). P. 168; *Sanders E. P. Paul on the Law, His Opponents, and the Jewish People in Philipians 3 and 2 Corinthians 11* // *Anti-Judaism in Early Christianity*. Vol. 1. Paul and the Gospels / Ed. by P. Richardson, D. Granskou. Canadian Corporation for Studies in Religion, 1986. P. 83).

⁷ См. *Perkins P. Philipians: Theology of the Heavenly Politeuma* // *Pauline Theology*. Vol. 1: Thessalonians, Philipians, Galatians, Philemon / Ed. by J. M. Blasser. Michigan: Fortress

причиной толкования 3:19 как отсылки к иудействующим является его структурное подобие стихам 3:2–3, где речь идет о членовредительстве/обрезании, так как сам по себе стих 19 вряд ли может указывать на иудействующих или на евреев.

Например, связь κοιλία и αἰσχύνη с иудаизмом не выдерживает критики. Мернс считает, что κοιλία («чрево») якобы является намеком на кашрут, или даже на мужской половой орган, и αἰσχύνη («срам») указывает на обрезание, т. к. язычники считали обрезание чем-то позорным⁸. Однако если «срам» действительно относится к обрезанию, то слова Павла бессмысленны: если «враги креста Христова» решили обрезываться несмотря на то, что обрезание – это нечто позорное для не-евреев, то они делают то же самое, что сделал сам Павел, как он пишет об этом в 3:4–8, и даже то же самое, что сделал сам Христос, как это описано в 2:6–11: и Павел, и Христос отвергли то, что считалось престижным и почетным, и сделали то, что считалось позорным, потому что считали, что так они служат Богу. Согласно такой логике, Павел должен был восхвалять «врагов», а не клеймить их.

Некоторые исследователи видят в стихе 3:19 описание язычников. Так, основываясь на совпадениях образа «их бог – чрево» с критикой невоздержанного образа жизни греческими и римскими авторами⁹, Коттер (Cotter) выдвинул предположение, что Павел говорит здесь о добровольных обществах и симпозиумах.¹⁰ В 3:20 апостол провозглашает: «наше

Press, 1991. P. 92–94; *Osiek C. Philippians*, Philemon. Nashville: Abington Press, 2000. (Abington New Testament Commentaries). P. 102–103.

⁸ *Mearns C.* The identity of Paul's opponents at Philippi // *New Testament Studies*. № 33/2 (1987). P. 198.

⁹ *Tellbe M.* Paul between... P. 270, fn. 254: «В греческой и римской литературе слово κοιλία (или γαστήρ и его латинский эквивалент *venter*) часто использовалось для обозначения “живота” как средоточия желаний, например, Еврипид говорит о чреве Циклопа как о “наибольшем из богов” (Сус. 335), а Ксенофон говорит о “порабощении чреву”» (*Mem.* 1.6.8); см. также там же, в сн. 256, критику симпозиумов. «In Greek and Roman literature κοιλία (or γαστήρ and its Latin equivalent *venter*) is often used of the stomach as the seat of hunger and desire, e.g. Euripides speaks of Cyclops' belly as the “greatest of all deities” (Сус. 335), Xenophon of “slavery to the belly” (*Mem.* 1.6.8)».

¹⁰ *Cotter W.* Our *Politeuma* is in Heaven: The Meaning of Philippians 3.17–21 // *Origins and Method: Towards a New Understanding of Judaism and Christianity: Essays in Honour of John C. Hurd* / Ed. by B. H. McLean. Sheffield: JSPT Press, 1993. (Journal for the Study of the

же жительство – на небесах» (ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει), – фраза, которая кроме очевидного противопоставления «неба» и «земли» (τοῖ οὐρανοῖ – τὰ ἐπίγεια) также содержит πολίτευμα, возможно, подразумевающее противников христианской общины Филипп¹¹. Термин πολίτευμα может относиться и к государству, и к добровольной ассоциации¹². Тот факт, что множество общественных организаций в Филиппах были частью культа императора¹³, и то, что πολίτευμα может также означать «государство», наряду с использованием титулов императора σωτήρ и κύριος по отношению ко Христу (3:20), позволяет предположить, что Павел имеет в виду в 3:19 культ императора¹⁴. Тем не менее антиримская версия толкования дискурса Павла в третьей главе противоречит содержанию других фрагментов послания (например, 1:14), а также свидетельствам хороших отношений Павла с властями Рима в других посланиях¹⁵.

Сделанный нами короткий обзор позволяет увидеть, что текст третьей главы Послания Филиппийцам не позволяет реконструировать идентичность оппонентов, столь красочно описанных Павлом. Противники апостола не только не могут быть однозначно названы «иудействующими», их вообще трудно ассоциировать с каким-либо из известных религиозных течений Римской империи. Мартин и Хофорт (Martin and Hawthorne) в своем комментарии заключают: «Невозможно

New Testament. Supplement series. Vol. 86). P. 98–104. Cp. *De Vos C. S. Church Community and Conflicts: the relationship of the Thessalonian, Corinthian, and Philippian Churches with Their Wider Civic Communities*. Georgia, Atlanta: Scholars Press, 1999. P. 273–275; *Tellbe M. Paul between....* P. 270.

¹¹ Ibid. P. 271. См. также *Gnilka J. Die antipaulinische Mission in Philippi* // *Biblische Zeitschrift*. № 9 (1965). S. 258–276.

¹² *Perkins P. Christology, Friendship and Status: The Rhetoric of Philippians* // *Society of Biblical Literature Seminar Papers*, 1987 / Ed. by K. H. Richards. Atlanta: Scholars Press, 1987. P. 518; *Tellbe M. Paul between....* P. 239–243.

¹³ См. *Bormann L. Philippi: Stadt und Christengemeinde zur Zeit des Paulus*. Leiden, New York, Köln: Brill, 1995. P. 42–60; *Pilhofer P. Philippi*. Vol. I: Die erste christliche Gemeinde Europas. Tübingen: Mohr Siebek, 1995. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, Bd. 87). S. 105, 110–112; cp. *Tellbe M. Paul between....* P. 212–219.

¹⁴ См. Ibid. P. 271.

¹⁵ См. Рим 13.

с уверенностью сказать, кто же были эти противники»¹⁶. Блумквист (Bloomquist) пишет: «определение исторической идентичности оппонентов Павла не влияет на наше понимание риторики апостола... важно не то, кем именно были эти “оппоненты”, а то, как Павел их видит»¹⁷.

Трудность реконструкции оппонентов в третьей главе Послания Филиппийцам объясняется самой природой фрагмента, в котором они упоминаются: оскорбительный, бранный характер стихов 3:2 и 3:19 не предполагает отражения исторической реальности. Андриас дю Тойт называет такие тексты текстами-поношениями (*vilification texts*); он пишет: «в отрывках, где доминирует отношение, мотивация и характер противников, их описание определено субъективным опытом и предубеждением автора, и его (автора) интерпретацией действий оппонентов в рамках экзистенциального идеологического конфликта. В таких текстах элементы историчности, конечно же, снижены. Использовать эти тексты наивно, на информативном уровне, значит осуществлять насилие над текстом»¹⁸. Следовательно, всякая попытка воссоздать реальный исторический прототип, стоящий за текстом-поношением, обречена на неудачу.

Итак, оба фрагмента, описывающие оппонентов в третьей главе Послания Филиппийцам (3:2 и 3:19), имеют один характер, не позволяющий идентифицировать противников апостола. Тем не менее одинаковая структура обоих отрывков позволяет соотнести их хотя бы друг с другом. Оба отрывка содержат по три обвинения и последующее обобщение:

¹⁶ Martin R. P., Hawthorne G. F. *Philippians*... P. LI.

¹⁷ «...the actual historical identity of Paul's opponents does not affect our understanding of Paul's rhetorical argumentation... what is at stake is not who those “opponents” really were, but how Paul saw them...» (Bloomquist L. G. *The function of suffering in Philippians*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993. P. 196).

¹⁸ «...in passages where the attitudes, motivation and character of the adversaries dominated, their depiction was determined by the strongly subjective experiences and perceptions of the writer and by his personal interpretation of their actions within the framework of an existential ideological conflict. In these texts the element of historical reference would certainly diminish... To use these texts naively on the informational level is to abuse them» (du Toit A. *Vilification as a Pragmatic Device in Early Christian Epistolography* // *Biblica* № 75/3 (1994). P. 411–412).

а) 3:2–3: императив и существительное¹⁹

{
²Βλέπετε τοὺς κύνας,
 βλέπετε τοὺς κακοὺς ἐργάτας,
 βλέπετε τὴν κατατομήν.
 [οἱ ἐν σαρκὶ πεποιοῦντες ἡμεῖς]

б) 3:19: существительное и существительное²⁰

{
 ὦν τὸ τέλος ἀπώλεια,
 ὦν ὁ θεὸς ἡ κοιλία
 καὶ ἡ δόξα ἐν τῇ αἰσχύνῃ αὐτῶν,
 οἱ τὰ ἐπίγεια φρονοῦντες.

Следует отметить, что в первом случае нет эксплицитно выраженного обобщения, но имплицитно оно очевидно: хотя Павел «цепляется» за последнее слово и играет словами κατατομή – περιτομή,²¹

¹⁹ Императив повторяется три раза, а существительные связаны аллитерацией: каждое из них начинается с к: κύνας; κακοὺς ἐργάτας; κατατομήν.

²⁰ Мартин и Хофорт рассматривают «врагов креста Христова» (3:18) вместе с «их конец – погибель» (3:19) как тех, кто не мог принять страдания и смерть Сына Божия, т. е. тех, о ком Павел пишет в 1 Кор 1:23 и 2 Кор 10–13 (*Martin R. P., Hawthorne G. F. Philippians... P. 223*). Трудность такой интерпретации заключается в том, что Мартин и Хофорт отделивают ὦν τὸ τέλος ἀπώλεια от последующего ὦν ὁ θεὸς ἡ κοιλία καὶ ἡ δόξα ἐν τῇ αἰσχύνῃ αὐτῶν и толкуют последний фрагмент отдельно (*Ibid. P. 224–225*). Они объясняют это так: «Союз καὶ... соединяет ἡ κοιλία и ἡ δόξα как единое подлежащее, тогда как ὁ θεὸς является именным сказуемым» («The conjunction... links ἡ κοιλία and ἡ δόξα together as a single subject, with ὁ θεὸς as the predicate»), что должно переводиться как «чей бог – это чрево и слава их срама» («whose god is the belly and the glory in their shame»), т. е. «они сделали свое чрево и свою славу в сраме своим богом» («they have made their stomach and their glory in their shame their god»: *ibid. P. 225*). Сильва (*Silva*) называет такую интерпретацию «искусственной и почти солецизмом» («artificial and possibly even solecistic»: *Silva M. Philippians: Commentary. Chicago: Moody, 1992. (The Wycliffe Exegetical Commentary), P. 212*).

²¹ Гарланд (*Garland D. E. The Composition and Unity of Philippians. Some Neglected Literary Factors // Novum Testamentum. № 27/2 (1985). P. 169–170*) рассматривает фрагмент 3:2–3 как хиазм, где паронимазия κατατομή – περιτομή является центром (см. также *Martin R. P., Hawthorne G. F. Philippians... P. 172*):

а. Эти псы (τοὺς κύνας)

б. эти злые делатели (οὓς κακοὺς ἐργάτας)

с. членовредители (τὴν κατατομήν)

с'. (истинное) обрезание (περιτομή)

б'. те, кто служит (οἱ πνεύματι θεοῦ λατρεύοντες)

а'. те, кто хвалится... не по плоти (καὶ καυχώμενοι... οὐκ ἐν σαρκὶ πεποιοῦντες)

уже в 3 стихе он привлекает обобщение «надеющиеся на плоть» и повторяет его 3 раза: («мы... не на плоть надеющиеся, хотя я могу надеяться на плоть, если кто другой думает надеяться на плоть, то более я» (οἱ οὐκ ἐν σαρκὶ πεποιθότες, καίπερ ἐγὼ ἔχων πεποιθήσιν καὶ ἐν σαρκί. Εἴ τις δοκεῖ ἄλλος πεποιθέναι ἐν σαρκί, ἐγὼ μᾶλλον»), что указывает на важность этой фразы. Так как тема обрезания была для Павла очень значимой, он увлечен созвучием *κατατομή* – *περιτομή* и не может не упомянуть его. Тем не менее он довольно быстро возвращается к теме и подчеркивает это, повторяя несколько раз образ «упования».

Линия b-b' в реконструкции Гарланда основана на предположении Лайтфута, что Павел использует слово *λατρεύειν* намеренно, т. к. в Септуагинте это слово обозначало служение Израиля Господу (*Lightfoot J. B. Saint Paul's Epistle to the Philippians. A Revised Text with Introduction, Notes and Dissertations. Grand Rapids: Zondervann, 1953. P. 145; Strathmann H. Λατρεύω, λατρεία // Theological Dictionary of the New Testament. Vol. IV: A-N / Ed. by G. Kittel. English translation by G. W. Bromiley. Grand Rapids: Eerdmans. P. 58–61*). Тем не менее Гарланд отмечает, что «ключевой фразой фрагмента является “упование на плоть”» (*Garland D. E. The Composition... P. 170*), хотя хиастическая структура предполагает, что центр хиазма (в нашем случае *κατατομή* – *περιτομή*) должен быть центральным по смыслу, так что намерение Павла в использовании хиазма здесь неясно.

Батеман (Bateman) предлагает параллельную структуру отрывка (*Bateman H. W. Were the Opponents at Philippi Necessarily Jewish // Bibliotheca Sacra. № 155 (1998). P. 54*):

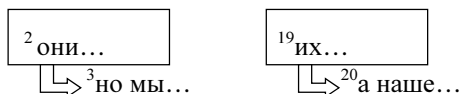
τοὺς κύνας	ἡμεῖς γὰρ ἔσμεν ἡ περιτομή
οὓς κακοὺς ἐργάτας	οἱ πνεύματι θεοῦ λατρεύοντες
τὴν κατατομήν	καυχώμενοι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ καὶ οὐκ ἐν σαρκὶ ἐπιποθέτες.

Трудность с чтением Батемана заключается в том, что очевидное противопоставление *κατατομή* – *περιτομή* исчезает, что вызывает большие сомнения. Параллель между *καυχώμενοι ἐν Χριστῷ* и *τὴν κατατομήν* не менее сомнительна, чем параллель с *τοὺς κύνας*, предложенная Гарландом: в обоих случаях второе причастие остается без пары. Сам Батеман никак не объясняет, почему его структура фрагмента предпочтительнее, он лишь комментирует версию Гарланда так: «хиазм кажется надуманным» («The chiasm seems forced»: *Bateman H. W. Were the Opponents... P. 54, fn. 50*).

В обоих интерпретациях объединяющая роль троекратного повторения *βλέπετε* игнорируется, и каждая из строк рассматривается отдельно, как имеющая свои собственные параллели. Кроме того, и хиастическая, и параллельная структуры никак не соотносятся и в конце концов теряются в ответвлениях и придаточных предложениях стихов 3 и 4. Трудно увидеть параллель между короткими, как выстрелы, обвинениями строк 3:2 и длинными, усиленными причастиями, описательными предложениями стихов 3:3–4. В стихе 3:2 содержится три глагола, а в предполагаемой параллели 3:3–4 – четыре глагола/причастия. Кроме того, ни параллельная структура, ни хиастическая не обнаруживается в 3:19–20, а схожесть этого фрагмента с 3:2 очевидна.

Кроме перечисления трех черт противников и обобщения этих черт («уповающие на плоть» и «мыслящие о земном»), у двух отрывков 3-й главы есть еще один объединяющий признак: в обоих случаях Павел говорит об альтернативе – в 3:2–3 он противопоставляет надеющихся на плоть и надеющихся на «не плоть», а в 3:19–20 противопоставляются небеса и земля: «они мыслят о земном», «наше же жителство на небесах»²². Как мы увидели, упоминание об обрезании в 3:3 очень коротко, далее в 3-м стихе Павел сопоставляет плоть и неплоть (т. е. дух, Бог, Христос), и в этом длинном предложении «обрезание» просто теряется. Антитеза в стихе 20 – ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει – составляет пару «земля – небо», что поддерживает наше видение стихов 2–3 как противопоставление плоти/не-плоти (духа).

Противопоставление «их» и «нас» обрамляет третью главу Послания Филиппийцам:



Это обрамление и структурное подобие между двумя фрагментами поддерживает мнение, разделяемое большинством исследователей: оппоненты, упомянутые в 3:2 и 3:18–19, должны рассматриваться как единое целое²³. Но кто были эти оппоненты? Против кого так эмоционально выступает апостол? Как мы увидели, Павел вряд ли дискутирует здесь с «иудействующими». Он вообще не дает никаких достоверных характеристик своих противников.

Цель упоминания оппонентов – это не полемика с ними. Павел использует образ «врагов», чтобы подчеркнуть необходимость единства «нас». Главная и единственно достоверная характеристика противников в третьей главе Послания Филиппийцам – «они» являются

²² См. *Moule C. F. D. An Idiom-Book of New Testament Greek*. Cambridge: Cambridge University Press, 1968.

²³ См. *Martin R. P., Hawthorne G. F. Philippians... P. LIV*.

полной противоположностью «нам». Отгораживаясь от «них», автор определяет «нас». Оппоненты в рассмотренном тексте являются декорацией, фоном, инструментом, с помощью которого читатели осознают и выстраивают свою идентичность²⁴.

²⁴ Тюре (Thurén) утверждает, что большинство упоминаний оппозиции в новозаветных посланиях не являются свидетельствами о реальных исторических личностях или реальных конфликтах. Эти упоминания являются, скорее, риторическими приемами, которые авторы используют для аргументации и прояснения идей. (*Thurén L. The Antagonists – Rhetorically Marginalized Identities in the New Testament // Identity Formation in the New Testament / Ed. by B. Holmberg, M. Winninge. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008. P. 79–95*). Послание Филиппийцам не было исследовано Тюре (он строит свои предположения на основе текстов Посланий Галатам, Римлянам и Послания Иуды), но, на наш взгляд, Послание Филиппийцам – это прекрасный пример риторической роли оппонентов.

К. Н. Тимашов

Прямой и переносный смыслы Писания в контексте истолкования заповедей: подход Авраама ибн Эзры

В статье рассматривается проблематика, касающаяся, с одной стороны, изменений и новаций в библейской экзегезе в раввинистическом иудаизме в XII веке, которые связаны с именем Авраама ибн Эзры, а с другой – религиозной полемики, в которой участвовали евреи в это время.

Авраам ибн Эзра (1089–1164) – уроженец Испании. Он был комментатором библейских текстов, философом-неоплатоником, математиком, астрономом, астрологом и врачом. Авраам ибн Эзра был лично знаком с некоторыми видными мыслителями своего времени, много путешествовал, побывал почти во всех странах от Египта до Индии, Испании и Англии. Этот ученый оставил после себя около сотни сочинений, не все из них сохранились до наших дней. Среди прочего, ибн Эзра – автор нескольких сочинений по грамматике иврита, в которых он опирался на наработки испанских грамматиков, писавших по-арабски¹.

Чтобы представить себе культурный контекст деятельности Ибн Эзры, следует вспомнить, что до XI в. в еврейской экзегезе доминировал такой тип толкования как мидраш. К этому времени было составлено значительное число **антологий мидрашей** на большую часть книг Танаха. Однако в рассматриваемый период появляются новые сборники мидрашей, и вместе с тем с возникновением в иудаизме систематичной теологии толкователи Священного Писания предпринимают попытки «примирить» ту или иную доктрину с сакральным текстом².

¹ Подробнее о творчестве ибн Эзры и общем контексте эпохи см. *Saenz-Badillos A. Abraham ibn Ezra and the Twelfth-Century European Renaissance // Studies in Hebrew Language and Jewish Culture / Ed. by M. F. J. Baasten and R. Mulk. Dordrecht, 2007.*

² Теология и философская экзегеза Священного Писания рассматриваются в монографии: *Сират К. История средневековой еврейской философии. М.: Гешарим, 2005.*

Принципиально новым явлением в истории еврейской экзегезы считается появление комментариев, выявляющих **простой смысл Писания** (פשוט). Простой смысл – это то, что сообщает текст без связи с каким-либо внешним знанием (научные представления, теологические доктрины, философские идеи и т. д.). Первым из известных нам комментаторов, который начал писать комментарии, извлекая простой смысл Писания, был Менахем бен Альбо, стоявший у истоков экзегетической школы «паштаним»³. Его ученик Раши составил комментарий на Танах, в котором неоднократно повторяет, что он «пришел ради простого смысла». Однако Раши включает в свой комментарий цитаты из мидрашей, которые отходят от простого смысла (и количественно мидраши преобладают). Комментарий Раши, таким образом, сочетает традицию и новаторство. У Раши было много учеников (Шемайа, Бехор Шор и др.), они критиковали своего учителя за непоследовательность и настаивали на более радикальном подходе в отыскании простого смысла.

Ибн Эзра не принадлежал к школе Раши, но работал в том же направлении, он составил комментарий к Пятикнижию и некоторым другим книгам Танаха, сосредоточившись на простом смысле. Поскольку нас интересует вопрос истолкования заповедей, то далее речь пойдет о комментарии к Торе. Комментарий к Торе ибн Эзра предваряет обстоятельным предисловием, в котором подводит итоги работы прошлых экзегетов и намечает свой собственный путь.

В предисловии к комментарию к Торе⁴ ибн Эзра описывает **пять путей** к истолкованию текста, прибегая к геометрической аналогии: текст Писания – это окружность, ее центр – истина текста, а задача экзегета – отыскать центр, задействовав некоторый инструментарий с опорой на определенные принципы.

1) Подход, который характерен для сочинений поздних гаонов, чьи труды ибн Эзра критикует за излишнюю многословность («путь долгий

³ О причинах появления школы *паштаним* см. подробнее в статье Grossman A. The School of the Literal Jewish Exegesis in the Northern France // Hebrew Bible. Old Testament: The History of Its Interpretation / Ed. by Magne Saebo. Goettingen, 2000. Vol. 1. From the beginnings to the Middle ages (until 1300): Part 2. The Middle Ages.

⁴ Perushe ha-Torah le-Rabenu Avraham Ibn Ezra. Yerushalayim: Hotsa'at Mosad ha-Rav Quq, 1976 (на ивр.).

и широкий»). Другой отрицательный момент комментариев гаонов, по мнению ибн Эзры, в том, что, пытаясь примирить те или иные доктрины (философские, теологические, научные) и текст Торы, они отодвигают смысл Писания на второй план. Экзегеты на этом пути, по ибн Эзре, не продвинулись дальше линии окружности.

2) Подход караимов и других вероотступников, а также христиан, среди которых «всякий истолковывает текст как ему заблагорассудится... лишь бы не увидеть в тексте заповедей, которые содержатся в Устной Торе». Каждый толкователь находит свой центр.

3) «Путь темный и мрачный», путь тех, кто видит за каждым словом Торы загадку и скрытый смысл. Эти толкователи находятся за пределами круга.

4) Мидраш, по поводу которого ибн Эзра остроумно иронизирует. Не отрицая пользы мидраша (для наставления юных, для поддержки слабых верой и т. д.), ибн Эзра сравнивает мидраш с одеждами, которые покрывают нагое тело – простой смысл.

5) Подход, выявляющий простой смысл Писания, избранный самим ибн Эзрой. Экзегет в данном случае должен опираться на грамматику языка и тщательно разобраться в каждом слове. Только этот подход может указать, где находится центр круга, в чем заключена истина текста.

Как же найти этот центр окружности? Ибн Эзра стоит на следующих постулатах:

– принцип «Писание не выходит за пределы простого смысла» (אין מקרא יוצא מידו פשוט), упоминаемый в Вавилонском Талмуде (Шабб. 63а, Йев. 11б, 24а).

– принцип «Тора говорит [на понятном] людям языке» (דברה תורה כלשון בני אדם), упоминается в Вавилонском Талмуде несколько раз (например, Бер. 31б, Йев. 71а), т. е. человек в принципе способен понять простой смысл, потому что у него есть разум (в терминах ибн Эзры – דעת). Как говорит ибн Эзра в предисловии, «Тора не содержит ничего, что бы не мог уяснить разум. Ангел между Богом и человеком – ум (שכל)». И только два места в Торе не подчиняются этому правилу: обрезание сердец и древо познания.

– принцип внутренней логики языка, т. е. у языка Писания есть грамматика. Для того чтобы верно истолковать текст, нужно знать грамматику.

Для чего понадобилось ибн Эзре отыскивать простой смысл Торы? Учитывая острую полемичность комментария, это сочинение ибн Эзры следует рассматривать как новое оружие раввинистического иудаизма в полемике с христианами и караимами. Как выглядела полемика до появления комментариев *пишат*? Христиане обвиняли последователей ортодоксального иудаизма в том, что они, будучи буквалистами, отрицают духовный смысл, который открывается в тексте в свете Нового Завета. Караимы обвиняли ортодоксальных иудеев в том, что на самом деле раввины ушли от буквы текста, подменив ее фальшивым преданием. Что в такой ситуации могли ответить ортодоксальные иудеи, отстаивая авторитет Устной Торы и истинность своего подхода к пониманию Торы Письменной? Например, Раши открывает сокровищницу устной традиции (агада, мидраши), вкрапляя в свой комментарий традиционные толкования – в противовес караимам, а христианам предъявляет простой смысл (облаченный в роскошные одежды мидраша), противопоставляя его сугубо духовным (отвлеченным, аллегорическим) толкованиям, основанным на вере в Христа. Но такой подход наталкивается на одно препятствие: караимы и христиане имеют нечто общее: и те, и другие не признают авторитет Устного Закона.

Прямой смысл как объективная истина текста добывается на основе грамматики при соотнесении с разумом. Таким образом, истина текста не зависит ни от чьего произвола. Используя мидраш как аргумент в свою пользу, раввинистический иудаизм льет воду на мельницу христиан, которые склонны отходить от буквы текста. Поэтому ибн Эзра не включает в свой комментарий на Тору ни одного мидраша, всецело полагаясь на грамматические изыскания. Ибн Эзра как бы говорит: «Мы не достаточно буквалисты! Нам нужно стать еще большими буквалистами, чем нас считают христиане».

В комментарии на книгу Исход Ибн Эзра полемизирует с теми, кто аллегорически толкует пассаж Исх 13:9:

וְהָיָה לְךָ לְאוֹת עַל־יָדְךָ וּלְזִכְרוֹן בֵּין עֵינֶיךָ לְמַעַן תִּהְיֶה תּוֹרַת יְהוָה בְּפִיךָ כִּי בְיָד חֻצָּצָה יְהוָה
מִמִּצְרַיִם

*И да будет тебе это знаком на руке твоей и памятником пред глазами твоими, дабы закон Господень был в устах твоих, ибо рукою крепкою вывел тебя Господь из Египта*⁵.

Согласно раввинистическому иудаизму, этот стих содержит указание на соблюдение заповеди о тфиллин. Подробно об исполнении этой заповеди говорится в трактате Менахот Вавилонского Талмуда.

Ибн Эзра описывает ход рассуждения толкователей-оппонентов, которые понимают смысл приведенного выше стиха как указание вспоминать об Исходе из Египта во время празднования Песаха. Согласно такому толкованию, слова *на руке твоей* и *перед глазами твоими* не подразумевают тело человека, а являются аллегорией. Эта мысль подкрепляется сопоставлением данного стиха со стихом из книги Притч 1:9, где наставление отца и наказ матери сравниваются с венцом и ожерельем.

Еще одним указанием на заповедь о тфиллин являются, согласно раввинистическому иудаизму, стихи Втор 6:8–9. Оппоненты ибн Эзры воспринимают эти стихи как аллегории: *и навязжи* (וְקָשַׁרְתָּם) *их [слова] в знак на руку твою* (Втор 6:8) понимают аналогично стиху *напиши* (קָשַׁרְתָּם) *их [милость и правду] на скрижали сердца твоего* (Притч 3:3); а стих *и напиши их на косяках дома твоего и на воротах твоих* (Втор 6:9) – аналогично стиху *запиши на скрижаль сердца* (Притч 3:3). Таким образом, эти тексты Торы интерпретируются аналогично тексту книги Притч, т. е. в переносном смысле (**машаль** в терминах ибн Эзры).

Ибн Эзра отвечает на это: «Этот путь неверен, потому что в начале книги Притч написано: притчи Соломона; и все, что он в ней упоминает, – это притчи. А в Торе же не написано, что это притча, Боже упаси!.. Поэтому мы не выходим за рамки простого смысла, ведь сказанное здесь не противоречит разуму». Далее ибн Эзра приводит единственный стих Торы, который нужно понимать аллегорически, поскольку буквальный

⁵ Здесь и далее текст цитируется по синодальному переводу.

смысл противоречит разуму: *«Итак, обрежьте крайнюю плоть сердца вашего»* (Втор 10:16).

Ибн Эзра предложил строгий подход к истолкованию текста Торы. Являясь апологетом раввинистического иудаизма, он, подобно Саадии Гаону, занимает рационалистическую позицию и разворачивает широкую полемику на страницах своего комментария.

Е. Н. Мещерская

Апокрифы о Моисее и Успение Богородицы

В сирийской литературе есть несколько апокрифических текстов, повествующих о кончине Девы Марии. Они относятся к числу древних свидетельств об этом событии и неизменно привлекали внимание исследователей. В этой статье мы рассмотрим два таких произведения с точки зрения того, как с помощью прообразовательного толкования ветхозаветных сюжетов христианская литература формирует представления о Богородице.

Первый текст «Погребение Владычицы Марии» сохранился только в отрывках на разрозненных листах рукописи V–VI вв. Он был впервые описан и опубликован В. Райтом.¹ Позднее в научный оборот были введены эфиопская² и грузинская³ версии этого сочинения. Издатели и исследователи грузинского текста М. ван Эсбрук и Т. Г. Мглоблишвили пришли к заключению, что он восходит к греческому оригиналу, причем характер грецизмов, сохранившихся в грузинском переводе, позволяет предположить, что переводчик знал особенности греческого произношения иерусалимско-палестинской среды, а текст был переведен не позднее V–VI вв. Таким образом, греческий оригинал этого рассказа о смерти Богородицы восходит к более раннему, чем V в., времени.

О древности «Погребения Владычицы Марии» свидетельствует та приметная особенность сочинения, что в нем единой сюжетной нитью

¹ Wright W. Catalogue of the Syriac Manuscripts in the British Museum Aquired Since the Year 1838. Pt. I. London, 1870. P. 99; Wright. W. Contributions to Apocryphal Literature of the New Testament. London: William & Norgate, 1865. P. nh-sh. Подробнее об этом, а также русский перевод реконструированного нами текста см.: Мещерская Е. Н. Апокрифические сюжеты в древних сирийских рукописях // *Albo dies notanda lapillo*, коллеги и ученики – Г. Е. Лебедевой. СПб.: Алетейя, 2005. С. 102–108.

² Arras V. De Transitu Mariae Aethiopice // CSCO. Vol. 342-3. Louvain, 1973. Т. 1. P. 1–84; Т. 2. P. 1–54. Английский перевод дан в книге: Shoemaker S. J. Ancient Traditions of the Virgin Mary's Dormition and Assumption. Oxford: University Press, 2002. (Oxford early Christian Studies). P. 290–350.

³ Esbroeck van M. Apocryphes géorgiens de la Dormition // *Analecta Bollandiana*. Т. 92. 1973. P. 55–75; Мглоблишвили Т. Г. Кларджетский многоглав. Тбилиси: Мецниереба, 1991. С. 420–423 (на груз. яз.).

соединены как новозаветные, так и ветхозаветные апокрифические рассказы. Один из таких ветхозаветных апокрифов, включенных в текст, – Исход из Египта и обретение ковчега с останками Иосифа. В полной эфиопской версии произведения этот рассказ ведется от лица Ангела-Яхве и обращен к Деве Марии, которая хочет узнать имя ангела, принесшего ей пальмовую ветвь, и удостовериться в истинности его слов о ее близкой кончине. Ангел говорит о предвечности своего существования и в качестве подтверждения своей роли в мировом процессе рассказывает всю историю еврейского народа после смерти Иосифа: описывает угнетенное положение народа в Египте, избавление от египетского рабства с помощью Моисея, рассказывает об установлении праздника Пасхи, а также обретении перед уходом из Египта ковчега с останками Иосифа. Повествование строится на канонической библейской книге Исход, однако рассказ имеет множество апокрифических дополнений, которые и делают его самостоятельным внебиблейским повествованием. Сирийские фрагменты содержат лишь ту часть рассказа, где речь идет об обретении израильянами ковчега с останками Иосифа. В Библии об этом говорится дважды, но очень кратко: в книге Бытия (Быт 50:25–26) – «и залял Иосиф сынов Израилевых, говоря: Бог посетит вас, и вынесите кости мои отсюда. И умер Иосиф ста десяти лет. И набальзамировали его и положили в ковчег в Египте» и книге Исход (Исх 13:19) – «И взял Моисей с собою кости Иосифа, ибо [он – Иосиф] клятвою залял сынов Израилевых, сказав: посетит вас Бог, и вы с собою вынесите кости мои отсюда». В сирийском рассказе текст значительно расширен. Так, в нем сообщается о том, как фараон, узнав, что обретение израильянами останков Иосифа является залогом их успешного исхода из Египта, заранее прячет ковчег с костями в реку. Ковчег обмазывают смолой, а внутрь кладут свиток с текстом «Сии останки – Иосифа». Моисей и израильяне не знают об этом и поэтому долго не могут обнаружить останки Иосифа, хотя приходят на берег реки, плачут и обращаются с молитвой к Богу. Но тут Моисею является ангел, в эфиопском тексте он без имени, а в сирийском он называет свое имя: «Я – Михаил-ангел». Он предлагает Моисею ударить посохом по реке, и после этого ковчег оказывается на су-

ше, и Моисей обнаруживает в нем свиток, подтверждающий, что это искомые останки. На этом повествование об исходе из Египта обрывается. Точной параллели этому повествованию в других источниках мы не имеем. Но такой рассказ возник, несомненно, в иудейской среде, поскольку является вариантом «пасхальной агады» – повествования об исходе евреев из Египта и о праздновании этого события древними евреями, которое читалось в каждой еврейской семье во время пасхальной трапезы. Такие условия, конечно, создавали множество вариантов повествования. Одна из версий его дошла в вавилонском Талмуде, в трактате Сота (סוֹטָא – «Неверная жена и вода проклятия»), где рассказ об обретении гроба Иосифа содержит ряд подробностей, отличающихся от сирийского рассказа (Sothah, f. 13a). Там говорится, что из поколения Иосифа, видевшего его смерть, к этому времени осталась в живых лишь дочь Асира. Моисей пошел к ней и спросил, где похоронен Иосиф. Та сказала, что египтяне сделали для Иосифа гроб из металла и опустили его на дно Нила, чтобы вода Нила от этого получила благословение. Моисей отправился на берег Нила и воззвал к Иосифу, говоря, что без его помощи евреи не смогут исполнить его завещание. После этого ковчег с останками оказался на поверхности реки. Далее рассказывается о том, что, преследуя евреев, все египтяне утонули в Черном море, спасся лишь один фараон, потому что уверовал в Яхве и воздал ему славу. За это он был не только спасен, но и перенесен в Ниневию, где и царствовал до конца своих дней. Еще одна версия повествования представлена в славянском переводном сочинении «Житие пророка Моисея», древнейший текст которого включен в Барсовскую Толковую Палею.⁴ Она отличается и от талмудического рассказа, и от того, что включен в «Погребение Владычицы Марии». Некоторые параллели к повествова-

⁴ Текст см.: Житие пророка Моисея / Текст, пер. и комм. М. В. Рождественской // БЛДР. Т. 3. СПб.: Наука, 1999. С. 120–149; 376–378. См. также: *Поньрко Н. В.* Апокрифы о Моисее // *Словарь книжников и книжности Древней Руси*. Вып. 1. Л.: Наука, 1987. С. 63–67; *Алексеев А. А.* Русско-еврейские литературные связи до XV века // *Jews and Slavs*. Vol. 1. Jerusalem; СПб., 1993. С. 44–75; *Taube M.* The Slavic Life of Moses and Its Hebrew Sources // Там же. Р. 93–114; *Алексеев А. А.* Апокрифы Толковой Палеи, переведённые с еврейских оригиналов // ТОДРЛ. Т. 58. СПб.: Наука, 2008. С. 41–57.

нию об обретении останков Иосифа в раввинистической литературе указаны в книге Ф. Манса.⁵

Почему же рассказ об обретении останков Иосифа так тесно связан с повествованием о кончине Девы Марии? Мы можем высказать предположение, что его включение в повествование объясняется христианской традицией прообразовательного толкования ветхозаветных реалий и понятий. Символическая образность Богородицы в христианской традиции восходит к разным ветхозаветным текстам: неопалимая купина, лестница Иакова (Быт 28:11–17), чудесно орошенное руно Гедеона (Суд 6:37–38), дом и трапеза Премудрости (Притч 9:1–11), затворенная восточная дверь храма из видения пророка Иезекиила (Иез 43:27–44:4). Один из таких символов связан с книгой Исход – это «ковчег завета». Формированию представления о Богоматери как «ковчега завета» могло способствовать упоминание в Послании к евреям (Евр 9:4) о том, что в ковчеге завета, в котором, как известно, хранились скрижали закона, помимо них находились процветший жезл Аарона и сосуд с манной. В других библейских текстах подтверждение этому отсутствует. Но тем не менее в христианской экзегезе, начиная с Оригена (Origines. In Numeri IX.7), жезл Аарона нередко символизирует воплощение Христа от Девы и, позднее, становится весьма распространенным прообразом Богоматери как в иконографии, так и в гимнографии. Историю формирования символического представления о Богоматери как сосуда с манной подробно проследил М. ван Эсбрук, который обнаружил истоки этого символа в трактате отца Церкви IV в. Епифания Кипрского, который называется «О мерах и весах (у древних евреев)».⁶ Греческий текст трактата сохранился лишь частично, но его содержание восстанавливается по сирийским и грузинским отрывкам. Грузинская версия была открыта и опубликована М. ван Эсбруком, и именно в ней содержится толкование Епифания Кипрского на стихи из

⁵ *Manns F.* Récit de la dormition de Marie (Vatican grec 1982). Contribution à l'étude de origines de l'exégèse chrétienne. (Studium Biblicum Franciscanum. Collectio maior, 33). Jerusalem: Franciscan printing press, 1989. P. 76–77.

⁶ *Esbroeck M. van* Some earlier features in the Life of the Virgin // *The Harp: A Review of Syriac and Oriental Ecumenical Studies*. Vol. XV. Kottayam: St. Ephrem Ecumenical Research Institute, 2002. P. 137–147.

книги Исход, где описывается сосуд с манной. Епифаний Кипрский говорит, что в этом сосуде скрыты все тайны Пятикнижия и четырех Евангелий. Сосуд – это Богородица, которая несет в себе Небесный хлеб (манну) – Иисуса Христа. Епифаний Кипрский, будучи евреем по рождению, получил до своего крещения традиционное еврейское образование, хорошо знал раввинистическую экзегезу и использовал ее для создания новой христианской символики.

В нашем рассказе также речь идет о «ковчеге завета», поскольку для наименования вместилища костей Иосифа в сирийской версии использовано слово ܐܪܘܢ (*аруна*; в тексте написано с ошибкой: вав пропущен), которое заимствовано из древнееврейского языка: ארון – *арон* (слово, употребляемое именно в сочетании «ковчег завета»). Кроме того, согласно каноническому библейскому тексту (Исх 13:19), останки Иосифа, который «клятвою заклал сынов израилевых», обретаются евреями согласно его завету. В сирийской литературе прослеживается традиция, когда кости Иосифа, вынесенные евреями из Египта, называются «крестом жизни», т.е. символизируют Христа. Так они именуются в 48 гимне из цикла Низибийские гимны (48:6), принадлежащего перу знаменитого поэта IV в. Ефрема Сирина.⁷ Позднее такое представление пространно обосновывает сирийский писатель VII в. Исаак Сирин, которому принадлежит гомилия о почитании христианами креста как нового ковчега.⁸ Таким образом, если останки Иосифа – это символ Христа, то сам ковчег в этом рассказе выступает как прообраз Девы Марии. Такая цепочка символов делает понятным, почему в повествование о кончине Богоматери включен апокрифический рассказ об Исходе евреев из Египта, в котором главную роль играет эпизод, описывающий обретение и вынос ковчега с костями Иосифа.

Все разноязычные версии рассказов об Успении Девы Марии, генетически соотносящиеся с нашим сирийским текстом, намного короче и включают лишь повествование о смерти и погребении Богородицы без

⁷ Beck E. Carmina Nisibena. II. (CSCO 240 = SS 102). Lovain, 1963. S. 61–62.

⁸ Brock S. P. Isaac of Nineveh (Isaac the Syrian). The Second Part. C. IV–XLI (CSCO 554 = SS 224). Lovain, 1995. Ch. XI. P. 43–52.

дополнительных апокрифических ветхозаветных сюжетов. Но тем не менее в них сохранились рудименты символической связи Исхода из Египта с кончиной Богоматери. Так, греческий текст (G2–R) – гомилия об Успении Псевдо-Мелитона Сардского, наиболее приемлемой датировкой которой является V в., включает эпизод, описывающий перенос тела Богоматери в гробницу. Впереди процессии с пальмовой ветвью в руках идет апостол Иоанн, другие апостолы несут ложе, на котором покоится Дева Мария, и при этом все поют 'Εξηλθὲν Ἰσραὴλ ἐξ Αἰγύπτου. Ἀλληλουῖα – «Вышел Израиль из Египта. Аллилуйя».⁹ Это начало библейского псалма 'Εν ἐξόδῳ Ἰσραὴλ ἐξ Αἰγύπτου «Во исходе Израилеве из Египта», который в Септуагинте является 113-м по счету, а в масоретской версии Библии делится на два и имеет нумерацию 114 (1–8)–115 (1–18). Пс 114 говорит об Исходе и избрании Богом еврейского народа и описывает чудеса, сопровождающие Исход. Псалмист задается вопросом о причине этих чудес и сам на него отвечает в заключительных строках гимна. Вторая часть Пс 113 (или Пс 114) является тем гимном, который актуален и для иудейского, и для христианского богослужения, поскольку он направлен против идолопоклонства. В еврейской богослужебной традиции псалмы 114–119 были литургическими, все они имеют припев «аллилуйя» и составляют цикл, имеющий название галлел малый, или египетский. Исполнение этого цикла было приурочено к еврейским праздникам Пасхи и Пятидесятницы. То, что Пс 113 использовался и в христианском богослужении и входил в палестинское чинопоследование праздника Успения в более позднее время (VII–VIII вв.), подтверждается еще одним источником – гомилией на Успение Андрея Критского (Иерусалимского). Андрей Критский в юности провел много лет в монастыре храма Гроба Господня в Иерусалиме, а затем был назначен архиепископом на о. Крит. Этим автором написано три гомилии на Успение, составляющие единый по содержанию триптих, описывающий в глубоко поэтической форме жизнь и смерть Богоматери. Как полагал М. Жюжи, гомилии были произнесены Андреем Критским не в Иерусалиме, а уже на Крите в 717–

⁹ *Manns F. Récit de la dormition de Marie* (Vatican grec 1982). Греч. текст: *Liber requiei Mariae*. P. 13 (Vat. gr. 1982, f. 187 v).

718 гг.¹⁰ Но тем не менее в них нашла свое отражение палестинская богослужебная практика.

В последней гомилии из этого цикла Андрей Критский передает безмерную скорбь апостолов и всех присутствующих при погребении Девы Марии. Гомилия насыщена и библейским, и гимнологическим материалом, и по ней в общих чертах можно составить представление о том песенном последовании, которое было присуще празднику Успения в Палестине. Андрей Критский говорит так: «Да явится ныне все собрание небесных и земных, и да исполнит со мною исходную (прил. ἐξόδιος в греческом языке VI в. приобрело значение «погребальный») песнь и погребальную хвалу... празднуй праздники твои, Иерусалим; воспевай Давидски, ясно скажи: “Во исходе Израилеве из Египта”. Матерь Сион, избранная Богом, воспой погребальное, но не рыдай в отчаянной скорби, ибо радостно, а не плачевно торжество настоящего дня».¹¹ Мы видим, что здесь снова упоминается Пс 113. Это свидетельствует о том, что богослужебная практика праздника Успения, отмечаемого в Иерусалиме, формировалась под воздействием темы Исхода. Отголоски этой темы сохранились и в современном православном богослужении. Успению Богородицы посвящены два канона замечательных поэтов VIII в. — Космы Маюмского и Иоанна Дамаскина, подвизавшихся также в Палестине, в лавре св. Саввы Освященного. Если в первом из них проявляется непосредственное знакомство автора с апокрифическим рассказом об Успении (тропарь песни 3-й 1-го канона): «Постиг суд наглые руки дерзкого, нанеся отсечение им, так как Бог из-за славы Божества ограждал честь одушевленного кивота (ковчега), в Котором Слово сделалось плотью»¹², то в тропаре 1-й песни 2-го канона «Отверзу уста моя» (Иоанна Дамаскина) снова звучит тема Исхода: «Девы отроковицы, запойте ныне с пророчицей Мариамью песнь конечную (исходную, надгробную), ибо Дева и единая Богородица преставляется (διαβιβάζω — пе-

¹⁰ Jugie M. La mort et l'assomption de la Sainte Vierge: étude historico doctrinale. Studi e Testi. 114. Vatican city: Bibliotheca Apostolica Vaticana, 1944. P. 234, n. 2.

¹¹ Скабалланович М. Н. Успение Пресвятой Богородицы. Киев: Пролог, 2004. С. 95–96. Греч. текст Εἰς τὴν κοίμησιν τῆς ὑπεραγίας Δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου. PG. T. 97. Col. 1101–1104.

¹² Скабалланович М. Н. Успение Пресвятой Богородицы. С. 62.

реводить, переправлять) в (свой) небесный удел».¹³ Здесь речь идет об эпизоде из канонического текста книги Исход (Исх 15:20), рассказывающем, как Моисей и Мариам-пророчица исполнили на два хора (мужчин и женщин) радостный гимн после перехода через Красное море (в христианской традиции – 1-я библейская песнь).

Все вышеизложенное позволяет высказать предположение о том, что именно включение в апокриф об Успении Девы Марии сюжета об Исходе евреев из Египта, совершенное уже в древности, дало толчок христианской традиции отмечания Успения Богоматери как радостного праздника «Богородичной Пасхи».

Второй сюжет, который мы рассмотрим, является составной частью апокрифического произведения сирийской письменности «Исход Марии». Оно представлено несколькими типами текстов, имеющихся в большом количестве рукописей, но лишь частично опубликованных. Мы объединяем все эти тексты под одним названием «Исход Марии», поскольку, по нашему мнению, все они представляют собой версии одного и того же повествования. В нем рассказывается о последних днях земной жизни Богородицы, о ее смерти и погребении, о взятии ее со славою на небеса. Рассказ содержит также изложение постановлений апостолов о праздновании дней поминовения Девы Марии. В некоторых из этих текстов далее дается описание путешествия Богоматери по царству небесному и приводятся истории о чудесах, совершенных ею посмертно на земле.

Мы располагаем двумя основными типами текста. В первом типе представлена полная, или пространная, версия произведения, а во втором – разные виды сокращенных и переработанных редакций апокрифа «Исход Марии». Пространная версия засвидетельствована отрывками Суэцкого палимпсеста V в. и рукописью из коллекции Д. Р. Харриса XIX в. («Пять книг»)¹⁴. Пространный тип текста является первичным. Об этом свидетельствует то, что именно из него становятся понятными

¹³ Там же. С. 60.

¹⁴ Текст опубликован: *Smith Lewis A. Apocrypha syriaca. The Protevangelium Jacobi and Transitus Mariae (Studia Sinaitica. No XI). London: C. J. Clay & Sons, 1902. P. kb-kyh; p. 12–69 (англ. пер.).*

причины, по которым было написано это сочинение, и цели, которые преследовал автор, именно таким образом организуя свое повествование. Основной задачей писателя являлось формирование благочестивых представлений о матери Иисуса Христа, упрочение ее культа и установление на их основе праздников и ритуалов, связанных с ее почитанием. Сокращенные редакции, даже после тщательной переделки и правки текста, сохранили следы и особенности этой первоначальной редакции.

В одной из своих статей мы представили систему доказательств, которые свидетельствуют о том, что апокриф «Исход Марии» – это часть широкой апологетической программы патриарха Нестория и его сторонников. В отличие от его наиболее известного апологетического сочинения «Книга Гераклида Дамасского», обращенного к богословам и придворным кругам в Константинополе, «Исход Марии» был адресован широким слоям народа. Народные массы были возбуждены проповедями Нестория о некорректности термина Θεοτόκος и настроены против него. Сочинение было написано не только с целью выразить благочестивое отношение к Деве Марии самого Нестория и его окружения, но и для того, чтобы предложить реальные действия по утверждению ее культа и выработке ритуала ее достойного почитания. Его возникновение может быть датировано временем между двумя Вселенскими соборами – Эфесским (431 г.) и Халкидонским (451 г.)¹⁵

Но помимо основной темы, связанной с почитанием Богородицы и описанием церковных праздников, устанавливаемых в ее честь, в сочинении «Исход Марии» есть еще одна не менее важная для автора тема, описывающая враждебное отношение иудеев Палестины к Богоматери, апостолам и христианам и реакцию на такое отношение христианского населения Иерусалима. Для раскрытия данной темы автор повествования привлекает целый ряд сюжетов, имеющих параллели в других произведениях раннехристианской литературы. И именно это обстоятельство превращает сочинение «Исход Марии» в сложный компилятивный текст, источники которого требуют выявления и выяснения того, каким

¹⁵ Мещерская Е. Н. Времена года и богородичные праздники в сирийском апокрифе «Исход Марии» // Библиистика. Славистика. Русистика. СПб.: Филологический ф-т СПбГУ, 2011. С. 168–186.

образом ранее известный сюжет препарируется и видоизменяется автором нашего апокрифа. Стержневыми с точки зрения композиции источниками для повествования «Исход Марии» явились древние апокрифы об Успении Девы Марии, которые восходят к греческой традиции – Успение Псевдо-Иоанна, широко известное в переводах на многие языки христианского мира¹⁶, и история «Погребение Владычицы Марии», о которой шла речь в предыдущей части этой статьи. Эти рассказы были переведены с греческого языка на сирийский язык, видимо, еще в III в. Именно в них тема противостояния палестинских иудеев Деве Марии и апостолам принимает устойчивую и детально разработанную форму.

Кроме того, автор «Исхода Марии» переработал и включил в свое повествование одну из легенд авгаровского цикла – рассказ о переписке эдесского властителя с римским императором Тиберием. Эта легенда широко известна по той ее версии, которая представлена в «Учении Аддая апостола» – памятнике сирийской литературы, время возникновения которого датируется концом IV – началом V вв.¹⁷ В «Учении» фигурирует именно переписка, поскольку даются тексты двух писем – Авгара к Тиберию и ответ последнего царю Эдессы. В «Исходе Марии» есть только послание Авгара к Тиберию. В этом письме Авгар сообщает, что он намеревался «выступить против Иерусалима и опустошить его за убийство Христа, Господа» и что осуществлению его замысла помешала лишь боязнь нарушить союзнические отношения с римским императором.

Прембула, предваряющая послание Авгара к Тиберию, свидетельствует о том, что эта история стала известна автору повествования «Исход Марии» именно из текста «Учение Аддая апостола», а не из какого-то независимого, общего для двух апокрифов, источника.

«Учение Аддая» подтолкнуло автора «Исхода Марии» к включению в повествование еще одного рассказа антииудейской направленности. В нем действие происходит в Иерусалиме, а главными действующими

¹⁶ CANT 101 = BHG 1055–1056; *Mimouni S. C. Dormition et Assomption de Marie. Histoire des traditions anciennes*. Paris: Beauchesne, 1995. (Théologie historique. 98). P. 118–127.

¹⁷ *Меццерская Е. Н.* Легенда об Авгаре – раннесирийский литературный памятник. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1984. С. 48–49.

щими лицами выступают безымянный игемон города и некий Калесаддукей. Последний тайно уверовал в Христа и помогает игемону, который также в конце концов становится на сторону христиан, разрушить козни иудеев, направленные против Богородицы и апостолов. Именно Калесаддукей рассказывает игемону, что иудеи знают, где зарыты христианские реликвии, связанные с распятием (крест, гвозди, которыми был пригвожден Иисус Христос, копье и губка), и, в тайне от христиан, приходят к этому месту и пользуются их исцеляющей силой. Игемон выражает желание узнать, где скрыты эти реликвии. Но когда христиане просят откопать крест из земли, он отказывается от этого, ссылаясь на то, что у него нет приказа императора и что крест Христов сам явит себя. Затем, боясь, что реликвии растащат иудеи, игемон приказывает засыпать это место камнями и песком.

В рассказе о иерусалимском игемоне из «Исхода Марии» есть отрывок, который выделяется своей литературной законченностью и четкой структурой. В нем говорится о том, что по предложению Калесаддукея, игемон призывает все население Иерусалима, предлагает людям разделиться на две партии – тех, кто уверовал в Христа, и неверующих, т. е. христиан и иудеев, и вести между собой прения о том, является ли дитя Владычицы Марии Христом и сыном Бога. В ходе дискуссии, которую начинают иудеи, они сравнивают Иисуса Христа с библейскими праотцами, последовательно задавая вопросы: «Разве лучше сын Марии (Христос), чем Авраам, Исаак, Иаков, Моисей», а христиане отвечают им, прообразовательно, раскрывая значение этих ветхозаветных персонажей во всемирной истории Спасения. Нам представляется, что возможной литературной параллелью этому отрывку является одна из версий древнееврейского средневекового мидраша *Petirat Moshe* – Смерть Моисея. Текст ее был опубликован А. Йеллинеком по дефектной рукописи Парижской национальной библиотеки.¹⁸ Сам А. Йеллинек считал это повествование наиболее древним из числа всех известных ему древнееврейских мидрашей, посвященных смерти Моисея. В настоящее время известно три таких версии. Они датируются временем между VII и

¹⁸ *Jellinek A. Bet ha-Midrash. Bd. I. 3 Aufl. Jerusalem: Wahrmann books, 1967. S. 71–78.*

праотца, а вторая возвышает Моисея. Например, говоря об Аврааме, автор цитирует отрывок из кн. Бытия (Быт 15:13): «Знай, что потомки твои будут пришельцами в земле не своей, и поработят их, и будут угнетать их 400 лет». А затем, ссылаясь на Пс 105:26, говорит об исходе евреев из Египта, организованном Моисеем, и избранничестве его Богом: «Послал Он Моисея, раба своего, (и) Аарона, которого избрал». В тексте «Исхода» неверующие дают ту характеристику Аврааму, которая выделена в качестве главной христианской эзегетической традицией: «Разве лучше сын Марии, чем Авраам, который воззвал к Богу, и открыл Он небеса и беседовал с ним, как беседуем мы друг с другом?» Т. е. речь идет о заветах Бога с Авраамом. В ответе любящих Христа раскрывается прообразовательный смысл бесед с Богом Авраама: «Видите ли, не знаете вы ничего. Ибо именно мы, любящие Христа, знаем, что сын Марии – Тот, Кто сотворил Авраама в утробе матери его. Христос был прежде всей твари, а то, о чем говорите вы, что беседовал Бог с Авраамом с небес, так это был Христос, который беседовал с Авраамом».²⁰

Несмотря на такое различие в содержании вопросов-ответов, у нас есть основания предполагать, что одним из источников отрывка «Исхода Марии», посвященного иерусалимскому игемону, стала какая-то из версий апокрифа «Смерть Моисея». Этот апокриф, известный также под названиями «Вознесение Моисея» и «Завещание Моисея», помимо средневековых древнееврейских мидрашей, существует в латинской версии, которая восходит к греческому тексту, датируемому I в. до н.э. Греческая версия не сохранилась, но какое-то представление о ее содержании может дать сочинение отца Церкви II в. Климента Александрийского «Строматы». В 6-й кн. гл. 15, 132:2–3 «Стромат», излагая сюжет апокрифа о смерти Моисея, Климент рассказывает о том, что свидетелями его кончины были два его сподвижника Иисус Навин и Кaleb. Они видели это событие по-разному. Первый, из-за своего более легкого веса, был вознесен ангелами выше, чем второй, и видел вознесение Моисея на небеса, а второй – погребение пророка на горе, в расселине. Сам Кли-

²⁰ Smith Lewis A. Apocrypha syriaca. The Protevangelium Jacobi and Transitus Mariae. P. 69.

мент Александрийский, опираясь на этот рассказ, отстаивал возможность двух способов интерпретации Священного Писания – аллегорического и буквального, в зависимости от степени духовной зрелости толкователя. Для нас этот фрагмент из «Стромат» интересен тем, что он позволяет объяснить происхождение имени одного из героев апокрифа «Исход Марии» – Калеба-саддукея. Персонаж с этим именем известен из канонических книг Библии (кн. Чисел и кн. Иисуса Навина). Это был один из разведчиков, посланных в Ханаанскую землю перед ее завоеванием. Затем вместе с Иисусом Навином Калев вступил в Обетованную землю и участвовал в дележе земли. Второстепенная для канонической Библии личность занимает достаточно большое место в апокрифической литературе. Так, судьбе Калеба и судьбам его потомков отведены большие разделы Liber Antiquitatum Псевдо-Филона, апокрифа, сохранившегося только в латинской версии, но восходящего к древнееврейскому тексту I в. до н.э.²¹ Судя по «Строматам», Калев фигурировал в греческой версии не дошедшего до нас апокрифа, посвященного Моисею. И, возможно, именно этот греческий текст стал источником заимствований для автора «Исхода Марии», который воспроизвел и литературную структуру прений о личности библейских героев, и имя одного из них. О том, что сочинитель «Исхода Марии» опирался на известный ему апокрифический цикл сказаний о Моисее, возможно, свидетельствует и вступительная часть к разделу, описывающему прения верных и неверных. Автор, от имени которого выступает Калев-саддукей, говорит, обращаясь к иерусалимскому игемону: «Так начини заклинать их, закланием таким, которое скажу я тебе: “Богом Израиля, который вывел его (народ) из Египта, книгами святыми Закона, которые были написаны рукою Бога. И дан он был Моисею, чтобы тот принес его в Израиль. Но скажи мне, что думаешь ты о Сыне Марии? Пророком ли назовете вы Его? Праведником ли считаете вы Его? Христос ли Он, Сын Божий, или человек? Поведай мне, как могу узнать я, ведь читали вы Закон ваш!?”»²²

²¹ Harrington D. J. Pseudo-Philo. A new Translation and Introduction // The Old Testament Pseudepigrapha / Ed. J. H. Charlesworth. Vol. 2. New York: Doubleday & Company, Inc. P. 297–377.

²² Smith Lewis A. Apocrypha syriaca. The Protevangelium Jacobi and Transitus Mariae. P. 65.

Истоки проанализированного нами сюжета из сирийского апокрифа «Исход Марии» являются еще одним доказательством того, что литературная традиция апокрифов об Успении Богородицы формировалась под влиянием разноязычных версий легенд о Моисее. Включение реминисценций из них в «Исход Марии» наряду с легендами о переписке царя Авгара с Тиберием и рассказом о попытке обретения креста усиливает антииудейскую направленность всего повествования и переносит всю эту тему на качественно новый уровень, поскольку теперь в преследование иудеев, не признавших Христа, включаются лица, обладающие властными полномочиями, и оно рассматривается уже как государственная необходимость. Такие повествования могли сложиться только тогда, когда христианство стало государственной религией Византийской империи, а крест стал не только христианским, но и имперским символом, т. е. не ранее конца IV в. «Исход Марии», пожалуй, первый в христианской литературе текст, когда образ Богородицы используется в противостоянии иудаизму. Позднее, когда фигура Богородицы превратится в такой же символ христианской империи, как и крест, и она станет рассматриваться как защитница государства, ее использование в антииудейской полемике станет общим местом средневековой христианской литературы.

С. В. Фомичева

«Тайна» (rā'zā) у Ефрема Сирина:

иудейские параллели

Ефрем Сирин (306–373) — отец сирийской Церкви, поэт-богослов. В его сочинениях прослеживается влияние различных культурных традиций — иудейской, греческой, древнемесопотамской, манихейской, зороастрийской. По словам исследователя сирийской литературы С. Брока, главной особенностью религиозного мировоззрения Ефрема Сирина является его принадлежность к «семитско-азиатскому христианству в его еще не эллинизированной форме»¹. Полемизируя с сирийским поэтом и философом II в. Бардайсаном, иудеями, манихеями, арианами, зороастрийцами, Ефрем Сирин использовал некоторые идеи, методы и литературные жанры своих противников. Сирийского богослова отличает также применение методов иудейской экзегезы, влияние таргумической, талмудической литературы и ранних мидрашей. По мнению исследователей, это характерно для таких его сочинений, как «Толкование на кн. Бытия», «Толкование на кн. Исход», «Толкование на Диатессерон», в мемре «Об Ионе», гимнах «О рае» и многих других². Заметим, что синтез различных традиций свойственен сирийской литературе, которая, по выражению С. Брока, является «перекрестком культур»³. Сами названия жанров произведений Ефрема Сирина отражают иудейское влияние, например, *madrāsā* «толкование, гимн» (евр. *miḡrās* «изучение, толкование», араб. «толкование, проповедь»), *turgāmā* «перевод, толкование, проповедь» (араб. *targūm* «перевод»).

¹ Brock S. The Luminous Eye: The Spiritual World Vision of St. Ephrem. Rome: Center for Indian and Inter-Religious Studies, 1985. P. 15.

² Ibid. P. 20; Kronholm T. Motifs from Genesis 1–11 in the Genuine Hymns of Ephrem the Syrian, with Particular Reference to the Influence of Jewish Exegetical Traditions. Uppsala: Almqvist & Wiksell, 1978. P. 3; Séd N. Les hymnes sur le Paradis de saint Ephrem et les traditions juives // Le Muséon 81 (1968). P. 456.

³ Brock S. The Luminous Eye... P. 18.

В нашей статье мы рассматриваем возможные источники одного из важнейших понятий богословия Ефрема Сирина — *rā'zā* («тайна», «символ»). Термин *rā'zā* мы будем анализировать в следующих произведениях Ефрема Сирина: «Толкование на кн. Бытия», «Толкование на кн. Исход», мемра «Об Ионе», гимны «О рае», «Об опресноках», «О Церкви», «О вере»⁴. Эти тексты посвящены толкованию книг Ветхого Завета и признаны исследователями аутентичными⁵.

Понятие *rā'zā*, наряду с *maḥziṭā* («зеркало»), *sam ḥauyē* («лекарство жизни»), *ʿaynā* («око»), *nūrā* («огонь»), является одним из ключевых в творчестве Ефрема Сирина. В своих произведениях он использует несколько синонимов со значением «символ», «образ», «тайна», например, *dmūtā*, *šalmā*, *peletā*, *nišā*, а также заимствованное из греческого языка слово *tūpsā* (от греч. *τύπος*), но именно *rā'zā* он употребляет чаще всего.

⁴ Текст «Толкование на кн. Бытия». Русский перевод: ТСО 22. Кн. 4. С. 243–402 (VI, 205–338). Источник: ER I. P. 1–115. Современное издание: Sancti Ephraem Syri In Genesim et in Exodum commentarii / Ed. by R. Tonneau. Louvain, 1955 (CSCO 152–153; Syr. 71–72). P. 3–121. Рукописи: Vatican. syr. 110 (VI saec.).

Текст «Толкования на кн. Исход». Русский перевод: ТСО 22. Кн. 4. С. 403–459 (VI, 338–386). Источник: ER I. P. 194–235. Современное издание: Sancti Ephraem Syri In Genesim et in Exodum commentarii / Ed. by R. Tonneau. Louvain, 1955 (CSCO 152–153; Syr. 71–72). P. 122–155. Рукописи: Vatican. syr. 103 (IX–X saec.), syr. 110 (VI saec.).

Текст «На слова пророчества Ионы: “Восстани и иди в Ниневию...”» (Ион. 3:2). Русский перевод: ТСО 18. Кн. 4. С. 247–289 (V, 54–92). Источник: ER II. P. 359–387. Современное издание: Des Heiligen Ephraem des Syrsers Sermones I / Ed. by E. Beck. Louvain, 1970 (CSCO 305–306; Syr. 130–131). P. 1–40. Рукописи: British Library Add. 14573 (VI saec.), Vatican. Syr. 117 (XII ann.), Dublin B. 5.18 (1625 ann.).

Текст «О рае» (в 12 частях). Русский перевод: ТСО 20. Кн. 2. С. 58–102 (V, 258–297). Источник: ER III. P. 562–598. Современное издание: Des Heiligen Ephraem des Syrsers Hymnen de Paradiso und Contra Julianum / Ed. by E. Beck. Louvain, 1957 (CSCO 174–175; Syr. 78–79). P. 1–54. Рукописи: British Library Add. 14506 (XI saec.), Add. 14571 (519 ann.), Add. 17141 (519 ann.), Vatican. syr. 111 (522 ann.), syr. 112 (551 ann.).

Текст «Об опресноках». Современное издание: Des Heiligen Ephraem des Syrsers Paschahymnen (De azymis, De crucifixione, De resurrectione) / Ed. by E. Beck. Louvain, 1964 (CSCO 248–249; Syr. 108/109).

Текст «О Церкви». Современное издание: Des heiligen Ephraem des Syrsers Hymnen de Ecclesia / Ed. by E. Beck. Louvain, 1960 (CSCO 198–199; Syr. 84–85).

Текст «Мадрашей о вере». Источник: ER III. P. 164–208. Современное издание: Des Heiligen Ephraem des Syrsers Hymnen de Fide / Ed. by E. Beck. Louvain, 1955 (CSCO 154–155; Syr. 73–74).

⁵ Кессель Г. М. Библиографический указатель сочинений прп. Ефрема Сирина, переведенных с сирийского языка в серии ТСО // Богословский вестник. 2010. № 11–12. С. 1034, 1050, 1051.

Например, в толкованиях Ефрема Сирина на Бытие и Исход имеется не менее восемнадцати случаев употребления слова *rā'zā* и шести случаев употребления слова *tūpsā*⁶.

Проанализируем, какой же смысл вкладывает Ефрем Сирин в понятие «тайна». Сирийский богослов обозначает в своих произведениях словом *rā'zā*, по крайней мере, три явления:

1) «Тайны» Бога и Царства Небесного. Здесь слово *rā'zā* употребляется именно в значении «тайна», а не «символ». По Ефрему Сирину, Бог обладает «тайнами», которые могут быть частично познаны человеком (например, Об Ионе, 947–948) или же оставаться для него непознаваемыми (О вере 6:3).

2) «Тайны-символы» Бога и божественных реалий в мире человека: в природе и Священном Писании. Здесь Ефрем употребляет слово *rā'zā* в значении «символ», «образ», «подобие» и говорит о том, что предметы и явления в человеческом мире, в том числе и в Писании, являются «тайнами», то есть «символами» ветхозаветных и новозаветных реалий: Бога, ада,рая, пророков, Сына Божьего, Святого духа, Троицы, Царства Небесного, рождения, крещения, креста, воскресения, апостолов и т. д. Например, «тайны-символы» в природе: отношение единства между солнцем, его светом и его теплом; водой и ее составляющими; корнем, стеблем и колосом пшеницы; деревом и его плодами — это «великая тайна» (то есть «символ») Троицы (О вере 73–76), утро — «тайна» воскресения из мертвых (О рае 7:2) и т. д. «Тайны-символы» в Писании: в медре «Об Ионе» богослов говорит о ниневитянах, одевшихся во вретича (Иона 3:5), что они «волосом вретич своих изобразили *тайну* (*rā'zā*) Иакова» (Об Ионе, 829)⁷. Некоторые «тайны-символы» можно отнести и к «тайнам» природы, и к «тайнам» Писания, например, елей называется «тайной» Христа (О девстве 7:14), виноград — это «тайна» крови Господа (О вере 18:14). Эти предметы встречаются и в реальной жизни, и на страницах Священного Писания, в обоих случаях знаменуя Христа.

⁶ Cal.huc.edu/newconcord.php?text=60100.

⁷ Здесь и далее (за исключением случаев, которые будут оговорены отдельно) переводы принадлежат автору статьи.

3) «Тайны-прообразы». Сирийский богослов употребляет слово *rā'zā* как термин для прообразовательного толкования Священного Писания. Например, Дерево жизни в райском саду — это «тайна» («прообраз») Сына живого (О церкви 49:16).

Теперь проанализируем подробнее эту классификацию. «Тайны» первого типа отражают неполноту нашего знания о мироздании и Боге. Иногда мы можем познать их с помощью собственной мудрости и милосердия Бога. Например, в мемре об Ионе ниневитянам удастся узнать *сокровенные тайны* Бога (*rā'zē kasyē d-allāhā*) о том, что «пост может переменить грозное Божье определение» (Об Ионе, 937–948). Но не все тайны Бога могут и должны быть разгаданы. Некоторые тайны, которые человек не в силах расшифровать, служат для него защитой от губительного сияния полного откровения Бога (О вере 6:3). Тайны этого типа самые малочисленные в произведениях Ефрема Сирина.

«Тайны-символы» и «тайны-прообразы» служат для преодоления пропасти, которая лежит между трансцендентным Богом и человеком и которую может преодолеть только Бог. Из любви к своему творению Он перебрасывает человеческому сознанию мосты, для того чтобы человек мог в меру ограниченности своего разума познать Бога (О вере 69:8–17). Такими мостами как раз и являются *rā'zē* — «тайны-символы», которые присутствуют в природе (*kyānā*) и в Писаниях (*ktābē*) (например, Об опресноках 4:24). Ефрем Сирин рассматривает природу и Священное Писание как свидетелей Бога и источники Его познания, а заключающиеся в них тайны служат инструментом познания, например: «Куда бы ты ни обратил глаза свои, всюду тайна (*rā'zā*) Бога, // Что бы ты ни прочитал, всюду ты найдешь Его символы (*tūpsē*)»⁸ (О девстве 20:12)⁹. Таким образом, «тайны-символы» позволяют увидеть в нашем мире черты божественной реальности. Они присутствуют везде, но увидеть их можно только глазами веры. Чем более укреплен в вере человек, тем больше

⁸ Подробнее о «тайнах» в произведениях Ефрема Сирина: Beck E. *Symbolum-Mysterium bei Aphraat und Ephrām* // *Oriens Christianus*. № 42. (1958) P. 19–40; Bou Mansour T. *La pensée symbolique de saint Ephrem le Syrien*. Liban, 1988. P. 23–61.

⁹ «Мадраши о девстве»: Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Virginitate / Ed. by E. Beck. Louvain, 1962 (CSCO 223–224; Syr. 94–95).

тайн он может разглядеть в окружающем мире и в Священном Писании. Разгадывание тайн помогает человеку вернуться к Богу, к потерянному после грехопадения райскому состоянию. Приведем примеры «тайн-символов» в природе. Так, Ефрем говорит о «тайне» месяца нисана (О рождестве V:14,2)¹⁰, «тайне» дня и ночи (О распятии 5:2)¹¹, света и мрака (О рождестве XXVII:17, 21), «тайне» огня (О вере 65:8–9, 40:10) и т. д. Смерть Ефрем Сирин рассматривает как «тайну» перерождения в эсхатологическом раю (О вере 5:14), а наступление утра — как «тайну» воскрешения из мертвых (О рае 7:2).

Разберем подробнее «тайны-прообразы». В гимнах «О вере» Ефрем Сирин говорит о «тайнах Торы» (О вере 49:5). Какие тайны он видит в Писании? В «Толковании на кн. Бытия» говорится, что «Моисей пишет... о *тайнах* (rā'zē) Сына, которые были предсказаны при самом творении мира, и представляет образы (*tūpsā*) Его, предсказанные древними праведниками». В комментарии на Быт 3:22 «И сказал Господь Бог: вот Адам стал как один из Нас, зная добро и зло» Ефрем Сирин объясняет, что в словах «быть как один из Нас» «Бог открыл *тайну* (rā'zā) Троицы». Комментируя Быт 28:18, сирийский богослов пишет: «И елей, излиянный Иаковом на камень, изображал *тайну* (rā'zā) сокрытого в нем грядущего Христа». А в самом камне Иакова Ефрем видит «*тайну* (rā'zā) Церкви, в которой совершаются обеты и приносят дары все народы». В «Толковании на книгу Исход» (Исх 3:4) неопалимую купину Ефрем называет «годной для того, чтобы в ней изобразить *тайну* (rā'zā) Бога живого». Данные примеры характеризуют типологическую функцию понятия «тайна», аналогичную функции слова *τύπος* в «Послании Псевдо-Варнавы» или у Иустина Философа, о чем речь пойдет далее. Типологические «тайны» связывают Ветхий Завет с Новым, но это только одна из функций «тайны» в богословии Ефрема Сирина. Далее мы увидим, что и в кумранских текстах говорится о тайнах в природе и Писании.

¹⁰ Текст «О Рождестве». Современное издание: Des Heiligen Ephraem des Syrs Hymnen de Nativitate (Epiphania) / Ed. by E. Beck. Louvain, 1959 (CSCO 186–187; Syr. 82/83).

¹¹ Текст «О распятии». Современное издание: Des Heiligen Ephraem des Syrs Paschahymnen (De azymis, De crucifixione, De resurrectione) / Ed. by E. Beck. Louvain, 1964 (CSCO 248–249; Syr. 108/109).

Таким образом, Ефрем Сирин употребляет слово *rā'zā* в отношении Писания либо как термин прообразовательного толкования, либо как символ каких-либо реалий. Например, в мемре «Об Ионе» ниневитяне, одевшись во вретища, изображали «тайну Иакова». Ефрем уподобляет волос вретисх шкурам, одетым на Иакова с целью обмануть отца его Исаака (Быт 27:16, 23). Очевидно, что здесь нет прообразовательного толкования Ветхого Завета.

С тайнами у сирийского богослова связана антитеза явного (*galyā*) (откровение Бога) и скрытого (*kasyā*) (непознаваемость Бога без самооткровения) – то есть трансцендентного и имманентного. «Скрытые» – это частое определение для тайн у Ефрема Сирина и в таргумической литературе. Например, таргумы Псевдо-Ионафана и Неофиты на Быт 49:1: «Я скажу вам *скрытые тайны (rāzayā stimayā)* конца», Псевдо-Ионафана на Числ 24:16. Сравним у Ефрема в мемре «Об Ионе», где Авраам успокаивает своего сына и, «избегая *явного (galyā'zā)*, он предрекает *сокровенную тайну (rā'zā kasyā)*; не желая открыть правду, показывает ее во всей ясности» (Об Ионе, 321). И далее при описании поста ниневитян: «Кто возвестит ниневитянам *сокровенные тайны* Бога (*rā'zē kasyē d-allāhā*), что пост может переменить грозное Божье определение» (Об Ионе, 937).

Теперь попытаемся проанализировать, какие же источники, греческие или иудейские, в большей степени повлияли на использование Ефремом Сирином слова *rā'zā* как богословского понятия.

Впервые мы встречаемся с особым богословием «тайны», «символа» в Ветхом Завете в книге Иова и псалмах. Например, Пс 43(44):22: «Ибо Он (Бог) знает *тайны сердца*» или Иов 11:6: «И открыл [Бог] тебе *тайны (ta'ālūtōt)* премудрости». Арамейское слово *rāz* имеет иранское происхождение (от авестийского *razah*, среднеперсидского *raz*)¹². Оно появляется только в книге пророка Даниила (Дан 2:18, 19, 27, 28, 30 и др.). В Новом Завете апостол Павел использует слова *μυστήριον* «тайна» и *τύπος* «тип»¹³. Причем последнее слово ста-

¹² HALOT. P. 1980.

¹³ В синоптических Евангелиях слово *μυστήριον* встречается один раз, в Мк 4:11: «Вам дано знать тайны Царства Божьего, а тем внешним все бывает в притчах». В Евангелии от Иоанна не зафиксировано.

новится *terminus technicus* для прообразовательного толкования Ветхого Завета. Например, апостол Павел утверждает, что события Ветхого Завета являются «образами» (τύποι) для нас (1 Кор 10:6). Во множественном числе *rā'zē* означает Евхаристию¹⁴. Слово *μυστήριον* также используется для обозначения христианских таинств, в том числе и Евхаристии¹⁵. Использование слова *τύπος* в качестве ключевого термина библейской типологии продолжается в литературе апостольского предания, например, в Послании апостола Варнавы, или Псевдо-Варнавы, памятнике II в. В этом произведении определенные слова из Священного Писания рассматриваются как отпечаток божественного, его «тип» (τύπος), и дают ключ к объяснению остальных слов в комментируемом стихе. Точно так же и в богословии Ефрема Сирина слово *rā'zā* становится ключевым понятием сироязычной библейской типологии¹⁶. Могло ли это произойти под греческим влиянием? Если бы Ефрем Сирин следовал греческой традиции, например, традиции александрийской богословской школы, то можно было бы ожидать более частого использования именно понятия *τύπος*, соответствующего греческому термину аллегорического толкования *τύπος*, а не арамейского *rā'zā*. Сравним следующие произведения: «Послание Псевдо-Варнавы»¹⁷, «Разговор с Трифоном-иудеем» Иустина Философа¹⁸ и «Толкование на кн. Исход» Ефрема Сирина. В этих трех текстах есть сходный пассаж, в котором раскинутые руки Моисея в битве с амалекитянами (Исх 17:11) прообразовательно толкуются как знамение Креста.

¹⁴ Thesaurus Syriacus. 1879–1901 / Ed. by R. Payne Smith. V.1; перепр. изд.: Hildesheim; N.Y., 1981. P. 3871.

¹⁵ Liddel H. G., Scott R. A Greek-English lexicon. London: Clarendon press, 1958. P. 1156. Например, у св. Василия Великого (ум. 379): *μεγάλην ἔχοντα πρὸς τὸ μυστήριον τὴν ἰσχύιν τὰ τῆς ἐπικλήσεως ῥήματα* «великую силу для совершения таинства [Евхаристии] имеют слова эпиклезы» (*Basil. Magn. De bapt. Ep. 93*). А Святые Дары он называет «божественными Тайнами» (*Basil. Magn. De bapt. 13:2. De baptismo 1, 2 // PG. 1437–1476, 1497–1508, 1513–1628*).

¹⁶ Murray R. Symbols of Church and Kingdom: A Study in Early Syriac Tradition. London; New York: Cambridge University Press, 1975. P. 290.

¹⁷ The Apostolic Fathers / Transl. by K. Lake. Vol. 1. London, 1970.

¹⁸ Сочинения Святого Иустина, философа и мученика. М., 1891.

1. «Послание Псевдо-Варнавы»:

λέγει εἰς τὴν καρδίαν Μωϋσέως τὸ πνεῦμα, ἵνα ποιήσῃ *τύπον* σταυροῦ καὶ τοῦ μέλλοντος πάσχειν (12:2);

«Дух говорит сердцу Моисея, чтобы он сделал *образ* креста и Того, кто будет страдать».

Здесь мы видим, что «образ» креста передан через слово *τύπος*.

2. «Разговор с Трифоном-иудеем» Иустина Философа:

Οἶσθα, ἔφην, ὅτι ὅσα εἶπον καὶ ἐποίησαν οἱ προφῆται, ὡς καὶ ὁμολογήθη ὑμῖν, παραβολαῖς καὶ *τύποις* ἀπεκάλυψαν, ὡς μὴ ῥαδίως τὰ πλεῖστα ὑπὸ πάντων νοηθῆναι, κρύπτοντες τὴν ἐν αὐτοῖς ἀλήθειαν, ὡς καὶ πονέσαι τοὺς ζητοῦντας εὐρεῖν καὶ μαθεῖν (90:2).

«Ты знаешь, — отвечал я, — что пророки свои слова и действия, как и вы согласились, открывали в притчах и *прообразах* (*τύποι*), прикрывая содержащуюся в них истину, так что многое не могло быть легко понятым всеми, дабы потрудились желающие найти (ее) и узнать».

εἰ γὰρ ἐνεδεδώκει τι τοῦ *σχήματος* τούτου τοῦ τὸν σταυρὸν μιμουμένου ὡς γέγραπται ἐν ταῖς Μωυσέως γραφαῖς· ὁ λαὸς ἡττᾶτο· εἰ δὲ ἐν τῇ τάξει ἔμενε αὐτή, Ἀμαλῆκ ἐνικᾶτο τοσοῦτον, καὶ ἰσχύων διὰ τοῦ σταυροῦ ἴσχυεν (90:4).

«Ибо если он что-нибудь опускал из этого *знамения* (*σχῆμα*), представлявшего крест, то, как написано в книгах Моисея, народ был побеждаем; если же он оставался в этом положении, то Амалик был побеждаем в той же степени, и сильный имел силу от креста».

οὐ γάρ, ὅτι οὕτως ἤρχετο Μωυσῆς, διὰ τοῦτο κρείσσων ὁ λαὸς ἐγίνετο, ἀλλ' ὅτι, ἐν ἀρχῇ τῆς μάχης τοῦ ὀνόματος τοῦ Ἰησοῦ ὄντος, αὐτὸς τὸ *σημεῖον* τοῦ σταυροῦ ἐποίει (90:5).

«Не потому народ одерживал победу, что Моисей так молился, но потому, что в то время как имя Иисуса было во главе битвы, сам он делал *знамение* (*σημεῖον*) креста».

Здесь мы снова видим слово *týpos* для обозначения ветхозаветных образов в 90:2, но «знамение» Креста обозначено другими словами: *σχῆμα* «образ, форма» и *σημεῖον*. Слово *σημεῖον* в Новом Завете является термином прообразовательного толкования. Оно использовано, например, в Евангелии от Матфея для обозначения «знамения (*σημεῖον*) Ионы пророка» (Мф 12:39).

3. «Толкование на кн. Исход» Ефрема Сирина.

На Исх 17:8–9:

«После этого пришел... Амалик воевать с Евреями. Против Амаликитян ополчился Иисус, а Моисей вззошел на гору, и жезл Божий в руке его. Жезл сей Моисей имел в руках тогда только, когда творил знамения и чудеса, чтобы уразумел ты *тайну* (*rā'zā*) Креста, силой которого и Моисей совершал все чудеса» (147:11–13).

На Исх 17:11:

«Моисей воздвижением рук и жезлом у груди явственно изображал *знамение* (*nišā*) Креста» (147:20–21).

Таким образом, «тайна» Креста у Ефрема Сирина описывается терминами *rā'zā* и *nišā*, но не *tūpsā*. Между тем *rā'zā* и *nišā* выступают синонимами и в других произведениях Ефрема Сирина, например, в гимнах «О Рождестве» Ефрем говорит об Исааке, несущем *nišā* креста на плечах и *rā'zā* гвоздей на связанных руках (О Рождестве 8:13). Жезл Моисея получает либо определение *rā'zā* (Толк. на Исх 147:11–13), либо *nišā* (Толк. на Исх 143:1–2; 147:20–21). Такая синонимия может свидетельствовать о еще не достаточно устоявшейся терминологии, но все же Ефрем Сирин не употребляет здесь слово *tūpsā*, следовательно, не вполне следует греческой традиции.

Возникает вопрос, знал ли Ефрем греческий язык? В его произведениях имеются слова, заимствованные из греческого, что естественно для классического сирийского языка, «заметную часть лексического фонда которого составляют заимствования из греческого и среднеперсидского языков, в контакте с которыми классический сирийский язык

существовал в первой половине — середине I тыс. н. э.»¹⁹. К моменту рождения Ефрема Сирина греческая культура в Месопотамии существовала уже более пяти веков. В некоторых случаях Ефрем использует образы греческой мифологии. Например, Тантал — «О рае» 3:8, Орфей — «Мадраши о Нисибине» 36:5. Как показал У. Поссекель, Ефрем Сирий был знатоком современной ему греческой мысли, но маловероятно, что он обладал хорошим знанием греческого языка²⁰. Однако, возможно, что ко времени, когда жил Ефрем Сирий, некоторые греческие произведения уже были переведены на сирийский язык и богослов мог ознакомиться с ними в переводах.

Теперь обратимся к возможным иудейским источникам понятия *rā'zā*. Как уже было сказано выше, впервые арамейское слово *rāz* появляется только в книге пророка Даниила (Дан 2:18–19, 27, 28, 30 и др.). Далее оно разрабатывается в таргумической, мишнаитской и талмудической литературе, например, *rzu twrh* «тайны Торы» (Авот 6:2), *hkm hrzym* «(Бог) ведающий тайны» (Берахот 58а). В таргуме Неофити и Псевдо-Ионафана на Быт 49:1 и Числ 24:16, в таргуме Неофити на Амоса 3:7 и др. упоминаются «скрытые тайны» и «тайны пророчества». В еврейской ангелологии появляется ангел Разиэл (др.-евр. «тайны Бога»), возвещающий божественные тайны, например, в таргуме на кн. Екклесиаста «ангел Разиэль каждый день возвещает на горе Хорив, и его голос раздастся по всему миру» (Тарг Еккл 10:20). Но особую роль понятие «тайна» (*raz*) играет в системе апокалиптических воззрений кумранской общины²¹. В кумранских текстах это слово используется свыше 55 раз, в основном в ораторско-поэтической речи, например, в «Благодарственных гимнах» (*IQH*) (19 раз), в «Книге тайн» (*IQMist*) (4 раза), в «Толковании на кн. пророка Аввакума» (*IQpHab*) (4 раза), в Уставе общины (*IQS*) (8 раз), в Дамасском документе (*CD*) (1 раз), в апокрифе на кн. Бытия

¹⁹ Лезов С. В. Классический сирийский язык // Языки мира: Семитские языки. Аккадский язык. Северозападносемитские языки / Под ред. А. Г. Беловой, Л. Е. Когана, С. В. Лезова. М.: Academia, 2009. С. 90.

²⁰ Possek U. Evidence of Greek Philosophical Concepts in the Writings of Ephrem the Syrian // CSCO 580. Leuven, 1999. P. 29.

²¹ Тексты Кумрана. Выпуск 1 / Перевод с древнееврейского и арамейского, введение и комментарий И. Д. Амузина. М.: Наука, 1971. С. 322.

(1QapGen) (7 раз)²². Причем в подавляющем большинстве это тексты на кумранском еврейском, а не на арамейском языке.

Есть ли сходство в концепции «тайн» у Ефрема Сирина и в кумранских текстах? И для кумранитов, и для сирийского богослова существовали «тайны-прообразы» в Священном Писании. Члены кумранской общины так же, как Ефрем, постулировали существование «тайн Бога» и «тайн» природы, которые обозначают «ограниченность, неполноту разума и знания» человека перед лицом ведающего тайны Бога²³. Проанализируем подробнее понятие «тайны» в кумранских текстах и его возможные параллели в произведениях сирийского богослова.

Рассмотрим, что понимали члены кумранской общины под «тайнами», заключенными в Священном Писании. Для кумранитов в пророческой литературе, к которой причислялись и псалмы, содержатся «тайны» (*razim*), относящиеся непосредственно к истории кумранской общины. Эти тайны были неведомы даже пророкам, хотя они их изрекали, но открыты Богом Учителю (1Q pHab 7:1–5). Задача комментатора заключалась в том, чтобы в каждом стихе раскрывать заключенные в нем «тайны», относящиеся к истории кумранской общины и современной комментатору обстановке. Такой жанр иудейской литературы с типологически-историческим методом толкования назывался *пешарим* (евр. *piṭrōn*, араб. *piṭrōn* «истолкование, разъяснение, например, снов»²⁴, targum Псевдо-Ионафана 37:20). *Пешер* — это не просто истолкование, а раскрытие сокровенной тайны. Именно раскрытие тайны, заключенной в цитированном тексте Писания, и содержится в комментарии. Таким образом, подобный метод толкования Священного Писания с дроблением текста с последующей комбинацией частей для получения нового смысла, актуального для общины, можно сравнить с раннехристианской библейской типологией (как, например, в тексте «Послания Псевдо-Варнавы») и использованием слова *τύπος*.

²² Dead Sea Concordance. Vol. 1. The Non-Biblical Texts from Qumran / Ed. by M. G. Abegg. Leiden; Boston: Brill, 2003. P. 680–681.

²³ Старкова К. Б. Понятие «тайна» в кумранских текстах // Православный палестинский сборник. Вып. 98 (35). СПб., 1998. С. 13.

²⁴ Например, истолкование сна в Дан 4:6.

Ключевым документом для понимания кумранской концепции «тайны» в качестве термина для толкования Священного Писания является комментарий на кн. пророка Аввакума (*IQ pHab*), где слово *raz*, как уже было сказано выше, встречается четыре раза. В этом тексте речь идет о том, что Учителю праведности были раскрыты все «тайны» слов пророков, в то время как пророк Аввакум только записал таинственные слова Бога, например, «А относительно того, что Он сказал: “Чтобы читающий бегло прочитал” (Авв 2:2) — имеется в виду Учитель праведности, которому Бог поведал все *тайны* слов Его пророков-рабов» (*IQpHab* 7:3–5)²⁵. В этом стихе мы видим, как слово *raz* выполняет типологическую функцию, аналогичную функции «тайны-прообраза» у Ефрема Сирина. Сравним, например, с произведением Ефрема «Толкование на кн. пророчества Даниила»²⁶. В комментарии на Дан 12:6 говорится: «Творящие же доброе уразумеют Господа времен из *тайн* (*rā'zē*), начертанных пророками, и из *знамений* (*'āṭwātā*) времени». Мы видим, что Бог раскрывает Своим избранныкам (Учителю праведности — в кумранских текстах, «творящим доброе» — у Ефрема) тайны, сообщенные пророкам.

Но в кумранских текстах, как и у Ефрема Сирина, функции *raz* не исчерпываются толкованием Писания. Обратимся теперь к «тайнам Бога». Как и у сирийского богослова, обладание «тайнами» — это одна из характеристик Бога, средство прославления Его величия и величия мироздания. Так, в Уставе общины говорится: «Но Бог в *тайнах* Своего разума и в Своей славной мудрости дал конец бытию Кривды» (*IQS* 4:18).

²⁵ Перевод текстов Кумрана дается по изданиям: Тексты Кумрана. Выпуск 1 / Перевод с древнееврейского и арамейского, введение и комментарий И. Д. Амусина. М.: Наука, 1971; Тексты Кумрана. Выпуск второй / Введ., перев. с др.-евр. и араб. и комм. А. А. Газова-Гинзберга, М. М. Елизаровой и К. Б. Старковой. СПб., 1996; The Dead Sea Scrolls Study Edition / Ed. by F. G. Martínez & E. J. C. Tigchelaar. Leiden; New York: Brill, 1999.

²⁶ Текст «Толкование на кн. пророчества Даниила». Русский перевод: ТСО 22. Кн. 2. С. 57–103 (VI, 51–90). Источник: ER II. P. 203–233. Рукописи: Vatican. syr. 103 (IX–X saec.). Текст входит в состав так называемых Катен Севера (Catena Severi) — экзегетической компиляции, составленной в 861 г. западносирийским монахом Севером, которая содержит тексты некоторых толкований Ефрема Сирина и западносирийского богослова Иакова Эдесского (ум. 708 г.). Исследователи допускают присутствие подлинного материала Ефрема в тексте комментария. Он мог быть написан либо самим Ефремом, либо кем-то, близко следовавшим его школе толкования.

Только Бог знает, когда наступит последний срок, в отличие от пророков: «Это означает, что последний срок продлится дольше, чем все, что предсказали пророки, ибо дивны тайны Бога» (1QpHab 7:7–8), «все сроки, (установленные) Богом, наступят в свой черед, как Он предначертал и[м] в тайнах Своей премудрости (1QpHab 7:13–14)». Причем «глубины тайн доступны лишь самому Богу, и только частицей божественного разума, которая уделяется человеку, он может постигать тайны Бога или лишь соприкасаться с ними»²⁷. Например, «Нет другого, помимо Тебя, чтобы возразить на Твой совет и чтоб уразуметь весь Твой священный замысел и всмотреться в глубину Твоих тайн (*b'mq rzykh*) и понять все Твои чудеса вместе с силой Твоей мощи» (1QS 11:18–20). У Ефрема Сирина «глубина тайн» упоминается в «Толковании на кн. пророчества Даниила». Комментируя Дан 12:5, Ефрем пишет: «Ангел, который, удаляясь от меня, шел по водам реки, давал этим знать, что он стоит над глубиной тайн (*'ūmqhūn drā'zē*)». Бог обладает «сокровенными тайнами» (Об Ионе, 937). В гимне «О вере» говорится об ограниченности человеческого разума по сравнению с божественным: «Мы представляем Его [Иисуса] как “Луч”, // Хотя это и не Его подобие, // Так как у нас нет ничего, чтобы точно описать Его. // Он позволяет нам описывать Его с помощью различных образов, // Поэтому мы можем познать Его в соответствии с нашими способностями» (О вере 6:3). Или, например, в гимнах «О Рае» утверждается ограниченность человеческого познания: «однако не мыслью — постигнуть, что такое рай сам в себе, а желая изведать его, сколько дозволено это человеку».

Та же тема ограниченности человеческого разума по сравнению с божественным и дарования части божественных тайн людям развивается в «Благодарственных гимнах». В «Благодарственных гимнах» (1QH) понятие «тайна» встречается чаще, чем в других документах — 19 раз. Например, «не бывает ничего, и без Тебя не творится. Это все я узнал от Твоего разума, ибо Ты открыл мой слух дивным тайнам, а я — глиняный сосуд и пригоршня воды (1QH 1:20–21)»; «И удостоверение я услышал ради Твоей дивной тайны» (1QH 22:12); «раскрыл Ты внутри

²⁷ Старкова К. Б. Понятие «тайна»... С. 11.

меня знание в тайне Твоего разума» (1QH 22:13); «вразумил всеми Твоими тайнами» (1QH 22:20). В гимнах «О вере» Ефрема Сирина также упоминается «тайна разума» (О вере 42:9–10). В гимнах «О Церкви» говорится о божественной силе Закона как о «тайне нашего Спасителя» (О Церкви 44:7). «Тайны Бога» могут быть познаны людьми с помощью их мудрости и милосердия Бога, как в мемре «Об Ионе» (Об Ионе, 937–948).

Часто понятие «тайна» в кумранских документах определяется словами «чудо, диво», например, 1QH 11:9–10. Тайны Бог дарует своим избранникам, например, «Мудрость, которая скрыта от человека, знание и хитрый замысел, (сокрытый) от сынов человеческих, источник справедливости и кладезь мощи вместе с обителью славы, (сокрытые) от круга плотского, — их даровал Бог в вечное владение тем, кого избрал Он» (1QS 4:18). Это можно сравнить с утверждением Ефрема Сирина о том, что чем крепче вера человека, тем больше тайн он может разглядеть. Тайны просвещают сердце избранника: «...и сияние моего сердца, в тай[ну] совершающегося, и вечносущее — опора моей деснице» (1QS 11:3–4), «Свет в моем сердце — от его чудесных тайн» (1QS 11:5). Зачем Бог открывает человеку некоторые свои тайны? Для кумранитов откровение мудрости направлено на человека ради славы его Творца (1QS 11:5). А у Ефрема Сирина причиной откровения Бога была Его любовь к своим созданиям (О вере 69:8–17).

Теперь перейдем к рассмотрению «тайн» в природе. Из «Благодарственных гимнов» видно, что иногда понятие «тайны» обозначало явления человеческой жизни и природы, недоступные разуму человека той эпохи, например, тайна речи — раскрытие мысли через слово — тоже имеет своим источником Бога: «Ты извлек звуки согласно их тайнам...» (1QH 1:29–30). Тайну составляет само бытие. Так, «тайна существования» упоминается в 4Q416 2iii:18, 21; 4Q418 77:2 и многих других текстах. Говорится о «тайнах светил» (1QH 1:9–13). В «Книге тайн» упоминаются также «тайны (водной) бездны» (1QMyst 13:2). Как уже было сказано выше, Ефрем Сирин также выделял «тайны-символы», относящиеся к явлениям природы. Например, он говорит о «тайне» смерти

(О вере 5:14), «тайне» наступления утра (О рае 7:2), «тайне» солнца, воды, пшеницы, дерева и плодов (О вере 73–76), «тайне» дня и ночи (О распятии 5:2), света и мрака (О рождестве XXVII, 17:21), «тайне» огня (О вере 65:8–9, 40:10) и др. Ефрем Сирин, говоря о тайнах природы, хотел показать, что они являются символами Бога и божественного мира и знамениями для прозорливого человека. В кумранских текстах непознаваемые тайны природы также имеют источником Бога и призваны напоминать о Его могуществе.

В соответствии с дуалистическими представлениями членов кумранской общины о царствах праведности и нечестия, существовали и эсхатологические тайны обоих царств²⁸. Например, в «Книге тайн» упоминаются «тайны нечестия» (*IQMist* 1i:2, 1i:7). В трудах Ефрема Сирина также можно обнаружить следы дуалистических воззрений, в том числе и в его богословии «тайны». Например, сирийский богослов говорит о «тайне рая» (Нисибийские песнопения 48:3)²⁹ и «тайнах ада и заблуждения», так, в гимне «Об опресноках» Египет назван зеркалом двух тайн: ада и заблуждения (Об опресноках 3:9). А в гимнах «О рождестве» сирийский богослов пишет о «тайнах» света и мрака (О рождестве 27, 17:21).

Таким образом, мы видим, что понятие «тайны» играет значительную роль как в трудах Ефрема Сирина, так и в кумранских текстах. Конечно, богословие «тайны» у Ефрема уже намного более сложное и разработанное. Словом *rā'zā* он обозначает не только неподвластные человеку процессы, собственно «тайны», но и те явления нашего мира, в которых просвещенный разум верующего видит отражение мира божественного. В этом случае слово *rā'zā* скорее означает не «тайну», а «символ», «образ». Члены кумранской общины в основном употребляют слово *raz* в прямом значении, в значении «тайна». Для членов кумранской общины «тайны» являются признаком могущества Бога и дарования Им раскрытия части «тайн» своим избранникам. И Ефрем, и кумраниты используют слово «тайна» как термин для прообразовательного толкования Писания: Ефрем

²⁸ Тексты Кумрана... С. 322.

²⁹ Текст «Нисибийские песнопения». Современное издание: Des Heiligen Ephraem des Syrers Carmina Nisibena I / Ed. by E. Beck. Louvain, 1961 (CSCO 218–219; Syr. 92/93).

для подчеркивания преемственности между Новым Заветом и Ветхим, кумраниты — между писаниями их общины и еврейской Библией.

Но могла ли иметь место связь между кумранской общиной и раннесирийским христианством? В «Лавсаике» епископа Палладия (написан в 419/420 г.), сирийском житии Ефрема Сирина (сер. VI в.) сирийский богослов описывается как монах, но это анахронизм. Монашество распространилось в Египте и в IV–V вв. достигло Северной Сирии. Но до этого там существовала собственная традиция, которую С. Брок называет «протомонашеством», к которой относились Афрат и Ефрем Сирийский³⁰. Протомонашеское сирийское сообщество обозначалось как *qyamā* («завет»), *'ihīdayā* («последователи Христа Единородного»), *bəṇay*, *bəṇāṭ qyamā* («сыновья, дочери завета») и др. В гомилии сирийского писателя Иакова Саругского (ум. 521) о Ефреме Сирине говорится как о «втором Моисее» для языческих женщин, которых Ефрем учил петь хвалы подобно Моисею после пересечения Красного моря. Вероятно, он был регентом хора дев — *bəṇāṭ qyamā* «дочерей завета»³¹. Некоторые исследователи полагают, что вышеперечисленные термины для обозначения сирийского протомонашества соответствуют названию кумранской общины, которая определяла себя как *bərīt* или *yaḥad* (это слово этимологически связано с термином *'ihīdayā*)³². Когда в конце пятидесятых годов начали публиковать некоторые из найденных в Кумране свитков, исследователь сирийской литературы А. Выбус сделал предположение о связи между ними и раннесирийским аскетизмом. Далее появилось большое количество работ, посвященных этой проблематике. Например, А. Гийомон обратил внимание на сходство положений о безбрачии в работах Афрата и кумранских текстах, в противоположность неодобрению подобного обета среди современных Афрату иудеев. Р. Мюррей также видел сходство между двумя общинами в положении о безбрачии, священной войне, образе Храма, ангелологии³³.

³⁰ Brock S. The Luminous Eye... P. 132.

³¹ Юлиановский цикл / Предисл., пер. с сир., коммент., указ. А. В. Муравьева. М., 2006. С. 21.

³² Brock S. The Luminous Eye... P. 134.

³³ Цит. по: Golitzin A. «Recovering the Glory of Adam»: «Divine Light» Traditions in the Dead Sea Scrolls and the Christian Ascetical Literature of Fourth-Century Syro-Mesopotamia //

Конечно, сирийская традиция употребления слова *rā'zā* существовала и до Ефрема Сирина. Так, у Афраата, первого известного нам христианского арамейского автора из Сасанидского государства, младшего современника Ефрема, чьи труды датируются 30–40 гг. IV в., в его «Разъяснениях» (*ṭḥwyṭ'*) имеется 39 случаев употребления этого слова и 5 случаев употребления слова *ṭūpsā*³⁴. Например, «А когда снова дал Господь наш *тайну* (*rā'zā*) крещения апостолам Своим», «он [апостол] показал, что пророчество основано на любви и *тайны* (*rā'zē*) открыты в любви» (Dem II:16), «О славные *тайны*, которые раньше видел Исайя» (Dem IV:19), «велика *тайна*, возлюбленный мой, чей знак (Бог) ранее показал Гедену» (Dem VII:21), неоднократно упоминается «*тайна* Креста спасителя». Комментируя, как и Ефрем Сирин, Быт 28:19, Афраат пишет: «Ибо *тайна* призвания народов проявляется через молитву Иакова» (Dem IV:5). Наряду с *тайной* (*rā'zā*) крещения несколько раз употребляется синонимичное *тайна* (*ṭūpsā*) крещения³⁵. Таким образом, Афраат, как и Ефрем Сирин, часто употребляет слово *rā'zā* в сходном значении и намного реже использует его синоним *ṭūpsā*. Но знал ли Ефрем Сирин произведения персидского мудреца? Многие исследователи, например, Р. Мюррей, утверждают, что, вероятно, не знал³⁶. Однако другие указывают на ряд сходных пассажей в экзегетических произведениях обоих авторов, хотя это и может быть объяснено просто как «общее место»³⁷. Как и у Ефрема, исследователи находят в трудах Афраата влияние иудейской экзегезы³⁸. Слово *rā'zā* зафиксировано также в мандейских текстах³⁹. Там упоминаются «тайны, таинства»

The Dead Sea Scrolls as Background to Postbiblical Judaism and Early Christianity: Papers from an International Conference at St. Andrews in 2001 / Ed. by J. R. Davila. Leiden, 2003. P. 276.

³⁴ Cal.huc.edu/newconcord.php?text=60100.

³⁵ Aphraat Demonstrations I / Transl. and introduced by K. Valavanolickal. SEERI, 2005.

³⁶ Murray R. Symbols of Church... P. 338.

³⁷ Aphraat Demonstrations... P. 18–19.

³⁸ Пигулевская Н. В. Культура сирийцев в средние века. М.: Наука, 1979. С. 129.

³⁹ Мандеизм представляет собой распространенное среди арамеев Месопотамии гностическое религиозное учение. Его название восходит к арамейскому слову *manda* «знание», близкому по значению к греческому «гносис». Происхождение мандеизма дебатруется, но полагают, что он возник в I в. от слияния халдо-арамейских языческих верований, иудейско-раннехристианских представлений и иранского дуализма. Начиная с III в. н. э. мандеизм породил обширную литературу, написанную на восточноарамейском

(*rā'zā*), целью которых является очищение души для перерождения в духовном теле и восхождения из мира материи⁴⁰. Например, в тексте *Alma Rišaya Rba*, в котором описывается праздник жертвоприношения, говорится: «Затем они принесли *символ* (*rā'zā*) души, то, что называется соль, которая состоит из пяти букв: МІЛҢА...»⁴¹. В соответствии с представлениями последователей мандеизма вначале был создан *Adam kasya* «Тайный, или Скрытый, Адам», который предшествовал *Adam pagrya* «Телесному Адаму»⁴². *Kasyā* «скрытый» — это частый эпитет тайн у Ефрема Сирина и в таргумической литературе. Кроме того, в мандейских текстах часто встречается и ключевой для Ефрема Сирина образ зеркала⁴³. Например:

«В тот день Сияние стало явным
И возникло от Внутреннего Сияния.
Двойник (*dmuta*) Иордана сформировался
В его зеркале» (*ATŠ P. 167*)⁴⁴.

Основываясь на рассмотренном выше материале, мы можем сделать следующие выводы:

- Слово *rā'zā* («символ, тайна»), обозначающее одно из ключевых понятий богословия Ефрема Сирина, встречается в Ветхом Завете, таргумах, мишнаитской литературе, но чаще всего (более 55 раз) оно используется в текстах кумранской общины, где приобретает особое богословское значение.

«знание», близкому по значению к греческому «гносис». Происхождение мандеизма дебатруется, но полагают, что он возник в I в. от слияния халдо-арамейских языческих верований, иудейско-раннехристианских представлений и иранского дуализма. Начиная с III в. н. э. мандеизм породил обширную литературу, написанную на восточноарамейском диалекте (*The Gnostic Bible* / Ed. by W. Barnstone and M. Meyer. Boston; London: Shambala, 2003. P. 527–535).

⁴⁰ Drower E. S. *The Secret Adam. A Study of Nasoraean gnosis*. London: Oxford University Press, 1960. P. 66.

⁴¹ *Alma Rišaya Rba*, Bodleian Library MS. DC 41.

⁴² Drower E. S. *The Secret Adam*... P. 21–22.

⁴³ Ibid. P. 44.

⁴⁴ Текст *ATŠ* (*Alf Trisar Šualia*) был переведен Е. S. Drower и опубликован в 1960 г. в Берлине в *Institut für Orientforschung, Deutsche Akademie der Wissenschaften* под названием «1012 вопросов».

- Ефрем Сирин не следовал греческой традиции использования слова *tútos* со значением «тип, символ» как термина для типологически-исторического толкования Священного Писания, так как в противном случае мы можем предположить более частое использование слова греческого происхождения *túpsā*. Между тем употребление именно слова *gā'zā* свидетельствует о продолжении и развитии иудейско-арамейской традиции.

- Понятие «тайна» в богословии Ефрема Сирина имеет несколько функций, одна из которых типологическая, что соответствует использованию как греческого *tútos*, так и *gaz* в кумранских текстах. Но, помимо использования как термина для прообразовательного толкования Священного Писания, «тайна» у Ефрема Сирина и в иудейских источниках, в частности кумранских текстах, имеет другие сходные и отсутствующие в греческих источниках функции. Так, Ефрем Сирин и кумраниты постулировали существование «тайн» Бога, отражающих неполноту знания человека о Боге и мироздании, которые могут быть раскрыты или не раскрыты избранным; «тайн-символов», свидетельствующих о могуществе Бога и явленных в природе и в Писании.

- Слово *gā'zā* также встречается у сирийского писателя Афраата, младшего современника Ефрема Сирина, и в мандейских текстах. Но вопрос о влиянии произведений Афраата на Ефрема Сирина остается открытым.

Н. Н. Селезнев

Средневековая несторианская энциклопедия

«Башня» (Kitāb al-mağdal)

об «оставлении обрезания» (tark al-ḥitāna)

«Башня (или Крепость)» (*Kitāb al-mağdal*) – полностью не изданный¹ арабоязычный письменный памятник, датируемый в основной своей части предположительно второй половиной X – началом XI в. и представляющий собой своего рода богословскую энциклопедию, написанную в русле восточносирийской («несторианской») традиции. В рукописи, содержащей полный текст «Башни», это произведение занимает более тысячи страниц, заполненных компактным арабским письмом².

Об известности этого сочинения за пределами восточносирийской традиции свидетельствует, в частности, тот факт, что арабоязычный коптский автор XIV века Абū-л-Баракāt ибн Кабар (ум. 1324 г.) в составленном им «Каталоге» христианских авторов и их сочинений полностью воспроизвел оригинальное оглавление «Башни»³, а также то, что в рукописи XIII века (являющейся в настоящее время собственностью Национальной Библиотеки Франции – BnF ar. 190), содержащей текст

¹ *Kitāb al-Mağdal* издана лишь частично. См. библиографию изданных фрагментов в: Swanson M. N. *Kitāb al-Majdal // Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History* / Ed. by D. Thomas, A. Mallett. Vol. 2 (900–1050). Leiden–Boston: Brill, 2010. P. 627–632.

² Steinschneider M. *Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache, zwischen Muslimen, Christen und Juden: nebst Anhängen verwandten Inhalts, mit Benutzung handschriftlicher Quellen (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 6.3)*. Leipzig: F.A. Brockhaus, 1877. S. 83–86. Вопросы атрибуции «Башни» и формирования ее состава рассматриваются в: Holmberg B. A *Reconsideration of the Kitāb al-Mağdal // Parole de l'Orient*. 1993. № 18. P. 255–273. Перечень рукописей «Башни», основная библиография и обзор содержания даны в: Swanson M. N. *Kitāb al-Majdal*. P. 627–632.

³ Abū 'l-Barakāt ibn Kabār Miṣbah az-ẓulma fī ṭdāḥ al-ḥidma. Ğ. 1. Al-Qāhira: Maktabat al-kārūz, 1971. Ş. 298–300. Седьмая глава этого энциклопедического сочинения, содержащая названный «Каталог», была издана с немецким переводом: Riedel W. *Der Katalog der christlichen Schriften in arabischer Sprache von Abū 'l-Barakāt // Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philosophisch-historische Klasse*. 1902. № 5. S. 635–706. Английский перевод этой главы, основанный на издании Ридела, был осуществлен Адамом Макколлумом (Adam McCollum) и опубликован в 2009 г. на веб-сайте *tertullian.org*.

«Башни», нумерация страниц выполнена армянскими буквенными обозначениями чисел.

Вопрос авторства «Башни» достаточно сложен⁴. Традиционно ее основным автором считается 'Амр ибн Маттā ат-Тйрхāнй, а Мārй ибн Сулеймāн и Ҷалйбā ибн Йўханнā – пополнившими ее состав дополнительным материалом. Известный ученый-маронит XVIII века Иосиф Симон Ассемани (1687–1768), автор обширной энциклопедии восточно-христианской литературы под названием «Восточная библиотека»⁵, вслед за вышеупомянутым Абў-л-Баракāтом ибн Кабаром, привел сведения о «Башне» в главе об 'Амре ибн Маттā (Ср. LVII: *Amrus Matthaei*)⁶ и так же, как Абў-л-Баракāt, воспроизвел оригинальное оглавление «Башни», снабдив его латинским переводом⁷. Достаточно долгую научную дискуссию по поводу авторства «Башни» в целом и авторского соотношения составляющих ее частей можно резюмировать, сказав, что последние исследования в целом поддерживают традиционное представление об авторстве⁸.

Энциклопедия состоит из семи частей (*abwāb*) и тридцати входящих в эти части разделов или глав (*fusūl*).

Часть (*bāb*) первая не делится на главы. Она имеет заглавие «Изъяснение» (*al-bayān*) и посвящена Божественному бытию.

Вторая часть – «Строение»/«Здание» (*al-bunyān*) содержит три главы: (1) «Вершина» (*ad-durwa*); (2) «Основа»/«Фундамент» (*al-asās*); (3) «Построение»/«Строительство» (*at-tašyīd*). Эти главы посвящены единству Бога, жизни Христа, Троичности и Боговоплощению. Очевид-

⁴ Holmberg B. A Reconsideration of the *Kitāb al-Mağdal* // *Parole de l'Orient*. 1993. № 18. P. 255–273.

⁵ Морозов Д. А., Герасимова Е. С. Каролус Рāлй Дāлйхй и «Восточная библиотека» Ассемани: Восточный взгляд на популяризацию сирийской литературы в Европе // *Syriaca–Arabica–Iranica* (Символ. № 61). Париж; Москва: ИФТИ, 2012. С. 357–370.

⁶ *Assemani J. S. Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana: in qua manuscriptos codices Syriacos, Arabicos, Persicos, Turcicos, Hebraicos, Samaritanos, Armenicos, Æthiopicos, Græcos, Egyptiacos, Ibericos, & Malabaricos, jussu et munificentia Clementis XI... ex Oriente conquisitos, comparatos, avectos, & Bibliothecae Vaticanae addictos. Romae: Typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, 1719–1728. Vol. III:1 (1725). P. 582–589.*

⁷ Латинский перевод оглавления был также выполнен и приложен к упомянутой выше рукописи BnF ar. 190 в процессе ее описания.

⁸ Swanson M. N. *Kitāb al-Majdal*. P. 627–632 (особ. p. 628).

но, что Единобожие предстает как «вершина», явление Христа – как «фундамент», а откровение о Троичности и Воплощении Слова – как «домостроительство» спасения.

Третья часть – «Столпы» (*al-arkān*) состоит из четырех глав: О крещении, О Евхаристии, О Евангелии, О кресте. Таковы четыре краеугольных столпа христианства.

Четвертая часть – «Светильники» (*al-maṣābīḥ*) содержит семь глав: О благочестии, О любви, О молитве, О посте, О милосердии, О смирении, О чистоте. Таковы семь проявлений добродетели, семь «светильников» – «так да светит свет ваш пред людьми, чтобы они видели ваши добрые дела и прославляли Отца вашего Небесного» (Мф 5:16).

Пятая часть – «Опоры» (*al-ʿumud*) тоже делится на семь глав, излагающих священную историю, то есть историю творения, историю спасительных событий и пророчеств и историю Церкви, и в особенности Церкви Востока, представленную как последовательность глав о патриархах⁹. Завершает этот раздел глава о согласии Ветхого и Нового Заветов в их интерпретации Церковью.

Шестая часть – «Потоки» (*al-ḡadāwil*) складывается из четырех глав и описывает богослужебные практики: (1) молитву на Восток; (2) почитание воскресного дня; (3) крестный ход, возжжение светильников, каждение; (4) покаяние. Таким образом описывается «течение» церковной жизни.

Наконец, седьмая часть – «Сады» (*al-ḥadāʾiq*) состоит из четырех глав и посвящена в основном вопросам отношения к иудейским обычаям и их обоснованиям: (1) об оставлении обрезания (*Tark isti'māl al-ḥitāna wa-l-istiḡnā 'anhā bi-ṣiḥḥat ad-diyāna*); (2) новозаветное отношение к субботе (*Hall al-ḥadīṭa li-'amal yawm as-sabt wa-mūḡib imsākihi 'alā mutaqaḍdim al-waqt*); (3) освобождение от пищевых запретов (*Itlāq mā ḥuẓira min al-ma'ākil wa-wuḡūb ḥallihā li-kull 'ākil*); (4) опровержение иудейских претензий (*Tawbīḥ al-yahūd 'alā mā yabtadi'ūnahu wa-iẓhār buhtihim fī-mā yadda'ūnahu*). «Сады», окружающие «крепость», вероятно, одно-

⁹ Эта часть *Kitāb al-Maḡdal* была издана Энрико Джисмонди: *Gismondi H. Maris, Amri et Slibae de patriarchis Nestorianorum commentaria / Ex codicibus Vaticanis edidit ac latine reddidit Henricus Gismondi. Romae: Excudebat C. de Luigi, 1896–1899.*

временно призваны вызвать образ райского Сада и символизировать предвосхищение в христианстве райского благобытия.

Заключительная часть «Башни» свидетельствует о наличии у этого произведения не только черт, характеризующих его как церковную энциклопедию, но и апологического аспекта. Собственно, апологический аспект виден уже в развернутом названии: *Kitāb al-mağdal li-l-istibṣār wa-l-ğadal*, т. е. «Книга “Башня (или Крепость) для обозрения и диспута”»¹⁰. Каково апологическое содержание заключительной части и кому адресовано его апологическое «послание» в качестве оппонирования? На примере первой главы седьмого раздела – «Оставление совершения обрезания и обхождение без него при истинности веры» – можно проследить некоторые дискурсивные приёмы автора «Башни» и составить представление о ее апологической тональности в целом.

Вопрос отношения христиан к ветхозаветным предписаниям приобрел особенную остроту в той части, которая касалась обычая обрезания. Предметом обсуждения были не только очевидные практические соображения по поводу применимости требований иудейской традиции к обращенным в христианство язычникам. Когда апостол Павел в своем послании к общине Рима писал, что «*тот* Иудей, кто внутренне *таков*, и *то* обрезание, которое в сердце, по духу» (Рим 2:29), он, несомненно, имел в виду слова пророков, проповедовавших обрезание «крайней плоти сердца» (Втор 10:16–17; Иер 4:3–4). Собственно обрезание, включая обрезание самого Христа, оставалось предметом размышлений и дискуссий на протяжении последующей истории христианства, несмотря на то что вопрос исполнения ветхозаветных предписаний христианами в целом утратил свою актуальность в исторической реальности¹¹. Соответствующая часть «Башни» является любопытным примером подобной дискуссии в контексте христианско-мусульманских взаимоотношений на средневековом Ближнем Востоке.

¹⁰ Swanson M. N. Kitāb al-Majdal. P. 629–630.

¹¹ Jacobs A. S. Christ Circumcised: A Study in Early Christian History and Difference. (Divinations: Rereading Late Ancient Religion.) Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012.

Основной аргумент, с которого автор «Башни» начинает изложение своего понимания рассматриваемого вопроса, состоит в том, что обрезание оставалось неведомым человеческому роду на протяжении нескольких поколений от сотворения Адама: «Когда сотворил Бог Адама и научил его премудрости всякой вещи из всех вещей, — пишет он, — не повелел Он ему [совершать] обрезание и не разъяснил ему его смысл. Наслаждались у Бога [Его благоволением] многие из его потомства, проявлением покорности, правильностью исповедания, благостью убеждения и искренностью приверженности... Писание свидетельствует, что Бог сотворил Адама плотью цельной, без избытка и недостатка... по образу Бога и по подобию Его, так что отъятие [чего-либо] от него есть позор и грех, а оставление его в том состоянии, как он есть, — похвально. И когда Бог повелел пророку Моисею создать жертвенник Господу, Он предписал ему выбрать камни цельные, без резания и недостатка»¹². Авраам же, отец благословенных народов, которым было установлено совершение обрезания, сам «искренне повиновался Богу и поклонялся Ему путями прекрасными, пребывая необрезанным [на протяжении] двадцати четырех лет», прежде чем был обрезан, и в эти годы «избрал его Бог и говорил с ним, соделал его отцом, и нарек его пророком, и благословил его и имущество его, и дал ему высокую долю»¹³. Автор трактата приводит многочисленные библейские примеры, в том числе апокрифические предания, подтверждающие его доводы.

Установление обрезания автор «Башни» объясняет возникшей необходимостью внести отличие избранного народа от других народов и утверждает, что обрезанность явилась таким знаком отличия: «Закрепилась *сунна* обрезания у мужчин семейства Иаковля, чтобы был обрезан [всякий] новорожденный в восьмой [день], [да будет] это признаком у них среди народов, которым они были бы известны в местах их постоянного пребывания и во время путешествий, будь они живыми или мертвыми, как метится какая-то вещь избранная, если смешивается с разными вещами»¹⁴. Потребность в обрезании, таким образом, оказывается переменной: при

¹² Рукопись Национальной Библиотеки Франции BnF ar. 190, P. 1022–1023.

¹³ BnF ar. 190, P. 1020.

¹⁴ BnF ar. 190, P. 1021–1022.

проживании среди язычников оно необходимо, но если в окружении никого нет или другие народы принимают ту же веру, что и избранный, образуя с ним единую общину, обрезание утрачивает свой *raison d'être*: «Если же окажется отдален [от других] тот, которому оказано предпочтение, и он пребывает в отдельности, то уже нет нужды в выделении его посредством обособления, например, как это было с ними при их жизни в пустыне, когда они прекратили обрезание детей. Или же, если нечто избрано целиком, – тогда отпадает необходимость в [отличительном] признаке, как это было, когда охватила всех вера во Христа и объял мир народы». В развернутых в трактате рассуждениях подчеркивается, что «была степень в службе Господу одна, у обрезанного и необрезанного... были в обращении на равных... [весь] срок пребывания в пустыне»¹⁵. Когда же избранный народ перешел Иордан и оказался вынужденным жить в соседстве с другими народами, Бог повелел возобновить совершение обрезания, однако это установление обрезания было дано «на дни ограниченные»¹⁶.

Не было никакой другой причины для совершения обрезания, кроме необходимости обособить избранный народ от других, чтобы уберечь его от морального и духовного влияния язычников: «Самое очевидное свидетельство тому, что обрезание было [введено] с целью обособления... это – выделение мужчин по отношению к женщинам, обрезание Авраама, а не Сарры. Если бы оно совершалось ради благополучия и благоволения, не были бы оставлены вне его женщины... были среди них благие и чистые, которые произносили пророчества и были матерями, сестрами, дочерьми и супругами пророков... творили добро и приравнивались к праведникам»¹⁷. Таким образом, значение имеет вера и следование Божиим велениям. Автор «Башни» приводит высказывания из книг пророков Иеремии (Иер 4:3–4; 9:26) и Малахии (Мал 1:2–3)¹⁸, а также слова апостола Павла (Рим 2:25–26, 3:30; ср. 1 Кор 7:19) в подтверждение своего убеждения, что «ни обрезание не есть нечто, служа-

¹⁵ BnF ar. 190, P. 1022.

¹⁶ BnF ar. 190, P. 1025.

¹⁷ BnF ar. 190, P. 1026.

¹⁸ Приводя слова Малахии, автор «Башни» добавляет, что Иаков и Исав были от одних и тех же родителей, одного возраста, происхождения и оба были обрезаны.

щее основой, ни необрезанность, но вера в Бога и исповедание любви. Если обрезанный преступил Закон, становится обрезание его необрезанностью, а необрезанный, если сохранил повеления, обернулась его необрезанность обрезанием... обрезание есть не что иное, как обрезание сердца Духом»¹⁹.

Когда «распространился призыв Иисуса Христа... во всех сторонах земли, и вошли народы в веру и приняли начертанное *сунны* и предназначенное, и оказались все они в [состоянии] избранности, и [потому] обходились без признака обособленности, [тогда] разница между обрезанием и [состоянием] необрезанности прекратилась»²⁰. Автор трактата, однако, подчеркивает, что ученики Христа «не воспретили людям обрезания [т. е. евреям] совершение его, и [в то же время] не сделали его обязательным для обладателей крайней плоти [т. е. обращенных из язычников], будучи убеждены, что вера производит его действие... и провозгласили омовение крещением, уподобив выход из воды обновленными душами восстанию Христа из могилы»²¹. Если бы оставление совершения обрезания, говорит он, было бы объявлено непременно, это было бы неприемлемым для принимавших христианство евреев; и если бы стал обязательным обычай обрезания, это стало бы препятствием для обращенных из язычников, поэтому Бог сделал допустимым и то, и другое. Тот и другой путь олицетворяются соответственно апостолами Петром и Павлом. Повторяя, что «обрезание не приближает [к Богу] непокорного и не удаляет [от Него] послушного, соблюдающего [заповеди] полностью, как и крайняя плоть не приближает к Богу неверного и не отдаляет [от Него] благочестивого и благодетельного» автор «Башни» воспроизводит и ранее приведенный им довод, что «создание цельное более достойно [считаться] истинным, и нечто большее по сравнению с достаточным – это честь»²².

Заключительная часть рассматриваемой главы посвящена совершению обрезания среди мусульманских народов. Первыми он называет

¹⁹ BnF ar. 190, P. 1027.

²⁰ BnF ar. 190, P. 1028.

²¹ BnF ar. 190, P. 1029.

²² BnF ar. 190, P. 1031–1032.

«сынов Исмаиловых» – арабов, умножившихся «на земле Тихамы»²³. Автор показывает, что соблюдение ими обычая обрезания было довольно непоследовательным. В частности, в доисламское время у них практиковалось обрезание девочек, что не соответствует Божиим повелениям. Что же касается тюрок, «детей Авраама от Хеттуры»²⁴, то они «отошли от пути истины и отвергли от себя обрезание, пока закон ислама [у них] не был возобновлен». Это имело следствием то, что они «стали равными соседям из язычников, и переплелись между ними связи родства»²⁵.

Подводя итог вышесказанному, мы можем отметить некоторые апологетические стратегии автора «Башни», прослеживаемые и в других главах этого сочинения. Основными оппонентами средневековых ближневосточных христиан, регулярно порицавшими их за отказ от совершения обрезания, были, скорее, мусульмане, нежели иудеи²⁶. В рассматриваемой богословской энциклопедии в значительной мере присутствуют рассуждения и сопровождающий их набор аргументов, которые в какой-то мере уподобляют ее полемическому произведению, адресованному мусульманам, что естественно для автора, жившего в условиях мусульманского правления. Но подход автора «Башни» более миролюбивый в тональности и деликатный в его апологетических приемах. Он использует традиционные доводы из полемики христиан с иудеями, привлекая пространный библейский и околобиблейский материал, хотя острота этой полемики в его время была уже утрачена. Затем он указывает, что христианское отношение к обрезанию допускает его совершение, подчеркивая, что основной причиной для оставления этого обычая является сосредоточенность на духовном измерении, на значимость которого ука-

²³ BnF ar. 190, P. 1032.

²⁴ Быт 25:1–4; 1 Пар 1:32–33.

²⁵ BnF ar. 190, P. 1032.

²⁶ См., напр.: *Putman H.* L'Église et l'Islam sous Timothée I (780–823). Étude sur l'Église nestorienne au temps des premiers Abbassides avec nouvelle édition et traduction du dialogue entre Timothée et al-Mahdi. Beyrouth: Dar el-Machreq, 1975. P. 19–20 (§ 74–83). Рус. пер.: Католикос и Халиф: Богословские собеседования между Католикосом Церкви Востока Мар Тиматеосом I (727–823) и халифом ал-Махди, повелителем правоверных / Пер. с араб. Н. Н. Селезнева под ред. Д. А. Морозова // Камень веры: духовное наследие христианства и ислама. 2011. № 1. С. 67–100.

зывали еще библейские пророки. Следовательно, несмотря на то что христиане в большинстве своем предпочитают отказ от обрезания, у них нет принципиальных возражений *против* его совершения. Но желающий продолжения этой практики призван помнить, что, настаивая на телесном, он рискует забыть о духовном и, сосредоточившись на внешнем, — не познать внутреннего. Таким образом, сохраняя вполне примирительный тон, наш автор отсылает своего читателя к одной из базовых концепций арабской мысли, хорошо известной из арабской письменности, — оппозиции *ẓāhir* («внешнего») и *bāṭin* («внутреннего»)²⁷, подразумевающей призыв перейти в своих ценностных ориентирах от первого к последнему. Наконец, автор «Башни» напоминает о непоследовательности в соблюдении обычая обрезания, имевшей место среди мусульманских народов, — напоминание, вряд ли имевшее бы смысл, если бы его мыслимым оппонентом в самом деле был представитель иудейской традиции.

Культурная привлекательность христианства и его непротиворечивость — вот основное, что хочет донести до своих читателей создатель «Башни». Его апология не компромиссна, но облечена в форму восточной деликатности, соединяющей в себе «гордость за ортодоксию» и уважение к позиции мусульманского оппонента.

²⁷ Poonawala I. Al-ẓāhir wa 'l-bāṭin // The Encyclopaedia of Islam. New edition / Ed. by P. J. Bearman [et al.]. Vol. XI. Leiden: Brill, 2002. P. 389:1–390:2.

А. К. Лявданский

Об одном из имен «душительницы детей» в сирийских заговорах¹

Среди персонажей повествований в заговорных и заклинательных текстах выделяются два основных типа. Во-первых, это персонаж-помощник, в роли которого выступают боги, святые, ангелы и другие существа, которые должны защитить адресата заговора от воздействия злых сил. Соответственно, второй главный персонаж – тот, которому противостоит персонаж-помощник; это может быть демон или злой дух, от которого требуется защита. Сюжет о встрече и диалоге двух этих персонажей, по-видимому, является универсальным, в науке он получил название «заговор встречи» (*Begegnungssegen, encounter charm*)². Специфической и очень популярной модификацией этого сюжета во многих традициях стала история о том, как демон женского пола – назовем его «женский демон» – при встрече с персонажем-помощником раскрывает свои имена, число которых как правило 12 с некоторыми вариациями³. Поскольку в нескольких вариантах этой *historiola* в роли помощника выступает св. Сисиний или его прообраз Сесен, есть основания называть такой сюжет «Сисиниева легенда»⁴. Для заговоров с таким сюжетом характерна особая специализация женского демона: эта демоница убивает (нередко душит) детей, а также препятствует их рождению. Имя демона

¹ Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ 13-04-00085 «Сисиниева легенда в фольклорных и рукописных традициях Восточной Европы, Балкан и Ближнего Востока». Автор благодарит Н. Н. Селезнева и Д. А. Морозова за ценные замечания, высказанные в ходе подготовки рукописи.

² *Ohrt F.* Über Alter und Ursprung der Begegnungssegen // *Hessische Blätter für Volkskunde* № 35 (1936). S. 49–58. Ф. Орт относит к «заговорам-встречам» также и сюжеты о встрече помощника с тем, кто нуждается в помощи.

³ Этот сюжет также имеет две модификации, см.: *Greenfield R.* St. Sisinnios, the Archangel Michael and the Female Demon Gylou: The Typology of the Greek Literary Stories // *Byzantina*. V. 15 (1989). P. 82–141.

⁴ *Познанский Н. Ф.* Сисиниева легенда-оберег и сродные ей амулеты и заговоры // *Живая старина*. 1912. № 1. С. 95–116; *Гунтуис А. А.* «Сисиниева легенда» в новгородской берестяной грамоте // *Заговорный текст: Генезис и структура*. М., 2005. С. 136–142.

варьируется от традиции к традиции, а иногда заимствуется: Гелло (греческая, сирийская), Лилит (еврейская, сирийская), Овизут (греческая), Берселия (коптская), Верзилья (эфиопская) и др. Собственно, данный тип персонажа существует и вне этого сюжета, по-видимому также являясь универсальным. М. Гастер назвал его «ведьма, крадущая детей» (child-stealing witch)⁵. Возможно, самым древним примером такого персонажа является шумеро-аккадская Ламашту (Лабарту).

В сирийской заговорной традиции одним из самых популярных текстов является заговор святого 'Авдйшō' (mār 'Авдйшō')⁶, в котором рассказывается о его встрече со злым духом «в образе отвратительной женщины»⁷. Женщина-демон предлагает Авдишо вступить с ней в сексуальную связь, Авдишо игнорирует это предложение и заставляет демоницу раскрыть ее имена. Сначала она раскрывает четыре имени, а затем – 12 имен. Смысл раскрытия имен – в том, что если их написать, например, на кровати ребенка, то женский демон его не тронет. Заголовки этого заговора достаточно единообразны и формульны. Наиболее часто в заголовке присутствует формула: *hṛm? dmry šbdyšw? nwkryt? wuhydy?* «Заговор mār 'Авдйшō', монаха и отшельника». Лишь изредка в заголовках присутствует наименование женского демона. Известны пять рукописей, в которых присутствует имя Теб'ā (*tebšā* S 5, Kaz, H 158, H 165; Mat 72a), в двух других рукописях – «злой дух (ж. р.)» (*rwḥ? byšt?*; H 159:6) и «демон-губитель (ж. р.)» (*šd? qtwlt?* H 163; murderous demon JR 52). Помимо своего «главного» имени, женский демон имеет еще 16 имен. Согласно одной из самых ранних из датированных рукописей (Kaz, 1735 г.), эти имена таковы⁸:

⁵ Gaster M. Two thousand years of a charm against the child-stealing witch // Folklore. Vol. 11(46) (1900). P. 129–162.

⁶ Далее употребляется упрощенная транскрипция этого имени. Это касается и других имен и терминов: точная транскрипция дается только при первом употреблении имени в тексте статьи, а также в тех случаях, когда точная транскрипция необходима.

⁷ Текст этого заговора содержится в 18 из 32 изученных нами рукописей. Еще в одной рукописи (S 20) этот текст утрачен, об этом говорит сохранившееся традиционное изображение Mār 'Авдйшō' с подписью *hn? mry šbdyšw?* «Это – Mār 'Авдйшō'» (л. 33 об.).

⁸ Написания кириллицей основаны на данных нескольких рукописей и на сравнении с именами в аналогичных заговорах в других традициях. Произношение некоторых имен

1. مېدوخ – Мйдӯх.
2. أدلتا – ‘Адилтā.
3. مېبا'التا – Меба‘алтā.
4. لېلتا – Лёлитā.
5. ماما ناسم لك – «Мать, душащая детей».
6. جلدس – Гелōс.
7. ارپوس – ‘Арпōс.
8. مارساوران – Марсавран.
9. لامبروس – Ламбрōс.
10. مارتوس – Мартōс.
11. ساميوس – Самйос.
12. دموس – Дōмōс.
13. ديربا – Дирбā.
14. اپتون – ‘Апйтōн.
15. پادگا – Пāгōgā.
16. زردوخ – Зардӯх.

Интересно отметить, что первое и последнее имена – Мйдӯх и Зардӯх – имеют сходную структуру: это, вне всякого сомнения, имена иранского происхождения, на что указывает формант *-dux* (< *duxt*) «дочь», характерный для многих иранских имен. Принимая во внимание историю Сисиниевой легенды, вряд ли стоит сомневаться, что Гелос происходит от Гелу (Геллу, Гелло) – имени женского демона в греческих вариантах этой легенды (Γελοῦ, Γέλλοῦ, Γελλῶ)⁹. Лёлитā – арамеизированный вариант имени Лилит, в основном известного по еврейским источникам. Рассмотрение этимологии остальных имен не входит в задачи этой работы. Здесь хотелось бы остановиться на происхождении одного имени – Теб‘а, возможно свидетельствующем об арабском влиянии на сирийскую традицию заговоров.

гипотетично, т. к. не всегда присутствует огласовка. Обсуждение фонетического облика и этимологии большинства этих имен не входит в задачи публикации.

⁹ Greenfield R. St. Sisinnios, the Archangel Michael and the Female Demon Gylou: The Typology of the Greek Literary Stories // Byzantina. V. 15 (1989). P. 82–141.

Первая научная публикация сирийского заговорного текста У. Хэзардом включала заговор мар Авдишо из амулета, хранящегося в Хоутоновской библиотеке Гарвардского университета (Н 165)¹⁰. В заголовке заговора по непонятным причинам имя Теб'а переведено автором как «экзорцизм»: *hṛm? dmry šbdyšw[š] nwkryt? wuxhydy? dʔlh? dxšx tbfʔ* «The ban of Mar Abd-Ishu', the anchorite and monk of God, which is useful for **exorcising**». Однако в переводе текста заговора оно передано как имя собственное (в транскрипции автора Tāb'a). У. Хэзард дает истолкование некоторых имен, но обходит вниманием имя Теб'ā. Лишь через столетие после выхода работы У. Хэзарда появилась публикация еще одного амулета из Хоутоновской библиотеки в Гарварде (Н 158), включающего текст заговора мар Авдишо с именем *tbfʔ* в заголовке¹¹. Автор публикации, британская исследовательница Эрика Хантер, не дает никакого комментария к этому имени, отсылая к статье У. Хэзарда¹². Однако, как оказывается, за полвека до публикации Э. Хантер уже было высказано предположение об арабском происхождении этого имени. Так, автор диссертации о сирийских заговорах К. Кремер предполагает, что сирийскую Теб'ā можно сравнить с хорошо известным на Ближнем Востоке арабским (женским) демоном Тāби'а¹³. При этом К. Кремер не исключает

¹⁰ Hazard W. H. A Syriac Charm // Journal of the American Oriental Society. № 15 (1893). P. 284–296. С идентификацией этого текста связана путаница, которая восходит к каталогу сирийских рукописей Хоутоновской библиотеки, подготовленному М. Гошеном-Готштейном. Автор каталога неверно указал номер рукописи, которая была опубликована У. Хэзардом: Syr 159 (*Goshen-Gottstein M. H. Syriac manuscripts in the Harvard College Library: a catalogue* (Harvard Semitic Studies 23). Missoula, Montana: Scholars Press, 1979. P. 103). В действительности У. Хэзард опубликовал рукопись, которая впоследствии получила номер 165 (нынешние номера сирийские рукописи Гарвардского университета получили после перемещения их из Семитского музея в Хоутоновскую библиотеку в 1944–1959 гг.). Мне удалось обнаружить эту ошибку, работая с сирийскими рукописями в Хоутоновской библиотеке. К сожалению, неверный номер рукописи был повторен в публикациях Э. Хантер.

¹¹ Hunter E. C. D. Another Scroll Amulet from Kurdistan // After Bardaisan: Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of Professor Han J. W. Drijvers / Ed. by G. J. Reinink & A. C. Klugkist. Louvain: Peeters, 1999. (Orientalia Lovaniensia Analecta 89). P. 161–172.

¹² Ibid. P. 168.

¹³ Krämer K. Fr. Textstudien zu Ostsyrischen Beschwörungsgebeten. Diss. Friedrich Wilhelms Universität. Berlin, 1924. S. 158. На параллели между Лилит и арабскими Қарйна и Таби'а указывал Г. Шолем (*Scholem G. Lilith* // Encyclopedia Judaica. Vol. 11. Jerusalem, 1973. Col. 245–249).

ет, что это имя собственное может происходить от сирийского слова *tebšā* «мечь»¹⁴. Возможно ли предложенное К. Кремером заимствование из арабского в сирийский? С филологической точки зрения это вполне могло произойти, как убедительно показано А. Нуруллиной: «слово было заимствовано с уже произошедшей ималой»¹⁵ *tābi'a* => *tēbi'a* => *tēb'a* => *teb'a*¹⁶. Однако у проблемы этого заимствования есть и другие аспекты, связанные с сюжетными характеристиками сирийской Теб'ā и арабской Таби'а.

Что же известно об арабской Таби'а? Этот персонаж редко появляется в классических арабских источниках, он известен в основном фольклористам¹⁷. Возможно, поэтому Таби'а не удостоилась отдельной статьи в «Энциклопедии ислама»¹⁸. Тем не менее есть некоторые работы, в которых описана роль Таби'а в арабском фольклоре¹⁹. В связи с интересующим нас сюжетом имеет смысл обратиться к книге Ханса Винклера «Со-

¹⁴ Согласно словарю К. Брокельмана (включая его новую редакцию М. Соколова), *tebšā* «vengeance» встречается только в одном тексте – в сирийской «Книге медицины», см.: *Sokoloff M. A Syriac Lexicon. A Translation from the Latin, Correction, Expansion and Update of C. Brockelmann's Lexicon Syriacum*. Winona Lake; Piscataway, 2009. P. 1621. Ниже будет показано, что такой лексема в сирийском языке, скорее всего, не существует.

¹⁵ Имала – хорошо известное в арабском языке фонетическое явление, состоящее в переходе ā > ē/ī или a > e/ī в позиции с гласным ī/ī в соседнем слове (современный диалект Алеппо): *kilāb* «собаки» > *klēb*, *ḡāmīš* «мечеть» > *ḡēmeš*. См.: *Levin A. The ?Imāla in the Modern Arabic Dialect of Aleppo* // «Sprich doch mit deinen Knechten aramäisch, wir verstehen es!»: 60 Beiträge Zur Semitistik: Festschrift für Otto Jastrow zum 60. Geburtstag. Wiesbaden, 2002. S. 431–432. Немаловажно, что это явление засвидетельствовано в разные периоды истории арабского языка, начиная со средних веков до сегодняшнего дня.

¹⁶ Нурулина А. С. Сирийские заклинания как продолжение арамейской заклиательной традиции поздней античности: исследование на материале рукописи ЦНБ КНЦ РАН 4. Дипломная работа. Москва: РГГУ, 2012. С. 114–115.

¹⁷ Наиболее известный источник сведений об арабской Таби'а – «Книга милосердия. [Трактат] о медицине и философии» (*Kitāb ar-Raḥma fī 'l-Ṭibb wa 'l-Hikma*), которая в популярных изданиях приписывается Джалал ад-Дину ас-Суйути (1445–1505). Этот труд посвящен так называемой медицине Пророка, в которой разнообразные рецепты и методы лечения традиционно сочетаются с текстами заговоров, как правило представляющих собой цитаты из Корана. Согласно К. Брокельману, автором этой книги является Мухаммад ал-Махдави ас-Санаубарй (ум. 1412), см.: *Brockelmann C. Geschichte der arabischen Literatur. Zweiter Supplementband*. Leiden, 1938. S. 252. Поскольку этот источник включает фольклорный материал, он не является вполне «классическим».

¹⁸ В статье Karin есть ссылка на статью Tab'ia, но такой статьи в «Энциклопедии ислама» не обнаруживается.

¹⁹ Например, см.: *Doutté E. Magie et religion dans l'Afrique du Nord*. Alger, 1909.

ломон и Қарйна»²⁰. В центре внимания Х. Винклера – арабские варианты Сисиниевой легенды. Название книги объясняется тем, что протагонистами этой истории в арабских источниках являются как правило царь Соломон, «пророк Аллаха», и женский демон Карина. Однако если присутствие Соломона в роли персонажа-помощника практически неизменно²¹, то наименования женских демонов могут быть разными: помимо Карины, это могут быть Умм ас-сибйāн (*ʿUmm ʿAṣ-ṣibyān*)²², Таби‘а и (Дурной) Глаз (*ʿal-ʿayn*)²³. В подборке арабских текстов Х. Винклера чаще всего в роли антагониста защитника выступает (Дурной) Глаз, несколько реже – Умм ас-сибйāн, Таби‘а и Карина. Э. Дуттэ отмечает, что в странах Магриба Таби‘а (*et-tābiʿa*) более популярна, чем Умм ас-сибйāн²⁴. Мы не будем здесь подробно останавливаться на истории демонологического термина *tābiʿ-/tābiʿat-* в арабских текстах, поскольку этому посвящена отдельная глава книги Х. Винклера. Важно то, что этот термин в арабском не заимствован, а является производным от арабского глагола *tabaʿa* «следовать (за)»²⁵. Формально являясь активным причастием, он может быть переведен как «следующий/следующая». Отождествление Таби‘а с Кариной, уже очевидное из появления их в одной и той же роли, поддерживается еще и синонимичностью этих терминов: *qarīna* «сообщ-

²⁰ Winkler H. A. Salomo und die Karina: eine orientalistische Legende von der Bezwingung einer Kindbettdämonin durch einen heiligen Helden. Stuttgart, 1931.

²¹ Из пятнадцати приводимых Х. Винклером текстов Соломон присутствует в двенадцати, однако те тексты, в которых вместо него выступают Давид, Иисус и св. Маркилус (= Макарий?), не совсем соответствуют сюжету Сисиниевой легенды. В целом для подхода Х. Винклера характерно неразличение разных сюжетных типов заговора-встречи, которые принято различать в современных исследованиях.

²² Букв. «мать детей». Вполне допустимо сопоставление этого выражения с сирийским *ʾmʾ hnwqtʾ dilyʾ* «мать-душителница детей», которое предлагает Х. Винклер. Неудивительно, что эпилепсия, часто связываемая в фольклоре с демоническим воздействием, получила на средневековом Востоке наименование от имени этого персонажа: «всяма убийственна разновидность падучей, известная у некоторых врачей под названием умм ас-сибйāн» (*Ибн Сина*. Канон врачебной науки. Т. 3. Ташкент, 1979. С. 150).

²³ Трудно сказать, насколько репрезентативна подборка текстов у Х. Винклера, но можно отметить некоторое жанровое и географическое разнообразие: есть тексты из Магриба, Египта, Палестины, Иордании и Сирии.

²⁴ Doutté E. Magie et religion dans l’Afrique du Nord. P. 116.

²⁵ Теоретически нельзя исключать и обратного заимствования – из сирийского в арабский, но в данном случае очевидная этимологическая укорененность термина *tābiʿa* в арабском исключает такое направление заимствования.

ница, спутница, супруга»²⁶. В термине *tābiṣa*, как и в термине *qarīna*, отражено, по-видимому, достаточно распространенное представление о демоне как о постоянном спутнике человека. У представления о демоне-спутнике могут быть как положительные, так и отрицательные коннотации (добрый гений или злой гений). Так, в древнегреческой народной религии *δαίμων* мог пониматься как индивидуальный гений-хранитель, «который сопровождает человека с самого рождения всю жизнь»²⁷. У арабского *tābiṣ* есть вполне положительный смысл: провидческое и поэтическое вдохновение в доисламской Аравии понималось как охваченность таким демоном-спутником *tābiṣ*²⁸. С другой стороны, например, одно из арабских свидетельств говорит скорее о злостной природе этого демона: «*tābiṣ* – это джинн, который следует за женщиной, он ее любит, а *tābiṣa* следует за мужчиной, она его любит»²⁹. Нельзя не увидеть в данном случае параллель с Лилит и ее мужским двойником Лилу: Лилит соблазняет мужчин, а Лилу овладевает женщинами против их воли³⁰. Какой бы ни была предыстория этого демонологического термина, в интересующих нас арабских заговорных текстах *tābiṣa* играет достаточно определенную и бескомпромиссную роль демона – врага женщин и их маленьких детей.

Х. Винклер предпринял попытку рассмотреть арабские фиксации Сисиниевой легенды в широком культурном контексте. Поэтому он приводит параллели этого сюжета из других традиций – эфиопской, сирий-

²⁶ По морфологическим моделям термины *tābiṣa* и *qarīna* не совпадают: *fāṣil* – основная модель для *nomen agentis*, а *faṣīl* – одна из моделей прилагательных. Однако отглагольные прилагательные *fāṣil* от переходных глаголов могут выражать постоянные свойства, т. е. являются синонимичными прилагательным по разным моделям, в том числе по модели *faṣīl*.

²⁷ Schwartz E. Daimon // Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft / Hrsg. von A. Pauly, G. Wissowa, W. Kroll. Bd. 4. Stuttgart, 1901. О таком представлении есть свидетельства, например, у Пиндара и Феогида (ibid.). Знаменитый даймоний Сократа, по-видимому, восходит к этим представлениям.

²⁸ Winkler H. A. Salomo und die Karina. S. 86. Как отмечает Х. Винклер, позднее в исламе это свойство *tābiṣ* получило отрицательные коннотации, поскольку аравийские пророки до Мухаммеда не считались истинными.

²⁹ Ibid. S. 87.

³⁰ Носенко Е. Амбивалентность образа Лилит в народной еврейской демонологии и народные магические приемы, направленные на борьбу с ней // Материалы Девятой ежегодной международной междисциплинарной конференции по иудаике. М., 2002. С. 172–186. <http://berkovich-zametki.com/AStarina/Nomer4/Nosenko1.htm>.

ской, армянской, еврейской, греческой, румынской, русской, южнославянской и германской. В частности, в небольшом разделе о сирийской традиции Х. Винклер подчеркивает сюжетные моменты, которые объединяют арабские истории о Соломоне и Карине (Таби'а, Умм ас-сибйан) с сирийским заговором мар Авдишо: персонаж-помощник встречается женского демона; у этого демона 12 имен; демон предстает в образе отвратительной женщины; она пытается соблазнить помощника; помощник предает ее заклятию, так что она раскрывает свои имена; там, где эти имена будут написаны, демон не сможет проявить свою власть³¹. Сам Х. Винклер, в отличие от К. Кремера, не предлагает сопоставить сир. *tebšā* и араб. *tābiša*, хотя в его работе оснований для такого сопоставления вполне достаточно. Но этому есть очень простое объяснение: в доступных Х. Винклеру двух сирийских версиях заговора мар Авдишо имя *tebša* отсутствует³² – в заголовках этих заговоров вообще не указано имя антагониста мар Авдишо. Напомним, что в сирийской традиции, как и в арабской, наименование персонажа-помощника (мар Авдишо) неизменно, а «главное» имя женского демона варьирует, если оно вообще присутствует в заголовке.

Итак, из достаточно обширного материала, представленного Х. Винклером, видно, что арабский демонический персонаж *tābiša* в заговорных *historiolae* выступает точно в такой же роли, что и сирийская *tebša*. Выше уже приводились филологические доводы в пользу заимствования сирийского термина *tebša* из арабского. Однако решающим доводом является именно сюжетная роль соответствующего персонажа в арабских заговорных текстах, а также верования, связанные со специфическим характером воздействия этого демона на женщин и детей.

Сирийские заговоры – не единственный сирийский источник, в котором встречается *tebša*. Согласно интерпретации, которая будет представлена далее, этот термин употребляется один раз в сирийской «Книге

³¹ Winkler H. A. Salomo und die Karina. S. 103.

³² В работе Х. Винклера приводятся ссылки на два варианта заговора мар Авдишо по изданию: Gollancz H. The Book of Protection, Being a Collection of Syriac Charms, Now Edited for the First Time from Syriac MSS. London: H. Frowde, 1912.

медицины», изданной Э. А. Уоллисом Баджем³³. Этот источник представляет собой компендиум медицинских знаний, который включает как материал «галеновской» медицины, так и сборник народных рецептов, заговоров и гаданий, очень напоминающий арабские сочинения, относящиеся к «медицине Пророка»³⁴. В одном из текстов, представляющем собой нумерологическое гадание, речь идет о выяснении причин болезни (привожу фрагмент текста в переводе Э. А. Уоллиса Баджа): «Again a calculation concerning those who are sick. First of all reckon up the [numerical values of the letters of the] name of the sick man, and of those of the name of his mother, and cast them out nine by nine (*i. e.*, divide them by nine). If one remaineth to thee, his sickness is from God. And if two, it is caused by the Evil Eye. And if three, it is caused by sorcery (or, witchcraft), *but if it be a child who is sick, he is too young for the disease to be a punishment (or, revenge)*»³⁵. Перевод последней фразы (она выделена курсивом), в которой речь идет о ребенке, выглядит искусственно в этом контексте. Сирийский текст таков:

ܬܒܫܐ ܐܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ

Наиболее естественным было бы интерпретировать термин *tebšā* как одну из («сверхъестественных») причин болезни ребенка. При таком понимании перевод будет следующим: «А если (болен) маленький ребенок, то (причина болезни) – Теб’ā».

Карл Брокельман включил во 2-е издание своего *Lexicon Syriacum*, вышедшее после появления издания «Книги медицины», новую лексему, которой не было в 1-м издании, – *tebšā* с глоссой «ultio?» («мечь»), отнеся ее к производным от глагольного корня *tbš* «требовать, наказывать, мстить»³⁶. Очевидно, глосса «ultio» опирается на перевод Э. А. У. Баджа «punishment (or, revenge)». Новый сирийский словарь М. Соколова, являющийся переработанным переводом 2-го издания словаря К. Брокельмана, естественно, сохраняет это вхождение: *tebšā* «perh[aps]

³³ Budge E. A. W. *Syrian anatomy, pathology and therapeutics or, «The Book of Medicines»*. London, 1913.

³⁴ См. прим. 17.

³⁵ Ibid. P. 531 f.

³⁶ Brockelmann C. *Lexicon Syriacum*. Halle, 1928. S. 814.

vengeance»³⁷. Если предложенный выше перевод сирийского текста верен, то имеет смысл полагать, что лексемы *tebšā* со значением «месть» в классическом сирийском языке не существует.

Вопрос о заимствовании арабского наименования демона *tābiša* в сирийских заговорах связан с более широкой темой арабского влияния на сирийскую заговорную традицию. Эта тема заслуживает отдельного рассмотрения, но здесь, в качестве дополнительных аргументов в пользу происхождения сирийской *tebšā* от арабской *tābiša*, представляется уместным вкратце указать основные моменты, свидетельствующие об арабском влиянии:

1. Один из популярных заговоров, функция которого окончательно не определена, включает арабские заговорные формулы, записанные сирийским письмом (рукописи А, NYPL 2, BM Or. 6673). Текст этого заговора и комментарий к нему приведены в издании Х. Голланча (Голланца)³⁸.

2. Популярность именно архангела Гавриила (а не Михаила) как персонажа-защитника в заговорах, а также неизменный порядок перечисления архангелов (Гавриил, Михаил) имеет совершенно очевидную параллель в мусульманской ангелологии, где Гавриил играет неизмеримо более важную роль, чем Михаил. Напротив, в нескольких христианских традициях заговоров Михаил выступает как защитник либо гораздо чаще, чем Гавриил, либо наравне с ним³⁹.

3. Еще одно из имен «душительницы детей» – Мидух (*mydwk*), являясь именем иранского происхождения, тем не менее могло быть заимствовано сирийцами через арабское посредство: в арабском фольклоре чрезвычайно популярен персонаж Бидух (Будух), амулет с именем которого помогает при родах. Сопоставление арабской Бидух и сирийской Мидух предложено Х. Винклером, кото-

³⁷ Sokoloff M. A Syriac Lexicon. P. 1621.

³⁸ Gollancz H. The Book of Protection. London, 1912. P. xxvii–xxviii, 14.

³⁹ Lyavdanskyy A. Syriac Charms in Near Eastern Context: Tracing the Origin of Formulas // Oral Charms in Structural and Comparative Light. Proceedings of the Conference of the International Society for Folk Narrative Research's (ISFNR). Committee on Charms, Charmers and Charming, 27–29th October 2011. Moscow, 2011. P. 15–21;
http://www.academia.edu/1986773/Syriac_Charms_in_Near_Eastern_Context_Tracing_the_Origin_of_Formulas.

рый приводит текст арабо-христианского амулета («Молитва св. Сисиния»), в котором отождествляются Таби‘а и Бидух⁴⁰.

4. Один из самых популярных в христианских заговорах текстов – первые строки Евангелия от Иоанна – в сирийских традиционных сборниках заговоров всегда помещается в так называемый магический квадрат: в каждую из ячеек такой геометрической фигуры вписано одно из слов текста Ин 1:1–5. В арабском мире широко распространены магические квадраты. Наиболее популярен их «математический» вариант, когда в ячейки квадрата вписаны цифры. Однако достаточно распространены и квадраты, в ячейки которых вписаны буквы или слова, например, имена ангелов или цитаты из Корана⁴¹.

Эти наблюдения обладают разной степенью убедительности, но, рассмотренные в целом, они позволяют говорить об определенной тенденции, которая указывает на тесное родство арабской и сирийской заговорных традиций. Исследователям заговоров и магических традиций хорошо известно, насколько открыты эти традиции для разнообразных влияний, насколько несущественны для таких традиций конфессиональные и этнические границы. Поэтому нет ничего удивительного в том, что элементы арабо-мусульманских верований обнаруживаются в заговорных текстах сирийских христиан, многие века живших в тесном контакте с арабским миром.

ПРИЛОЖЕНИЕ. Арабский заговор от Таби‘а⁴².

فصل في التابغة
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم بينما انا سائر في ازقة المدينة اذ لقيت امرأة كاملة الوجه واللون زرقاء العينين فقلت لها اين تريدين فقالت جئت للذي في حجر امه اكل لحمه واشرب دمه وادق عظمه
فقلت لعنه الله عليك يا ملعونة فقالت لاتلعي يارسول الله فان لي اثني عشر اسما
من عرفهن وعلقهن عليه فاني لا اقر به فقال لها وماهم يا ملعونة فقالت
الاول لولين خلعت دوس ملطوس سيوس سلمس طوح توسد اسرع رب قروح عقود وسلمان
تكتب وتعلق لا تخاف من شيء باذن الله تعالى

⁴⁰ Winkler H. A. Salomo und die Karina. S. 97–99, 101.

⁴¹ Sesiano J. Wafq // Encyclopaedia of Islam. 2nd ed. Vol. XI. Brill, 2002. P. 28–30; Muehlhaeusler M. Math and Magic: A Block-Printed Wafq Amulet from the Beinecke Library at Yale // Journal of the American Oriental Society. T. 130. №. 4 (2010). P. 607–618.

⁴² Арабский текст приводится по изданию: Kitāb ar-raḥma fī ‘t-ṭiḥb wa ‘l-ḫikma. Al-Kāhira, [1908]. С. 240–241.

Глава о Таби'а.

Посланник Аллаха – да благословит его Аллах и приветствует! – сказал: «Когда я шел по одной из улиц Медины, встретил я женщину прекрасную⁴³ лицом и с голубыми глазами. Я сказал ей: "Куда ты идешь?" Она ответила: "Я иду к тому, кто (лежит) на коленях своей матери, чтобы есть его плоть, пить его кровь и крошить его кости". Я сказал ей: "Да проклянет тебя Аллах!" Она: "Не проклинай меня, посланник Аллаха! У меня есть двенадцать имен. Тот, кто их знает и вешает на себя, — к тому я не приближусь". Я сказал ей⁴⁴: "Каковы же они, проклятая?" Она: "Первое – Лүлйн, Ҳал'ас, Дүс, Малтүс, Сийүс, Саламās, Тўҳ, Тавасад, 'Асра', Рабб Куруҳ, 'Йқўд и Салмāн. Если ты напишешь [их] и повесишь [на себя], то можешь ничего не бояться⁴⁵, при помощи Аллаха Всевышнего"».

Сокращения:

A – Кодекс А в: *Gollancz H. The Book of Protection*, London, 1912.

BM – British Museum.

H – Houghton Library, Cambridge MA, USA.

JR – John Rylands Library, Manchester, UK.

Kaz – Центральная научная библиотека Казанского научного центра РАН.

Mat – Матенадаран, Ереван.

NYPL – New York Public Library.

S – Коллекция М. Ю. Садо в Санкт-Петербурге⁴⁶.

⁴³ Букв.: «с совершенным лицом». В переводе Х. Винклера, очевидно сделанном с другой версии, «*von düsterem Antlitz*» («с мрачным лицом»). Возможно, из-за сходства графем ܐ и ܨ при некачественной печати переводчик прочел словоформу *kʔmlt* как *kʔhlt*, т. е. «с черным лицом» (Д. А. Морозов, частное сообщение от 03.05.2013).

⁴⁴ В тексте: «он сказал ей».

⁴⁵ Здесь употреблена глагольная форма 3-го л., поэтому дословный перевод должен звучать «он может ничего не бояться». Однако, учитывая неожиданную смену лица выше («он сказал ей») вместо ожидаемого («я сказал ей»), можно предположить, что и здесь произошло нечто подобное.

⁴⁶ *Kessel G., Teule H. G. B. The Mikhail Sado Collection of Syriac Manuscripts in St. Petersburg // Eastern Christians and their Written Heritage. Manuscripts, Scribes and Context / Ed. by J. P. Monferrer-Sala, H. G. B. Teule, Tovar S. Torallas. Leuven, 2012. (Eastern Christian Studies, 14). P. 43–76.*

Е. А. Гаврилова

К вопросу о диалектной принадлежности языка новоарамейской поэмы Ошаны Тхумнайа «Мър Ғләйе»

Данная работа посвящена исследованию языка новоарамейской поэмы «Мър Ғләйе». В частности, сделана попытка выявить и систематизировать некоторые черты, отражающие диалектные особенности языка этой поэмы.

До настоящего времени не было опубликовано ни одного перевода поэмы «Мър Ғләйе» на европейские языки. Впрочем, не переведены и поэтические произведения других авторов из Тхума, таких как Хайдени из Гессы (XVIII в.), каша¹ Хайдени (XIX в.) и Йонана Тхумнайа² (XIX в.). Таким образом, поэтическая традиция, развивавшаяся в XVIII–XIX вв. в Тхума, остается практически неисследованной.

Что касается языка новоарамейской поэзии, то, помимо грамматики Жака Реторе³, вышедшей столетие назад, и отдельных наблюдений над языком поэтов из Ирака, не существует современного лингвистического описания литературного диалекта Алкоша, равно как и описания языка авторов из Хаккяри⁴.

В настоящее время известно более 100 новоарамейских диалектов, хотя лингвистические сведения имеются лишь для нескольких десятков. Новоарамейские диалекты принято классифицировать следующим образом:

1. Западные: диалекты деревень Маалула, Баха, Джуббадин в Сирии.
2. Восточные:

¹ Должность священника. Перед именем употребляется в качестве титула.

² В 1997 г. в Ираке (Багдад) был издан сборник его произведений без перевода, но с некоторыми комментариями под редакцией иракского писателя и филолога Авдишо Малько Геваргиса Ашита: *Yonan Tkhomnaia, Rabban. Guggi with Other Poems*. Baghdad, 1997 (на новоарамейском).

³ *Rhétoré J. Grammaire de la langue soureth ou chaldéen vulgaire selon le dialecte de la plaine de Mossoul et de pays adjacent*. Mossoul: Imprimerie des Péres Dominicains, 1912.

⁴ Провинция в Юго-Восточной Турции, на территории которой были распространены многие христианские диалекты (в том числе тхума), объединенные названием Аширет.

- а) туройо и млахсо,
- б) новомандейский,
- в) северо-восточные новоарамейские языки.

Северо-восточные новоарамейские языки (СВНЯ) принято разделять, учитывая этноконфессиональную принадлежность их носителей, на две группы диалектов, а именно на диалекты христианские и еврейские. Как указывает Артур Дж. Маклин⁵, можно выделить следующие группы христианских диалектов:

- 1. Урмийская: диалекты урми, солдуз, гавилан, сипурган.
- 2. Северная: диалекты салмас, кудшанис, гавар, джилу.
- 3. Аширет: диалекты тыри, тхума, ашита, мар бишу, шамсдин.
- 4. Южная: диалекты алкош, ботан, арадин, мангеш, тель-кепе⁶.

Новоарамейские языки обрели письменность сравнительно недавно – с XVI века. Очевидно, что они существовали в бесписьменной форме на протяжении многих веков и до этого периода⁷.

Письменная традиция новомандейского языка, как указывает немецкий исследователь Р. Мацух, по-видимому, ограничивается колофонами рукописей и письмами⁸.

Первые записи языка туройо появляются в конце XIX в. Среди них есть тексты, которые можно считать первыми попытками создания литературного диалекта: перевод Повести об Ахикаре с арабского, перевод 1-й главы книги Бытия и фрагмент перевода Евангелия от Иоанна, сделанные, по-видимому, с сирийского⁹. Как указывает Шабо Талай, в 60-е гг. XX в. впервые появляется письменная поэзия на туройо¹⁰.

⁵ Maclean A. J. Grammar of the Dialects of Vernacular Syriac. Cambridge, 1895. P. xiii–xv.

⁶ Здесь приводится неполный список диалектов, которые могут быть отнесены к этим группам.

⁷ Ляванский А. К. Новоарамейские языки // Языки мира: Семитские языки. I. Акадский язык. Северозападносемитские языки. Москва: Academia, 2009. С. 672.

⁸ Там же. С. 694.

⁹ Heinrichs W. Written Turoyo // Studies in Neo-Aramaic. Georgia, 1990. P. 183–184.

¹⁰ Talay Sh. Danho Dāhho und die Anfänge der Poesie im Neuarameischen des Tur Abdin // Studien zur Semitistik und Arabistik: Festschrift für Hartmut Bobzin zum 60. Geburtstag. Wiesbaden: Harrassowitz, 2008. Эта работа содержит отрывки из стихотворений поэта Данхо Даххо, писавшего на Туройо.

В отличие от новомандейского языка и туройо, письменная традиция на СВНЯ несравненно богаче.

Литература на еврейских СВНЯ, появившаяся в XVII веке, развивалась преимущественно в Северном Ираке (Алкош) – это литургическая поэзия, переводы Библии и комментарии¹¹.

Интересно, что первые произведения христианской литературы на СВНЯ также создавались авторами из Алкоша. Эти сочинения можно разделить на две категории: поэмы-диспуты *согиты* и гимнические поэмы *дурикты*. Поскольку новоарамейская поэтическая традиция продолжает восточно-сирийскую традицию, многие из этих поэм фактически являются переводом или адаптацией сирийского текста. Примерами подобных произведений могут служить:

1. Являющаяся свободной адаптацией *дурикта* «О грехе Человека» священника Исфаэля из Алкоша (XVII век), где сирийский «образец», апокрифическое «Откровение Павла», по сути, служит лишь фоном для моральных наставлений священника из Алкоша.

2. *Дурикта* Йосефа Азарьи (XIX век) «Об Иосифе, сыне Якова», которую можно назвать литературным переводом сирийской *мемры*; перевод этот настолько чётко следует оригиналу, что можно даже определить, с какой рукописи он сделан. Единственным нововведением стала рифма.

Предположительно, уже в XVI–XVII вв. в Алкоше могли создаваться и библейские переводы на христианские новоарамейские диалекты, впрочем, документально это до сих пор не подтверждено.

Самым ранним произведением на новоарамейском языке считается поэма Мар Хнанишо из Бет Рустака «О Чуме», датируемая 1591 годом. И вплоть до настоящего времени на новоарамейском продолжают создаваться разнообразные произведения.

Возникновение письменной традиции на урмийском диалекте принято связывать с началом деятельности христианских миссионеров из Европы и Америки в области Иранского Азербайджана в 30-е гг. XIX века. Первыми текстами на литературном урмийском стали переводы некоторых произведений западной христианской традиции и, конеч-

¹¹ Лявданский А. К. Новоарамейские языки. С. 671.

но же, Библии. Приблизительно с конца XIX века стало развиваться и светское литературное творчество.

На литературном урмийском диалекте существует множество произведений, относящихся к самым разным жанрам. Среди них и публицистика, и художественная проза, и обработки произведений восточной и западной литературы, религиозная и светская поэзия, а также богословская литература.

Помимо авторской поэзии, создававшейся в Тхума, Алкоше и в некоторых других местностях, существовала (и существует) народная поэзия на СВНЯ. Известны две основные жанровые разновидности народной поэзии. Во-первых, это свадебные и танцевальные песни *zmirāta d-rāwe* (или просто *rāwe*)¹², известные по разнообразным источникам, включая рукописи XIX века. Во-вторых, героический эпос «Катине (Катини) Габбара»¹³.

О поэме

Поэма, которая стала объектом нашего исследования, принадлежит к жанру *дурикт*. *Дурикта* – это новоарамейский термин, обозначающий религиозную поэму и являющийся своего рода синонимом для таких хорошо знакомых из сирийского языка названий, как *memrā*¹⁴, *sogitā*¹⁵, а также *oniṭā*¹⁶. Происхождение самого термина *durik/durikta* (pl. *durikyata*) долгое время было не вполне ясно. Наиболее простое объяснение можно найти в курдском языке, где есть слово *durik*, имеющее значение «короткая песня, мелодия, куплет, частушка»¹⁷. В то же время есть и другие гипотезы о происхождении этого термина¹⁸.

¹² Lamassu N. The Female Voice in Rāwe: The Strive for Gender Equality // JAAS. Vol. 23/ 2 (2009). P. 38–50. *Авдишо Малко Ашита, Сюзан Йавсен Хошаба*. Весна мелодий. Рāве. Багдад, 1998 (на новоарамейском).

¹³ Donabed S. The Assyrian Heroic Epic of Qaṭṭīne Gabbara: A Modern Poem in the Ancient Bardic Tradition // Folklore № 118 (2007). P. 342–355.

¹⁴ SL 701 «homily».

¹⁵ SL 976 «type of hymn or dialogue poem».

¹⁶ SL 1082 «refrain, hymn».

¹⁷ Ch 170 *dūrik* دويرك, KPC 230 *dūrik*.

¹⁸ Maclean A. J. Dictionary of the Dialects of Vernacular Syriac. Oxford, 1910. P. 63; Mengozzi A. Religious Poetry from Alqosh and Telkepe (North Iraq) // Aram Periodical. Vol. 21

Дурикта – это длинная песня (от 35 до 702 строф), исполняющаяся по памяти на разные мотивы. Очень часто, в соответствии с авторским замыслом, текст делится на две части с помощью выражения شَهِلَافِيتَايْ قَالَا (šahlafitāit qālā) «смена голоса», тем самым указывая исполнителю на необходимость сменить мелодию, например, с грустной на весёлую.

Средняя длина поэмы варьируется от 60 до 250 строф. Более длинные экземпляры, скорее всего, являются комбинацией различных частей текста, изначально обособленных, но впоследствии соединённых. Самая короткая поэма – гимн «О Шмуни и её семи сыновьях» (Исраэля из Алкоша), состоящий из 35 строф; самая длинная – дурикта «О божественном устройстве» (Иосифа из Телькепе), которая состоит из 702 строф. В поэме обычно присутствует и пролог и эпилог.

Наиболее любимый размер новоарамейской поэзии – по 7 слогов в стихе, хотя засвидетельствованы также и восьми-, десяти- и двенадцатисложные стихи. Строфа может состоять из 3-4 стихов с одинаковой рифмой (AAA/AAAA). Деление на строфы проводится в соответствии с рифмой. Строфы из 6 стихов обычно структурируются в рифмованные куплеты через один (ABABAB). Иногда, чтобы получить новую рифму, меняется только порядок слов, иногда повторяется или незначительно изменяется последний стих строфы, или же просто, как в случае поэмы «Мар Ғлайе», рифма задаётся первой строкой. Это выглядит так:

❖❖ 30

خَدَّ حِزْلَيْسَ زَيْعَ الْكَلْبِ Отрубив голову мальчику,

أَمَرَ خَفِيفَ كَيْفَ حِزْلَيْسَ Этот отступник и варвар

أَخَذَ حِزْلَيْسَ حِزْلَيْسَ عَلَيْهِ Взял, раздел его

وَسَجَّلَ حِزْلَيْسَ حِزْلَيْسَ فِي بَيْتِهِ И закопал во внутреннем доме¹⁹.

(2009). P. 49; Pennacchiotti F. A. Il ladrone e il cherubino. Dramma liturgico cristiano orientale in siriano e neoaramaico. Torino, 1993.

¹⁹ Возможно, речь идет о внутренних помещениях или о внутреннем дворе.

ܚܢܩܝܟܐ ܡܢ ܥܝܢܐ ܥܡܝܠܐ Он взял венец с головы его

ܐܚܕܐ ܠܗ ܕܝܬ ܥܠܝܝܠܐ И снял его одежды, –

ܕܡܝܬܐ ܕܡܝܬܐ ܕܡܝܬܐ Ведь из-за них он и убил, –

ܐܚܕܐ ܠܗ ܕܝܬ ܥܠܝܠܐ И кровь его смешал с землей.

В новоарамейской поэзии всегда присутствует рифма. Более того, в поздней восточно-сирийской литургической поэзии, в отличие от сирийской поэзии классического периода, она уже стала отличительной чертой. Гимны Гиваргиса Варды²⁰ (XIII век), например, написаны в размере очень схожем с размером большинства *дурикт*: строфа из четырёх семисложных стихов, срифмованных друг с другом. С другой стороны, рифма является обязательным компонентом курдской и арабской поэзии, что также, в свою очередь, могло повлиять на новоарамейскую литературную традицию.

Текст поэмы «Mār Tlāyē», созданный в 1862 году, принадлежит перу шаммаш²¹ Ошаны Тхумная. Судя по его имени, он являлся носителем новоарамейского диалекта тхума, получившего название по местности Тхума в Восточной Турции. Но также возможно, что при написании этой поэмы автор пользовался новоарамейским литературным диалектом, сформировавшимся к тому времени в г. Алкош, на территории Северного Ирака. Как бы то ни было, при создании этого произведения Ошана Тхумная пользовался одним из христианских северо-восточных новоарамейских языков.

Ранее текст поэмы был издан без перевода иракским писателем и филологом Одишо Малько Гиваргисом Ашита по рукописи, принадлежащей шаммаше Будаху из деревни Исле (Нижний Тьяри), которая в момент публикации хранилась в частной коллекции в Багдаде. Сейчас

²⁰ XIII век – век песни у несториан. Гиваргис Варда (родился в Арбеле; ныне Эрбиль, Ирак) является самым выдающимся составителем гимнов. Одна из несторианских богослужебных книг и по сей день называется «Варда».

²¹ Должность диакона в Ассирийской церкви Востока.

же она находится в г. Дахук, Ирак²². До появления этого издания поэма была известна французским исследователям Ж. Реторе²³ и Жан-Морису Фие. В частности, Ж.-М. Фие в одной из своих работ дает краткий пересказ сюжета²⁴.

Перевод поэмы осуществлен автором настоящей статьи по рукописи, хранящейся в частной коллекции покойного Михаила Юхановича Садо (09.06.1934–30.08.2010), известного деятеля культуры, отдавшего многие годы своей жизни сохранению культуры современных ассирийцев, включая классическое сирийское наследие. Согласно каталогу Григория Михайловича Кесселя²⁵ ей присвоен номер 20. Помимо этой рукописи и уже упоминавшейся выше рукописи из собрания шаммаши Будаха, известны ещё две неизданные рукописи. А именно: еще одна неполная рукопись поэмы из собрания М. Ю. Садо (она не включена в каталог Г. М. Кесселя и не имеет номера) и небольшой фрагмент поэмы, хранящийся в библиотеке Сольшуар (Париж), Archives de Mossoul, с. 19.

Дурикта «МĀr ṬĻĀye» состоит из 120 строф, в каждой из которых по четыре семисложных стиха. Поэму тематически можно разбить на несколько частей, самая объёмная из которых – повествовательная:

Нулевая строфа – заголовок²⁶:

جل بئلك لخببنة حبیبك Во славу Господа нашего Иисуса
 صغی لیحدة ک لخببنة ک خриста начинаю я писать поэму о том,
 اللی کببفیفم ج آد как Mār ṬĻāye был учителем убит.

Строфы 1–14 – вступление от лица автора, его покаяние.

Строфы 15–85 занимает основное повествование. В нем рассказывается об одном благочестивом царе, которому Бог на старости лет по-

²² Ashita O. M. Oneeta d' mar Tlaye. The Hymn of Mar Tlaye // JAAS. Vol. 19/1 (2005).

²³ К такому выводу пришел Бруно Пуаза (см. Poizat B. La complainte de Mar Hnani-sho sur la pénitence // «Sprich doch mit deinen Knechten aramäisch, wir verstehen es!»: 60 Beiträge zur Semitistik Festschrift für Otto Jastrow zum 60. Geburtstag. Wiesbaden: Harrassowitz, 2002. S. 541–556).

²⁴ Fiey J. M. Proto-Histoire Chrétienne du Hakkari Turk // L'Orient syrien. Vol. IX, fasc. 4. (1964). P. 460–461.

²⁵ Teule G. B., Kessel G. The Mikhail Sado Collection of Syriac Manuscripts in St. Petersburg // Eastern Christians and their Written Heritage. Manuscripts, Scribes and Context. Eastern Christian studies 14. Leuven; Paris; Walpole, MA, 2012. P. 43–76.

²⁶ В рукописи заголовок написан красными чернилами.

дарил долгожданного наследника. Когда мальчику исполнилось пять лет, царь облачил сына в пурпурные шелка и, надев на его голову венец, расшитый жемчугами и бериллом, отправил в школу. Царевич очень любил учиться. Но однажды ночью, когда никто не видел, он пришел к своему учителю, и тот, при виде роскошных одежд и венца, внезапно ощутил жгучую зависть, и в тот же миг Сатана овладел им «словно язычником», «и отошла любовь его от Бога, как фараон, ожесточил он сердце своё». Священник повалил мальчика на землю и отрубил топором голову, а после, сняв с него шелковую одежду и венец, закопал в своем доме. На рассвете царь с царицей обнаружили, что их любимый сын пропал. Позже и сам учитель пришел во дворец, удивляясь, что царевич не пришел в школу... Начались отчаянные поиски, так и не приведшие ни к чему. Отец и мать обезумели от горя потери, и вся страна скорбела вместе с ними. В то время неподалёку жил святой отшельник, и царь с царицей, со всем двором, решили отправиться к нему. Благодаря чуду, сотворенному человеком божьим, они встретились с душой любимого сына и узнали всю правду о его гибели. Вернувшись, они откопали окровавленный труп царевича и, оплакав его, похоронили. Отец раздал всё свое богатство бедным людям, и жили родители монахами-отшельниками до самой смерти, а после смерти их души воссоединились с благословенной душой их единственного любимого сына.

Священник-убийца бежал в далёкую страну, где вскоре, корчась в страшных муках, порождённых неизвестными болезнями, умер в невыносимых страданиях. А после смерти «отправился в страну скорбей».

Строфы 86–110 – очень красочное описание Ада и всевозможных мучений и наказаний, предстоящих тем, кто попадёт в него; а также описание грешников и их грехов.

Строфы 111–118 – наставления всем живущим от лица автора, «диакона, полного грехов», «грешника из грешников».

Строфы 119–120 – призыв восхвалять Господа Бога.

Дурику «Мār Ṭlāiye» по праву можно назвать не только одной из жемчужин новоарамейского литературного творчества, но и в некотором роде уникальным произведением с точки зрения сюжета. Уникальность его

состоит не столько в теме жестокого убийства малолетнего царевича, сколько в личности его убийцы. В то же время именно из-за столь своеобразного выбора антагониста отношение к поэме среди носителей языка довольно противоречивое.

Морфология

В результате исследования морфологии удалось отметить некоторые несвойственные диалекту тхума формы местоименных притяжательных суффиксов. В таблице ниже они выделены серым цветом. Для сравнения также приводятся формы притяжательных суффиксов диалектов тхума и алкош. Орфография памятника достаточно нестабильна, и данная транслитерация отражает написание форм в том виде, в каком они представлены в самой рукописи.

			Тхума ²⁷	«Mār Ǧlāyē»	Алкош ²⁸
3	Sg.	m.	brun-e	brun-eh/-e ² / -ih/-i	brun-eh
		f.	brun-a/-o	brun-āh / -āwohy	brun-aḥ
	Pl.		brun-e/-ē/-ai	brun-ay/ -ayhi	brun-éy
2	Sg.	m.	brun-ox	brun-ok/ -uk	brun-ux
		f.	brun-ax	—	brun-ax
	Pl.		brun-ōxun/ ōxu	brun-āwḵon/- āwuḵon	brun-óxu(n)
1	Sg.		brun-i	brun-i	brun-i
	Pl.		brun-an	brun-an/ -ayni	brun-an

Разлиия между формами *-ih* и *-i*, как и между *-ok* и *-uk*, скорее всего, носят только графический характер. Суффикс *-ayni* употребляется в диалекте эн нуне (*-eni*), а также в еврейских диалектах дахук и чала²⁹ (*-eni*) и христианском урмийском (*-eni*). Как пишет Дж. Хан, в урмийском диалекте *-eni* носит смысловоразличительный характер, являясь эксклюзив-

²⁷ Jacobi H. Grammatik des Thumischen Neuarāmāisch. Wiesbaden, 1973. P. 204.

²⁸ Coghill E. The Neo-Aramaic dialect of Alqosh. PhD Dissertation. University of Cambridge, 2003. P. 109–112.

²⁹ Ныне вымерший диалект; см. Fassberg S. E. The Jewish Neo-Aramaic Dialect of Challa // Studies in Semitic Languages and Linguistics. Vol. 54. Leiden; Boston, 2010. P. 36–37.

ной формой (например, *brun-eni* будет означать «наш (но не твой) сын», в отличие от *brun-a* «наш сын»).³⁰ Суффикс *-ayhi* можно соотнести с *-ehin* в диалекте арадин³¹. Что касается форм *-āwohu* и *-āwukon*, то на данном этапе исследования их не удалось обнаружить в описании других диалектов.

Также особого внимания заслуживает то, что в поэме, наряду с указательными местоимениями ближнего и дальнего дейксиса ²*āw(a)*/²*āy(a)*, используются местоимения ближнего дейксиса с другой основой: ²*ad*. Эти местоимения не характерны ни для урмийского диалекта, ни для диалекта тхума, но они зафиксированы как в литературном диалекте Алкоша³², так и в современном разговорном диалекте Алкоша³³. И то и другое местоимение занимают одинаковую позицию в предложении – непосредственно перед существительным.

Ближний дейксис	Sg.	m.	² <i>āwa</i> , ² <i>ad</i>
		f.	² <i>aya</i> ³⁴ , ² <i>ad</i>
	Pl.		² <i>ani</i>
Дальний дейксис	Sg.	m.	² <i>āw</i>
		f.	² <i>āy</i>
	Pl.		² <i>an</i>

В поэме «Mār Ṭlāyē» местоимения ²*ad* встречаются четыре раза:

b-²d ʔar⁵a [17d³⁵], f.

ܒܕܐܪܥܐ ܚܪܝܫܬܐ ܚܝܫܬܐ ܚܝܫܬܐ ܚܝܫܬܐ Христос, Царь истинный,

ܒܕܐܪܥܐ ܚܪܝܫܬܐ ܚܝܫܬܐ ܚܝܫܬܐ ܚܝܫܬܐ Посмотрел на него с любовью великой

³⁰ Khan G. The Morphology of Neo-Aramaic // Morphologies of Asia and Africa. Vol. 2. Winona Lake, 2007. P. 315.

³¹ Ibid. P. 313–314. Ср. с суффиксом *-ayhen* в КСЯ.

³² Mengozzi A. A Story in a Truthful Language: Religious Poems in Vernacular Syriac by Israel of Alqosh and Joseph of Telkepe (North Iraq, 17th century) // CSCO. Vol. 589–590, Scriptorum Syri 230–231. Leuven, 2002.

³³ Coghill E. The Neo-Aramaic dialect of Alqosh. P. 112–116.

³⁴ В тексте эта форма не обнаружена, однако ее можно реконструировать по аналогии с формой ²*āwa*. Также ²*aya* встречается в диалектах эн нуне, акра и сулеймания (см. Khan G. The Morphology of Neo-Aramaic // Morphologies of Asia and Africa. Vol. 2. Winona Lake, 2007. P. 309–327).

³⁵ Здесь и далее в квадратных скобках указывается номер строфы и ее строка в буквенном обозначении (1=a, 2=b, 3=c, 4=d).

وهدى له ذكراً صغيراً И даровал ему маленького сына,

وكان يرضاه في تلك الأرض Дабы тот утешал его на этой земле.

b-²ad ^ʕudābā [59c], m.

جوابي يا بني حبيب Ответь нам, сын наш любимый,

وهدني بجملة من أجوبة И утешь нас ответом!

فمهلل له في كل حزن Ты убил нас этим страданием –

يا حبيبنا يا حبيبنا Этой щемящей болью нашего сердца.

b-²ad brīta [106a], f.

يا رجل من الناس في هذا العالم Горе человеку, который в этом мире

تبع الخمر والسكر Последовал за пьянством

ولم يشبع من كثرة الشر И не насытился из-за жадности!

يا رجل من الناس في هذا العالم Горе ему в день конца!

b-²a³⁶ dunye [107b], f.

يا رجل من الناس في هذا العالم Горе человеку алчному

وكان من قبل في هذا العالم И бывшему в этом мире колдуном.

في ذلك اليوم الذي لا ينفع На том суде, где нет защиты,

يا رجل من الناس في هذا العالم Пристыжен он будет и осуждён!

Пример на ²āwa (встречается в тексте еще два раза, в 69a, d):

❖ 66 ❖

يا رجل من الناس في هذا العالم Благословен пусть будет тот день,

في ذلك اليوم الذي لا ينفع В который я покинул мир.

³⁶ d отсутствует, по-видимому, вследствие выпадения на стыке словоформ.

لک سقته حدی لک هلجته. Не запутавшись во лжи и без вины

هچلر لکقه حدقه. Пришел я к этому блаженству.

Лексика

Для настоящего исследования интересны прежде всего те слова, которые можно считать специфичными для того или иного диалекта. И поскольку в ходе исследования морфологии выяснилось, что в языке поэмы есть черты диалекта алкош, в первую очередь важны лексемы, присущие именно этому диалекту.

Словарь А. Маклина в некоторых случаях указывает пометкой Al., что слово или значение слова характерно для диалекта алкош. Вот список лишь некоторых таких лексем, встречающихся в поэме:

bartile «взятки» M39a³⁷, араб. برطيل Wehr 53 «bribe» [97c].

❖ 97 ❖

بەدەتە لىم دىر خەلک. Это страна тех завистников,

دخەلر حەندە دەقەلە. Что завидуют имуществу бедных,

هەتە لىر دىر جار خەلک. А также тех, кто берёт взятки.

جە خەلر دىر جەلە. Они будут вариться в том кипятке!

[gbl] *gābil* «смешивать» M43a; в других диалектах, как и в КСЯ, имеет значение «оформлять» [31d, 74b, 89d].

❖ 74 ❖

هەلە لىر لىم دىر جەلە. Они вынули его обнаженное тело,

جە دىرە هەجەتە خەلە. С кровью и землей смешанное,

هەجەتە دىرەتە قەدە. Из земли — ледяное,

جەجە دىر جە خەلە. В его крови же вывалянное.

³⁷ Здесь и далее рядом с сокращенным названием словаря приводятся номер страницы и указание на ее правую или левую колонки (а и b соответственно).

dkon «с тем чтобы» M65b, этимология до конца неясна [114d].

❖ 114 ❖

مِنِيْ بَدَا وَحَزَنٌ مِّنِيْ Мне лишь беда и горе,
 خَلَّ بَيْنِيْ وَبَيْنَ الْوَلَدِ Все эти несчастья — для меня!
 حَلَّاهُ جَفَّ لِلْحَفِّ مِلْدٌ Вы все, просите за меня,
 حَفَّ بَنِيَّ كَقَبْلٍ Чтобы Господь принял меня!

marrāḥā «смелый, наглый» M198b, КСЯ [14d, 99a].

❖ 14 ❖

مَعْنِيْ صَبَبْتُ دُمُوعِيْكَ Я начинаю с верой во Христа
 حَقِيقَةُ حَلْبَةٍ رَّوِيْتُكَ Рассказ, полный ужаса,
 دَخَلَ الْيَمِيْنُ دُفْعِيْكَ دَمِيْنُ О Mār Ṭīāye, который был зарезан
 جِيْسَ دُجِيْسَ خَتْنِكَ Учителем своим, наглецом.

^ʿ*udābā* «страдание» M236a, араб. عذاب Wehr 600 «suffering, torment» [59c, 92a, 108d, 109d].

❖ 109 ❖

فَلَيْتَ كَمَ دَخِيلَ كَرِيْمٍ Горе тому, кто завидует людям,
 هَاتِيْكَ هَبْنِيْكَ مَحْلِيْكَ Ворует и извращенность скрывает.
 حَبْرَ دُشْمَانِيْكَ حَبِيْكَ Из-за демонов злых
 حَقِيْقَتُكَ اَبْسَ حَقِيْكَ Страдание его будет тяжким!

^ʿ*umra* «обитель, монастырь» M237a, КСЯ; согласно А. Маклину, для этого слова в других диалектах характерно значение «церковь» [69d, 113c].

❖❖❖ 86

حشرك حلبةك أد³⁹ полон мрака,

تاما من ميناك هاجباك Там огонь из смолы, беспощадный,

البلبل مل حله إلك حلبةك Который вовек не потушить,

وإلك حلبةك حلبةك И червь бессмертный⁴⁰.

šabrā «ребёнок, дитя» M299a, КСЯ [29b].

❖❖❖ 29

كع سحيك لى لىك عفاك Не пожалел он красоты

أنا فى حبة عفاك Этого мальчика, ребёнка.

كع إله حكيك حفاك Не побоялся он Господа Великого,

حكيك بفاك حفاك Подобно Иуде-отступнику.

tunāyā, tunītā «слово, история» M317b, КСЯ [1c, 2c].

❖❖❖ 1

حكيك بفاك كع حبيبك Внемлите, о христиане,

بفاك بفاك كع حبيبك Мне, павшему под тяжестью преступлений.

أنا حكيك كع حبيبك Я скажу вам несколько слов

حكيك حبيبك كع حبيبك Из истории о Mār Ṭāiye.

³⁹ Здесь в рукописи слово *حشرك* «ад» написано красными чернилами (см. сноску 38).

⁴⁰ Аллюзия на Евангелие от Марка 9:43–44. «И если соблазняет тебя рука твоя, отсеки её: лучше тебе увечному войти в жизнь, нежели с двумя руками идти в геенну, в огонь неугасимый, где червь их не умирает и огонь не угасает». О бессмертном черве и неугасимом пламени говорится и в следующих стихах – Мк 9:45–48.

❖❖ 2

- سَمْعُوا نِدْوَةَ بَنِي الْمَسِيحِ يَا بَنِي الْمَسِيحِ
Послушайте, Сыны Крещения,
يَا بَنِي الْمَسِيحِ مَنْ سَقَطَ تَحْتَ ثِقَلِ الْخَطِيئَةِ
Меня, павшего под тяжестью греха.
أَنَا أَقْدِمُ عَلَيْكُمْ التَّوَارِيخَ
Я поведаю вам историю,
أَنَا أَقْدِمُ عَلَيْكُمْ حُلُمَ الْحُزَنِ
Преисполненную печали.

Также в отдельную группу можно отнести ряд лексем, которые встречаются помимо алкошского диалекта и в некоторых других. Например:

galî (galyak) – вокативное междометие M51a Al. Ash.⁴¹, Lidz. 432
حَلَا / حَلَا Vokativpartikel, KPC 271 *gelî* «эй; эй, вы!» (обращение к группе лиц) [3b].

❖❖ 3

- أَمَّا كُلُّهَا فَهِيَ مَلَمْلَمَةٌ
Она вся полна печали.
سَمْعُوا نِدْوَةَ بَنِي الْمَسِيحِ يَا بَنِي الْمَسِيحِ
Послушайте же, о люди,
يَا بَنِي الْمَسِيحِ مَنْ سَقَطَ تَحْتَ ثِقَلِ الْخَطِيئَةِ
Меня, отошедшего
يَا بَنِي الْمَسِيحِ مَنْ سَقَطَ تَحْتَ ثِقَلِ الْخَطِيئَةِ
От Господа своего, злодея!

ḥamīma «жгучий, горячий» M101b K.⁴² Al., КСЯ. В урмийском употребляется форма *ḥaima* [101d].

❖❖ 101

- يُذَرُّونَ فِيهِمْ بَرْدًا مِنْ مَسِيحِ
Будут брошены они к тем грешникам,—
يُذَرُّونَ فِيهِمْ بَرْدًا مِنْ مَسِيحِ
И к тем, что носили идолов,
يُذَرُّونَ فِيهِمْ بَرْدًا مِنْ مَسِيحِ
И к тем, что были клеветниками, —
يُذَرُّونَ فِيهِمْ بَرْدًا مِنْ مَسِيحِ
Что внутри того пламени жгучего!

⁴¹ Ash. – диалекты Ашита и Нижнего Тьяри.

⁴² К. – диалекты, распространенные в горах Курдистана.

mšāhir «бодрствовать» M201b K. Al., КСЯ. В тексте написано *mšārena* – по-видимому произошло падение h, однако, имеет ли подобное явление регулярный характер, пока не вполне ясно [49b].

❖ 49

سكازل امل بلاكن سكال سكال سكال
Сказал им блаженный:

كله بكم قول وصيكم
«Ждите здесь, пока я буду бодрство-
вать»

سكازل امل بلاكن سكال سكال
В эту ночь и молиться.

سكازل امل بلاكن سكال سكال
Я верю, что узнаю...»

sapīla «убогий, нуждающийся» M229a Al. Ash., араб. سافل Wehr 413 «base, mean» [80d, 97b].

❖ 80

سكازل امل بلاكن سكال سكال
В тот же час отец его пошел,

سكازل امل بلاكن سكال سكال
Свое царство раздал.

سكازل امل بلاكن سكال سكال
Богатство свое он поделил

سكازل امل بلاكن سكال سكال
Между бедными и убогими.

[qlb] *qālib* «возвращаться» M279a Ash. Al., араб. قلب Wehr 784 «to turn» [73a].

❖ 73

سكازل امل بلاكن سكال سكال
Возвратились оттуда быстро

سكازل امل بلاكن سكال سكال
Они, родители мальчика,

سكازل امل بلاكن سكال سكال
В его⁴³ дом, полный греха,

سكازل امل بلاكن سكال سكال
В котором был их сын убит.

⁴³ Имеется в виду дом учителя.

qalula «быстрый, быстро» М279b К. А1., КСЯ; в урмийском диалекте употребляется в значении «простой, лёгкий» [73а, см. выше].

В целом наблюдения позволяют сделать вывод, что язык поэмы «Мār Ṭlāyē» демонстрирует явные морфологические и лексические изоглоссы с диалектом алкош. Однако вопрос о диалектной принадлежности языка представленной поэмы пока далек от окончательного решения.

Е. В. Гусарова

Особенности и предпосылки соблюдения ветхозаветной субботы Эфиопской церковью

С момента появления христианства на территории Эфиопии и до сих пор эта монотеистическая религия играет центральную роль в ее социальной и культурной жизни.

Несмотря на активное развитие различных направлений эфиопистики за последние несколько веков, далеко не все еще изучено в истории «Эфиопской Ортодоксальной Монофизитской церкви» или, как она официально называется в Эфиопии, «*йа-Итйопйа Ортодокс Тавахдо Бета-крэстийан*»¹. Отличительная черта этой Церкви – ее консервативность, уживающаяся на протяжении многих веков с многочисленными внутренними движениями и богословскими спорами. Эфиопская теология прочно опирается на библейские тексты и патристику, интерпретируемые буквально или аллегорически. Эта особенность отражается в эфиопской литературе. Прямые и косвенные цитаты из Библии в изобилии встречаются на листах царских хроник.

До сих пор далеко не все эфиопские тексты литургического содержания были изданы. Что касается работ, посвященных истории формирования эфиопского христианства вообще, то они многочисленны и разнообразны. Многие эфиопские и зарубежные ученые посвящали свои труды различным ее аспектам. По этому разделу эфиопистики существует обширнейшая библиография на европейских и других языках.

Тем не менее чем больше мы погружаемся в историю развития эфиопского христианства, тем более ясной нам представляется динамика его развития, которая в ходе более чем шестнадцативековой эволюции привела к формированию сложного современного института Эфиопской церкви. Огромную роль в этом, несомненно, сыграло эфиопское монашество. Также на доктрину Эфиопской церкви большое влияние оказала

¹ *Yaqob Beyene* La dottrina della Chiesa Etiopica e il «Libro del Mistero» di Giyorgis di Saglaô // *Rassegna di Studi Etiopici*. Vol. 33 (1989). P. 35–88.

распространенная в Эфиопии форма иудаизма, причем иудаизма неталмудического. Нужно отметить, что сегодня все больше ученых сходятся во мнении, что иудаизма как такового на территории Эфиопии не было, и те, кто называет себя иудеями, являются лишь крайними христианскими сектантами.

Эфиопские иудеи, *фалаша* (от корня *фаласа* – «выходцы, переселенцы»), сами себя называют *Бета Эсра'ел*, «дом Израиля». Принято считать, что они принадлежат к кушитскому народу агау, который составлял часть местного населения севера современной Эфиопии еще до прибытия туда семитоязычных племен. Переселенцами же их зовут благодаря легенде об их происхождении от первородных детей Израиля, переселившихся в Эфиопию во времена царицы Савской. Иудаизм мог проникнуть сюда из Южной Аравии или через Египет. Существует мнение, согласно которому иудаизм был распространен в Эфиопии еще до появления там в IV в. христианства, но эта информация не находит подтверждения в письменных источниках. Иудейских общин на территории Аксумского царства, судя по всему, не было.

В данном сообщении будут затронуты важные этапы в истории Эфиопии, связанные с соблюдением христианами этой страны ветхозаветной субботы, и дан обзор корпуса литературных памятников, в которых они были отражены и на основе которых формировалось отношение к празднованию субботы.

Что касается ветхозаветной субботы, то она имеет большое значение для Эфиопской церкви и вокруг нее на протяжении всей истории разворачивались диспуты, бесконечные споры и теологические умозаключения. Вследствие этого в Эфиопии появился целый пласт литературы, как оригинальной, так и переводной, частично или полностью посвященной проблематике почитания двух суббот. Некоторые сведения по данному вопросу также можно почерпнуть в царских хрониках. К числу произведений, в которых обсуждается соблюдение субботы, относятся Сенодос, Анафора Афанасия, несколько произведений, известных как *Дарсана санбат* и т. д. Существует также литература эфиопских

*Бета Эсра'ел*², посвященная субботе. В нее входят *Тээза санбат*, *Нагара санбат* («Рассуждения о субботе»; это произведение, насколько нам известно, до сих пор не опубликовано), наставления Аббы Илийаса.

Суббота, почитаемая как знамение окончания сотворения мира и исхода сынов Израиля из Египта, отмечалась ранними христианами в воскресенье. Предпосылки этого не вполне ясны. Это могло быть связано с упразднением субботы святым Павлом, в результате аллегорической интерпретации Священного Писания, как дня, определенного для отдыха, с целью обособления от иудеев. Основным же смыслом воскресенья стало почитание Воскрешения Господня.

Суббота в эфиопской церковной традиции обозначается на языке геэз как *санбата айхуд* «иудейская суббота», *кадамит санбат кадам*, или *санбат кадамит* «первая суббота», и *нэ 'ус санбат* «малая суббота». В данном случае интересно сравнение с воскресеньем, которое называют *санбата крэстийан* «христианская суббота» или *эхуд* «один, первый день» или еще *абий санбат* «великая суббота» или *санбат, санбата эхуд* «суббота первого дня (недели)». Глагол *асанбата в* каузативной породе обозначает, в свою очередь, «почитать или соблюдать субботу». Основываясь на данных, содержащихся в хронике из рукописи Orient. 821³, можно заключить, что в конце XVIII в. ветхозаветная суббота в Эфиопии почиталась. Оба дня: и суббота, и воскресенье, в случае, если они упоминались совместно, в этой хронике обозначались одним словом *ሰንበተ*: (*санбатат*) во множественном числе. Доказательством этому, среди прочих, может служить следующий отрывок, описывающий военные походы царя Такла Хайманота II: *ወኃደሩ፡ ኣኸነ፡ ወገብሩ፡ ዕረፍተ፡ ቧለታተ፡ ከመ፡ ያከብሩ፡ ሰንበተተ፡ «И направились в Анкаша, и отдыхали (там) три дня, дабы чествовать (две) субботы»* (л. 440б, стб. 1: 6–9).

В XIV в. в Эфиопии проблема почитания субботы стала ключевым вопросом в политической и религиозной жизни страны. Это связано с запретом на почитание субботы, который должен был исходить от мит-

² Kaplan S. The literature of the Beta Israel (Falasha): a survey of a biblical-hebraic tradition // Христианский Восток. Новая серия. Т. 1 (7). СПб., 1999. С. 99–123.

³ Wright W. Catalogue of the Ethiopic Manuscripts in the British Museum Acquired since 1847. London, 1877. P. 315–318.

рополита и его приближенных. В этот период св. Евстафий из Дабра Сарабии (1273–1352) встал на защиту празднования субботы как святого дня, основывая свою точку зрения на тексте Сенодоса. Деятельность его и его последователей, сосредоточенная в основном в независимых от властей, от церковных и государственных авторитетов монастырях Дабра Марйам и Дабра Бизан, стала причиной возникновения непримиримого несогласия между монархом, религиозными деятелями, приверженцами официальной церковной доктрины, и монашеством провинции Тиграй. Это в конечном счете привело к расколу в Церкви. Изучая его житие, мы не можем с точностью определить, защищал ли он уже существовавшую форму празднования субботы или пытался внедрить новшества в эту религиозную практику. Так или иначе, предложения этого святого привели к гонениям на него и его последователей со стороны приверженцев официальной доктрины. Сам он вынужден был покинуть страну и скончался в Киликийской Армении. С переходом власти к более снисходительному царю Давиду II евстафиане смогли возобновить почитание субботы.

Согласно доктрине, проповедуемой Евстафием, верующим надлежало праздновать две субботы, субботу и воскресенье, с одинаковыми правилами их соблюдения. Евстафиане часто отождествляются с приверженцами партии *кэбат*⁴ внутри Эфиопской церкви. Это монашеское движение противостояло партии *тавахдо*⁵, представленной Дабра-Либаносской конгрегацией⁶.

Дабра Бизан и другие монастыри в провинции Хамасен стали центром движения евстафиан, названного так в честь своего основателя – св. Евстафия. Кульминацией этого периода истории Эфиопии стало восшествие на престол царя Зара Якоба (1434–1468), собравшего

⁴ Годжамско-тиграйская партия «помазания».

⁵ Партия в Эфиопской церкви, основу которой составляет Дабра-Либаносская конгрегация, ее приверженцы поддерживают доктрину «соединения», или «трех рождений».

⁶ О расколе и течениях внутри Эфиопской церкви см. *Болотов В.* Несколько страниц из Церковной истории Эфиопии. II. Богословские споры в Эфиопской Церкви // Христианское чтение. 1888. № 2. С. 31–111; по истории монастыря Дабра Либанос см. *Тураев Б. А.* Повесть о Дабра-Либаносском монастыре // Памятники эфиопской письменности. Т. IV. СПб., 1906. С. 1–19.

в 1450 г. собор в Дабра Мэтмак, который в конечном счете определил на тот момент судьбу священной субботы. Сам царь показал себя сторонником почитания субботы. Приверженцы этого религиозного движения получили различные привилегии и земли во владения. Им также было поручено проводить мероприятия по распространению христианства в близлежащих областях, благодаря чему их отношения с митрополитом были улажены.

Отражение проблемы суббоотствования в Эфиопии в литературных источниках

Общепризнанно, что царь Эфиопии Зара Якоб, просвещенная и незаурядная личность (Б. А. Тураев называет этого монарха «царем-богословом» и «реформатором»⁷), был автором целого ряда богословских сочинений. Одно из них, *Мацхафа Берхан* («Книга Света»), посвящено соблюдению субботы и возникшим в связи с этим проблемам. В сочинении упоминается царствование Давида (1382–1413), ознаменовавшееся непримиримыми столкновениями между евстафианами и митрополитом.

Ко времени правления царя Эфиопии Зара Якоба относится появление на территории Эфиопии текста «Чудеса Марии», которому посвящена монография Е. Черулли⁸. «Чудеса Марии» возникли в середине XII в. во Франции. Затем, пройдя долгий путь, несомненно повлиявший на содержание сочинения, и оказавшись переведенным на различные языки, к XV в. оно, по-видимому в переводе с арабского, попало в Эфиопию. Это сочинение имело большое значение для Коптской церкви, где выдержки из него (по три сказания о чуде в каждом) было установлено читать в церкви во время службы, посвященной Деве Марии, в первый день каждого месяца⁹. Остается загадкой, каким образом такой консервативный институт, как Эфиопская церковь, воспринял новшество в виде этого сочинения.

⁷ Тураев Б. А. Абиссинские свободные мыслители XVII в. СПб., 1903.

⁸ Cerulli E. Il libro etiopico dei miracoli di Maria e le sue fonti nelle letterature del Medio Evo latino. Roma, 1943.

⁹ Cerulli E. Ibid. P. 17.

Обратимся к интересующей нас части «Чудес Марии». В данном повествовании интересна фигура еретика аббы Ноба¹⁰. Монах по имени Гиоргис, который разделял взгляды аббы Ноба (этот персонаж также фигурирует в царской хронике Зара Якоба), был заключен Зара Якобом в тюрьму, где он и скончался. Сам царь проявлял интерес к вопросу соблюдения или несоблюдения субботы. Ересь аббы Ноба заключалась, видимо, именно в этом вопросе. На самом деле Зара Якоб боролся за объединение Эфиопии и такого же политического курса он придерживался в делах религиозных. При нем начались гонения на еретиков, *фалаша*, язычников и мусульман. Он требовал, чтобы толкование Священного Писания было сведено к одной универсальной модели внутри Эфиопской церкви. Так, его хронист говорит, что субботу не чтили до правления этого царя, а после его реформ стали чтить субботу так же, как воскресный день.

Вопрос соблюдения субботы не был единственной причиной несогласия между сторонами. Евстафиане отказались признавать авторитет духовенства, стоящего по долгу службы на стороне митрополита, а значит, разделявшего его точку зрения.

Возвращаясь к письменным источникам по истории диспутов, связанных с ветхозаветной субботой на территории Эфиопии, отдельно отметим литературу, посвященную описанному выше монашескому движению. Соответствующая информация содержится в монашеских генеалогиях, списках монахов, начинающихся еще с основателей египетских монастырских общин. Житие св. Евстафия заслуживает особого внимания. Из него мы узнаем, что он был учеником некоего Даниеля из Дабра Марьям. Тот, в свою очередь, был учеником Эбна Санбат. Этот факт заслуживает особого пояснения. Эбна Санбат переводится с эфиопского языка как «камень субботы» или, если предположить арабское влияние, «сын субботы». Таким образом, можно предположить, что вопрос соблюдения ветхозаветной субботы достался Евстафию «по наследству» и он распространял не свои собственные идеи, а уже сформировавшуюся в течение более или менее долгого времени доктрину.

¹⁰ См. *Bosc Tiessé Cl., Derat M.-L. Nob // Encyclopaedia Aethiopica. Wiesbaden, 2007. Vol. 3. P. 1192.*

Реальность существования последователей этого святого подтверждается житием святого Филиппа. Двенадцать его учеников неизменно упоминаются в источниках. В них как дети (духовные, т. е. ученики) Евстафия фигурируют Гавриил и Матвей, которые действительно были патриархами Александрии (1370–1378 и 1378–1408). Евстафий не мог иметь личного контакта с этими патриархами, поскольку жил в другое время. Существует предположение, что упоминание этих двух патриархов имело целью разрешение диспута об иудейской субботе в Эфиопской церкви.¹¹ Митрополит Варфоломей, прибывший в Эфиопию в 1398/99 гг., всячески защищал празднование субботы, но не смог противостоять позиции консервативного духовенства.

Имена Варфоломея и Евстафия также встречаются в коротком тексте, написанном неким монахом Юстиносом и помещенном в конце одной из рукописей XV века¹² (из библиотеки монастыря Дабра Марьям).

Заслуживает внимания и текст Адди Нааммен, содержащий описание фактов, имеющих прямое отношение к вышеописанному монашескому движению. Этот текст, вместе с его переводом, был издан Дж. Х. Колмодиным на основе двух рукописей XVII в., найденных в районе Хамасен¹³. Текст описывает период с 1348/1349 по 1728/1729 гг. Автор пользовался многочисленными источниками, в частности происходящими из Дабра Бизан, монастыря, напрямую связанного с движением евстафиан и проблемой соблюдения ветхозаветной субботы.

Проблема соблюдения субботы, видимо, существовала и ранее, судя по части текста «История Александрийских патриархов», в которой епископ Севир просит у патриарха Кирилла II (1077–1092) помочь пресечь соблюдение иудейских традиций в Эфиопии. Одна из надписей царя Лалибалы (1190–1225), посвященная воскресенью, также говорит о том, что вопрос соблюдения субботы и воскресенья остро стоял в Эфиопии уже во время правления династии Загве.

¹¹ Lusini G. Studi sul monachesimo eustaziano (secoli XIV–XV). Napoli, 1993. P. 9.

¹² Хранится в архиве фотографий проф. Роджера Шнайдера.

¹³ Kolmodin J. H. Traditions des Tsazzegga et Hazzegga. Annales et documents. Upsal 1914. P. A 9–A 49.

Позднее вопрос субботы приобрел новую остроту при царе Клавдии в связи с деятельностью иезуитов на территории Эфиопии. Этот монарх писал, основываясь на тексте Дидаскалии, что празднование субботы Эфиопской церковью не связано с иудейской традицией.

Одним из источников по этому вопросу является дидактическое сочинение «О субботах» *Рэту'а Хайманот* (правой веры)¹⁴, анонимного автора. Это произведение включает в себя цитаты и переработки различных канонических текстов и текстов авторов из религиозной среды. Хронологически это первый известный нам документ, посвященный соблюдению в Эфиопии ветхозаветной субботы, который подробно описан в монографии Дж. Лузини¹⁵.

Это произведение дошло до нас в трех списках. Это – EMMML 1763¹⁶, лл. 376–486, датируемая 1336/1337 или 1339/1340 гг.; Orient. Oct. 1269 (Berlin, Staatsbibliothek)¹⁷, лл. 71a–886, датируемая XVIII в. (содержит неполный текст произведения), и Borgianus Aeth. 2¹⁸ (посланная Зара Якобом эфиопской общине в Иерусалиме), лл. 174a–1826, датируемая XV в. Судя по результатам текстологического анализа, эти три варианта текста восходят к одному архетипу, с которого, прямо или посредством других рукописей, они были переписаны. Само сочинение датировано в колофоне, где указана дата 524 «год милости» (1339/1340)¹⁹, время прав-

¹⁴ Это имя носили некоторые ученые-богословы Эфиопской церкви, авторы гомилий, имевших то же название. Подробнее об этом см. *Getatchew Hayle. Ratu'a Haymanot // Encyclopaedia Aethiopica*. Wiesbaden, 2010. Vol. 4. P. 382–383.

¹⁵ *Lusini G.* Op. cit. P. 16–33.

¹⁶ Catalogue of Ethiopian Manuscripts microfilmed for the Ethiopian Manuscript microfilm Library, Addis Ababa, and for the Monastic Manuscript microfilm Library, Collegeville. Collegeville, 1981. Vol. V. P. 218–231.

¹⁷ *Hammerschmidt E., Six V. Äthiopische Handschriften 1: Die Handschriften der Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz*. Wiesbaden, 1983. № 41. (Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland, XX. 4). P. 107–109.

¹⁸ *Grébaut S., Tisserant E.* Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codices manuscripti. Codices Aethiopici Vaticani et Borgiani. Città del Vaticano, 1935. Vol. I. P. 775–781.

¹⁹ Одна из использовавшихся в Эфиопии эр, которую Отто Нойгебауэр условно обозначил как D2, т. е. эра мучеников, от которой был отброшен один 532-летний цикл, появившийся изначально в результате исчисления пасхалий. См. *Neugebauer O.* Ethiopic Astronomy and Computus. Wien, 1979. P. 118, table II. Обозначение данного года как «года милости» является недоразумением, впрочем, довольно типичным для эфиопской хронологии.

ления царя Эфиопии Амда Сиона. Имя действующего митрополита Эфиопии аббы Якоба также указано в тексте.

Это произведение было составлено из цитат и примеров из Ветхого и Нового Заветов, отражающих взгляд автора на соблюдение субботы. Интересно, что точка зрения автора этого сочинения не совпадала с официальной доктриной Эфиопской церкви. Так, автор призывает к более строгому соблюдению ветхозаветной субботы как дня окончания сотворения мира, дня более значимого, чем воскресенье, день Воскрешения Иисуса Христа. Особенно стоит отметить обращение автора к будущим читателям, в котором подчеркивается назначение этого сочинения. Автор сообщает о том, что пишет он для того, чтобы соблюдались субботы Господа, благодаря чему души верующих обретут спасение. В начале сочинения автор описывает значение иудейской субботы и цитирует Ветхий Завет (Быт 2:2–3; Исх 16:22–30 и 20:8). Особое внимание обращается на текст Исх 31:12–13, в котором слово «суббота» употребляется во множественном числе. Этот фрагмент текста повлиял на формирование чисто христианского понимания соблюдения субботы в Эфиопской церкви.

Далее автор порицает иудеев за то, что те не соблюдают воскресенье, предписанное им в их же священных книгах, и не празднуют ветхозаветную субботу надлежащим образом. Таким образом, приводя соответствующие цитаты, автор подчеркивает превосходство христианства над иудаизмом. Также становится ясно, что автор обращается здесь не только к иудеям, но и к христианам, которые не считают нужным праздновать воскресенье.

Проблема субботаства в Эфиопии в позднее средневековье

Отношение к ветхозаветной субботе и ее соблюдению четко прослеживается на страницах царских хроник, в которых хронисты день за днем скрупулезно записывали события повседневной жизни монарха. Стоит отметить, что в средние века эфиопские царские хроники превратились в обособленный литературный жанр с особыми, присущими только ему характеристиками.

Обратимся к рукописи Orient. 821, хранящейся в фондах Британской библиотеки в Лондоне. Рукопись состоит из 598 листов на бумажной основе и датирована серединой XIX в. На листах 30а–595а размещается текст хроники эфиопских царей, который занимает большую часть кодекса. Интересующий нас отрезок времени представлен на листах с 432а по 587а и начинается с правления царя Такла Хайманота II Адмас Сагада (1769–1777). Далее следует описание правления царя Такла Гиоргиса I Фэкр Сагада. Годами его правления считаются 1779–1784, 1788–1789, 1794–1795, 1795–1796, 1798–1799, 1800 гг. В последний год своего правления, 1800 г., он находился на троне с марта по июнь. Этот год стал годом его смерти.

Листы рукописи изобилуют упоминаниями действий царя в суббота и воскресные дни. Суббота как таковая во второй половине XVIII в., видимо, имела меньшее значение, чем воскресенье. Упоминания соблюдения субботы встречаются значительно реже, чем воскресенья. Далее приведем несколько выдержек из данной хроники для того, чтобы проиллюстрировать вышесказанное. Первая цитата, приводившаяся выше, говорит о соблюдении субботы наравне с воскресеньем: *ወጋደሩ፡ አንከሻ፡ ወገብሩ፡ ዕረፍተ፡ የዕለታት፡ ከመ፡ ያከብሩ፡ ሰንበታት፡* «И направились в Анкаша, и отдыхали [там] 3 дня, дабы чествовать [две] субботы» (л. 440б, стб. 1: 6–9).

Далее в тексте рукописи многочисленные примеры говорят о том, что суббота зачастую не соблюдалась. Тем не менее можно сделать предположение, что это могло быть связано с тем фактом, что царь Такла Гиоргис I был вынужден вести военные действия, направленные на предотвращение окончательного распада страны и удержание власти над разрозненными ее областями, и соблюдение двух выходных дней в такой ситуации было неприемлемой роскошью.

ወአምከ፡ ጋደረ፡ በአንቃሽ፡ ወበጌወመ፡ በዕለት፡ ቀዳም፡ አመ፡ ፲፭ለጥር፡ ተንሥኢ፡ ንጉሥ፡ በጽባሕ፡ ወጋደረ፡ በምሁርጠጭ፡ ወተመደጠ፡ ከንቲባ፡ ቅንዋት፡ ወበሳኒታ፡ በዕለት፡ አሐድ፡ አመ ፳፡ ለጥር፡ ነሃ፡ ወሎ፡ «Затем он провел ночь в Энкаш, а на следующий день, в субботу 7 тыра, царь²⁰ с утра отправился в путь и встал лагерем в

²⁰ Упомянутый здесь и ниже монарх – Такла Гиоргис I.

Мэхуртач, а Кантиба Кэнват вернулся, и на следующий день, 8 тыра, в воскресенье, он отдыхал» (449б, стб. 1:2–11).

ወበኚሠመ፡ በእለተ፡ ቀዳም፡ አመ፡ ፲ወ፻ለፕር፡ ተንሥኦ፡ በጸባሕ፡ ንጉሥ፡ ወጋደረ፡ በአዲት፡ ወበኚሠመ፡ በዕለተ፡ እሑድ፡ አመ፡ ፲ወ፻ለፕር፡ ኮነ፡ ወሎ፡ «На следующий день, в субботу 14 тыра, царь отправился в путь с утра и прибыл в Адит, а на следующий день, в воскресенье 15 тыра, он отдыхал» (л. 450а, стб. 1:7–14).

Таким образом, основываясь на событиях, описанных в царской хронике из рукописи Orient. 821, можно заключить, что в конце XVIII в. ветхозаветная суббота в Эфиопии почиталась. Тем не менее суббота, скорее всего, соблюдалась уже не так строго, как прежде. Вопрос *субботствования* к тому времени, видимо, уже не стоял так остро, как прежде.

Отношение царя, а косвенно и хрониста, традиционно являющегося выходцем из духовенства, к данной проблеме проявляется в следующем изречении царя (немаловажно, что, среди прочего, именно оно было удостоено хронистом записи в царской хронике): ወሰሚያ፡ ንጉሥ፡ ዘንተ፡ ለእኩ፡ ኀበ፡ መኮነ፡ ቀትል፡ ኮሎ፡ ዘተቃተለ፡ ዮም፡ ኢኮነ፡ ገብርየ፡ እስመ፡ እኮ፡ ሰንበት፡ ዕለተ፡ ቀትል፡ ወኮሩት፡ ዳዕመ፡ ዕለተ፡ ዕረፍት፡ ወጸሎት፡ «Царь, услышав об этом, послал гонца на поле боя [с вестью]: “Кто сражается сегодня, не является моим подданным, ибо воскресенье – не день сражения и войны, но день отдохновения и молитвы”» (л. 451б, стб. 1:19–26). Про субботу царь умалчивает, либо потому, что это сражение не выпало на вышеупомянутый день недели, либо потому, что именно воскресенье имело большее значение для царя. Отсутствие упоминания субботы оставляет место для тех или иных гипотез.

Заключение

Эфиопская церковь признает первые три Вселенских Собора: Никейский (325 г.), Константинопольский (381 г.) и Ефесский (431 г.). На поместном соборе в Лаодикии (ок. 360 г.)²¹ была произнесена анафема против соблюдения ветхозаветной субботы²². Несмотря на это, на соблюдение субботы часто закрывали глаза. Восточные Церкви не имели строго определенной точки зрения на вопрос соблюдения или несоблю-

²¹ По другим данным, Лаодикийский поместный собор состоялся не позднее 343 г.

²² 29-е правило Лаодикийского собора.

дения субботы. Копты наименее строго относились к этому вопросу, и, возможно, именно от коптов Эфиопская церковь позаимствовала обычай соблюдения ветхозаветной субботы, а позднее и «двух суббот».

Сегодня к празднованию субботы в Эфиопии готовятся с вечера пятницы. Верующие моются, стирают одежду и готовят еду. Субботу соблюдают со всей строгостью: люди не работают, нельзя зажигать огня, отправляться в долгий путь, запрещены сексуальные отношения. Если на субботу приходится постный день, то его не соблюдают. Каждая седьмая суббота празднуется в сопровождении особо пышной литургии.

В данной работе была сделана попытка показать, что на территории Эфиопии был создан целый ряд литературных сочинений, так или иначе посвященных вопросам соблюдения ветхозаветной субботы. Эта литература требует детального изучения и сопоставления ее элементов друг с другом для создания более полной картины развития и формирования рассматриваемой религиозной традиции внутри Эфиопской церкви.

Т. В. Ткачева

Библия и Слово о полку Игoreве. Некоторые параллели

Для древнерусских книжников Священное Писание всегда было и образцом, и кладезем, из которого они черпали вдохновение; цитатами и аллюзиями из которого они наполняли свои сочинения (часто без ссылок, разве что с указаниями рече (г҃рк, ал҃ста, рече ся, г҃ла), а его художественные образы (тропы, метафоры, сравнения) и приёмы широко использовались в их произведениях. Кроме того, персонажи священной истории служили в качестве примеров агиографам и панегиристам: если надо было подчеркнуть мудрость героя, его сравнивали с Соломоном, если кротость – с Давидом. Этот приём далеко перешагнул временные рамки древнерусской литературы, достаточно вспомнить надгробное слово Петру Феофана Прокоповича – Се твой первый, о Россіе, Иафет... Се твой, Россіе, Соломон...¹

Так поступали со Священным Писанием не только церковные, но и «светские» (условно говоря) авторы. Например, в Молении Даниила Заточника (XIII в.), которое и вообще построено как центон из библейских цитат и «мирских притч», обращение к князю-господину заимствует для

¹ «Се твой первый, о Россіе, Иафет, неслыханное в тебе от века дело совершивший, строение и плавание корабельное, новый в свете флот, но и старым не уступающий, как над чаяние, так выше удивления всея селенныя, и отверзе тебе путь во вся концы земли и простре силу и славу твою до последних окиана, до предел пользы твоя, до предел, правдою полагаемых, власть же твоя державы, прежде и на земли зыблущуюся, ныне и на море крепкую и постоянную сотворил.

Се Моисей твой, о Россіе! Не суть ли законы его, яко крепкая забрала правды и яко нерешимые оковы злодеяния! Не суть ли уставы его ясныя, свет стезям твоим, высокоправительствующий сигклит и под ним главные и частные правительства, от него учрежденные! Не светила ли суть тебе к поисканию пользы и к отражению вреда, к безопасно миролюбных и ко обличению свирепых! Воистину оставил нам сумнение о себе, в чем он лучший и паче достохвальный, или яко от добрых и простосердечных любим и лобызаем, или яко от нераскайных лестцов и злодеев ненавидим был.

Се твой, Россіе, Соломон, приемший от Господа смысл и мудрость многу зело». *Феофан Прокопович. Слово на погребение Петра Великого. СПб., 1725.*

его портрета эпитеты и метафоры из Песни Песней², а в Домострое (XVI в.) с главами о практическом домоводстве «Огород и сад како водити» соседствуют обширные выдержки из Писаний («Како дети учити и страхом спасати»)³.

На этом фоне как будто особняком стоит Слово о полку Игореве (памятник XII в.), в котором мощно присутствует фольклорная стихия и часты упоминания языческих божеств. В нём нет прямых цитат из Священного Писания, нет сравнений с библейскими персонажами. Но поэтика его близка библейской. Первым стал исследовать поэтику Слова о полку Игореве в сопоставлении с библейской В. Н. Перетц. Он посвятил Слову о полку Игореве целый ряд работ, в том числе фундаментальную монографию «Слово о полку Игореве. Памятник феодальной Руси XII в.»⁴. Книга увидела свет в переводе на украинский язык в 1926 г. В дополнение к ней вышли еще две специальные работы: «Слово о полку Игореве и исторические библейские книги»⁵ и «Слово о полку Игореве и древнеславянский перевод библейских книг»⁶. В последней из этих статей В. Н. Перетц собрал и систематизировал все параллельные места Слова о полку Игореве и Псалтири, Пророков с толкованиями (по списку 1047 г.), Паримийника, исторических книг Иисуса Навина, Судей, Царств и Есфири (по списку XIV–XV вв. РНБ (ГПБ) Q.I.2), Евангелия, Апостола и Апокалипсиса.

«Изучение поэтического языка “Слова” в сопоставлении с лексикой и фразеологией древнего перевода библейских книг обнаружило заметное влияние этих последних на “Слово”, и притом далеко не в меньшей степени, чем на стиль летописи», – пишет В. Н. Перетц⁷.

² Яви ми зракъ лица своего, яко гласъ твой сладокъ и образ твой красенъ; мед истачають устне твои, и послание твое аки рай с плодом. Слово Даниила Заточника // Библиотека литературы Древней Руси. Том 4 / Подготовка текста, перевод и комментарии Л. В. Соколовой. СПб.: Наука, 1997. Ср. Песн 2:14 и 4:11.

³ Домострой // Библиотека литературы Древней Руси. Том 10 / Подготовка текста, перевод и комментарии В. В. Колесова. СПб.: Наука, 2000.

⁴ Перетц В. Н. Слово о полку Игоревім. Пам'ятка феодальної України–Русі XII віку. Київ, 1926.

⁵ Сб. статей в честь ак. А. И. Соболевского. Статьи по славянской филологии и русской словесности. СОЛЯС. Т. СІ. Л., 1928. Вып. 3. С. 10–14.

⁶ ИпоРЯС. Т. III. Л., 1930. Кн. 1. С. 289–309.

⁷ Перетц В. Н. Слово о полку Игореве и древнеславянский перевод... С. 293.

Приведем несколько характерных примеров из этой статьи:

«Братіе и дружино»... (3, 97) и «мужаймѣ ся сами» (11v, 114) – соответствуют обращению к воинам Иисуса Навина и речи Авессалома, 2 Цар, Сб. Соболю. 11.

«Вельми **рано** кровавыя зори свѣтъ повѣдаютъ» (5, 101) т. е. предвещают поражение, ср. «и ураниша заутра и солнце восіа на воды и видѣ Моавъ противу на водахъ яко луча кровавы, и рече: кровь есть от оружья», 4 Цар, Сб. Соболю. 12.

«В полѣ безводнѣ...» (17, 125) – «заблудиша в пустыни безводнѣ», Пс 106:4.

В. Н. Перетц обнаружил и глубинную тематическую связь между Словом и книгой пророка Иезекииля. Темой Слова о полку Игореде является поход русского северского князя Игоря на половцев, закончившийся его полным поражением, пленением Игоря и бегством остатков войска. Павшие достались в съедъ птицам и зверям.

В древнем переводе книги Иезекииля: «И придеши от мѣста своего от конецъ сѣверска, тии страны с тобою, конница на конихъ вся, съборъ великъ и сила многа, и взидеши на люди моя Израиля, аки облаком покрыти землю, в послѣдняя дни будетъ» Иез 38:15–16, Мих. № 1642, л. 227 об. В следующей главе пророчество называет Гога князем **северским**: «Се азъ на тя, Гогъ, князя **росьска**, сберу и наставлю тя и возведу тя от конца сѣверска... и поражу тя на горахъ израилевахъ и падеши ты, и вси иже у тебе, отдадутся в множество птичье, всѣму парящему и всѣмъ звѣремъ польскимъ, имже ты отдах на изѣденіе, на лица полю падеши, яко азъ глаголахъ Аданай гъ».

Мы привели лишь несколько примеров из обширного перечня параллелей, который при всей его полноте может быть продолжен:

Песнь Деборы (Деворы) (из самых архаичных пластов библейского текста) в книге Судий о поражении Сисары у потока Кедумим имеет сюжетные параллели со Словом. Участие небесных сил, звѣзд – «земля се потрясе, небо се протяже, облаци прокапаша воду, горы поколѣбаша

се»⁸, «от ѿбсе воеваше звѣзди по чину ихъ, воеваше на Сисару в водото-чи кісовѣ» – сопоставимо с небесными знаменьями, которые получает Игорь перед походом: «Солнце ему тьмою путь заступаше; ночь, стонуши ему грозою, птичь убуди» (8–9).

Обличение Деборой колен, не вышедших с Вараком на битву против Сисары, отражается в осуждении княжеских уособиц. Последняя сцена в Песне: мать Сисары, не знающая о его гибели, ожидает его с поля битвы, говорит с «мудрыми женами» из своего окружения: верно, делят добычу, по девице, по две девицы на воина... Как не вспомнить «чага по ногатѣ, а кощей по резанѣ» (28).

Или: для «древо не бологомъ листвие срони» (13, 118). В. Н. Перетц приводит параллели из Исаяи 30:4 «...аки листвие с лозы и якоже спадает листвие съ смоквичия», справедливо отмечая, что «падение листьев – знак печали» (можно добавить – и Божия суда). В книге Левит 26:36 содержится образ падающего листа, один лишь звук падения которого устршит и прогонит воинов – «поженеть ихъ гласъ листа летяща, и побѣгутъ яко бѣжащи от рати, и падуть никимже гоними»⁹.

Соглашаясь с В. Н. Перетцом, тем не менее считаем, что даже не общность лексики и фразеологии, не система образов, не композиция, не сюжетные ходы являются основанием для объединения библейской поэтики и поэтики Слова о полку Игореве. Таковым основанием, на наш взгляд, является принцип регулярного и всеобъемлющего **параллелизма**. Другое дело, что параллелизм по природе свойствен как библейской, так и русской народной поэзии. Эти два источника, библейская и народная поэзия, питавшие почву Слова о полку Игореве, ничуть не исключают один другого, не противоречат друг другу, а, сливаясь, и порождают это исключительное произведение.

Есть еще много художественных особенностей и приёмов, объединяющих Библию и Слово о полку Игореве: симметричные конструкции (хиазмы), аллитерации, игра слов и созвучий, внутренняя рифма, *figura etymologica* и т. д. Что касается игры слов и аллитераций, то перед нами

⁸ Цит. по Геннадьевской Библии.

⁹ Цит. по Геннадьевской Библии.

близость типологическая, а во всех остальных – возможна и генетическая.

Ближе всего по жанру, по сюжету, по художественным приёмам, по упоминаемым реалиям к Слову стоят Песнь Деворы (Деборы) из книги Судей и Плач (надгробная элегия) Давида о Сауле и Ионафане (2 Самуила / 2 Цар, 1-я глава).

Мы предприняли попытку осуществить новый перевод на старославянский язык одного поэтического фрагмента, поскольку во всех славянских версиях (переводах с греческого перевода) приём параллелизма отчасти затушёван¹⁰. Объектом была избрана надгробная песнь (элегия) Давида на смерть Саула и Ионафана, тем более что в ней содержатся параллели со Словом о полку Игореве, не отмеченные Перетцом. Перевод сделан не на поздний церковнославянский, а на старославянский кирилло-мефодиевской эпохи.

2-я Самуила (2-я Царств), глава 1, ст. 19–27:

Краса твоя, Израилю, на хлѣмѣхъ твоихъ погыбе.

Како падоша крѣпѣции!

Ни да въ Гатѣ възвѣстите,

ни же на стѣгнахъ Аскалонихъ проповѣдите,

да не възрадуютъ ся дѣщери Филистимѣсти,

да не възвеселятъ ся дѣщери необрѣзанныхъ.

Оуже не оросите ся вы, хлѣми Гилвуистии,

оуже не одождите ся.

Не съберутъ начятѣкы съ нивѣ вашихъ.

Ту бо съкруши ся щить сильныхъ,

щить Сауловъ, аky не умашенъ бѣ мастию

¹⁰ Практика новых переводов на старославянский язык исследована в магистерской диссертации Д. В. Васильевой «Перевод Псалтири Амвросия (Зертис-Каменского) с древнееврейского на церковнославянский». Работа выполнена на кафедре библеистики СПбГУ.

Лукъ Ионатанъ без крове повръженныхъ,
без тука сильныхъ не възвращаше ся,
и мечъ Сауловъ не възвращаше ся празднь.

Възлюбленная и любезная, Сауле и Ионатане,
быстрая паче оръла, сильная паче льва,
ни въ животъ ни въ смърти си не разлучиста ся.

Плачьте о Саулъ, дъщери Израильсти!
Тъ бо облачаше вы въ багоръ,
украшаше ризы ваша златомъ.

Како падоша крепъции срѣдъ битвы!
Ионатанъ на хлѣмъ твоємъ погыбе!

Прискрѣбнь есмь о тебѣ,
Ионатане, брате мои възлюбленыи!
Сладька ми бѣ любви твоя
паче любви женьскы.

Како падоша крѣпъции
и оружие браньное съкруши ся.

Представляется, что плач русских женщин в Слове:

Уже намъ своихъ милыхъ ладъ ни мыслію смыслити,
ни думою сдумати, ни очима съглядати,
а злата и сребра ни мало того потрепати (20–21)

звучит почти как ответ на призыв Давида:

Плачьте о Саулъ, дъщери Израильсти!
Тъ бо облачаше вы въ багоръ,
украшаше ризы ваша златомъ.

или:

ни в животе, ни в смерти не разлучиста

отразилось в

ту ся брата разлучиста на брезѣ быстрой Каялы (18).

Признание основного принципа библейской поэтики – параллелизма – основным системным принципом поэтики Слова о полку Игоре ве способно помочь в интерпретации последнего, пролить свет на некоторые его «тёмные» места. Возьмем, к примеру, два стиха:

Тогда врани не граахуть, галици помлькоша, сороки не троско-
таша, полозѣю ползоша только,
дятлове тектомъ путь къ рѣцѣ кажутъ, соловіи веселыми
пѣсньми свѣтъ повѣдаютъ.

Интерпретации этих стихов посвящена обширная литература. Относительно слова *полозѣю* существует три мнения:

1. по лозѣю «по веткам, по кустам». Так переводили в XIX в.,
2. полозѣе (конъектура): «полозы (змеи)»,
3. полозѣе: «ползуны – поползни (птицы)».

Конъектура и оба толкования «полозы – змеи» и «поползни – птицы» предложены В. С. Миллером. Конъектуру В. С. Миллера со значением «полозы – змеи» приняли В. С. Шарлемань, Д. С. Лихачев, Л. А. Дмитриев (с некоторыми колебаниями). Второго варианта – «поползни – птицы» придерживался В. И. Стеллецкий. В настоящее время большинство исследователей и интерпретаторов Слова склоняются к варианту «полозы».¹¹

Если мы принимаем как основной (и общий для библейской поэтики и Слова) принцип параллелизма, то в этот стих не впишутся ни «полозы – змеи» (какие могут быть змеи в ряду птиц?), ни конъектура первого издания «"по лозию" – по веткам», ибо тогда третья часть стиха

¹¹ История вопроса подробно изложена в комментариях: Словарь-справочник «Слова о полку Игоре ве». В 6 выпусках / Под ред. Б. Л. Богородского, Д. С. Лихачева, О. В. Творогова, В. Л. Виноградова. АН СССР. Ин-т рус. лит. (Пушкин. Дом); Ин-т рус. яз. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1965–1984. Вып. 5.

чрезвычайно утяжеляется, что ничем не оправдано, да и не ползают сороки! Ползают – поползни!

врани не граахуть – галици помлькоша,
сороки не трескоташа – полозіе ползоша.

Т. е. у нас две пары с почти полным параллелизмом: нет полного соответствия граахуть (имперфект) – трескоташа (аорист), зато во второй паре глаголов – помлькоша – ползоша и время совпадает, создавая внутреннюю рифмовку, и имеется соответствие приставки. Да еще «полозіе ползоша» – *figura etymologica*!

Тогда следующий стих

Дятлове тектомъ путь къ рѣцѣ кажутъ, соловіи веселыми
пѣсньми свѣтъ повѣдаютъ.

надо начинать с «Только»:

Только дятлове тектомъ путь къ рѣцѣ кажутъ,
соловіи веселыми пѣсньми свѣтъ повѣдаютъ.

Т. е. «дятлове» и «соловіи» противопоставлены остальным птицам, их надо отделить противительным союзом, в этой паре оба глагола в настоящем времени.

201-й стих начинается с «Тогда», 202-й – с «Только».

Тогда врани не граахуть – галици помлькоша,
сороки не трескоташа – полозіе ползоша.

Только дятлове тектомъ путь къ рѣцѣ кажутъ,
соловіи веселыми пѣсньми свѣтъ повѣдаютъ.

Таким образом, мы видим, как работает принцип параллелизма, общий для библейской поэтики и поэтики древнерусского памятника.

М. В. Яценко

Особенности рецепции книги Исход в англосаксонской поэтической традиции¹

Рецепция библейского текста англосаксами представляется многоплановым процессом и связана с особенностями принятия христианства, которое на территории Британских островов было проповедано сначала кельтским племенам бриттов (II в. н. э.), а затем и англосаксам (к. VI в. н. э.). В монастырской культуре как Ирландии, наследовавшей египетскую традицию, так и Англии, воспринявшей традицию римскую, большое внимание уделялось образованию братии, чтению священных книг, изучению латыни и греческого. Процветала и собственная ученость. Период между 600 и 800 годами называют «золотым веком» англо-латинской литературы, когда были заложены основы национальной английской литературы, вобравшей в себя элементы англосаксонской культуры, латинскую ученость, германский и ирландский фольклор и культуру античного Средиземноморья².

Примечательно, что латинская ученость не затмевала и не отрицала, а подпитывала христианскую литературу на родном языке англосаксов, в том числе поэтическое творчество. Дошедшие до нас древнеанглийские поэтические переложения Библии представляют собой одну из наиболее интересных страниц англосаксонской поэзии. Записанные³ почти одновременно с созданием первого прозаического перевода Библии, они сочинялись, возможно, еще с конца VII века⁴. Дошедшие до нас в составе «Кодекса Юниуса» поэмы «Генезис», «Исход», «Даниил», «Христос и сатана» вобрали в себя те фрагменты христианской истории, ко-

¹ Исследование выполнено при поддержке РГНФ. Проект № 13-34-01226.

² *Ненарокова М. Р.* Досточтимый Беда – ритор, агиограф, проповедник. М.: ИМЛИ РАН, 2003. С. 8.

³ Рукопись датируется 1000 годом.

⁴ Об этом свидетельствует рассказ Беды о поэте Кэдмоне: *Беда Достопочтенный*. Церковная история народа англов / Пер. с латинского В. В. Эрлихмана. СПб.: Алетейя, 2001. С. 140–142.

торые были близки поэтическому сознанию англосаксов. Эти произведения необычайно ярко демонстрируют своеобразное «наложение» христианских идеалов и норм на парадигму идеалов англосаксонского героического мира. Из Священной истории были выбраны именно такие сюжеты и мотивы, которые оказывались близки англосаксонскому слушателю⁵, нравственные ориентиры и тематика которых не противоречили героической традиции⁶. При этом сам стиль изложения свидетельствовал о сохранении героического идеала и его переосмыслении в христианском духе.

Создание поэтических переложений не предполагало дословного перевода текста, но подразумевало пересказ или адаптацию библейских сюжетов, переосмысление их в рамках собственной поэтической традиции. Такая адаптация не подразумевала упрощения, как может показаться на первый взгляд, но предполагала конкретизацию библейского рассказа, наполнение его представлениями и чувствами, соответствующими собственному «горизонту ожидания». Так, сатана описывается как дружинник, отрешившийся от своего вождя, а переход через Красное море как военное сражение.

Древнеанглийская поэма «Исход» посвящена рассказу об исходе израильского народа из Египта и переходе через Красное море. Очевидно, рассказ о жизни целого народа был особенно интересен англосаксонскому поэту, поскольку в эпическом мире важную роль играли представления о жизни в военной общине, руководимой вождем⁷. С принятием христианства происходит переход к иному пониманию человеческой общности. В средневековой христианской литературе «народ представляет собой не этническую, социальную или политическую, но прежде всего религиозную общность. Ведущим оказывается понятие *наства* — коллектив людей, объединенных по принципу исповедания христиан-

⁵ Мельникова Е. А. Меч и лира: Англосаксонское общество в истории и эпосе. М., 1987. С. 105.

⁶ Гвоздецкая Н. Ю. О семантике древнеанглийского поэтического слова (Эпическое слово на стыке культурных парадигм) // Вестник ИвГУ. Серия «Филология», 2000. № 1. С. 72.

⁷ См. об этом: Cherniss M. Ingeld and Christ: Heroic Concepts and Values in Old English Christian Society. The Hague-Paris, 1972.

ской веры вокруг своего пастыря»⁸. Англосаксонский поэт унаследовал эпическую традицию поэтического осмысления истории и христианские представления о ней. Он особенно ярко актуализирует их при изложении сюжета Ветхого Завета, который перерастает в рассказ о жизни не столько этнической, сколько религиозно-этической общности. Причем под религиозностью здесь следует понимать скорее служение общей идее, идеалу. Если в «Беовульфе», например, таким идеалом является служение вождю и военной общине, то в «Исходе» это уже служение вождю-Моисею и Закону, который он проповедует. Примечательно, что подробно этот закон в поэме не излагается. Нет ни упоминания об установлении праздника ветхозаветной пасхи, ни изложения Заповедей. А в первых строках поэмы Моисеевы законы (Moyses domas) напоминают скорее содержание Нагорной проповеди, поскольку в них говорится о вознаграждении для блаженных после смерти:

Hwæt, we feor and neah gefrigen hab[b]að
ofer middangeard Moyses domas,
(wræclico wordriht, wera cneorissum –
in uprodor eadigra gehwam
æfter bealuside bote lifes,
lifigendra gehwam langsumne ræd)
hæleðum secgan! Gehyre se ðe wille! (1–7)⁹

Истинно! Далеко ли, близко ли
мы слышали
во граде срединном¹⁰
о Завете Моисеевом,
о чудном уставе изуством

⁸ Кривушин И. В. История и народ в церковной историографии V века. Иваново, 1994. С. 92.

⁹ Здесь и далее текст древнеанглийской поэмы «Исход» цитируется (с опущением долгот и сохранением орфографии) по изданию Exodus: Old English Exodus / Ed. Edward Irving. New Haven, 1953 с указанием в скобках номера строки. Русский перевод выполнен автором статьи.

¹⁰ Срединный мир, или град (др.-англ. – middangeard), в древнегерманской мифологии – «окультуренная» часть Вселенной, место жизни людей, изначально противопоставленная хаотической периферии, где обитают чудовища и великаны.

людскому роду,
[что] на небесах [будет]
всякому блаженному
после тесного пути
за жизнь воздаяние,
для души всякой живой
извечное обетование,
[как то] воинам поведено.
Да внемлет тот, кто возжаждет!

Вот как комментирует этот эпизод Н. Ю. Гвоздецкая: «Моисеевы domas, о которых обещает рассказать поэт в первых строках “Исхода” в составе формульного эпического зачина, вызывали, вероятно, в сознании англосаксонского слушателя весь комплекс представлений, связанный с соответствующим героическим концептом (“оценка, слава, суд, судьба”) – с тем, однако, чтобы по мере движения рассказа за этим комплексом был угадан и воспринят иной смысл (dom как law, ordinance), а именно “закон, заповедь”, то есть не просто оценка, но новая библейская система ценностей, по которой Бог может теперь судить свой народ и которая вместе с тем составляет славу и судьбу самого Моисея»¹¹.

Многозначность слова domas (dom – DOOM, judgment, judicial sentence, decree, ordinance, law, ruling, governing, command; might, power, dominion, majesty, glory, magnificence, honour, praise, dignity, authority; will, free will, choice, option; sense, meaning, interpretation¹² – «суд», «оценка», «приговор», «устав», «воля судьбы», «закон»; «управление», «руководство», «господство»; «мощь», «сила», «превосходство», «могущество», «слава», «честь», «хвала», «высокое положение»; «воля», «добрая воля», «выбор»; «значение», «интерпретация») позволяет говорить не только о нескольких возможных переводах на современный

¹¹ Гвоздецкая Н. Ю. Проблемы семантического описания древнеанглийского поэтического слова (опыт текстоцентрического анализа) // Дисс. ... д-ра филол. наук. М., 2000. С. 169.

¹² Bosworth J., Toller T. N. An Anglo-Saxon Dictionary based on the Manuscript Collection of J. Bosworth / Ed. and enlarged by T. N. Toller. Oxford, 1882–1898; Neudruck 1964; Supplement 1955.

язык, но и о сложности осмысления в древнеанглийской культуре самого концепта, стоящего за этим словом. Дальнейшие лексико-семантические варианты этого слова в контексте поэмы свидетельствуют о выдвигании на первый план именно значения «закон–завет», которое мы использовали в переводе. Очевидна и неоднозначность этого толкования, присутствие одновременно нескольких значений на протяжении всей поэмы.

В структуре композиции поэмы важно, что вступление указывает не столько на источник сюжета поэмы – отрывок из библейского повествования, посвященного Моисею, – сколько на его истолкование автором. Основное содержание христианского учения (вера в вечную жизнь после смерти) истолковывается автором как часть Закона Моисея. В тексте библейской книги Исход не говорится о загробной жизни, а Закон Моисея (Исх 20:1–17) содержит правила общения человека с Богом и с другими людьми в земной жизни. Древнеанглийская же поэма начинается с указания на христианские Заповеди блаженства (Мф 5:3–12, Лк 6:20–23), в рамках которых автор трактует данный сюжет и в контексте которых изгнанники-израильтяне оказываются блаженными, изгнанными правды ради, которым будет принадлежать Царствие Небесное. Соотнесение Закона Моисея с Нагорной проповедью свидетельствует и о следовании поэтом традиции осмысления Моисея как прообраза Христа.

Сама композиция поэмы говорит о своеобразии осмысления в ней образа Моисея. Рассказ о пророке, помещенный в начало древнеанглийской поэмы, заменяет собой историю всего израильского народа перед исходом. В данном эпизоде, вероятно, в задачи поэта входила характеристика героя в самых общих чертах, тогда как в библейском тексте дается иное, более подробное, описание героя, который получает Божье благословение, становится пророком, что в корне меняет всю его жизнь. В Библии Моисей после призвания на горе Хорив постоянно общается с Богом. В древнеанглийской поэме мы находим рассказ только о первой встрече Моисея с Богом, во время которой, кроме силы творить чудеса (строки 8–11) и владеть оружием (строки 19–22), библейский пророк получает также и знание об истории сотворения мира (строки 25–29). Таким образом, англосаксонский поэт значительно перестраивает библей-

ское повествование, традиционную хронологию жизни Моисея. Можно предположить, что поэт здесь следует за другими библейскими текстами, где история Моисея излагается более кратко¹³.

Случаи общения Моисея с Богом в древнеанглийской поэме объединяются и описываются как один эпизод, хронологическая последовательность в изложении его частей при этом нарушается. Это способствует не только сокращению повествования, но и преувеличению роли Моисея. В Библии он почти так же беспомощен, как остальные люди, более того, он косноязычен, а потому общается с народом через своего брата Аарона. В древнеанглийской же поэме нет ни Аарона, ни столь подробных, как в Библии, упоминаний о руководстве Бога. Таким образом, «предыстория» не столько воссоздает реальную историю жизни Моисея до определенного момента, сколько привлекает внимание к его заслугам, воссоздавая традиционную модель прославления героя. Хронологический принцип изложения (характерный для Библии) заменяется на типичный для древнеанглийской поэзии прием повествования о жизни героя – персонализацию истории. Как пишет О. А. Смирницкая, «Прошлое здесь (в древнеанглийской поэзии. – М. Я.) не может быть изображено иначе, как через судьбу эпического героя, который приобретает тем самым черты исключительности, сам разрастается до масштабов этого прошлого»¹⁴.

Ветхозаветный пророк в поэме уподобляется не только вождю, предводителю своей паствы или войска, но и волшебнику, обладающему мистической силой.

В отрывке, посвященном переходу через Красное море, проявляется еще одна грань образа Моисея в поэме. Действия пророка в данном эпизоде подобны действиям военного вождя, который призывает своих воинов к своеобразному вступлению в бой (переходу через Красное море).

Речи Моисея воспринимаются как своего рода эталон ораторского искусства, поскольку они в контексте данного сюжета необычайно важ-

¹³ Ср., например, эпизод из Книги Иисуса, сына Сирахова (Сир 44:27–45:1–6).

¹⁴ Смирницкая О. А. Поэтическое искусство англосаксов // Древнеанглийская поэзия. М., 1982. С. 231.

ны и обладают воздействующей силой на его слушателей. В Библии это всего лишь одно высказывание: «Но Моисей сказал народу: не бойтесь, стойте – и увидите спасение Господне, которое Он соделает вам ныне, ибо Египтян, которых видите вы ныне, более не увидите во веки; Господь будет поборать за вас, а вы будьте спокойны» (Исх 14:13–14). В древнеанглийской же поэме именно в речи Моисея описывается расступившееся море, что, по мнению некоторых исследователей, лишает этот момент кульминационной остроты. Однако нам представляется, что именно этот прием позволяет не только выделить фигуру Моисея как ключевую в данном эпизоде, но и приближает слушателя к восприятию его как пророка, человека, обладающего даром свыше:

Yð up færeð, ofstum wyrceð
wæter *on* wealfæsten. Wegas syndon dryge,
haswe herestræta, holm gerymed,
ealde staðolas, þa ic ær ne gefrægn
ofer middangeard men geferan,
fage feldas, þa forð heonon
in ece [tid] yðe þeah-ton.
Sælde sægrundas suðwind fornam,
bæðweges blæst; brim is areafod,
sand sæcir spaw.

Волна ввысь вздымается,
вдруг соделает

струи стену защитную.

Стези просохнут –
седые прогоны ратные.

Море расступится –
извечные зыби,

не слышал я прежде
во граде срединном,
чтоб люди ступали
по сияющим долам,

тем, что искони,
во веки вечные
волны обволакивали.
Сокрытые донные просторы
южный ветер отверз,
волны – ветра порыв.
Воды отхлынули,
извергла бездна песок. (282–291)

Особую сложность представляет интерпретация глагольных конструкций в данных предложениях. В древнеанглийском языке не было будущего времени, а формы настоящего времени, употребленные здесь, могли обозначать как настоящее, так и будущее действие. В связи с этим описание расступившегося моря, приведенное выше, может переводиться по-разному: как описание совершающихся в данный момент событий и как пророчество Моисея, который своей речью предсказывает то, что должно произойти в ближайшем будущем. Использование в данном случае (причем столь яркое и последовательное) приема эпической вариации, как нам кажется, достигает максимального стилистического воздействия. Н. Ю. Гвоздецкая определяет эту особенность эпического повествования следующим образом: «Вариация дает возможность читателю эпоса как бы наблюдать сам процесс превращения настоящего в прошлое, его “становления”, “отвердевания”»¹⁵. В данном эпизоде поэмы «Исход» процесс перехода из настоящего в прошлое, в вечность, почти осязаем, он совершается вместе со словами Моисея. С каждым словом пророка соотносится определенное действие, которое происходит в данный момент, что дает слушателю возможность почувствовать движение времени, его необратимость. Так, очевидно, и реализовывалось представление о пророке, который был своеобразным «повелителем времени».

Таким образом, пророк Моисей в древнеанглийской поэме «Исход» является необычайно значимой фигурой, образ его раскрывается на различных уровнях. С одной стороны, в поэме Моисей становится носите-

¹⁵ Гвоздецкая Н. Ю. Древнеанглийский поэтический стиль: слово и текст // Слово в перспективе литературной эволюции. К 100-летию М. И. Стеблин-Каменского. М., 2004. С. 329.

лем Закона христианского, что сближает его с Христом. С другой – он соотносится с англосаксонским воином, предводителем войска, но при этом осмысливается и как человек, одаренный свыше, дарующий людям законы и повелевающий стихиями.

Таким образом, героизация образа Моисея, соотнесение его с Христом способствует привнесению новых религиозных смыслов в ветхозаветный рассказ. В дальнейшем Моисей призывает своих соплеменников к вере, которая в контексте поэмы понимается, прежде всего, как верность: верность своему вождю, верность воинскому строю в бою, верность традиции, договору, заключенному праотцами (Авраамом и Ноем).

Восприятию героев поэмы как части именно религиозно-этической, христианской общности способствует упоминание в ней англосаксонской аудитории. В конце поэмы обращение непосредственно к слушателям (использование местоимения первого лица множественного числа) делает англосаксов соучастниками описываемых событий:

Захочет ревностно
отважных учить,
и мы не лишимся
Божьего завета,
милости Господа,
Он нас щедро одарит.
Ныне нам книжники
лучше расскажут
о том, что выше благодати жизненной.
Она лишь суетное счастье,
грехами отягчённое,
изгнанникам дарованное,
несчастных прибежище. (570–576)

Такое прямое сближение с аудиторией оказывалось возможным именно в силу «наложения» этических принципов и идеалов, воспринятых из Библии и христианской культуры, на собственную эпическую традицию.

В. В. Кнорринг

Еврейские педагогические журналы начала XX столетия¹

Около двадцати лет назад в открытые фонды библиотек возвратились многочисленные издания, которые до того десятилетиями находились в спецхранах. Одни сразу стали очень популярными. Другие же и доныне ждут своих читателей. Журналы, о которых пойдет речь – «Еврейская школа» и «Вестник еврейского просвещения», относятся к последним, но думается, что забыты они незаслуженно.

Оба печатных органа выпускала одна общественная организация, которая называлась «Общество для распространения просвещения между евреями в России». Для краткости ее называли Общество Просвещения или просто ОПЕ. Названное Общество было совершенно уникальным: во-первых, это была первая (и долгие годы единственная) общественная организация русских евреев, а во-вторых, чего стоит один лишь срок ее существования – с 1863 по 1929 годы! Это была эпоха, когда русское еврейство стремительно меняло свой облик. ОПЕ изменялось вместе с ним и постепенно приобретало все большее влияние и общественное признание. Не будет большим преувеличением сказать, что к началу Первой мировой войны Общество Просвещения превратилось в настоящего дублера Министерства народного просвещения во всем, что касалось еврейского образования и культуры.

В начале XX в. ОПЕ активно занималось вопросами школьного строительства, вникало в учебные программы и всячески стремилось к их оптимизации, способствовало развитию сети еврейских библиотек с качественным составом фондов, пыталось наладить систему еврейского педагогического образования и даже замахнулось на реформу хедеров – конфессиональных еврейских школ, освященных временем и традицией. Вся эта деятельность настоятельно требовала приступить к изданию

¹ Сообщение подготовлено по материалам диссертационной работы автора, основанной на непосредственном анализе изданий.

специального периодического органа, посвященного проблемам еврейской педагогики.

Первое прошение о дозволении выпускать таковой было подано весной 1903 г. Примерно через год (!) оно было удовлетворено. Главным редактором журнала номинально числился почетный гражданин Санкт-Петербурга, владелец образцовой типографии И. Я. Лурье, но в действительности редакционную коллегию составила группа московских деятелей Общества Просвещения во главе с М. Н. Крейниным².

Журнал выходил с января 1904 г. по октябрь 1905 г. Несмотря на столь малый срок существования, он стал заметным явлением в истории еврейской культуры данного периода. Журнал был заявлен как ежемесячный (с перерывом на летние школьные каникулы). В 1904 г., действительно, вышли все 10 номеров. В состав редакции входило несколько видных деятелей ОРТа³, что накладывало определенный отпечаток на облик издания: этим обстоятельством объясняется большое количество статей на темы профессионального образования. Вообще, именно тематика и стиль – удивительно раскованный, творческий, неформальный – определили своеобразие журнала «Еврейская школа». Интонация ряда статей указывает на накал политических событий, на фоне которых осуществлялось издание журнала. Приближение революции 1905 г. напрямую сказалось и на его содержании.

В журнале печатались все ведущие еврейские педагоги своего времени. Это петербуржцы А. М. Конштам и Х. Х. Фиалков, А. Козьбо из Варшавы и многие другие. Множество материалов принадлежало П. С. Мареку, который посвящал свои статьи актуальным вопросам педагогики и одновременно публиковал документы по истории еврейской школы. Ряд статей написал московский врач и историк местной еврейской общины С. С. Вермель. Из номера в номер печатались статьи о возрождении иврита и методике его преподавания, подготовленные К. Г. Житомирским. Через несколько лет, в «Вестнике еврейского про-

² Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 776. Оп. 8. Д. № 1707. Л. 3–4.

³ Общество ремесленного и земледельческого труда среди евреев в России.

свещения», эти авторы уже почти не примут участия. А именно оно делало «Еврейскую школу» уникальным изданием.

Тематика статей была достаточно злободневной. Общих вопросов педагогики, как правило, не касались. Но на страницах журнала шла острая дискуссия о типе еврейской школы, о будущем хедеров, о методике преподавания иврита. В то время этот вопрос выходил за рамки чисто педагогической проблемы: в него были привнесены политические мотивы.

Журнал «Еврейская школа» представляет собою прекрасный источник сведений о еврейском быте на рубеже веков. В каждом номере печатались корреспонденции со всех концов черты оседлости, главной темой которых была еврейская педагогика и состояние школьного дела в местечке или городе. Но одновременно об этом местечке или городе общалась масса дополнительной информации. Часто в журнале помещались сообщения из Палестины, что также может служить источником по истории ишува.

В 1905 г. вместо положенных десяти номеров вышло только семь, причем предпоследний – вдвоенный. Думается, что «Еврейская школа» внезапно перестала выходить по причинам политического характера. Возможна и другая причина: небольшому кругу энтузиастов оказалось не под силу такое масштабное дело, как издание педагогического журнала, рассчитанного как на столичных читателей, так и на читателей черты оседлости. Через несколько лет М. Н. Крейнин говорил об этом так: «Издание журнала “Еврейская школа” – единственного бывшего пока педагогического органа, явилось детищем лишь московских уполномоченных и потому недолговечным»⁴.

Издание следующего педагогического журнала ОПЕ предприняло в 1910 г. За это время изменились социально-политические условия развития еврейского школьного дела. Активизировалось еврейское партийное строительство. Но даже принадлежа к разным партиям, сионисты и бундовцы, социалисты и члены дубновской «Фолкспартай» в одинаковой степени связывали свои надежды с национально ориентированным

⁴ Крейнин М. Н. Собрание деятелей по народному образованию // Рассвет. 1910. № 17. С. 6.

школьным воспитанием. От того, какой круг знаний получали дети в еврейских школах, напрямую зависело будущее российских евреев. Общество осознало этот факт, но школы оказались не подготовленными к резко возросшим требованиям. Они отставали от динамично развивающейся общественной инициативы. Но именно общественная инициатива, в лице Общества Просвещения, взяла на себя работу по совершенствованию еврейских школ, реализацию их учебного и воспитательного потенциала. В этих условиях издание педагогического журнала было совершенно необходимо.

Программа, объем и название будущего органа не вызывали разногласий у его учредителей. Однако бурные дискуссии вызвал вопрос о языке, на котором он должен был издаваться. Некоторые ратовали за издание исключительно на иврите, другие предлагали издавать его только на идише, третьи советовали сочетать оба еврейских языка, целиком или частично исключив русский, четвертые же разделяли точку зрения руководства ОПЕ на русский язык как наиболее приемлемый для всех вариантов. Были высказаны опасения, не будет ли русский язык в журнале способствовать ассимиляции еврейских учителей. Если учесть, что учитель еврейской школы, не владеющий государственным, т. е. русским, языком, не мог, согласно правилам, разработанным Министерством народного просвещения, приступить к работе в школе, то этот аргумент выглядел бы смехотворно. Но многие члены Общества Просвещения хорошо знали историю этой организации и помнили, что на ранних этапах своего существования она поддерживала русский язык в исключительно ассимиляторских целях. В итоге было принято компромиссное решение: сам журнал издавать все же на русском языке, но с приложениями на обоих еврейских и назвать его «Вестник Общества Просвещения».

В этом журнале нашел свое отражение расцвет деятельности ОПЕ. Издающей организацией стала разветвленная структура, построенная на демократических принципах, профессионально занимающаяся строительством и координацией сети еврейских школ и библиотек. Но нельзя отрицать и значение личностного фактора в формировании облика журнала.

Редакционную коллегию «Вестника» составили члены центрального руководящего органа (Комитета) ОПЕ, уполномоченный Московского отделения П. С. Марек и петербургский раввин М. Г. Айзенштадт. Главным редактором числился известный петербургский врач Я. Б. Эйгер, а уполномоченным – его коллега, офтальмолог Н. Р. Ботвинник. Фактически должность ответственного редактора занял историк И. М. Чериковер, имевший большой опыт журналистской работы. Официально его статус был скромнее – секретарь редакции. Фамилия Чериковера не упоминалась в выпускных данных журнала, возможно, по причинам политического характера. Он подвергался преследованиям царского правительства из-за участия в революционном движении. Большое значение имело вхождение в члены редакционной коллегии С. М. Гинзбурга – профессионального журналиста и редактора газеты «Fraynd». Благодаря сотрудничеству этих литераторов, «Вестник» с первых же номеров приобрел характер высокопрофессионального печатного органа.

Возглавляемый Чериковером, журнал бесперебойно выходил до самого начала Первой мировой войны, постоянно увеличиваясь в объеме и обогащаясь новыми рубриками. Анкета, проведенная в 1912 г. среди еврейских студентов, показала, что журнал пользовался огромной популярностью у еврейского учительства. Его тираж достигал 1 000 экземпляров. Осенью 1913 г. журнал был переименован в «Вестник еврейского просвещения».

«Вестник» во многом выгодно отличался от «Еврейской школы». Количественно: выходило не 10, а 8 номеров в год. В стоимостном отношении: «Вестник» стоил дешевле, 2,5 руб. вместо 3,5. При этом объем одного номера достигал 100 с лишним страниц, а количество статей – 20–30. С точки зрения оформления: некоторые номера «Вестника» были проиллюстрированы рисунками и фотографиями. В языковом отношении: в течение нескольких месяцев «Вестник» помещал приложения на обоих еврейских языках – статьи на педагогические темы. Когда же эта практика прекратилась, в журнале продолжали публиковаться материалы на иврите и на идише, только теперь это были школьные программы по отдельным предметам или каталоги книг.

В тематике журнала большой удельный вес приобрели статьи по общим вопросам педагогики. Новым веянием стали публикации по библеистике и изучению Талмуда. И то, и другое рассматривалось в двух аспектах – как академическая дисциплина и как предмет преподавания. Вообще, методические вопросы заняли одно из ведущих мест в журнале. Меньше стало отдельных краеведческих материалов и корреспонденций из черты оседлости. Зато огромное значение приобрел раздел «Хроника». Он стал настоящим кладом сведений о еврейской культурной жизни в России и за рубежом. Очень широко освещалась и сама деятельность Общества Просвещения: публиковались материалы совещаний или заседаний комитета и т. д. И, наконец, оформился отдел рецензий. Принципы рецензирования стали едиными для всего массива журнальных номеров, причем главным из этих принципов была научность. Этим объясняется публикация в разделе рецензий научных комментариев М. А. Соловейчика и Д. Г. Маггида. Выход в свет любого учебника на еврейских языках также всегда сопровождался обстоятельной рецензией. Автором большинства из них был Ф. Л. Шапиро, будущий автор легендарного иврит-русского словаря. Кто знает, не в этой ли работе кроются истоки мастерства лингвиста, позволившего Ф. Л. Шапиро десятилетия спустя осуществить создание грандиозного лексикона.

Особую тему «Вестника» составило библиотечное дело. В последних двух предвоенных номерах даже был помещен специальный подраздел журнала, посвященный этой теме. Дальнейшему ее развитию помешала война.

С осени 1914 г. журнал изменил свой облик, но еще полтора года продолжал почти регулярно выходить в свет. Заведующим редакцией стал В. Н. Сольц. Единственным содержанием многих номеров стала рубрика «Просветительное дело среди беженцев». Формат и объем издания сократились больше чем наполовину; появились и цензурные изъяты. И лишь в нескольких номерах за конец 1916 г. была сделана попытка вернуться к довоенному облику журнала. К сожалению, последний номер (январь 1917 г.) вышел сдвоенным, вновь потерявшим в формате и объеме. Он был посвящен смерти председателя Комитета ОПЕ

Л. С. Каценельсона. В дальнейшем наладить выпуск журнала уже не удалось, хотя Комитет неоднократно предпринимал попытки добыть средства для его продолжения. Но... ход истории оказался таков, что это стало невозможным.

Более того, уже с конца 30-х годов XX в. журналы «Еврейская школа» и «Вестник еврейского просвещения» на долгие годы оказались запертыми в отделах специального хранения крупных библиотек страны. В более мелких книгохранилищах они были попросту уничтожены.

Сегодня оба журнала вновь доступны для всех желающих. Хотелось бы вновь подчеркнуть, что часть материалов, опубликованных в них, не утратила своей актуальности, а другая – своего интереса. Старые, но не устаревшие издания ждут своих исследователей!

М. В. Терехова

Идеологема «террор» в ивритоязычной периодике 1946–1948 гг.

Введение. Причины разнообразия израильской прессы нужно искать еще в догосударственном периоде истории Эрец-Исраэль. Многие характерные особенности израильской периодики сформировались в течение этого времени. Большинство газет в догосударственный период были созданы как идейные трибуны политических течений и подчинялись идеологии и партийной дисциплине, находясь в зависимости от партийных средств.

Пресса на иврите существовала на территории Эрец-Исраэль со второй половины XIX века. Еврейское население Палестины тогда было немногочисленно: 24 тыс. человек из 450 тыс. по данным на 1880 год. Большую часть еврейского населения составляли религиозные евреи. Еврейские журналы, издававшиеся ежемесячно, иногда – еженедельно, продолжали восточно-европейскую традицию периодики на иврите, то есть основной информационный акцент делался на религиозных текстах, и время от времени публиковалась информация о текущих событиях в жизни еврейского народа. Печатались эти журналы на территории Европы.

Ситуация стала меняться с началом массовой иммиграции евреев в Палестину. Многие из прибывших в Палестину уже владели ивритом. Люди новой алии обучали ивриту своих детей дома и в школах. Так за одно поколение – с 1881 по 1921 годы – образовалось ядро говоривших на иврите энтузиастов, для которых оживший язык древних предков стал символом возрождения нации.

Британские власти в Палестине признали этот факт и 29 ноября 1922 года утвердили иврит в качестве официального языка еврейского населения страны.

Новая эра в ивритской прессе была открыта Элизером Бен-Йехудой, который прибыл в Палестину в 1881 году для работы в газете

«Хавацелет»¹ иерусалимской еврейской общины. В 1884 году Бен-Йехуда уходит из этой газеты и основывает свою собственную – «*הצופה*», что стало своего рода революцией в иерусалимской прессе: были введены светские темы и использовались современные журналистские модели работы.

Поскольку тот язык, которым писались тексты старых газет, не отражал современные реалии, Бен-Йехуда начал вводить новую лексику. Потребность в расширении лексического корпуса иврита возросла с началом публикации в «*הצופה*» переводов с немецкого, французского, английского языков.

Принципиально новый этап в истории развития ивритоязычных СМИ начался с третьей алией, которая составила около 35 тыс. человек. Большинство иммигрантов было из России (53%), Польши (36%) и других стран Восточной Европы. Молодежь, приехавшая в третью алию, проходившую с 1919 по 1923 годы, была проникнута идеями сионизма и социализма. Кроме того, сильны были и революционные настроения, являвшиеся следствием проявления национально-освободительного движения во многих странах мира после Первой мировой войны.

Обзор ивритоязычной периодики Палестины догосударственного периода. Среди издававшихся газет особо следует отметить следующие:

- Ежедневная газета «*הארץ*» («*хаарец*»), название которой можно перевести как «Наша страна», носившая сначала название «*חדשות הארץ*» («*хадашот хаарец*»), была основана в 1919 году выходцами из России. Направленность газеты была близка к идеологии «Общих сионистов».

Информационные листы издавались на английском, арабском и иврите властями британского мандата. В 1923 году группа иммигрантов из России приобрела ивритское издание «*חדשות הארץ*» и создала на его основе ежедневную газету.

¹ «Хавацелет» – «*הבצללת*» («*лилия*») – газета на языке иврит, выходившая в Иерусалиме в 1863–1864 гг., а затем — с конца 1870 по 1911 гг. В 1884 г. под редакцией Э. Бен-Йехуды печаталось приложение «Мевассерет Цион». «Хавацелет» издавали хасиды, поэтому «Хавацелет» стояла в оппозиции к руководству *ишува*.

С момента своего возникновения «הארץ» была газетой, во многом выражавшей взгляды среднего класса. В вопросах политики и безопасности она занимала позицию так называемых голубей. Полос в газете было четыре. Отличалась «הארץ» анонимностью большей части материалов, главный редактор также не был указан. Однако встречались и статьи, имена авторов которых приводились. По некоторым материалам можно сделать вывод, что у газеты была своя корреспондентская сеть во многих странах мира, например: «מאח סופר», «הארץ», «הארץ», «הארץ» (от корреспондента «הארץ» в Истамбуле Хаима Балцана) и т. д. Свои журналисты были в Париже, Лондоне, Нью-Йорке и других регионах.

Почти четверть газетной площади занята рекламными объявлениями, сообщениями о свадьбах, днях рождения, похоронах, годовщинах. Адрес редакции был указан на иврите и английском. В качестве особенностей оформления можно выделить разнообразие шрифтов и практически полное отсутствие фотографий к материалам. Название газеты было набрано так называемым библейским шрифтом.

• Газета «על המשמר» – Аль хамишмар («На страже»), изначально созданная как печатный орган движения хашомер хацаир («Юный страж»), отражала взгляды идеологов этого политического крыла. Ее издатель — партия МАПАМ, «Объединенная партия рабочих», социалистическая партия просоветской ориентации, левое крыло политизированного ишува — пользовалась немалой поддержкой еврейского населения Палестины.

Газета «על המשמר» выходила ежедневно начиная с 1943 года. Объем газеты был постоянен — 4 полосы. Статьи в основном не подписывались (исключение составляли материалы от лица руководства ишува). Наиболее важные, с точки зрения редакции, материалы сопровождались фотографиями или картами. Адрес редакции указывался на иврите, арабском и английском языках. Разделение на рубрики практически отсутствовало. В среднем 1/5 газетной площади отводилась под рекламные объявления. Главный редактор не указывался. Газета обладала собственной корреспондентской сетью за рубежом, свидетельством

чему являлось разнообразие сообщений из Москвы, Нью-Йорка, Лондона, Варшавы, Каира. Эти статьи писались специально для газеты «על הַמִּשְׁמֶר», например:

מאת מ. אורן, שליח "משמר" בפולין

от М. Орен, корреспондента Мишмар в Польше.

Или:

מאת וויקטור רובינסון סופר "משמר" במיצריים

от Виктора Робинсона, корреспондента Мишмар в Египте и т. д.

Для «על הַמִּשְׁמֶר» писали и журналисты «The New York Times», «United Press», «Reuter», «Фалькор». В вопросе отношения к действиям бойцов еврейского подполья на территории Палестины газета занимала позицию, аналогичную «הַאָרֶץ».

• Газета «הַרְוֵת» – Херут («Свобода») – являлась печатным органом ЭЦЕЛЬ. Организация ЭЦЕЛЬ – הָאָרְגָן הַצְבָּאי הַלְאֻמִּי (Иргун Цвай Леуми, Национальная вооруженная организация евреев Палестины) – образовалась в 1931 г. в результате обострения разногласий между сторонниками сионистов-ревизионистов и командованием Хаганы. Ревизионисты были возмущены нерешительной тактикой Хаганы во время «арабских волнений» 1929 г. Как уже отмечалось ранее, политика «воздержания» (הַהִבְלָגָה), которой придерживалось руководство ишува, была неприемлема для сторонников активной борьбы за создание государства Израиль, что и привело к расколу в рядах Хаганы.

Газета начала выходить 8 октября 1948 года. Первый ее номер состоял из 16 полос. Далее «הַרְוֵת» выходила ежедневно объемом 4 полосы. Главным редактором газеты в исследуемый период был Й. Бидер. Эта газета отличалась большим количеством сопроводительных фотографий и разнообразием шрифтов (в среднем на вооружении типографии, где печатали выпуски, было порядка 7-8 различных шрифтов). Все материалы, размещавшиеся в газете, подписывались. Однако сделать вывод относительно наличия у газеты собственной корреспондентской сети на основании материалов, в ней размещенных, невозможно. С первых номеров статьи распределялись по рубрикам. По сравнению с газе-

той «על המשמר», рекламы на полосах размещалось значительно больше. Это может, в свою очередь, говорить как о недостатке финансирования из средств организации, так и о том, что газета была достаточно популярна среди населения.

В период британского мандата выходили и подпольные издания. Особую важность представляет информационный лист ЛЕХИ как самой экстремистской еврейской вооруженной подпольной организации. ЛЕХИ пользовалась репутацией опальной организации, и на ее членов велась охота как со стороны британской администрации, так и со стороны руководства ишува. Регулярно издавать газету в такой ситуации было делом крайне проблематичным: в любой момент типографию могли обнаружить и уничтожить. По этой причине ЛЕХИ предпочитала информировать население посредством радио.

Употребление идеологемы «террор» в материалах газеты «הארץ». В силу того, что в вопросе отношения к действиям еврейских вооруженных формирований газеты «הארץ» и «על המשמר» придерживались одной точки зрения, то для проведения настоящего исследования привлечены материалы «הארץ».

Если следовать «традиции» Бен-Йехуды и брать слова из танахического иврита, наполняя их современным смыслом, адаптируя таким образом слова древнееврейского языка к потребностям языка XX столетия, то для обозначения явления, которое европейцы называли «террором», в языке древних евреев существовало слово חבלה (хавала). Впервые с этим словом можно столкнуться в Песне Песней царя Соломона (2:15): שואלים קטנים מחבלים כרמים – «the little foxes, that **spoil** the vineyards» (ASV), где глагол מחבלים (мехаблим – «spoil») можно перевести как «расхищать, мародерствовать, захватывать что-либо в качестве добычи».

Однако на этапе возвращения ивritу функции разговорного языка наблюдалась тенденция заимствования ряда интернациональных слов. Отношение к такому иноязычному влиянию на начальном этапе возрождения языка было отрицательным, и Академия языка иврит стремилась искать замену таким словам в библейском иврите. Скорее всего, этим и объясняется тот факт, что международное слово «террор» и производ-

ные от него вошло в газетную лексику ивритоязычных газет гораздо раньше, чем ивритское *мехабель*.

Толковый словарь иврита, который составлен Авраамом Эвен Шошаном и был издан в 1958 году в Иерусалиме, объясняет термин «террор» таким образом:

טרור – (לטינית - אימה) אימתנות, בריונות, הטלה אימה על-ידי מעשי אלמות והשמדת המתנגדים. טרורизם – משטר של טרור, שיטה של אימתנות ומעשי אלמות לשם השמדת המתנגד.²

В период серьезных социокультурных потрясений изменения происходят во всех сферах жизни, в том числе – и в языке: словарь иврит-русский под редакцией д-ра Б. Подольского, изданный в 1979 году, дает уже несколько иной перевод на русский язык слова *מחבל* (мехабель) – «сапер, подрывник, вредитель». В качестве ивритоязычного аналога интернациональному термину «террор» термин *קבלה* входит в газетную лексику на рубеже 70–80-х годов.

Этимологический иврит-английский словарь Э. Клейна (1987) дает такую справку: в библейском иврите слово *מחבל* имело значение «злой дух» («evil spirit»), в современный иврит это слово было введено для обозначения «саботажника, террориста» («saboteur», «terrorist»).

Очевидно, что похожие социальные явления тесно связаны с аналогичными языковыми реалиями. Страх в случае описания ситуации возникновения внезапной, непредсказуемой угрозы жизни является очень мощной мотивирующей психологической силой, мобилизующей напуганного человека на поиск средств для устранения угрозы.

Немаловажную роль в процессе реализации манипулятивной стратегии играет психологическое состояние аудитории: в условиях ежедневных повышенных физических и психо-эмоциональных нагрузок человек становится более подвержен манипулированию. Стрессовая ситуация снижает контраргументный порог, и стратегия «встраивается» в подсознание эффективнее.

² 1958 מלון חדש מאת אברהם אבן-שושן. ירושלים. (Толковый словарь иврита. А. Эвен Шошан, с. 498). «Террор (лат. “ужас”) – страшный вид, хулиганство, нагнетание ужаса посредством насилия и уничтожения противников. Терроризм – режим террора, метод устрашения и акций насилия во имя уничтожения противника (оппонента)».

За 1946 год удалось обнаружить 8 номеров газеты «הארץ», в которых опубликованы материалы, представляющие интерес для данного исследования. Это может говорить о том, что своего пика деятельность подпольных вооруженных организаций еще не достигла: большая часть номеров газеты за этот год была исследована на предмет обнаружения статей, касающихся террора и организаций ЭЦЕЛЬ и ЛЕХИ. Изучение статей и заметок в «הארץ» показывает, что еще в первой половине 1946 года слово «террор» не используется при описании операций ЭЦЕЛЬ и ЛЕХИ.

В первой половине 1946 года газета «הארץ» не употребляет идеологему «террор» и производные от нее при описании событий, а «разводит» описание и обозначение в различные материалы. В связи с этим видится целесообразным привести терминологический аппарат газеты, проанализировать его с последующим сопоставлением с лексикой статей и заметок, где идеологема «террор» и однокоренные ей термины в тексте встречаются.

Одна из основных особенностей газетных материалов этого периода – шаблонность стиля, стандартный набор терминов, трафаретность структуры статей.

Анализируя терминологический аппарат дескриптивных (т. е. описательных) статей и, отдельно, номинативных (т. е. называющих) можно выяснить, какие акции «הארץ» называла «террористическими», а какие – нет.

2 января 1946 года «הארץ» публикует на четвертой, последней, полосе небольшую заметку, которая сообщает о том, что в Тель-Авиве обнаружена лаборатория по производству взрывчатых веществ:

בחיפוש הקפדני שערך בו נמצעו בקבוקים, כלים וצינורות המשמשים לתעשית חמרי נפץ, חלקי פצצות ואקדה – כפי שנתברר אחר כך – בלתי ראוי לשימוש³.

Кроме того, далее в заметке говорится, что в лаборатории были обнаружены и стопки прокламаций:

³ «При тщательном обыске в лаборатории были найдены бутылки, посуда и трубки, которые используются для производства взрывчатых веществ, фрагментов бомб, и револьвер – как выяснилось позднее – непригодный для использования».

נתברר שאלה הם כרוזי "לוחמי חרות ישראל" וסבורים שהמעבדה היתה שייכת לארגון הנ"ל.⁴

Притом, что описывается подпольная лаборатория, которая к тому же, очевидно, принадлежит вооруженной еврейской организации ЛЕХИ, в заметке не встречаются слова «террористический», «террорист». Выполняется дескриптивная функция сообщения.

9 сентября газета «הארץ» на первой полосе опубликовала небольшое сообщение о трех **взрывах диверсионного характера** в окрестностях Хайфы (התפוצצויות-הבלה בסביבות חיפה שלש). В этом тексте уже встречается ивритский аналог термина «террор»:

הם איימו על האתת באקדה ופקדו עליו להשטח.⁵

В заметке также сказано, что взрывом ранило арабского юношу (это выделено цветом и размером шрифта: он крупнее шрифта, которым набран основной текст). В заметке сказано, что эти «диверсии», «атаки» – операция ЭЦЕЛЬ:

ההתקפה – מעשה אצ"ל

Следующее сообщение описательного характера – в той же газете от 22 сентября 1946 года.

פעולה של אצ"ל. הרס רב בפיצוץ תחנת הרכבת המזרחית בחיפה

Операция ЭЦЕЛЬ. Крупный ущерб от взрыва на восточной ж/д станции Хайфы.

Описывается ущерб, причиненный железнодорожной станции в восточной части Хайфы взрывом бочки (44 галлона), наполненной взрывчатыми веществами. Взрыв было слышно в нескольких кварталах города (נשמע בכמה מחלקי העיר).

שמועה אומרת ברצע ע"י אנשי אצ"ל. לשכת-המודיעין פרסמה הודעה לעתונות ובה תיאור ההתפוצצות כנ"ל.

Согласно слухам, это дело ЭЦЕЛЬ. Информационное бюро направило сообщение, освещающее этот взрыв, в газеты.

На 4-й полосе размещена номинативная заметка:

⁴ «Выяснилось, что это прокламации ЛЕХИ, и предполагают, что и сама лаборатория принадлежала вышеназванной организации».

⁵ «Они угрожали (запугивали) сигнальщику револьвером и приказали ему лечь на землю лицом вниз».

כנס חיילים משוחררים קורא לעקירת מעשי-האלימות והטרור⁶
בתורת חיילים למדנו כי מעשי-אלימות הם חסרי טעם ותועלת ואנו דורשים ממוסדות
הישוב לעשות מיד ובמרץ להפסקת הטרור העלול להרוס את הבנין בעמל רב במשך דורות.⁷

В номере «הארץ» от 11 октября – две статьи, имеющие ценность для
данного исследования. Первая заметка, на 1-й полосе с окончанием на 7-й,
посвящена атаке на пригород Иерусалима:

חיפושים גדולים בסביבות ירושלים
*Крупномасштабные поисковые мероприятия в окрестностях
Иерусалима.*

Первый пример «смещения» функций: в этом сообщении дескрип-
тивная – описание нападений на шоссе, ведущее к Иерусалиму, – и но-
минативная – то, о чем шла речь в первой половине статьи, получило
свое название во второй – части объединяются.

לאחר ההתנקשויות בכבישים המובילים לירושלים ערכו כוחות הצבא והמשטרה חיפושים
מקיפים בכמה וכמה נקודות ישוב מסביב לירושלים.⁸
לאחר פעולות הטרוריסטים אמש בירושלים הוטל עוצר על שכונות ופרברים מסוימים
החל משעה 5 הבוקר (יום ו').⁹

Номер от 25 октября вышел на 12 полосах вместо обычных четы-
рех. В нем содержится три материала, в которых речь идет о военной си-
туации в Палестине: два на первой полосе и один – на восьмой.

שחרור העצורים מלאטרון קרוב. הסוכנות מכחינה עכשיו הכרזה נגד הטרור¹⁰
כמה עתונים מודיעים היום מארץ ישראל כי אין ספק שבקרוב ישוחררו מר מ. שרתוק
ועוד תשעה מנהיגים יהודים ותוכרו חנינה למר ד. בן-גוריון ולד"ר מ. סנה.¹¹

⁶ «Собрание демобилизованных солдат призывает к искоренению акций насилия и террора».

⁷ «Как солдаты, мы поняли, что акты насилия – бессмысленны и бесполезны, и мы требуем от учреждений *шива* немедленно и решительно принять меры для прекращения террора, который может уничтожить построенное с большим трудом на протяжении поколений».

⁸ «После покушений на трассах, ведущих к Иерусалиму, армейские и полицейские силы устроили тщательные поисковые мероприятия в довольно-таки большом числе населенных пунктов в окрестностях Иерусалима».

⁹ «После этих террористических актов объявлен комендантский час, который начнется в 5 утра в пятницу в определенных районах и пригородах».

¹⁰ «Освобождение задержанных из Латруна близко. Сохнут сейчас готовит воззвание против террора».

Далее в тексте приведены условия, на которых будет произведено освобождение этих лидеров:

עתונים אחרים, ובכלל זה "טאיימס", זהירים יותר ומתנבאים שהמנהיגים ישוחררו רק תמורת פעולה תקיפה של הסוכנות היהודית נגד ה**טירוריות**, כפי שנרמז בטיטה של הכרזה שהוצעה על ידי האקסקוטיבה בלונדון והובאה לארץ-ישראל בידי מר אליעזר קפלן¹².

В газете «הארץ» 31 октября 1946 года опубликовано несколько материалов: два материала дескриптивных и один – номинативный. На первой полосе опубликован материал с заголовком, который набран более крупным шрифтом по сравнению с остальными заголовками номера:

הסוכנות מגנה את גל הטרור החדש, אבל "אין" היא משטרה¹³

Статья написана по материалам встречи лидеров Еврейского агентства с зарубежными журналистами, где Сохнут обозначил свою позицию относительно «новой волны террора». Необходимость встречи пресс-атташе Еврейского агентства с иностранными журналистами была продиктована событиями в Иерусалиме, когда было ранено 11 солдат, военный транспорт (в количестве трех грузовиков) был уничтожен.

אם מישוה מפרסם כרוז נגד הטרור אף על פי שהכרוז מתקבל בתמיכת מוסדות התנועה – אין לצפות שהכרוז ישפיע תוך 24 שעות. פשע זה, כמו הפשעים האחרים, הוא מגונה. כל הציבור הנמצא תחת פיקוח הישוב היהודי המאורגן בארץ מתנגד לו. הסוכנות היהודית והועד הפועל הציוני קראו לכל היהודים לבודד אותם, למנוע מהם כל עזרה שהיא אולם, אי אפשר לקוות כי תהליך זה מתגשם תוך יום או יומיים¹⁴.

¹¹ «Некоторые газеты сообщают сегодня из Эрец-Исраэль, что нет никаких сомнений относительно того, что в ближайшее время будут освобождены господин М. Шерток и еще девять еврейских лидеров и будет объявлена амнистия господину Д. Бен-Гуриону и доктору М. Снэ».

¹² «Другие газеты, в том числе "Таймс", более осторожны и предсказывают, что руководители будут освобождены только в результате энергичных действий Еврейского агентства против **терроризма**, в соответствии с намеком, который содержится в проекте заявления, вышедшего в исполкоме в Лондоне и привезенного в Эрец-Исраэль с господином Элизером Капланом».

¹³ «Сохнут осуждает новую волну террора, но "она не полиция"».

¹⁴ «Если кто-нибудь публикует воззвание против террора, несмотря на то что это воззвание воспринимается как помощь учреждениям движения, нельзя ожидать, что эта прокламация повлияет в течение 24 часов. Это преступление, как и другие преступления, осуждается. Вся общественность, находящаяся под контролем организованного еврейского *ишув* в стране, противостоит ему. Еврейское агентство и исполком ha-Поэль ha-Циони

Журналистами было задано еще несколько вопросов. Лишь некоторые части ответов выделены особо, например:

המצב הוא שאנשינו בלונדון הודיעו לממשלה כי אין הם יכולים לעמוד בידים ריקות בפני הישוב ולצפות שיוכלו להטיל מרות בדרך זו. הסוכנות היהודית תעשה כמיטב יכולתה בשטח החינוכי וההסברתי כדי להלחם בטירור. הממשלה הבריטית מבינה ומעריכה את המצב מנקודת השקפתנו¹⁵.

Таким образом, события в Иерусалиме, Тель-Авиве и по дороге в Хадеру, описанные в дескриптивных статьях, опубликованных в «הארץ» 25 октября, получили оценку в статье номинативной, приведенной выше.

На первой же полосе (с окончанием на второй полосе) размещена и большая статья о событиях в Иерусалиме. Ее также можно отнести к категории дескриптивных:

הותקפה תחנת הרכבת בירושלים

Атака на ж/д станцию в Иерусалиме.

שתי התנקשויות נועזות ביותר בוצעו אתמול בירושלים, בהן נהרגו שלושה חיילים, וסרג'נט משטרה בריטיים ונפצעו 15 חיילים ומספר אזרחים ההתנקשות הראשונה בוצעה בשעה 5.45 בבוקר בדרך להר הצופים. ההתנקשות השנייה בירושלים, שהיתה הרבה יותר נועזת בוצעה בתחנת הרכבת בשעה 2.30 אחרי הצהרים. לפחות 4 מהמשתתפים בהתנקשות זו נתפסו לאחר קרב עם המשטרה. שלושה מהם היו פצועים. התנקשות שלישית ארעה בכביש חיפה – תל-אביב ליד גן מנשה, כאשר מכונית צבאית עלתה על מוקש וחייל אחד נפצע¹⁶.

В ходе боя машина нападавших была обстреляна. При досмотре грузовика было обнаружено:

призывают весь еврейский народ изолировать их, лишить их всякой помощи, однако невозможно надеяться, что этот процесс реализуется в течение дня или двух».

¹⁵ «Ситуация такова, что наши люди в Лондоне заявили правительству, что они не могут стоять с пустыми руками перед лицом еврейского *цигува* и ждать, что они смогут справиться с положением таким образом. Еврейское агентство сделает все возможное в области воспитания и пропаганды, чтобы сражаться с террором. Британская администрация понимает и оценивает эту ситуацию с наших позиций».

¹⁶ «Два отчаянно дерзких покушения были совершены в Иерусалиме, в них было убито трое британских солдат и сержант полиции и 15 солдат и какое-то число граждан ранено. Первое покушение произошло в 5.45 утра на дороге к горе Скопус. Второе покушение было совершено на железнодорожную станцию в 2.30 после полудня. Как минимум четверо из участников этого покушения были пойманы полицией почти сразу после. Трое из задержанных были ранены. Третье покушение было совершено на шоссе Хайфа – Тель-Авив, рядом с Садам Менаше, когда армейская машина наехала на мину и один солдат получил ранение».

במכונית נמצאו שלושה צעירים יהודים, רימון יד, שתי מכסניות של מכונת יריה "סטאן" וכמות של גיליגניט. הנהג היה פצוע בערפו והשמשות של המכונית היו מנופצות מן הכדורים שנורו אליה משני צדדים. במכונית היו גם ששה חורים שנוקבו ביריות השוטרים שלוליות גדולות של דם היו על מושבי המכונית וכן נמצאו כמה תרמילי כדורים, מעיל כחול וממחטות טבולות בדם¹⁷.

И эта статья – дескриптивная: нет даже предположений о том, кто мог организовать эти операции. Принадлежность обнаруженных в машине «молодых евреев» к какой-либо организации также не обозначена в материале.

Следующий выпуск анализируемой газеты, который представляет интерес с точки зрения темы исследования, – номер «הארץ» от 5 ноября 1946 года. В этом номере опубликованы две статьи и телеграмма, касающиеся проблемы «террора» в Палестине. На первой полосе особо выделяется статья:

מעשה אצ"ל ברומא?¹⁸

הארגון מקבל עליו את האחריות לנזק שנגרם לצירות הבריטית ברומא ביום ה' רומא, 4 (רויטר ושירות "הארץ"). הודעה – הבאה, כפי שנאמר בה, מהארגון הטרויסטי היהודי "ארגון צבאי לאומי" והמודה באחריות לגרימת הנזק באמבסדה הבריטית ברומא ביום ה' שעבר – נתקבלה כאן היום על ידי כתבים אמריקאיים. למסמך צורפה מפה של ארץ-ישראל עם ציור של זרוע המחזיקה ברובה מעל השטחים, משני עברי הירדן, הנתבעים על ידי הציונים. המסמך עצמו, שנשלח באמצעות הדואר, הוא בלי תאריך, על המעטפה ישנו בול ותאריך החותמת הוא מהשני בנובמבר. בהודעה נאמר: הארגון הצבאי הלאומי בארץ-ישראל מודיע: "בליל יום ה' התקיפו חיילי הארגון הצבאי הלאומי את משרדי האמבסדה הבריטית ברומא". להודעה צורפה העתקת מכתב של שני דפים למר אלצ'ידא-דא-גאספרי, רוש ממשלת איטליה, ובו נמסרות הטענות והתלונות של היהודים כלפי בריטניה. מכתבים דומים נשלחו בדואר לראש הממשלה, למנהיגי המפלגות הפוליטיות באיטליה ולעתונות האיטלקית.

¹⁷ «В машине находились трое молодых евреев, ручная граната, два магазина для пулемета "Стэн" и небольшое количество гелигнита. Водитель был обезглавлен, оконные стекла машины были разбиты вдребезги пулями, которыми стреляли по машине с обеих сторон. В машине было также 6 дыр, которые были пробиты выстрелами полицейских; огромные лужи крови были на сидящих в машине, и там обнаружили несколько рюкзачков с патронами, синее пальто и окровавленные платки».

¹⁸ «Акция ЭЦЕЛЬ в Риме?»

לקה לעניני במכתב למר דא-גאספרי מסביר אצ"ל, החותם "ארגון צבאי לאומי – המה חוץ", שהוא "מצטער מאד, על שהיה עליו להתחיל במלחמה על אדמת איטליה".

אישור בארץ

כמה מעתונאי החוץ בירושלים הודיעו אמש לעתונייהם, כי קיבלו אישור בארץ לידיעות, שאצ"ל מודה בביצוע ההתקפה ברומא.

15 אנשים נעצרו

משטרת רומא אסרה היום עוד איש אחד בקשר להתפוצצות ליד הצירות הבריטית ביום ה' שעבר. מספר העוצרים בקשר להתנקשות מגיע ל-15¹⁹.

В первом же абзаце статьи ЭЦЕЛЬ названа «еврейской террористической организацией».

Следом за этой публикацией в разделе «Последний час» – приведен текст телеграмм из Рима:

רומא, 4 ד"ר נחון, נציג הסוכנות היהודית באיטליה, שלח לצירות הבריטית ברומא מכתב, בו הוא מגנה את ההתקפה על בנין הצירות.

¹⁹ Иргун берет ответственность за причинение ущерба британскому представительству в Риме в этот четверг на себя.

Рим, 4 (Рейтер и сеть ha-арец). Сообщение – от, как сказано в нем, еврейской террористической организации ЭЦЕЛЬ о принятии ответственности за нанесение ущерба посольству Великобритании в Риме в прошлый четверг – получено сегодня от американских журналистов.

К документу прилагается карта Эрец-Исраэль с рисунком руки, сжимающей винтовку над территориями по обе стороны Иордана, которых требуют сионисты.

Сам документ, который был отправлен по почте, без даты, на конверте есть марка и штемпель от 2 ноября.

В этом сообщении сказано:

ЭЦЕЛЬ в Эрец-Исраэль сообщает: «Ночью в четверг солдаты Иргун Цвай Леуми напали на британское посольство в Риме».

К сообщению приложена копия письма на двух листах к господину Альчидэ Да-Гаспери, главе правительства Италии, и в этом письме передаются доводы против Британии и претензии к ней. Похожие письма были посланы по почте главе Правительства, лидерам политических партий и в итальянские газеты.

В письме к господину Да-Гаспери ЭЦЕЛЬ объясняет на бланке «Иргун Цвай Леуми – отдел иностранных дел», что он «приносит свои извинения за то, что ему пришлось начать воевать на земле Италии».

Разрешение в стране

Некоторые зарубежные журналисты в Иерусалиме вчера сообщили своим газетам, что они получили в стране разрешение на сообщение о том, что ЭЦЕЛЬ берет на себя ответственность за исполнение нападения в Риме.

15 человек задержано

Полиция Рима задержала еще одного человека в связи со взрывом рядом с представительством Великобритании в прошлый четверг. Число арестованных достигло уже 15 человек.

רומא, 4 המשטרה מצאה בליל שבת שק שהכיל 35 חבילות חמרי נפץ במרחק 800 מטר, בערך, מהצירות הבריטית.

Рим, 4. Д-р Нахон, представитель Еврейского агентства в Италии, направил в британское консульство в Риме письмо, в нем он осуждает нападение на здание представительства.

На четвертой полосе этого же номера газеты находится небольшая заметка:

שוב מעשי טרור וחבלה²⁰

В тексте заметки говорится о том, что на железнодорожной станции Рош-Эль-Айин (недалеко от Иерусалима) произошел взрыв мины, локомотив и четыре вагона сошли с рельсов. Несколько человек, работников станции, тяжело ранены; им оказана медицинская помощь.

При описании происшествия в заметке использовано определение «диверсия»:

בקשר עם החבלה ברכבת אור ליום ב' על ידי ראש-העין מוסר לנו סופרנו בפתח תקוה, כי החבלה היתה בקילומטר ה-86 בין ג'לג'יליה לראש-העין בשעה 10 בלילה²¹.

Особо в тексте выделено утверждение, что эта диверсия произведена людьми ЛЕХИ:

נדע לנו, כי את פעולות החבלה ליד לראש-העין ביצעו אנשי לה"י²².

Закключение. Случаи употребления идеологемы «террор» и ее производных в газетных материалах весьма многочисленны, однако их употребление в том или ином контексте не случайно, а подчинено конкретным манипулятивным стратегиям. Идеологема «террор» в ивритоязычной палестинской периодике накануне провозглашения независимости государства Израиль активно использовалась как синоним ивритских терминов **מעשי-אימתנות** – **акции насилия**, **מעשי-האלימות** – **акты устрашения**, **לאיים** – **запугать** и других аналогичных терминов. Идеологема «террор» была основой эффективной манипулятивной стратегии,

²⁰ «Снова акции террора и диверсии».

²¹ «В связи с **диверсией** на железной дороге, которая была совершена в воскресенье вечером недалеко от Рош-хаайин, нам передано нашим корреспондентом в Петах-Тикве, что эта **диверсия** была на 86-м километре между Рош-хаайин и Джельджилия в 10 часов вечера».

²² «Нам известно, что диверсии рядом с Рош-хаайин были произведены людьми ЛЕХИ».

цель которой заключалась не только в создании в массовом сознании образа внутреннего врага и не допущении, таким образом, самоуничтожения ишува, но и в том, чтобы продемонстрировать ООН наличие в Эрец-Исраэль реальной политической силы, с которой можно вести переговоры о создании еврейского государства.

С. В. Некрасов

«Точка зрения» как проблема композиции в рассказе З. Вендрова

«Точка зрения» как проблема композиции описана Борисом Успенским в исследовательской работе «Поэтика композиции»¹. Успенский выделяет четыре «точки зрения»: «точка зрения» в плане идеологии, то есть оценка; «точка зрения» в плане фразеологии, когда автор описывает героев и события, используя различные языковые средства; «точка зрения» в плане пространственно-временной характеристики (указание, откуда ведется повествование) и «точка зрения» в плане психологии (когда точка зрения автора основывается на чем-либо индивидуальном восприятии). В качестве иллюстраций Успенский приводит примеры из русской классической литературы. В этом сообщении предпринята попытка проанализировать художественный текст, рассказ советского еврейского писателя З. Вендрова "איבערגעכאַפּט די מאַס" («Не по чину»), чтобы найти различные «точки зрения» и выявить их функции, так как это поможет понять идею рассказа.

З. Вендров (настоящее имя Давид Ефимович Вендровский) родился в 1877 году в Слуцке. Впервые опубликовался в 1899 году. Эмигрировал, жил в Англии, Шотландии и США, потом вернулся в Россию. После революции поселился в Москве, печатался в СССР и за рубежом. В 1950 году был осужден на десять лет, в 1954 году был освобожден, через полгода после освобождения реабилитирован. Последние годы прожил в Москве, где умер в 1971 году.

В рассказе «Не по чину» сначала автор показывает пейзаж издалека, описывая ландшафт, в котором перемещается герой рассказа, урядник Данила Запирайлов. Далее говорится, что урядник, по своему обыкновению, заглядывает в окна деревенских домов:

"בײַ דער לערערקעס הויז, וואָס איז געווען מיט לאָדן, - דאָס איינציקע הויז מיט פֿאַרמאַכטע לאָדן, - האָט ער זיך ניט געפֿוילט צוגיין האָרט צום פֿענצטער און צוליגן אָן אויער.

¹ Успенский Б. А. Поэтика композиции. СПб.: Азбука, 2000.

אָבער קיין שום פֿאַרדעכטיקס האָט ער נישט באַמערקט".²

«Поравнявшись с домом учительницы, единственным домом с закрытыми ставнями, он не поленился подойти вплотную к окну и приложить к нему ухо.

Однако ничего подозрительного урядник не обнаружил».³

Последнее предложение очень важно для композиции текста: именно здесь принадлежащая рассказчику «точка зрения» в плане пространственно-временной характеристики меняется на «точку зрения» в плане идеологии, принадлежащую Запирайлову.

Дальше снова приводится «точка зрения» в плане идеологии, принадлежащая рассказчику:

"דאָס דאָרף איז געווען אַרעם אין ערד און האָט זיך מער געשפּיזט פֿון קוסטאַר-אַרבעט ווי פֿון דער ערד. <...> דאָס גאַנצע גרויסע דאָרף האָט געאַרבעט אויף דער שטאָט. און אַלץ, וואָס דער אוריאַדניק האָט געקאָנט זען אין אַ וואַכעדיקן טאָג, איז ווי גאַנצע משפּחות זיצן איינגעבויגן יעדערער איבער זיין אַרבעט".

«Деревня была малоземельная, большинство крестьян кормилось кустарным промыслом. <...> Вся деревня работала на город.

Единственное, что урядник мог увидеть в будний день, — это целые семьи крестьян, склонившиеся над работой».

Когда урядник заглядывает в окно крестьянина Гаврилы Горбунова, повествование строится на «точке зрения» рассказчика, но сразу же меняется на «точку зрения» Запирайлова, и здесь объединяются «точка зрения» в плане пространственно-временной характеристики и «точка зрения» в плане идеологии:

"עפעס אַ נייער פֿאַרשויין, - האָט זאָפּירילאָוו אַ קלער געטאָן, - מוז זיין פֿון ערגעץ ווייט. קיין מאָל פֿריער אים דאָ נישט געזען. נו, דאָ לאַדנאָ, מיר'ן באַלד זען. אַפֿשר וועט אַריינפֿאַלן אַ זייטיק קערבל".

² Оригина́л цитируется по изданию: 1967. מאַסקווע, ז. ווענדראָף. אונדזער גאס.

³ Авторизованный перевод с еврейского Е. Аксельрод (Вендров З. Наша улица. М.: Советский писатель, 1980).

«“Какое-то новое лицо, – подумал Запирайлов, – наверно, издалека. Никогда его здесь не видел. Ладно, посмотрим, может быть, удастся как-ким-нибудь рубликом разжиться...”»

Надо обратить внимание на то, что здесь, в мысленном монологе урядника, впервые появляется русское слово.

Далее снова возникает «точка зрения» в плане идеологии, принадлежащая рассказчику:

"ניט לאנג געטראכט, איז דער אוריאלדיק אַרײַן אין פֿאַדערהױז, אָפּגעקלאַפּט די שטיוול פֿון שניי און אַן עפֿן געטאָן די טיר.
דערזען אַן אוריאלדיק, האָט דער רױטבערדיקער פֿאַרשױן אַ הייב געטאָן זיך פֿון אַרט און גענומען קוקן אין אַלע זײַטן, ווי ער וואָלט געזוכט אַ וועג צו אַנטלױפֿן".

«Недолго думая урядник отворил дверь в сени, стряхнул снег с сапог и вошел в хату.

Увидев урядника, рыжебородый вскочил и стал озираться, думая, как бы ему улизнуть».

Обратим внимание на небольшую неточность в переводе. Повествование здесь становится подчеркнуто объективным, рассказчик не утверждает, что гость хочет скрыться, но говорит: "ווי ער וואָלט געזוכט אַ וועג צו אַנטלױפֿן" («Будто бы он искал путь к бегству»).

Затем начинается диалог урядника и гостя, и здесь важную роль начинает играть «точка зрения» в плане фразеологии. Урядник называет знакомого крестьянина Гаврилычем и обращается к нему на «ты». К гостю же он обращается на «вы», и гость характеризуется словом פֿרעמדער – «чужой».

Очень важно, что здесь оба участника диалога используют множество русских слов. Иноязычные вкрапления – не редкость в еврейской литературе, но обычно они указывают на то, что разговор ведется на чужом языке, и авторы часто дают их перевод на идиш. В данном случае перевод не приводится и нет необходимости подчеркивать, что разговор идет по-русски, это очевидно. В других рассказах З. Вендрова герои тоже нередко используют русские слова и целые предложения. В рассказе

"א נאגראדע" («Награда») еврей спасает из воды тонущего человека. Полицейский твердит, что герой должен быть награжден, и требует, чтобы тот назвал свое имя. Диалог выглядит следующим образом:

"- קאקאיע טאם בעספאקאסטווא! - האט דער פריסטאוו אַרויסגעוויזן זיין פֿריינטלעכקייט <...>"
"- דאָ טשטאָ טאָם! - האָט ער זיך אַלץ געפרווט אַרויסדרייען. - שרײַבט, גאָספּאַדין פֿריסטאָוו <...>"

– Да что вы, какое там беспокойство! – дружелюбно отозвался пристав <...>

– Какая разница, господин пристав! Пишите <...>⁴

Но как только полицейский узнаёт, что герой – еврей без правожительства, он начинает его высмеивать, и читатель тут же понимает, что никакой медали, несмотря на уверения пристава, герой не получит. И все русские слова вдруг исчезают, хотя, конечно, это не значит, что до сих пор персонажи разговаривали по-русски, а в этот момент перешли на еврейский.

Похожая ситуация в рассказе "אָן אַ היים" («Без пристанища»):

"- ביטע, ביטע, ווייטער ... מילאָסטי פֿראָס! "

– Пожалуйста, пожалуйста, проходите дальше... Милости просим...⁵

Героя рассказа принимают не за того, кем он является на самом деле.

Но вернемся к рассказу «Не по чину». Мы видим, что русские вкрапления появляются в сходных случаях: когда ситуация всё больше и больше запутывается.

Читатель понимает, что персонажи ошибаются, потому что «точка зрения» в плане психологии, принадлежащая персонажам, то есть субъективная, дополняется объективной «точкой зрения», которая принадлежит рассказчику.

⁴ Авторизованный перевод с еврейского Р. Рубиной (там же).

⁵ Авторизованный перевод с еврейского Р. Рубиной (там же).

На ошибку указывает также реплика крестьянина Горбунова, в которой «точка зрения» в плане фразеологии и идеологии раскрывается, когда крестьянин называет своего гостя, еврея Мендла, Марком Соломоновичем, на русский манер и по отчеству. Это свидетельствует, что Горбунов считает посетителя близким человеком и относится к нему с уважением. Следует обратить внимание, что это вообще единственная реплика Горбунова.

Подозрения урядника становятся чем дальше, тем сильнее, и при этом в речи как урядника, так и гостя появляется всё больше русских слов. Читая бумагу с приметами беглого каторжника, урядник убеждается в своей правоте, но читатель знает об ошибке. При этом урядник придает большое значение распространенным признакам:

"הָאָר און באָרד - רויטע... פּראָוילנאַ! <...> נאָז, מויל - מיטלמעסיקע... פּראָוילנאַ!
 אויגן - בלויע... פּראָוילנאַ - בלויע!"

«Волосы и борода рыжие...» Верно! <...> «Нос, рот обыкновенные...» Правильно! «Глаза голубые...» Верно – голубые».

Но он игнорирует индивидуальную примету – шрам на лбу:

"- אַ טשאָרט יעוואָ זנאיעט! מאַלע וואָס אַ קאַטאַרוזשניק קאָן אויפֿטאָן! געווען אַ שניט, און
 איצט איז ער נישטאָ!"

– Черт его знает! Мало ли что может придумать каторжник! Был шрам, да сплыл.

И в конце концов приходит к выводу:

"טאָם ראָזבערוט!..."

– Там разберут!

Ясность вносит становой Ухобитов, который становится обладателем правильной «точки зрения» в плане идеологии. Следует заметить, что в монологе, который он произносит в конце рассказа, русских вкраплений нет.

Если бы правильная «точка зрения» не была сообщена читателю в самом начале, то в финале возник бы комический эффект, как в анекдоте, когда ситуация описана с одной «точки зрения», а потом оказывается, что нужно было воспринимать ее с другой. В данном случае этого не происходит, но то, что правильная точка зрения принадлежит полицейскому офицеру, придает рассказу не юмористический, а сатирический оттенок.

Е. В. Кузьмицкая

Лексема «Бог» в творчестве Владимира Высоцкого

Владимир Семенович Высоцкий – поэт, вызывающий постоянный интерес современных исследователей, как литературоведов, так и лингвистов, изучающих разные стороны языка его произведений. В частности, среди таких исследователей, отмечающих яркость и своеобразие языка произведений поэта, можно назвать А. А. Евтюгину, С. Г. Шулежкову, О. Ю. Шилину, А. Е. Крылова и А. В. Кулагина, в работах которых рассматриваются разнообразные концепты, особенности стиля В. Высоцкого, а также изучаются прецедентные феномены и крылатые выражения. Среди таких прецедентных феноменов и крылатых выражений особое место занимают выражения, связанные с религиозной сферой: «Тем не менее, творчество одного из самых выдающихся бардов 1960–1970-х годов <...> пронизано библейскими мотивами, инкрустировано библейскими словечками и оборотами, “заселено” библейскими персонажами»¹. Так, С. Г. Шулежкова в своих статьях рассматривает особенности использования библейских крылатых выражений, отмечая строки, взятые из молитв, а также слова, связанные с Ветхим и Новым Заветами. Но особое место среди этих слов занимает слово «Бог», которое встречается в стихах В. Высоцкого очень часто, что у многих исследователей вызывает вопросы, в том числе и вопрос о религиозности самого поэта: «...В. Высоцкого без сомнения можно отнести к тем художникам, для которых христианство играет роль некой организующей силы, многое в их творчестве расставляющей по своим местам».²

Лексемы «Бог» и «Господь» используются в произведениях В. Высоцкого, прежде всего, как элементы устойчивых сочетаний.

¹ Шулежкова С. Г. «Мы крылья и стрелы попросим у Бога...». Библейские крылатые единицы в поэзии В. Высоцкого // Мир Высоцкого. Исследования и материалы. Вып. V. М., 2001. С. 195.

² Шилина О. Ю. Творчество Владимира Высоцкого и традиции русской классической литературы. СПб.: ООО «Островитянин», 2009. С. 20.

Так, слово «Господь» часто используется в составе вводного словосочетания, выражающего удовлетворение, например, «слава господу»:

*Ату! Стреляйте досыту
В людей, щенков, котят!
Продажу, слава господу,
Не скоро запретят.*
(Баллада об оружии)

Помимо этого, можно встретить такие фразеологические обороты, как «даст Бог», «ради Бога», «бог с ним», «бог знает где», «с богом»:

*Скоро будет «Надя с шоколадом» –
В шесть они подавят нас огнём, –
Хорошо, нам этого и надо –
С богом, потихонечку начнём!*
(Разведка боем)

Интересно отметить использование выражения «бог с ней», которое обыгрывается в одном из стихотворений двумя своими значениями: в первом случае предполагается присутствие Бога рядом с персонажем, а во втором случае используется в значении «безразличие или уступка»:

*И пускай иногда недовольна жена,
Но бог с ней, нет, бог с ней!
Есть у нас что-то больше, чем рюмка вина, –
У друзей, у друзей.*
(В этом доме большом раньше пьянка была...)

В ряде случаев читатель сталкивается с фразеологизмами, пословицами, которые даются в измененной форме. Так, пословица «На Бога надейся, а сам не плошай» в стихотворении «Может быть, покажется странным...» предстает в виде выражения «не надеясь на Бога»:

*Посылая машину в галоп,
Мы летим, не надеясь на Бога!..*

*Для одних под колесами – гроб,
Для других – просто к цели дорога.*

Есть стихи, в которых слово «бог» используется в метафорическом значении, означая «предмет поклонения, обожания»³, в чем-то сближаясь с «идолом», повергнутым на землю:

*Еще одно последнее мгновенье –
И брошен наземь мой железный бог!
...Я выполнял обычное движенье
С коротким злым названием «рывок»
(Песня о штангисте)*

В некоторых стихах в качестве бога выступает человек, который обладает какими-то сверхвозможностями, например, может найти нефть:

*И бил фонтан и рассыпался искрами,
При свете их я Бога увидал:
По пояс голый, он с двумя канистрами
Холодный душ из нефти принимал.
(Тюменская нефть)*

С ситуацией поиска нефти в ряде стихотворений соотносится ситуация сотворения мира из книги Бытия. И в этом случае слово «Бог» становится уже прецедентным именем:

*Пустой рюкзак –
Исчезла снедь...
«А с нефтью как?»
«Да будет нефть!»
<...>
Так я узнал –
Бог нефти есть, –*

³ Ожегов С. И., Шведова Н. Ю. Толковый словарь русского языка. М.: Азбуковник, 1999. С. 53.

*И он сказал:
«Бурите здесь!»
(Тюменская нефть)*

В данном стихотворении фразу «*Да будет нефть!*» можно соотнести со словами «Да будет твердь посреди воды» (Быт 1:6), «Да будут светила на тверди небесной...» (Быт 1:14) и др.

Поэт во многих стихах обращается к ситуации сотворения мира. Так происходит и в стихотворении «Семь дней усталый старый Бог...»:

*Семь дней усталый старый Бог
В запале, в зашоре, в запаре
Творил убогий наш лубок
И каждой твари – по паре.*

В этом стихотворении Бог предстает в чем-то приближенным человеку, старому, уставшему, но выполняющему свои обязанности. Поэт использует слова из религиозной сферы, показывая хорошее знание библейского текста: так, слово «творил» соотносится со словом «творю», которое используется по отношению к Богу, использована также поговорка «всякой твари по паре», в которой слово «тварь», имеющее значение «всякое живое существо»⁴, также соотносится с религиозными текстами. Слово «убогий» в этом отрывке приобретает особое звучание, актуализирующее внутреннюю форму слова и в то же время вбирающее в себя оба существующих значения: «крайне бедный, нищенский», «немогущий, жалкий на вид».⁵

Во многих стихах слово «Бог» связано непосредственно с Библией, то есть это слово является прецедентным именем. Понимание Бога в стихах В. С. Высоцкого приближено к религиозному пониманию в Ветхом Завете, в котором Бог представлен «как самобытный Творец всего существующего, Промыслитель, все предусмотревший о Своем творении, и, наконец, Судия, призывающий к ответу и воздающий всем дела-

⁴ Там же. С. 791.

⁵ Там же. С. 821.

ющим зло, т. е. все, что противно Его воле, которая одна, согласно всей библейской традиции, являет собой единственное и абсолютное благо»⁶.

Бог дает благословение этому миру, охраняет человека, дает людям возможность созидать. Так происходит в стихотворении «Другу моему Михаилу Шемякину»:

*А то, что друг мой сотворил, –
От Бога, не от беса,
Он крупного помола был,
Крутого был замеса.*

В стихотворениях Бог может быть противопоставлен человеку, несущему в мир страдание, вражду и войны:

*Зачем, живя на четырех,
Мы встали, распрямивши спины?
Затем – и это видит Бог –
Чтоб взять камня и дубины!*

*Мы умудрились много знать,
Повсюду мест наделать лобных,
И предавать, и распинать,
И брать на крюк себе подобных!*

(Упрямо я стремлюсь ко дну)

Бог – это существо, наблюдающее с высоты за человеком, поэтому часто это слово сочетается с глаголами зрительного восприятия – «замечать», «видеть»:

*Приспичило и припекло!..
Мы не вернёмся – видит Бог –
Ни государству под крыло,
Ни под покров, ни на порог.*

(Мистерия Хиппи)

⁶ Иннокентий (Павлов), игумен. Что такое христианство? М.: Эксмо, 2008. С. 63.

В стихах, где слово «Бог» связано с какой-то библейской ситуацией, это слово пишется с большой буквы.

Также слово «Бог» соотносится и с Новым Заветом, актуализируя, в частности, ситуацию распятия Христа:

*Но тот же алкаш
мне сказал после дельца,
Что пьют они кровь
христианских младенцев;
И как-то в пивной
мне ребята сказали,
Что очень давно
они Бога распяли!*

(Антисемиты. «Зачем мне считаться шпаной и бандитом...»)

Ситуация распятия Христа встречается и в других стихах В. Высоцкого, в которых вместо слова «Бог» используется имя «Христос»:

*Когда я вижу сломанные крылья –
Нет жалости во мне, и неспроста:
Я не люблю насилие и бессилье, –
Вот только жаль распятого Христа.
(Я не люблю)*

В некоторых стихах имя «Бог» встречается в строках, соотносимых с молитвами:

*И я попрошу Бога, Духа и Сына,
Чтоб выполнил волю мою:
Пусть вечно мой друг защищает мне спину,
Как в этом последнем бою!
(Песня летчика)*

В этих строках поэт как бы переосмысляет молитву, в которой, как правило, просят дать возможность творить волю Бога, а в данном случае герой говорит о том, чтобы была выполнена его воля.

Помимо слова «Бог», можно встретить и слово «Господь», выступающее чаще всего в функции обращения, что опять же приближает стихотворение к молитве:

*Если беден я, как пёс — один,
И в дому моём — шаром кати,
Ведь поможешь ты мне, Господи,
Не позволишь жизнь скомкати!*
(Дом хрустальный. «Если я богат, как царь морской...»)

Наряду со словами «Бог» и «Господь», Высоцкий использует слово «Всевышний»:

*Откуда денежка?
Куда ты денешься?
Тебе полвека, друг, а ты еще надеешься!
Не жди от ближнего,
Моли Всевышнего —
Уж Он всегда тебе пошлет ребенка лишнего!*
(Вадиму Туманову)

В приведенном отрывке из произведения «Вадиму Туманову» актуализируются разнообразные ситуации из Библии, когда герою было обещано большое потомство, но пришлось ждать до самой старости, как например, было в ситуации с Авраамом из книги Бытия.

Также в качестве синонима к слову «Бог» можно встретить слово «Создатель»:

*Сам первый человек хандрил —
Он только это скрыл,
Да и Создатель болен был,
Когда наш мир творил.*
(История болезни — III)

От слов «Бог» и «Господь» часто образуются производные прилагательные «божья кара», «рай Господень», «божьи склоны», «раб божий», которые, связываясь с существительными, опять же актуализируют в сознании читателя определенные слова из молитв, ситуации из Библии. Так, словосочетание «рай Господень» обращает к ситуации из книги Бытия, когда Адам и Ева жили в раю до грехопадения.

Подводя итоги, мы можем сделать вывод, что лексема «Бог» используется В. Высоцким в трех случаях:

- 1) как элемент фразеологических сочетаний,
- 2) как метафора, в переносном значении слова,
- 3) как прецедентное имя, связанное с целым рядом прецедентных ситуаций из Библии и текстами молитв.

Таким образом, для понимания лексемы «Бог» в текстах В. Высоцкого читателю необходимо всестороннее знание этого слова, что требует определенного культурного уровня.

В. Л. Вихнович

О книге У. Шниедевинда «Как Библия стала книгой»

Книга профессора библеистики и северо-западных семитских языков, руководителя Отдела ближневосточных языков и культур Калифорнийского университета в Лос-Анджелесе У. Шниедевинда «Как Библия стала книгой» (*William M. Schniedewind. How the Bible became a book: textualisation of ancient Israel. Cambridge: Cambridge University Press, 2004*) является выдающимся вкладом в развитие современной библеистики.

В **первой главе** автор отмечает главную концепцию: именно в истории Библии отражается переход от авторитета устного изложения к написанному тексту. То есть происходит «текстуализация» человеческой культуры, иначе говоря, переход от долитературного мира к литературному.

Естественно, что **вторая глава** книги посвящена возникновению письма и огромному социальному значению этого изобретения. Первоначально письмо носило сакральный характер и внушало страх как великий дар богов при сотворении мира. Последняя концепция была известна в Древнем Египте и Месопотамии. Согласно древнееврейской традиции искусство письма также было создано Всевышним в шестой день творения. Автор отмечает египетское происхождение имени «Моисей» и египетское влияние на израильских писцов в начале X в. до н. э.

После этого вывода логично посвящение следующей, **третьей главы** проблеме «письмо и государство». Автор справедливо утверждает, что на Ближнем Востоке появление и расцвет письменности следовали за подъемом государства и возвышением его правителей. Близость, установленная между угаритской поэзией и израильской, указывает на то, что Древний Израиль был частью большего культурного контекста, существовавшего и после разрушения больших городов-государств периода бронзового века в конце второго тысячелетия до н. э.

Четвертую главу книги Шниевинд посвящает началу «письма» в Древнем Израиле. Он отмечает, что на заре своей истории израильтяне представляли полукочевое сообщество, осевшее в Ханаане примерно в 1300 г. Литература их была «устной», что отражает и библейская литература, не сомневается он и в реальности упоминаемых в Библии исторических лиц. Самой важной археологической находкой той эпохи является так называемый календарь из Гезера – древний поэтический календарь сельскохозяйственных работ. Он относится ко временам царей Давида и Соломона и свидетельствует о начале в Израиле городской цивилизации.

Даже из названия **пятой главы** книги – «Езекия и начало библейской литературы» – видно, что Шниевинд придает большое значение правлению этого иудейского царя. После уничтожения ассирийцами в 722 г. до н. э. Северного (Израильского) царства сумевшее спастись население бежало в Южное царство – Иудею. Наплыв беженцев имел большие последствия. Езекия охотно принял беглецов, задумав воссоединить вновь потомков колен израильских и восстановить единое царство Израиля с центром в Иерусалиме, как это сохранялось в исторической народной памяти в образе «золотого века», относящегося к правлению царей Давида и Соломона. Хотя мечта Езекии о близком возрождении царства Давида и Соломона оказалась бесплодной, но мечта о «золотом веке» продолжала существовать. Она должна была быть осуществлена посредством сбора, составления и редактирования библейской литературы царскими писцами. Были записаны большие разделы еврейской Библии, труды таких пророков, как Амос, Осия, Михей и Исайя. В дополнение писцы Езекии собирали повествования о мудрости, которые они приписывали царю Соломону. Царские писцы также начали составлять исторический труд, который заканчивался на падении Северного царства.

Следующая, **шестая глава** посвящена религиозной реформе в период правления царя Иосии (640–609 гг. до н. э.) и утверждению религиозного текста в качестве письменного авторитета. Внук Езекии, царь Амон (642–640), после двухлетнего правления был убит. Вместо него

был возведен на престол девятилетний Иосия, а реальная власть перешла от городской элиты, связанной с уничтоженным северным Израилем, к сельским родоплеменным вождям. Искрой, вызвавшей начало религиозной реформы, была находка в Храме важного свитка (или «книги»), названного потом «Второзаконие». Именно тогда письменное слово становилось критерием проверки ортодоксальности.

Седьмая глава книги Шнидевинда отражает пересмотр сложившихся в традиционной библеистике представлений. Во Второзаконии иудаизм делается религией книги. Моисей сам записывает откровение, а не только слушает голос Всевышнего. Более того, Шнидевинд объясняет судьбу двух каменных скрижалей. Если в Исходе *тора* – устное учение, то во Второзаконии *Тора* – письменный закон. Только когда мы читаем Исход в свете Второзакония, значение письменного закона становится очевидным (Исх 19–24).

Глава восьмая «Письмо в плену» посвящена самому трагическому периоду в истории древнееврейских монархий. Закат Ассирийской империи сменился подъемом великой Вавилонской империи. В результате довольно неразумной политики правителей Иудеи все завершилось в 586 г. до н. э. катастрофой земного существования страны, разрушением Иерусалима и угоном населения в плен. Однако вавилоняне проявляли достаточное терпение, и после подавления предыдущего восстания иудеев в 597 г. до н. э. вавилонский царь Навуходоносор ограничился тем, что царь Иехония, царская семья, слуги царской семьи и придворные были отправлены как пленные в Вавилон. Именно эта царская семья при поддержке, предоставляемой ей Вавилонским двором, продолжала, хотя и с некоторыми ограничениями, сохранение и запись библейской литературы в период вавилонского плена.

В 539 г. до н. э. Вавилон был завоеван Персией и персидский царь Кир провозгласил закон о разрешении депортированным народам вернуться на свою родину, что естественно вызвало всеобщую искреннюю радость. Такие настроения нашли свое отражение в библейской литературе, в частности, в тексте книги Исаяи (Впрочем, исследователи давно признавали, что последняя часть книги Исаяи, главы 40–66, добавлены.)

Внук царя Иехонии, принц Зоровавель, назначенный персами губернатором провинции Яхуд, как теперь стала называться Иудея, привел контингент изгнанников на родину и начинает восстанавливать город Иерусалим. При поддержке священников и пророков Зоровавель помог восстановить и Иерусалимский Храм. Но далее Зоровавель исчезает со страниц библейской литературы, явно предпочитая привилегированное положение царской семьи в Вавилоне пребыванию в нищенском персидском Яхуде.

Шниедевинд указывает, что библейская литература, созданная в VI в. до н. э., отражает интересы иудейской царской семьи. Великая литература вавилонского плена была устной литературой – псалмы и плачи народа. Он полагает, что нет оснований считать, что они были записаны гораздо позднее.

В завершающей заявленную тему **девятой главе** «Письмо в тени Храма» Шниедевинд показывает процесс окончательного завершения текстуализации Библии. Однако главное значение персидского периода истории иудеев заключается в том, что наступает конец царского периода библейской литературы. Исчезают с исторической сцены цари династии Давида, а руководство еврейской общины в период после вавилонского плена переходит к священникам восстановленного Иерусалимского Храма. К этому времени можно, несомненно, отнести составление книг Паралипоменон и Ездры–Неемии. Другие книги, такие как Есфирь и Екклесиаст, были созданы в IV и III вв. до н. э. Окончательное составление книги Даниила обычно относят к середине II века до н. э. Хотя большинство библейских псалмов были составлены ранее, но сама книга Псалмов еще не была завершена. Редакторская активность священников включает добавление заголовков, предоставление редакторских толкований и формирование объединений библейской литературы в отдельные книги и группы. Собрание небольших пророческих свитков, «малых» пророков (Осия, Иоиль, Амос, Авдий, Иона, Михей, Наум, Аввакум, Софония, Аггей, Захария, Малахия), было сведено в один большой свиток «двенадцати». В результате окончательной записи и текстуализации Священного Писания понятие «**тора**», первоначально означающее

«инструкция, наставление», существующие в устной форме, трансформировалось и стало подразумевать текстуальную и **письменную Тору** в литературе Второго Храма.

Но при этом произошло массовое распространение арамейского языка, хотя евреи продолжали говорить по-еврейски, но это был язык молитв, религиозного обучения, споров и дебатов. И надо отметить, что от VI до II в. до н. э. до нас дошло мало свидетельств оригинального еврейского литературного творчества.

В последней, **десятой главе** Шниедевинд рассматривает проблему отношений между устной традицией и письменным текстом при формировании иудаизма (раввинистического) и христианства.

Группой, приверженной письменной традиции в конце эпохи Второго Храма (т. е. в I веке н. э.), были саддукеи, отвергавшие устную традицию. Кроме того, Шниедевинд согласен с доводами в пользу того, что ессеи представляли собой группу, отколовшуюся от саддукеев. Ессеи также отрицали устную традицию и почитали священников. Противоположной тенденции придерживались фарисеи, передавшие народу множество законоположений, которые не входят в состав Моисеева законодательства. Из раввинистической литературы, сформировавшейся к III веку н. э., видно, что фарисейский и раввинистический иудаизм разделяют убеждение в силе устной традиции. Характерно и то, что раввинистический иудаизм полностью отвергает центральную роль священников как авторитетов религиозной ортодоксии. В талмудическом трактате «Почтения отцов» устная традиция ведет свое происхождение от Моисея и переходит к раввинам (мудрецам – праведникам), при этом не упоминается ни один священник.

Как пишет автор, раннее христианство братски близко к фарисейскому иудаизму. Хотя оба движения признавали письменное Священное Писание, они также провозглашали авторитет устной традиции и значение живого голоса учителя.

Несомненно, что издание русского перевода будет полезно и интересно не только специалистам, но и широким кругам общественности.

Список сокращений

араб.	– арабский.
Бер.	– трактат Берахот.
БЛДР	– Библиотека литературы Древней Руси. Институт русской литературы (Пушкинский Дом) Академии наук СССР (с 1992 г. – РАН). СПб.: Наука.
Йев.	– трактат Йевамот.
КРС	– <i>Курдоев К. К.</i> Курдско-русский словарь. Москва, 1960.
КСЯ	– классический сирийский язык.
сир.	– сирийский.
ТОДРЛ	– Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы (Пушкинский Дом) Академии наук СССР (с 1992 г. – РАН). СПб.: Наука.
ТСО	– Творения святых отцов в русском переводе. М., 1843–1864, 1871, 1872, 1880–1891, 1893–1917. Т. 1–69.
Шабб.	– трактат Шаббат.
ABC	– The Anchor Yale Bible Commentaries.
ABD	– The Anchor Bible Dictionary, Vol 6 / Ed. by D. N. Freedman. New York, 1996.
ARM	– Archives royales de Mari.
ASV	– American Standard Version.
BASOR	– Bulletin of the American Schools of Oriental Research.
BDB	– <i>Brown F., Driver S. R., Briggs C. A.</i> A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament with an appendix containing the biblical Aramaic. Oxford: Clarendon, 1907.
BE	– Bulletin épigraphique.
BHO	– Bibliotheca Hagiographica Orientalis. P. Peeters. Bruxelles, 1910.
BHS	– Biblia Hebraica Stuttgartensia / Ed. by K. Elliger, W. Rudolph. Stuttgart, 1990.
BM	– British Museum.
CAH	– The Cambridge Ancient History.
CANT	– Clavis Apocryphorum Novi Testamenti / Edidit M. Geerard. Turnhout, 1992.
Ch.	– <i>Chyet M. L.</i> Kurdish-English Dictionary: Ferhenga Kurmancî-Inglîzî. New Heaven & London, 2003.
CNIP	– Carsten Niebuhr Institute Publication.
CRAIBL	– Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions & Belles-Lettres. Paris.
CSCO	– Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Leuven.

- Cyc. – *Euripides*. Cyclops.
 DCLC – Deuterocanonical and Cognate Literature Studies.
 DELG – Dictionnaire Etymologique de la langue grecque.
 DJD – Discoveries in the Judaean Desert (of Jordan).
 DSD – Dead Sea Discoveries.
 EDSS – Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls. Vol. 1 / Ed. by L. H. Schiffman & J. VanderKam. Oxford, 2000.
 ER I – Editio Romana I, Sancti Patris nostri Ephraem Syri opera Syriace, Latine, in sex tomes distributa. T. I. R., 1732.
 ER II – Editio Romana II, Sancti Patris nostri Ephraem Syri opera Syriace, Latine, in sex tomes distributa. T. II. R., 1743.
 ER III – Editio Romana III, Sancti Patris nostri Ephraem Syri opera omnia quae exstant Graece, Syriace, Latine, in sex tomes distributa. T. III. R., 1746.
 f. – женский род.
 GM – Göttinger Miszellen.
 H – Houghton Library, Cambridge, MA, USA.
 HALOT – *Koehler L., Baumgartner W.* The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament, 5 vols. / Rev. by W. Baumgartner, J. J. Stamm, et al. Transl. and ed. by M. E. J. Richardson, et al. Leiden, 1994–2000.
 HDSS – *Qimron E.* The Hebrew of the Dead Sea Scrolls. Atlanta, 1986. (Harvard Semitic Studies. Vol. 29).
 HTR – Harvard Theological Review.
 HUCA – Hebrew Union College Annual.
 IEJ – Israel Exploration Journal.
 JAAS – Journal of Assyrian Academic Studies.
 JHS – Journal of Hellenic Studies.
 JPOS – The Journal of the Palestine Oriental Society.
 JR – John Rylands Library, Manchester, UK.
 JSJ – Journal for the Study of Judaism.
 JSOTSup – Supplements to the Journal for the Study of Judaism.
 JSS – Journal of Semitic Studies.
 JQR – Jewish Quarterly Review.
 Kaz – Центральная научная библиотека Казанского научного центра РАН.
 Lidz. – *Lidzbarski M.* Die neu-aramäischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin. Weimar, 1896. Bd. 1–2.
 m. – мужской род.

- M – *Maclean A. J.* Dictionary of the Dialects of Vernacular Syriac. Oxford, 1910.
- Mat – Матенадаран, Ереван.
- MDAIK – *Mitteilungen des Deutschen Archeologischen Instituts. Abteilung Kairo.*
- Mem.* – *Xenophon.* Memorabilia.
- MPIL – *Monographs of the Peshitta Institute Leiden.*
- Nif.* – порода *nip'al.*
- NTS – *New Testament Studies.*
- NYPL – *New York Public Library.*
- OB – *Old Babylonian.*
- PG – *Patrologiae cursus completus. Series graeca.* / Edidit J. P. Migne. Paris.
- Radt – *Tragicorum Graecorum Fragmenta* / Edidit St. Radt. Vol. 4. Sophocles. Göttingen, 1977.
- RC – *Welles Ch. B.* Royal Correspondence in the Hellenistic period. A Study in Greek Epigraphy. New Haven, 1934.
- RdE – *Revue d'Égyptologie.*
- Pl. – множественное число.
- S – Коллекция М. Ю. Садо в Санкт-Петербурге.
- SB – *Standard Babylonian.*
- SC – *Sources Chrétiennes.*
- SEERI – *St. Ephrem Ecumenical Research Institute.*
- SEG – *Supplementum Epigraphicum Graecum.*
- Sg. – единственное число.
- SL – *Sokoloff M.* Syriac Lexicon. Winona Lake; Piscataway, 2009.
- SS – *Scriptores Syri.*
- STDJ – *Studies on the Texts of the Desert of Judah.*
- TAPhA – *Transactions of the American Philological Association.*
- ThDNT – *Theological Dictionary of the New Testament.*
- UCLA – *University of California, Los Angeles.*
- UF – *Ugarit-Forschungen. Internationales Jahrbuch für die Altertumskunde Syrien-Palästinas.*
- WBC – *Word Biblical Commentary.*
- Wehr – *Wehr H.* A Dictionary of Modern Written Arabic. New York, 1976.
- WUNT – *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament.*
- ZAW – *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft.*
- ZDPW – *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins.*
- ZPE – *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik.*

Сведения об авторах

Алексеев Анатолий Алексеевич – доктор филологических наук, профессор, заведующий кафедрой библеистики филологического факультета Санкт-Петербургского государственного университета.

Аликин Валерий Александрович – доктор богословия (PhD), заведующий кафедрой библеистики Санкт-Петербургского христианского университета.

Вихнович Всеволод Львович – сотрудник Петербургского института иудаики, координатор семинара-лектория «Дубновские чтения».

Гаврилова Елена Александровна – выпускница кафедры истории и филологии Древнего Востока Института восточных культур и античности Российского государственного гуманитарного университета (Москва).

Грушевой Александр Гаврилович – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института восточных рукописей Российской академии наук, доцент Петербургского института иудаики.

Гусарова Екатерина Валентиновна – аспирантка Института восточных рукописей Российской академии наук, библиотекарь отдела рукописей Российской национальной библиотеки.

Дружинина Екатерина Андреевна – кандидат филологических наук, доцент кафедры библеистики филологического факультета Санкт-Петербургского государственного университета.

Емельянов Владимир Владимирович – доктор философских наук, профессор кафедры семитологии восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета.

Карякина Мария Валерьевна – магистр богословия Университета Южной Африки (UNISA), преподаватель Санкт-Петербургского христианского университета, аспирантка Университета Претории (Южноафриканская республика).

Кнорринг Вера Вадимовна – кандидат исторических наук, ведущий библиотекарь отдела литературы стран Азии и Африки Российской национальной библиотеки.

Кузьмицкая Елена Валентиновна – кандидат филологических наук, доцент Петербургского института иудаики.

Лявданский Алексей Кимович – старший преподаватель кафедры истории и филологии Древнего Востока Института восточных культур

и античности Российского государственного гуманитарного университета (Москва).

Мещерская Елена Никитична – доктор исторических наук, профессор кафедры библеистики филологического факультета Санкт-Петербургского государственного университета.

Некрасов Сергей (Исроэл) Владимирович – старший преподаватель Петербургского института иудаики.

Селезнев Николай Николаевич – кандидат исторических наук, доцент Института восточных культур и античности Российского государственного гуманитарного университета (Москва).

Терехова Марина Владимировна – кандидат филологических наук, доцент Петербургского института иудаики.

Тимашов Константин Николаевич – старший преподаватель Петербургского института иудаики.

Ткачева Татьяна Владимировна – старший преподаватель кафедры библеистики филологического факультета Санкт-Петербургского государственного университета.

Фарутин Александр Алексеевич – аспирант кафедры библеистики филологического факультета Санкт-Петербургского государственного университета и Гуманитарной академии имени А. Гейштора в Пултуске (Польша).

Фомичева Софья Владимировна – магистрант кафедры библеистики филологического факультета Санкт-Петербургского государственного университета.

Юнусов Марат Мингалиевич – кандидат исторических наук, научный сотрудник Института восточных рукописей Российской академии наук.

Янковский Алексей Игоревич – историк, режиссер.

Яценко Мария Вадимовна – кандидат филологических наук, доцент кафедры иностранных и русского языков Санкт-Петербургского государственного университета телекоммуникаций имени профессора М. А. Бонч-Бруевича.

ИУДАИКА И БИБЛЕИСТИКА
Материалы Второй ежегодной конференции по иудаике
и востоковедению
17 декабря 2012 г.

Корректор *Л. А. Лукинцова*

Верстка *А. А. Веденеевой*

Подписано в печать 12.07.13. Формат 60×84 1/16. Гарнитура типа Таймс.

Печать офсетная. Печ. л. 17. Тираж 300 экз.

Отпечатано в ООО «Галаника», СПб., Лесной пр., д. 94.