



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 3

**TRANSACTIONS
ON JEWISH STUDIES
PHILOLOGY AND CULTURAL STUDIES**

Issue 3

JEWISH AND ARAMAIC STUDIES

**The Proceedings of the Third Academic Conference
on the Jewish and Eastern studies
17 December 2013**

St. Petersburg
2014

ИУДАИКА И АРАМЕИСТИКА

**Сборник научных статей на основе
материалов Третьей ежегодной конференции
по иудаике и востоковедению
17 декабря 2013 г.**

Санкт-Петербург
2014

ББК 81.2+83.3(0)9

УДК 8

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 арамеистика: Сборник научных статей на основе материалов Третьей ежегодной конференции по иудаике и востоковедению / Отв. ред. К. А. Битнер, Л. А. Лукинцова; Петербургский ин-т иудаики. – СПб., 2014. – 380 с. (Труды по иудаике. Сер. «Филология и культурология». Вып. 3)

ISBN 978-5-906555-95-3

В сборник включены статьи, посвященные проблемам древнееврейской и арамейской филологии, библеистики, еврейской культурологии и литературы. В основу сборника положены тексты докладов, прочитанных на Третьей ежегодной конференции по иудаике и востоковедению, прошедшей в Петербургском институте иудаики 17 декабря 2013 г. Издание предназначено для филологов, историков, специалистов по древней и современной культуре.

ББК 81.2+83.3(0)9

УДК 8

ISBN 978-5-906555-95-3

© Авторы статей, 2014

© АНОО «Петербургский институт иудаики», 2014

Содержание

Предисловие	7
<i>В. И. Голинец</i>	
Чередование {m} и {n} в текстах Еврейской Библии	8
<i>А. Г. Маштакова</i>	
Псалом 109 (110) как мессианский текст.....	28
<i>С. В. Тищенко</i>	
Перикопы о переписи Исх 30:11–16 как часть «теократической переработки» Пятикнижия	37
<i>А. Ю. Зиновкин</i>	
Учение о двух матерях (1QH ^a XI:1–18).....	50
<i>А. Г. Грушевой</i>	
Архисинагоги в грекоязычных надписях первых веков н. э.....	71
<i>Д. В. Цолин</i>	
Пиюты к празднику Песах в Палестинских таргумах. Перевод, комментарии, заметки.....	86
<i>Н. Н. Селезнев</i>	
Ал-Макйн ибн ал-‘Амйд о Моисее Критском.....	151
<i>А. В. Муравьев</i>	
Lapsus traductoris: подходы к неточностям перевода с арамейского на греческий (корпус мар Исаака Ниневийского).....	162
<i>Е. Н. Мещерская</i>	
Соломон и Богородица. Формирование прообразовательной традиции	174
<i>Е. А. Гаврилова, А. К. Лявданский</i>	
Рассказ Д. Петросова «Пыччунта»: материалы к словарю урмийского литературного языка.....	187
<i>С. В. Фомичева</i>	
Иона-врач: к вопросу об использовании медицинской терминологии и образов, связанных с медициной, у Ефрема Сирина	236
<i>М. Г. Калинин, Е. В. Барский</i>	
Понятие Шхины в богословии Исаака Сирина.....	262

В. В. Емельянов «Олимпиада» Гильгамеша (источники и история вопроса)...	278
М. А. Редина-Томас «Его печать приложена»: способы верификации клинописных документов в Ниппуре касситского периода (ок. 1531–1155 гг. до н. э.)...	299
А. И. Янковский Три иракских истории	314
Е. В. Гусарова Хроника эфиопских фалаша как уникальный источник, отражающий самосознание данного народа.....	324
Т. В. Ткачева Библиейские аллюзии в русской поэзии	336
С. В. Некрасов Имена собственные в рассказе И.-Л. Переца «Сумасшедший батлен»	345
В. В. Кнорринг Обзор книг на идише 1913 года издания: по материалам электронного каталога книг на идише из фонда РНБ.....	351
И. И. Вавренюк Развитие «Талмуд Тор» в Западной Беларуси (1921–1939 гг.)	359
Сведения об авторах	376

Предисловие

В основу настоящего сборника положены материалы Третьей ежегодной конференции по иудаике и востоковедению, которая состоялась 17 декабря 2013 г. в Санкт-Петербурге и была организована Петербургским институтом иудаики (ПИИ) при участии кафедры библеистики Санкт-Петербургского государственного университета (СПбГУ). В работе конференции приняли участие исследователи, представляющие различные научные и образовательные центры России и зарубежья: ПИИ, СПбГУ, Институт восточных рукописей РАН, Российскую национальную библиотеку, Высшую школу иудаики (Гейдельберг, Германия) и др.

В сборник включены статьи, посвященные различным аспектам еврейской и арамейской филологии. Их авторы, в частности, обсуждают проблемы фонетики древнееврейского языка, библейской экзегезы, куранистики, арамейского стихосложения, изучения новоарамейских языков. Кроме того, ряд статей посвящен литературе семитских народов, истории еврейства I тысячелетия н. э. и Нового времени.

Редакторы сборника выражают искреннюю благодарность тем ученым, которые взяли на себя труд рецензирования присланных материалов.

В. И. Голинец

Чередование {m} и {n} в текстах Еврейской Библии

При сравнении источников Еврейской Библии во многих свидетельствах текста и в разных их местах обнаруживаются различия, затрагивающие тот элемент текста, который обозначается в еврейских текстах буквой *mem* или *nun*. При этом в одной части текстовой традиции {m} передаётся как {m}, а в другой как {n}, или наоборот: в одной её части {n} передаётся как {n}, а в другой как {m}. Это чередование графем {m} и {n} встречается в еврейских рукописях, а также в транскрипции еврейских слов и имён в древних переводах Библии, прежде всего, в Септуагинте. Какова природа этих различий – фонетическая, орфографическая, текстологическая? Связаны ли они с грамматикой или экзегезой?

Чередование {m} и {n} встречается также в текстах Кумрана и в языке Мишны,¹ где его объясняют фонетическим переходом (*sound change*) /m/ > /n/.² Что касается этого чередования в библейских текстах, то некоторые его примеры упоминаются в литературе,³ но, насколько мне известно, соответствующие формы ещё не были собраны и исследованы

¹ *Qimron E.* The Hebrew of the Dead Sea Scrolls. Atlanta, 1986. (Harvard Semitic Studies 29). P. 27, § 200.142. *Kutscher E. Y.* Studies in Galilean Aramaic. Ramat-Gan, 1976. P. 58–67, 101–103. *Kutscher E. Y.* A History of the Hebrew Language. Jerusalem; Leiden, 1982. P. 121, § 199. Примеры из Мишны приводятся также в *Ginzberg L.* Beiträge zur Lexikographie des Aramäischen // Festschrift Adolf Schwarz zum siebenzigsten Geburtstage 15. Juli 1916 gewidmet von Freunden und Schülern / Hrsg. S. Krauss. Berlin; Wien. S. 332, Anm. 4; в *Ginsberg H. L.* Zu den Dialekten des Talmudisch-Hebräischen // Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums. Bd. 77 (1933). S. 421–422 и в *Yalon H.* Nachtrag. Zur palästinischen Aussprache des Schluß -m wie n // Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums. Bd. 77 (1933). S. 429–430.

² *Kutscher.* History... P. 122, § 199.

³ *Speiser E. A.* The Pronunciation of Hebrew Based Chiefly on the Transliterations in the Hexapla. Chapter II // Jewish Quarterly Review. Vol. 23/3 (1933). P. 257; *Seeligmann I. L.* The Septuagint Version of Isaiah. Leiden, 1948. (Mededelingen en verhandelingen № 9 van het vooraziatisch-egyptisch genootschap «Ex Oriente Lux»). P. 65 и сноска 40; *Kutscher.* Studies... P. 64–65; *Murtonen A.* Hebrew in Its West Semitic Setting. A Comparative Study of Non-Masoretic Hebrew Dialects and Traditions. Part One. A Comparative Lexicon. Section A. Proper Names. Leiden, 1986. (Studies in Semitic Languages and Linguistics 13). P. 72.

систематически. Очевидно, что примеры из разных эпох развития языка должны рассматриваться в контексте соответствующего периода, а также текстовой традиции, так как в разное время причины чередований могут быть различны.

В этом исследовании нас интересуют формы, относящиеся к древнейшему времени. Однако тексты Библии много раз переписывались и не всегда передают древнейшее состояние языка, а значит, засвидетельствованные на письме чередования {m} и {n} могут иметь несколько причин.

1. Графическое смещение знаков {m} и {n} в древнееврейском, «квадратном» арамейском или греческом письме.
2. Фонетическое смещение или уравнивание звуков /m/ и /n/ в еврейском (и, возможно, в греческом) языке.
3. Смещение грамматических форм.

Прежде чем попытаться определить причины этих чередований, надо систематизировать соответствующие примеры. В этом исследовании я классифицирую такие варианты по грамматическим типам, что помогает выявить закономерности среди вариантов и причины чередования {m} и {n}. При этом формы, относящиеся к более позднему периоду, например формы из Гекзапл, приводятся как дополнение к более ранним примерам.

В некоторых случаях для того, чтобы установить исходную ступень чередования, надо определить первоначальную форму текста. Некоторые примеры нуждаются в комментарии.

1. Переход {m} > {n}

1.1. В инлауте

- | | | | |
|-----|-----------------|-------------------------------------|----------|
| (1) | הָמָה | ἰδοὺ = הִנֵּה | Иер 5:5 |
| | וּבְנֵי־הָאָרֶץ | καὶ βωμοὶ αὐτῆς = וּבְמִזְבְּחֵיהֶן | Иер 49:2 |

В обоих случаях, скорее всего, имеет место смещение букв {m} и {n} в древнееврейской графике в предтече масоретского текста или текста, послужившего основой для перевода Септуагинты.

В первом случае вариант еврейского текста по смыслу предпочтительней варианта Септуагинты. Во втором случае оба варианта подходят по смыслу. Вариант וּבְנֵי יָהּ «и её пригороды» может иметь контекстуальную поддержку в формулировке בְּנוֹת רָבָה «дочери Раввы» в третьем стихе этой главы. Вариант Септуагинты «и её высоты» относится к культовым строениям Аммона и тоже может иметь контекстуальную поддержку в третьем стихе, в упоминании Милкома, национального божества Аммона.

Суффиксальное местоимение

(2) לָמוּ הָיִן (V, S, T⁰) = לוֹ Втор 33:2

Вариант масоретского текста и Самаритянского пятикнижия לָמוּ с точки зрения контекстуального значения предпочтительнее варианта древних переводов, который, согласно Маккарти, возник под влиянием четвёртого стиха.⁴

1.2. В ауслауте

1.2.1. В глагольном корне

(3) יִקְרָאֻם יִקְרָאֻם Иокоц⁵ יִקְרָאֻם Иекоцац⁶

⁴ Biblia Hebraica quinta editione cum apparatu critico novis curis elaborato. 5. Deuteronomy / Ed. by C. McCarthy. Stuttgart, 2007. P. 99. Липиньски (*Lipiński E.* Le dieu Lim // La civilisation de Mari. XVe Rencontre Assyriologie Internationale organisée par le Groupe Française Thureau-Dangin (Liège, 4-8 juillet 1966) / Ed. J.-R. Kupper. Paris, 1967. (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège 182). P. 156–157) говорит о возможности смешения «d'un *mēm* final avec *-nu*» и ссылается на Weiss R. On Ligatures in the Hebrew Bible (וּ = נוּ) // Journal of Biblical Literature. Vol. 82 (1963). P. 188–194. Формулировка и объяснения Липиньского неточны, поскольку во Втор 33:2 противопоставляются графемы וּ וּ.

⁵ 1 Пар 6:53 и 24:23.

⁶ Нав 12:22; 19:11 (Иеквац); 21:34 (Маав; Еквац А, Иеквац W, Иеквац V). Здесь и далее греческий текст, если не указано иначе, приводится по изданию: Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes / Ed. by A. Rahlfs. Stuttgart, 1979.

Поскольку это географическое название со значением «предок/дядя поднялся» состоит из двух элементов, и первый, согласно масоретской вокализации, является формой префиксального спряжения глагола קרַם,⁷ то я рассматриваю чередование {m} и {n} как чередование в ауслауте глагольной формы, а не в инлауте всего слова.

Хотя нельзя полностью исключить возможность смешения графем {m} и {n} в древнееврейской письменности на очень раннем этапе передачи текста, следующие наблюдения говорят в пользу того, что форма קרַמַּעַם не является результатом смешения букв, но диалектной формой понима קרַמַּעַם:

1. Переход затрагивает, в отличие от большинства примеров, не окончание слова, а окончание первого элемента.
2. Форма קרַמַּעַם встречается только в книге Иисуса Навина.
3. В Септуагинте даётся различная транскрипция названий קרַמַּעַם וקרַמַּעַם.

1.2.2. В именах

1.2.2.1. Имена собственные

(4) а. אַבְיָרָם	Αβειρων ⁸	
б. אַחִיאָם	Αχιαν	2 Цар 23:33
в. אַחִירָם	Αχιραν	Числ 26:38
г. מַבְשָׁם	Μαβσαυ ⁹	

⁷ Нельзя исключить того, что первоначально имелся в виду глагол קרַם (ср. Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament von Ludwig Koehler und Walter Baumgartner. Dritte Auflage. Lieferung II. נבט – טבַּח. Leiden, 1974. S. 411 с литературой).

⁸ Числ 16:1, 12, 25, 27; 26:9; Втор 11:6; Нав 6:26; 3 Цар 16:34; Пс 105:17; 4 Макк 2:17; Сир 45:18. Этот пример приводится в *Kutscher. Studies...* P. 65 и в *Kutscher E. Y. The Language and Linguistic Background of the Isaiah Scroll (I Q Isa⁸)*. Leiden, 1974. (Studies on the Texts of the Desert of Judah 6). P. 61. Нумерация псалмов здесь и далее даётся по масоретскому тексту. Греческий текст приводится по изданию: *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes / Hrsg. A. Rahlfs. Stuttgart, 1935.*

⁹ 1 Пар 1:29, ср. מַבְשָׁם Μαβσαυ 1 Пар 4:25.

д. מְרִים	Μαρων	1 Пар 4:17
е. עֲנָרִים ¹⁰	Αυναν	
ж. מְרִי	Αρραν	Руфь 4:19 x 2
з. σαλωμων, <i>Sellum</i> , <i>Šallūm</i> (Пешитта)	שָׁלוֹן ¹¹	

Форма Μαρων могла возникнуть как результат смешения букв ם и ן в еврейском имени, а также греческая форма может свидетельствовать о фонетической ассимиляции суффиксу *-ōn*. В формах, заканчивающихся на *-αν* (кроме Αρραν), могло произойти уподобление именам, заканчивающимся на *-ān* в еврейском.

Имя שָׁלוֹן объясняется как вариант имени שְׁלֹמֹה,¹² и эта форма встречается в некоторых рукописях Еврейской Библии.¹³

1.2.2.2. Географические названия

(5) בְּאֵתָם	(εἰς) Βουθαν	Числ 33:6
מְרִים	Μαρρων	Нав 11:5, 7

Окончание *-υ* в форме Βουθαν может быть обусловлено винительным падежом или ассимиляцией еврейскому суффиксу *-ān*. В Μαρρων могло произойти уподобление суффиксу *-ōn*, как и в Μαρων (пример 4).

Сравните более позднюю арабскую форму سلوان *Silwān* (= Σιλωαμ, שְׁלֹמֹה),¹⁴ которая либо свидетельствует о переходе */m/ > /n/*,¹⁵ либо является переосмысленной формой с арабским суффиксом *-ān*.

¹⁰ Быт 14:13, 24. Эта форма засвидетельствована в Самаритянском пятикнижии. В масоретском тексте עֲנָרִים, в Пешитте *nyr*, в Вульгате *Aner*. В апокрифе на книгу Бытия из Кумрана (1QарGen^{av} или 1Q20) засвидетельствована форма с метатезой עֲנָרִים (21:21 и 22:6).

¹¹ Неем 3:15 (этот пример приводится в *Kutscher. Language...* P. 61, 91 и в *Studies...* P. 66).

¹² Wilhelm Gesenius hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. 18. Auflage. 6. Lieferung ט–ת / Hrg. H. Donner. Heidelberg; New York, 2010. S. 1360 (но ср. Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament von Ludwig Koehler and Walter Baumgartner. Dritte Auflage. Lieferung IV. חשע – ראה. Leiden, 1990. S. 1399).

¹³ Ср. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*.

¹⁴ Эта форма приводится в *Kutscher. Studies...* P. 61.

¹⁵ *Ibid.* P. 61, fn. 79.

1.2.3. В служебных морфемах

Чередование {m} и {n} встречается также в морфемах множественного и двойственного числа как в масоретском тексте и текстах из Кумрана, так и в переводах и транскрипции еврейских слов в Септуагинте.

1.2.3.1. Суффикс множественного числа мужского рода

1.2.3.1.1. В еврейском тексте и в переводах

(6) עינים	Иер 26:18	עין	Мих 3:12 (параллельный текст)
בְּשָׁמַיִם	Песнь 4:10	בשמין	4QCant ^b
תַּנִּינִים	<i>qere</i>	תַּנִּין	<i>ketib</i> Плач 4:4
תַּנִּינִים	«шакал»	δρακόντω = תַּנִּין	«морское чудовище» Мих 1:8
קְנִינִים	«плач»	κτισις «создание» = קִנְיָן	(Аквила) Иез 2:10

В первых двух случаях окончание множественного числа м.р. ׀- является морфологическим или орфографическим арамеизмом. В третьем и четвёртом случае могли быть перепутаны лексемы. В последнем случае, вероятно, имело место смешение букв в древнееврейском шрифте.

1.2.3.1.2. В транскрипциях Септуагинты

Обычно в Септуагинте еврейская морфема множественного числа мужского рода в именах нарицательных и собственных, в том числе в географических названиях, а также в причастиях транскрибируется как -ειμ:¹⁶ (7) Αβαρειμ,¹⁷ Αγαλλειμ,¹⁸ Αιλειμ,¹⁹ Αιναγαλειμ,²⁰ Αριωργειμ,²¹ Βααλειμ,²²

¹⁶ Все следующие примеры приводятся, если не указано иначе, по факсимильному изданию Ватиканской рукописи *Biblorum sacrorum graecorum codex Vaticanus B. Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codex Vaticanus graecus 1209. Roma, 1999.* «А» обозначает Александрийскую рукопись.

¹⁷ עֲקָרִים Числ 33:47, 48.

¹⁸ אֲנָלִים Ис 15:8.

¹⁹ אֵילִים Исх 15:27; 16:1 x 2; Числ 33:9 x 2, 10; Ис 15:9.

²⁰ עֵין עֲנָלִים Иез 47:10.

²¹ עֲרֵי אֲרָנִים 2 Цар 21:19.

²² הַבְּעָלִים, например, в Суд 2:11; 3:7; 1 Цар 7:4; 12:10; 3 Цар 18:18; 22:54; 2 Пар 24:7; 33:3; 34:4; Ос 2:15, 18, 19; 11:2.

Βουρεμ,²³ Βηθαβαρεμ,²⁴ Γαβαωθιαριμ,²⁵ Ενακεμ,²⁶ ιαθουρεμ,²⁷ θεיעμ,²⁸ Ια-
ρεμ,²⁹ μεθωσεεμ,³⁰ Σεβω(ε)ιμ,³¹ Φυλιστιεμ.

В некоторых случаях эта морфема в именах нарицательных и геогра-
фических названиях транскрибируется как -(ε)ιυ:

Имена нарицательные

(8) הַיָּמִים	τὸν ιαμειν ³²	Быт 36:24 ³³
הַיְעִים	τὰ ιαμειν	4 Цар 25:14
כְּרָבִים	χερουβειν	Ис 37:16 ³⁴
וּלְיָגְבִים	καὶ εἰς γαβειν	4 Цар 25:12
[שְׁלָמִים]	σαλαμειν	Нав 22:29
שָׂרָפִים	σεραφειν	Ис 6:2, 6 ³⁵
תְּרָפִים	θεραфειν	Суд 17:5; 18:14, 17, 18, 20; 4 Цар 23:24

Имена собственные

(9) חַפְּיִם	Офимιυ (в А)	Быт 46:21
חַפְּיִם	Аμφειυ	1 Пар 7:15

²³ בְּחֹרִים 2 Цар 16:5; 17:18; 19:17; 3 Цар 2:8.

²⁴ בֵּית הַנְּבָרִים Неем 3:16.

²⁵ נִבְעַת קְרִיַת עָרִים Нав 18:28.

²⁶ עֲנָקִים Втор 2:10, 11, 21; Нав 11:21, 22; 14:12, 15; Иер 29:5; 30:20.

²⁷ תַּנּוּרִים Неем 3:11.

²⁸ Без еврейского соответствия в Иез 40:14; תְּאִים в Иез 40:16 и תְּאִוָּה в Иез 40:12.

²⁹ יְעָרִים Нав 15:9, 60; 1 Пар 4:8; 13:5; Ос 5:13; 10:6.

³⁰ הַמְּתוּחָשִׁים Езд 2:62 (посредством הַמְּתוּחָשִׁים, ср. Biblia Hebraica quinta editione cum apparatu critico novis curis elaborato. 20. Ezra and Nehemia / Ed. by D. Marcus. Stuttgart, 2006. P. 10).

³¹ צְבָבִים Быт 10:19; 14:2, 8 (в Александрийской рукописи); Втор 29:22; Ос 11:8.

³² Вторая колонка Гекзапл (*secunda*) и Феодотион по изданию Origenes Hexaplorum quae supersunt sive veterum interpretum graecorum in totum vetus testamentum fragmenta post flaminium nobilium, drusium, et montefalconium, adhibita etiam versione syro-hexaplari, concinnavit, emendavit, et multis partibus auxit Fridericus Field. Oxford, 1875, читают ιαμειν, а Аквила – ιεμ.

³³ Этот пример приводит *Speiser. Pronunciation...* P. 257.

³⁴ Этот пример приводит *Seeligmann. Septuagint...* P. 65.

³⁵ Ibid.

מפּים	Μαμφειν (в А)	Быт 46:21
םפּים	Μαμφειν	1 Пар 7:15

Географические названия

(10) אֶבְלַחַרְמַיִם	Εβελχαρμειν	Суд 11:33
אָמַיִם	Ομμειν	Втор 2:10, 11
גַּרְזִיִּם	Γαριζειν	Втор 11:29; 27:12; Нав 9:2; Суд 9:7; 2 Макк 5:23; 6:2
חַתַּיִם	Χεττειν	Суд 1:26; Иез 27:6; -τειν 3 Цар 10:29 и 4 Цар 23:7
יָעָרַיִם	Ιαρειν	Нав 9:17; 15:9
עַקְרָבַיִם	Ακραβειν	Числ 34:4; Нав 15:3; Суд 1:36
רַפְאִיִּם	Ραφαειν	Втор 2:11, 20 x 2; 3:11, 13; Нав 15:8
רַפְיָדַיִם	Ραφιδειν	Исх 17:1, 8; 19:2; Числ 33:14, 15
הַשְּׂטִיִּם (אֶבְלַח)	Σαττειν	Числ 25:1; Нав 2:1; 3:1
[שְׁלָמַיִם]	Σαλαμειν	Нав 19:48

Транскрипция одного и того же географического названия, несущего суффикс ם-, нередко разнится в Септуагинте от рукописи к рукописи. Если в одной части текстовой традиции оно имеет окончание -(ε)μ, то в другой её части оно несёт окончание -(ε)ιν, и это касается вышеназванных примеров.³⁶ אֶבְלַחַרְמַיִם (אֶבְלַח) транскрибируется как (α)βελσατ(τ)(ε)μ, βελσαττμ, αβελσατθημ, (α)βελσατ(τ)ειν и βελσαττην.³⁷ В Александрийской рукописи

³⁶ Ср. также транскрипции географического названия אֶבְלַחַרְמַיִם Ис 45:14 (по изданию Isaia / Hrsg. J. Ziegler. Göttingen, 1939. (Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Litterarum Göttingensis editum 14). S. 293) и названия אֶבְלַחַרְמַיִם в Быт 15:20 по изданию The Old Testament in Greek According to the Text of Codex Vaticanus, Supplemented from Other Uncial Manuscripts, with a Critical Apparatus Containing the Variants of the Chief Ancient Authorities for the Text of Septuagint. Volume I. The Octateuch. Part I. Genesis / Ed. by A. L. Brooke, N. McLean. Cambridge, 1906. P. 37.

³⁷ The Old Testament in Greek According to the Text of Codex Vaticanus, Supplemented from Other Uncial Manuscripts, with a Critical Apparatus Containing the Variants of the Chief Ancient

ⲙⲓⲛⲓ в Суд 1:26 транскрибировано как Χεττιεϛ, а в Нав 19:48 находится форма Σαλαεϛ.

Разница в транскрипции одного и того же имени также может быть обусловлена исправлением первоначального текста. Так, ⲙⲓⲛⲓ в Ватиканской рукописи в Ис 6:2 было передано как σεραφειν, но при подновлении новыми чернилами эта форма была изменена на σεραφεϛ, а в б:б σεραφειν было исправлено на σεραφϛ. Также в Ис 37:13 χερουβεϛιν было исправлено на χερουβϛ, в то время как другие рукописи читают χερουβ(ε)ϛ.

Соответствующие рукописи относятся к разному времени и, помимо того что могут содержать ошибки переписчика (как в примере 11), они также свидетельствуют о разном фонетическом восприятии еврейского окончания.

1.2.3.1.3. В поздних греческих переводах

(11) ⲙⲓⲛⲓ ιεϛ³⁸ Ис 13:22

Согласно Шпайзеру, который приводит этот пример,³⁹ конечные назальные в транслитерации Гекзапл изредка чередуются. Однако Брэнно более убедительно объясняет транскрипции в Гекзаплах форм множественного числа с окончанием -ν как путаницу букв μ и ν в греческом тексте:⁴⁰ ⲙⲓⲛⲓ θαμμιν Пс 18:31;⁴¹ ⲙⲓⲛⲓ ααμμιν 49:2; ⲙⲓⲛⲓ αυωναν 89:33. Обычно в Гекзаплах конечное /-īm/ еврейских слов передаётся как -ιμ.⁴²

Authorities for the Text of Septuagint. Volume I. The Octateuch. Part III. Numbers and Deuteronomium / Ed. by A. L. Brooke, N. McLean. Cambridge, 1911. P. 356.

³⁸ Аквила, Симмах и Феодотион по изданию *Field. Origenes Hexaplorum...*

³⁹ *Speiser. Pronunciation...* P. 257.

⁴⁰ *Bronno E. Studien über hebräische Morphologie und Vokalismus. Auf Grundlage der Mercatischen Fragmente der zweiten Kolumne der Hexapla des Origenes. Leipzig, 1943. S. 118, 183, 435–436.*

⁴¹ Шпайзер (*ibid.* P. 257) приводит также форму θαμμιν Пс 18:26, но, согласно Брэнно (*ibid.* P. 163), там находится θαμμιμ.

⁴² См. примеры в Брэнно (*ibid.* P. 59, 84, 102).

1.2.3.2. Суффикс двойственного числа

Чередование {m} и {n} встречается в транскрипции Септуагинты также в суффиксе двойственного числа. Иногда этот суффикс транскрибируется в географических названиях как -αιμ,⁴³ а иногда как -α(ι)ν:

(12) אֶבֶל מִיָּם	Αβελμαυ	2 Пар 16:4; Βαιλμαυ в Юдифь 4:4
גִּלְתַּי מִיָּם	Γολαθλαυ	Нав 15:19
מֵעֲרָוּיָם	Μεσραυ	Быт 10:6, 13 (в А)
מִתְּנָה	Μαιθαναειν	Числ 21:18, 19
סְפָרוּוּיָם	Σεπφαρουμαιν	4 Цар 17:24; 18:34; Σεπφαρουμαιν в 19:13

Форма מִתְּנָה, в сравнении с Μαιθαναειν, могла возникнуть из מִתְּנָה* в результате смешения графем ת и נ.⁴⁴ Но такое же смешение букв могло произойти в рукописи, с которой делался перевод Септуагинты.

2. Переход {n} > {m}

2.1. В инлауте

(13) Ενακειμ = עֲנַקִּים	עֲנַקִּים «их долина»	Иер 47:5
--------------------------	-----------------------	----------

Вариант Септуагинты с точки зрения контекстуального значения предпочтительнее варианта масоретского текста.⁴⁵ Вариант масоретского текста мог возникнуть из-за смешения графем {n} и {m}.

2.2. В ауслауте

2.2.1. В глагольном корне

(14) שָׁנָה ⁴⁶ «перечить»	שָׁנָה ⁴⁷ «перечить»
--------------------------------------	---------------------------------

⁴³ Αρμαθαυ (הַר מְתָתָי); Γεθθαυ (גֵּתְיָתָי) 1 Пар 1:46; Иов 42:17; Δεβλαθαυ Числ 33:46, 47; Иер 31:22; Χουσαρσαθαυ (Суд 3:8 x 2, 10 x 3), Ωρωναυ (הַר רִנָּי) Иер 31:3, 5, 34.

⁴⁴ О таком смешении см. Krauss S. Textkritik auf Grund des Wechsels von ת и נ // Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft. Vol. 48 (1930). S. 321–325.

⁴⁵ Ср. Нав 11:22 и Biblia Hebraica Stuttgartensia к Иер 47:5.

⁴⁶ Пс 38:21; 71:13; 109:4, 20, 29; Зах 3:1.

⁴⁷ Быт 27:41; 49:23; 50:15; Пс 55:4; Иов 16:9; 30:21.

В данном случае речь идёт о двух синонимичных корнях или, что точнее с точки зрения диахронии, о двух вариантах одного и того же глагольного корня. Хотя этимология этого корня неясна, очевидно, что форма, заканчивающаяся на /m/, является вторичной.⁴⁸

2.2.2. В последнем корневом существительного

2.2.2.1. Имена нарицательные

(15) а.	תָּן	θερμόν = תָּן	Иер 31:2
б.	תָּנִין	θαλάσσας = תָּנִין	Пс 89:13 ⁴⁹
в.	תָּנִין «морск. чудовище»,	passim תָּנִין	Иез 29:3; 32:2
г.	עֵין תָּנִין	πηγῆς τῶν συκῶν = תָּנִין	Неем 2:13 ⁵⁰

Очевидно, формы תָּנִין и תָּנִין были восприняты переводчиками как арамейское множественное число (ср. תָּנִין в примере б). Похожим образом Филон Александрийский объясняет имя בְּנֵי תָּנִין как υἱὸς ἡμερῶν,⁵¹ приняв окончание имени за (арамейский) суффикс множественного числа.

То, что форма תָּנִין встречается только у Иезекииля, в то время как форма תָּנִין в этой книге не засвидетельствована, может означать, что форма תָּנִין возникла не как результат смешения букв. Скорее всего, תָּנִין является диалектной формой. Менее вероятно, что она была воспринята как форма множественного числа от תָּן* «шакал».

2.2.2.2. Имена собственные

(16) а.	אֵילֹן	Αἰλωμ (B), Αἰλων (A)	Суд 12:11, 12
б.	בְּרֵשׁוֹן	בְּרֵשׁ(וֹ)ן	
в.	רַצִּין	Ρασειμ	Ис 7:8 (Ватиканская рукоп.) ⁵²

⁴⁸ Ср. Wilhelm Gesenius hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. 18. Auflage. 5. Lieferung צ-ש / Hrsg. H. Donner. Berlin; Heidelberg; New York, 2009. S. 1281.

⁴⁹ Этот пример приводится в *Seeligmann. Septuagint...* P. 65, fn. 40.

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ *De mutatione nominum*, 92 (этот пример приводится в *Seeligmann. Ibid.*).

⁵² Ис 7:8 приводится в *Seeligmann. Septuagint...* P. 65, fn. 40.

Этимология имени גִּרְשֹׁנִי / גִּרְשֹׁ(י) неясна.⁵³ Однако гентилиций גִּרְשֹׁנִי (Гирсонов) показывает, что форма, заканчивающаяся на /n/ и встречающаяся 17 раз (то есть на три раза больше, чем גִּרְשֹׁ(י)), является первоначальной.⁵⁴

В Ис 7:1 имя רִצִּין в Ватиканской рукописи имеет ожидаемую форму Ρασειν, а в других рукописях оно имеет эту форму и в 7:8.⁵⁵

См. также имя גִּתוּם (Элефантина, письмо 34:5),⁵⁶ которое, согласно Кучеру, «is only a scribal error for *ntwn* under the influence of the preceding [sic] *ytwm* “Yathom”».⁵⁷

2.2.2.3. Географические названия

(17) גִּתוּם גִּתוּם Нав 10:41; 15:51, но גִּתוּם в Бытии и Исходе

2.2.3. В служебных морфемах

2.2.3.1. Суффиксы *-ān* > *-āt* и *-ōn* > *-ōt*

Имена нарицательные

- (18) а. אֶתְנָה⁵⁸ אֶתְנָה Осия 2:14 אֶתְנָה 4QpHos^a Осия 2:14
 б. פְּרִיץ Исх 21:30; Пс 49:9 פְּרִיץ Числ 3:9
 в. [עֲלִיזָן] עֲלִיזָן Пс 106:7

В Осии 2:14 встречается форма אֶתְנָה «(о)плата». Более частая форма этого слова אֶתְנָן. Форма אֶתְנָן объясняется как лексикализованная форма

⁵³ Ср. Wilhelm Gesenius Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. 18. Auflage. 1. Lieferung א-נ / Hrsg. R. Meyer, H. Donner. Berlin; Heidelberg; New York, 1987. S. 231.

⁵⁴ Согласно Бауэру, который предложил свою, сегодня не принятую этимологию этого имени, форма с /n/ может быть «вторичной ассимиляцией к многочисленным именам с суффиксом ן», иными словами, в ней мог произойти переход *-ōt* > *-ōn*, а не переход *-t* > *-n*. (Bauer H. Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung // Orientalistische Literaturzeitung, 1930. Vol. 33. S. 591.)

⁵⁵ Swete H. B. The Old Testament in Greek According to the Septuagint. Vol. III. Hosea–4 Maccabees, Psalms of Solomon, Enoch, the Odes. Third edition. Cambridge, 1905. P. 112.

⁵⁶ Cowley A. Aramaic Papyri of the Fifth Century B. C. Oxford, 1923. P. 127.

⁵⁷ Kutsch. Studies... P. 66.

⁵⁸ Втор 29:13; Мих 1:7; Ис 23:17, 18; Иез 16:31, 34, 41; Ос 9:1.

«усиленного спряжения» (*modus energicus*) от глагола נָתַן.⁵⁹ Форма אָהַבָּם ку-мранской рукописи 4QpHos⁶⁰ может свидетельствовать о переходе -n > -m, в то время как אָהַבָּם может быть диалектной формой или результатом не раз засвидетельствованной в текстах Еврейской Библии путаницы букв ם и ה.⁶¹

В Пс 106:7 вместо עֲלֵי־ךָ, согласно Зелигману,⁶² следует читать עֲלֵי־יָךְ, как это видно из сравнения этого текста с Пс 78:17.⁶³

Имена собственные

(19) а.	אָהֶבְךָ	Ιααμ	1 Пар 7:19
б.	אִיתָן	Αιθαμ (в рукоп.)	3 Цар 5:11; 1 Пар 2:6
в.	בְּמִתְּךָ ⁶⁴	בְּמִתְּךָ	2 Цар 19:38, 39; Иер 41:17 ⁶⁵
г.	נְחֻשְׁתָּן	Νεεσθαμ (<i>secunda</i>)	4 Цар 18:4
д.	אֵילָן	Αιλωμ и Ελωμ (в рукоп.)	Быт 26:34; 36:2
е.	הַצֵּרוּן	Εσρωμ (в рукоп.)	Руфь 4:18; 1 Пар 2:5
ж.	רִזּוֹן	Εσρωμ	3 Цар 11:23

⁵⁹ Bauer H., Leander P. Historische Grammatik der hebräischen Sprache des Alten Testaments. Halle, 1922. S. 487, § 61ne.

⁶⁰ Ср. Qimron. Hebrew... P. 26; § 200.143; Biblia Hebraica quinta editione cum apparatu critico novis curis elaborato. 13. The Twelve Minor Prophets / Ed. by A. Gelston. Stuttgart, 2010. P. 56*.

⁶¹ См. Krauss. Textkritik... и ср. מִתְּךָ // Μανθαναιυ в примере 12.

⁶² Seeligmann. Septuagint... P. 65, fn. 40.

⁶³ Сочетание букв ןן подвержено смещению с другими буквами. Так, в Притч 27:20 вместо הַגִּישָׁה אֶרֶב надо читать הַגִּישָׁה אֶרֶבּן по аналогии с Притч 15:11. В большой масоре Ленинградской рукописи к Ос 2:2 цитата из 1 Цар 14:18 הַגִּישָׁה אֶרֶבּן приведена как הַגִּישָׁה אֶרֶבּן, где слово אֶרֶבּן возникло, вероятно, как результат перехода ןן > ן (ср. Biblia Hebraica quinta editione cum apparatu critico novis curis elaborato. 13. The Twelve Minor Prophets / Ed. by A. Gelston. Stuttgart, 2010. P. 35*). Географическое название עֲלֵי־מִוֶן Нав 21:18 имеет в 1 Пар 6:45 форму עֲלֵי־מִתְּךָ. В Ис 44:8 форма הַגִּישָׁה אֶרֶבּן возникла из הַגִּישָׁה אֶרֶבּן за счёт восприятия ם как сочетания букв ןן (*Delitzsch F. Die Lese- und Schreibfehler im Alten Testament nebst den dem Schrifttexte einverleibten Randnoten klassifiziert. Ein Hilfsbuch für Lexikon und Grammatik, Exegese und Lektüre. Berlin; Leipzig, 1920. S. 121, § 113f).*

⁶⁴ 2 Цар 19:41.

⁶⁵ В Иер 41:17 *ketib* בְּמִתְּךָ, *qere* בְּמִתְּךָ.

Географические названия

(20) אֵתוֹן	Αιθαμ (в рукоп.)	Иер 49:19; 50:44
אֵילוֹן	Αιλωμ (Αιλμ в А)	Суд 12:12
מִרְיָן	Μαδιαμ (<i>passim</i>) ⁶⁶	
	מִרְיָן IQIsa ^a	Ис 9:3; 60:6 ⁶⁷
עֵגְלוֹן	Αιλαμ	Нав 12:12

Форма Αιλαμ в последнем примере могла возникнуть из-за путаницы букв и/или смешения с географическим названием עֵילָם Αιλαμ «Элам».

2.2.3.2. Суффикс множественного числа мужского рода

(21) אֶלְפִין <i>qere</i>	אֶלְפִים <i>ketib</i>	Дан 7:10
---------------------------	-----------------------	----------

В случае с אֶלְפִים мы имеем дело с орфографическим или, что менее вероятно, морфологическим гебраизмом в арамейском тексте.

2.2.3.3. Суффиксальные местоимения женского рода множественного числа

В некоторых местах, где ожидаются суффиксальные местоимения женского рода множественного числа второго и третьего лица, встречаются соответствующие формы мужского рода.

(22) ожидаемая форма	засвидетельствованная форма	
ж. р.	וַיִּתְּנָם	2 Цар 20:3
ж. р.	וַיִּכְלְפֵלֵם	2 Цар 20:3
וַיִּאֲלִיֵּהֶן ⁶⁸	וַיִּאֲלִיֵּהֶם	2 Цар 20:3
ж. р.	לְאֲדֻנֵיהֶם	Амос 4:1
ж. р.	עַלֵיכֶם	Амос 4:2
ж. р.	אֲחֵכֶם	Амос 4:2

⁶⁶ В Числ 25:15, 18; 31:3 (x2); 31:7, 8 (x2), 9 употребляется форма Μαδιαν.

⁶⁷ Этот пример из IQIsa^a приводит *Kutscher. Language...* P. 61, и *Kutscher. Studies...* P. 65. Но ср. מִרְיָן в IQIsa^a 10:2, 26 и в IQIsa^b в 60:6.

⁶⁸ Рукописи Еврейской Библии, ср. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*.

וְאַחֲרֵיהֶן (масор. текст)	וְאַחֲרֵי[ת]כֶּמָה 4QXII	Амос 4:2
ж. р.	לָכֶם	Руфь 1:11
ж. р.	שְׁתֵּיהֶם	Руфь 1:19; 4:11

Во всех этих местах (кроме וְאַחֲרֵיהֶן Амос 4:2) Ленинградская, Алеппская и Каирская рукописи содержат формы мужского рода. В этих же местах Пешитта употребляет формы женского рода, поскольку их требует контекст (в Амосе – контекст стихов 1–3). В еврейском тексте в Руфь 1:9, 13 (x 2), 14, 20; 2:9 употребляются формы суффиксальных местоимений женского рода.

Во всех случаях, перечисленных в этом примере, мы имеем дело с заменой сравнительно редко используемых форм женского рода на более частые формы мужского рода. Такая замена встречается и в самостоятельном местоимении:

(23) ожидаемая форма	засвидетельствованная форма	
(ж. р.)	וְלִהְיֶה	Зах 5:9)
ж. р.	הִמָּה	Зах 5:10
ж. р.	וְהִמָּה	Руфь 1:22

Согласно Слониму,⁶⁹ который приводит много соответствующих примеров из текста Еврейской Библии, замена местоимений женского рода на местоимения мужского рода производилась в тех местах, где соответствующие лица, животные или предметы играют особую роль в повествовании или где они имеют особенно важное значение в сравнении с тем, которое они имеют там, где к ним отсылают местоимения женского рода, или в сравнении с другими лицами, животными или предметами, названными в непосредственном контексте. Такое объяснение этого

⁶⁹ *Slonim M. G. The Substitution of the Masculine for the Feminine Hebrew Pronominal Suffixes to Express Reverence // Jewish Quarterly Review. Vol. 29/4 (1939). P. 397–403; The Deliberate Substitution of the Masculine for the Feminine Pronominal Suffixes in the Hebrew Bible // Jewish Quarterly Review. Vol. 32/2 (1941). P. 139–158.*

феномена кажется маловероятным и требует дополнительной проверки на основе современных знаний о текстологии Библии.

2.2.3.4. Под вопросом

(24) פִּרְפָּרִים Числ 26:39 פִּרְפָּרִים 1 Пар 8:5

Происхождение и форма этого имени неясны, так что непонятно, в какую сторону шло изменение.⁷⁰ Скорее всего, в одном из контекстов, помимо других текстологических изменений,⁷¹ произошло смешение букв {m} и {n}. В имени פִּרְפָּרִים также могла произойти ассимиляция конечного назального лабиальному /p/.

3. Выводы

Переходы {m} > {n} и {n} > {m} засвидетельствованы в еврейском тексте и в транскрипциях еврейских существительных, имён собственных и географических названий. Первый переход встречается чаще, чем второй.

Очевидно, что в отдельных местах эти переходы могут иметь различные причины. Как уже было сказано, причины могут быть следующие:

1. Графическое смешение знаков {m} и {n} в древнееврейском, «квадратном» арамейском или греческом письме.
2. Фонетическое смешение или уравнивание звуков /m/ и /n/ в еврейском (и, возможно, в греческом) языке.
3. Смешение грамматических форм.

Некоторые случаи обоих переходов могут быть объяснены как морфологические арамеизмы или гебраизмы (примеры 6, 15б-г, 21), как результат уподобления другим суффиксам (примеры 4а-е, 5) или как замена

⁷⁰ Ср. Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament von Ludwig Koehler und Walter Baumgartner. Dritte Auflage. Lieferung IV. פִּרְפָּרִים – פִּרְפָּרִים. Leiden, 1990. S. 1496 и Wilhelm Gesenius hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. 18. Auflage. 6. Lieferung פִּרְפָּרִים / Hrsg. H. Donner. Berlin; Heidelberg; New York, 2010. S. 1400.

⁷¹ Ср. Biblia Hebraica Stuttgartensia.

редких форм на более частые (примеры 22–23). В остальных случаях смешение графем {m} и {n} в еврейском, арамейском и греческом письме (примеры 1, 2, 11, 13, 15а, 16, 17, 18в, 19–20) и/или фонетическое смешение или уравнивание звуков /m/ и /n/ в конце слова в еврейском и арамейском языках могут быть причиной этих переходов (примеры 3, 4ж-з, 8–10, 12–14, 16, 17, 18а-б, 19, 20, 24). Следующие наблюдения говорят в пользу того, что в последних названных случаях мы имеем дело с фонетическим, а не графическим феноменом.

1. Оба перехода встречаются в инлауте и в ауслате, но ни разу в абсолютном анлауте. Если бы это была графическая путаница, то можно было бы ожидать её и в начале слова. При этом количество примеров на инлаут относительно мало (четыре слова: примеры 1, 2, 13), и они могут быть объяснены смешением графем.

2. Кроме форм $\text{מְנַחֵם} / \text{מְנַחֵם}$ (пример 3), где, по крайней мере, согласно масоретской вокализации, чередование /m/ и /n/ засвидетельствовано после согласных, оба чередования всегда встречаются после гласных /a/, /i/, /o/.

3. Тот факт, что формы, отличающиеся от ожидаемых, встречаются в транскрипциях, сам по себе является свидетельством фонетической причины наблюдаемого феномена: переводчики транскрибировали имена и географические названия не так, как эти формы были записаны в еврейской графике, а так, как они их произносили и/или воспринимали на слух.

4. В транскрипции Септуагинты в Ватиканской рукописи одно и то же существительное, в том числе имя собственное или географическое название, несущее окончание $-(\alpha/\epsilon)\nu$, в большинстве случаев не встречается в форме $-(\alpha/\epsilon)\mu$.⁷² Это означает, что одно и то же существительное или имя во всех местах, где оно встречается, воспринималось

⁷² Ср., однако, Ιαρεν и Ιαρεμ (примеры 7 и 10), а также Ραοεν Ис 7:1 и Ραοεμ Ис 7:8 (пример 16).

переводчиками как несущее не тот заключительный согласный, который оно несёт в еврейском тексте.⁷³

Кучер называет переход /m/ > /n/ в послебиблейских еврейских текстах «linguistic change» и «indiscriminate pronunciation of word-final m-n»,⁷⁴ но не обозначает его никаким фонетическим термином. Фонетическое обозначение этому феномену даёт Бен-Хаим: «a vowel followed by final m or n turned into a nasalized vowel, so that it was phonetically immaterial whether the result was expressed by writing *mem* or *nun*».⁷⁵ Подобным образом говорит Муртонен по отношению к древнееврейскому о «liquefying of word final nasals together with the respective preceding vowels into nasal vowels».⁷⁶

Гипотеза перехода конечного назального вместе с предыдущим гласным в назализованный гласный лучшим образом объясняет наблюдаемые факты. В конце слова /m/, следующий за гласным, назализовался таким образом, что он звучал не как [m], а как [n], что получило графическое отображение в транскрипции. Поскольку это явление не было фонетическим законом, а только определённой закономерностью, некоторые формы сохранили {m} в транскрипции Септуагинты. Однако можно предположить, что назализация встречалась чаще, чем мы наблюдаем её в текстах, и сохранение {m} на письме в именах собственных и географических названиях может быть транслитерацией форм, которые в произношении несли конечный [n].

Тот факт, что переход /m/ > /n/ засвидетельствован в разных книгах Септуагинты, возникших в разное время и сохранившихся в поздних ру-

⁷³ Транскрипции Септуагинты требуют дополнительного изучения по каждой отдельной рукописи.

⁷⁴ *Kutscher. Studies...* P. 59 и 102.

⁷⁵ *Ben-Hayyim Z. Traditions in the Hebrew Language, with Special Reference to the Dead Sea Scrolls // Aspects of the Dead Sea Scrolls / Ed. by C. Rabin, Y. Yadin. Jerusalem, 1958. (Scripta Hierosolymitana 4). P. 210.*

⁷⁶ *Murtonen. Hebrew...* P. 72.

копиях, не даёт возможности точно определить период его действия. Исследования Кучера посвящены переходу /m/ > /n/ в языке Мишны, в Палестинском Талмуде, мидрашах агады и палестинской литургической поэзии.⁷⁷ Кучер также приводит примеры из эпиграфики и топонимики Палестины римского времени.

Согласно Кучеру, переход /m/ > /n/ засвидетельствован в географическом регионе от Газы до Пальмиры и не встречается в еврейских и иудео-арамейских текстах из Месопотамии.⁷⁸ Примеры из Септуагинты, рукописи Исайи из Кумрана, а также имена שלון וְנוֹם (примеры 4 и 16) говорят о «первых веках до новой эры» как о временном горизонте этого перехода (там же, с. 66). Примеры из текста Библии Кучер не относил к исследованному им феномену, потому что они «хронологически гораздо более ранние» (с. 66).

Но как раз примеры из еврейского текста Библии являются особенно интересными для истории древнееврейского языка. Это следующие формы:

(15в) תנין (<i>passim</i>)	תנים	Иез 29:3; 32:2
(16б) גרשון	גרש(ו)ם	
(18а) אֶתְנָן ⁷⁹	אתנם // אתנה	Осия 2:14 и 4QpHos ^a
(18б) פְּדִיִן Исх 21:30; Пс 49:9	פְּדִיִם	Числ 3:9
(19в) כְּמִקֵּן 2 Цар 19:41	כְּמִקֵּם	2 Цар 19:38, 39; Иер 41:17

Все эти примеры свидетельствуют о переходе /n/ > /m/. Количество примеров незначительно, и в тех случаях, когда слово засвидетельствовано только один раз, могло иметь место графическое смещение букв. Но возможно и фонетическое объяснение: ассимиляция лабиальному в פְּדִיִם, כְּמִקֵּם и, вероятно, в שְׂפִיפִם (пример 24), а также ассимиляция последнего

⁷⁷ Kutscher. Studies... P. 59–65.

⁷⁸ Ibid. P. 64. Ср. Kutscher. History... P. 122.

⁷⁹ Втор 29:13; Мих 1:7; Ис 23:17, 18; Иез 16:31, 34, 41; Ос 9:1.

согласного первому /n/ в נִינִי . Эти немногочисленные примеры перехода /n/ > /m/ не дают возможности датировать его. Также невозможно увидеть его диалектное распределение. Только יִנְיָ («шакалы») может быть диалектной формой в языке Иезекииля.

Особый случай представляют формы מְעַנֶּיךָ и עֲנֶיךָ . Как уже было сказано, те факты, что форма עֲנֶיךָ встречается только в книге Иисуса Навина, что переход затрагивает не окончание слова, а окончание первого элемента и что транскрипции Септуагинты различают между ней и формой מְעַנֶּיךָ , говорят в пользу того, что эта форма является диалектной формой топонима עֲנֶיךָ . Таким образом, עֲנֶיךָ может быть вторым по древности засвидетельствованным примером перехода /m/ > /n/. Возникнув, скорее всего, в разговорном языке на фонетическом уровне, он был увековечен в записи. Похожим образом, самым древним засвидетельствованным примером перехода /n/ > /m/ можно считать глагольный корень עָשָׂה , как факкультативную форму корня עָשָׂה (пример 14).

Возможно, другие, ещё неизвестные автору этой статьи примеры чередования {m} и {n} в древнееврейском языке смогут дать дополнительную информацию об этом феномене.

А. Г. Маштакова

Псалом 109 (110) как мессианский текст

Пс 109 (110)¹ – один из наиболее изученных библейских текстов, но, несмотря на огромное количество посвященных ему исследований, в науке не существует единой точки зрения на его происхождение и содержание. Так, в библеистике было выдвинуто несколько альтернативных гипотез о времени и обстоятельствах составления текста Пс 109 (110). Мы можем выделить две основные: одна группа исследователей датирует псалом эпохой царя Давида² и – шире – дополненным периодом³, тогда как другая относит время написания псалма к эпохе после Вавилонского плена вплоть до эпохи эллинизма⁴. Тем не менее, хотя ни одна из предложенных гипотез не является на сегодняшний день доминирующей, все исследователи в целом поддерживают позицию Г. Гункеля, который включил Пс 109 (110) в число царских псалмов⁵.

Индивидуальной особенностью текста Пс 109 (110) по сравнению с другими псалмами, относящимися к группе царских, является тот факт, что адресат (или действующее лицо) псалма эксплицитно царем в тексте не называется. Указанием на то, что речь в данном случае идет о царе, может служить упоминание скипетра и положение адресата по правую руку Яхве. Кроме того, надписание псалма и его положение в структуре

¹ В скобках указана нумерация по масоретской Библии.

² Например: *Hardy E. R.* The Date of Psalm 110 // *JBL* 64 (1945). P. 385–390; *Jefferson H. G.* Is Psalm 110 Canaanite? // *JBL* 73 (1954). P. 152–156; *Gilbert M., Pisano St.* Psalm 110 (109), 5–7 // *Biblica*. Vol. 61 (1980). P. 343–356.

³ *Schedl C.* Aus dem Bache am Wege // *ZAW* 73 (1961). P. 290–297.

⁴ Напр., к персидской эпохе Пс 109 (110) относят: *Schreiner St.* Psalm 110 // *VT* 27 (1977). P. 216–222; *Goulder M.* Psalms of the Return. Sheffield: Sheffield Academic, 1998. P. 145–146; к эпохе хасмонеев: *Treves M.* Two Acrostic Psalms // *VT* 15 (1965). P. 81–90; *Gerleman G.* Psalm CX // *VT* 31 (1981). P. 1–19; *Petuchowski J. J.* The Controversial Figure of Melchizedek // *Hebrew Union College Annual* 28 (1957). P. 133.

⁵ *Gunkel H.* Einleitung in die Psalmen. 4 Auflage. Göttingen, 1985. S. 140.

Псалтыри (он входит в состав давидической трилогии Пс 107 (108) – Пс 109 (110)) вводят нас в контекст давидического повествования.⁶ Так, обнаруживаются параллели между этим псалмом и пророчеством Натана Давиду (2 Цар 7:8–16). В соответствии с оракулом Пс 109 (110) Яхве наделяет правителя властными полномочиями, передавая ему скипетр как символ власти, и обещает обеспечить победу над врагами.⁷ В дополнение к традиционным атрибутам царской власти в Пс 109 (110):4 появляется и обетование правителю священства «по образцу»⁸ Мелхиседека.

Пс 109 (110):4 – наряду с Быт 14: 18–20 – одно из двух кратких упоминаний Мелхиседека в еврейской Библии. Но если в эпизоде Быт 14:18–20 Мелхиседек, царь Салима, без сомнения, выступает в роли одного из действующих лиц описываемых событий, то в тексте Пс 109 (110) все не так однозначно. Не до конца ясно, является ли именование מֶלְכִי־צֶדֶק теофорным именем собственным (как, например, Адоницедек (Нав 10)) или в данном случае речь идет о титуле (*Царь мой – праведность* или *Царь праведности*)⁹. В любом случае второй элемент этого имени так или иначе

⁶ Ср. точку зрения Г. Х. Вильсона, выдвинувшего гипотезу, что в Пс 109 (110) место царя занимает Яхве, в то время как давидический царь выступает только в роли священника: *Wilson G. H. King, Messiah, and the Reign of God: Revisiting the Royal Psalms and the Shape of the Psalter // The Book of Psalms. Composition and Reception / Ed. by P. W. Flint, P. D. Miller (VTSup 99. FIOTL 4). Leiden: Brill, 2005. P. 396.*

⁷ Такое прочтение второго стиха предложил М. Делкор: *Delcor M. Melchizedek from Genesis to the Qumran texts and the Epistle to the Hebrew // JSJ Vol. II, № 2 (1971). P. 120.* См. также: *Caquot A. Remarques sur le Psaume CX. Semitica VI (1956). P. 36–37.*

⁸ Традиционный перевод на русский язык: «по чину». עַל־בְּרֵךְ – *harax legomenon*: здесь возможный вариант прочтения – «благодаря». Другие варианты интерпретации см.: *Hamp V. Ps 110, 4b und die Septuaginta // Neues Testament und Kirche. Festschrift für R. Schnakenburg. Freiburg: Herder, 1974. S. 519–520; Gianotto C. Melchisedek e la sua tipologia. Brescia: Paideia Editrice, 1984. P. 36; Granerød G. Abraham and Melchizedek: Scribal Activity of Second Temple Times in Genesis 14 and Psalm 110. (BZAW. Bd. 406). Berlin: de Gruyter, 2010. P. 201–204.*

⁹ Так, Т. Х. Гастер первым предложил рассматривать имя Мелхиседек как титул, не выдвигнув, к сожалению, каких бы то ни было аргументов: *Gaster T. H. Psalm 110. JMEOS 21 (1937). P. 37–44.* Затем Х. Е. Дель Медико перевел весь четвертый стих псалма как серию личных глагольных форм: «Наступай, повелел я, установи правление правосудия!» («Attaque, ai-je ordonné, fais régner la justice!»). С его точки зрения, словосочетание *mlky šdq* было воспринято как антропоним только в LXX. См.: *Del Medico H. E. Melchisédech // ZAW 69*

указывает на связь фигуры Мелхиседека с линией цадокидского священства и, соответственно, с Иерусалимом (ср.: Ис 1:21,26; Иер 31:23). Таким образом, в тексте Пс 109 (110) мы обнаруживаем идеальную парадигму правления, представляющую собой теократическую модель государственности.

Отметим, что в более поздней традиции Пс 109 (110) воспринимался как мессианский текст. Так, в Новом Завете к тексту этого псалма обращается Иисус, говоря о несостоятельности концепции Давидического Мессии (Лк 20:41–44; Мф 22:42–46, Мк 12:35–37).

В нашей статье мы рассмотрим Пс 109 (110) в контексте развития библейских представлений о Мессии как потомке Давида.

В последние годы, в частности благодаря работам Г. Х. Вильсона¹⁰, в библеистике сложилась устойчивая точка зрения на Псалтырь как на корпус текстов, собранных и отредактированных в соответствии с определенной задачей и развивающих единую идею¹¹. Разумно предположить,

(1957). P. 160–170. Впоследствии М. Дауд дал свою версию интерпретации этого места псалма. Он прочел *mlku šdq* как «его законный царь» («His legitimate king»), при этом йод в форме *mlku* он интерпретировал как местоименный суффикс 3 (sic) sg. См. *Dahood M. Psalms. Vol. III. New York: Doubleday, 1970. P. 117.* Сомнения в том, что Мелхиседек – имя собственное, высказывали также Е. А. Спейзер (*Speiser E. A. Genesis: Introduction, Translation, and Notes. Vol. 1. 2nd ed. (AB) New York: Doubleday, 1964*) и Р. Х. Смит (*Smith R. H. Abram and Melchizedek (Gen 14 18–20) // ZAW 77 (1965). P. 145.*)

В свою очередь, Дж. Гамми предложил следующее чтение этого стиха: «Ты священник вовеки, поскольку я говорил справедливо, мой царь» («You are priest forever because I have spoken righteously, my king»). См.: *Gammie J. G. Loci of the Melchizedek Tradition of Genesis 14:18–20 // JBL 90 (1971). P. 388.*

¹⁰ *Wilson G. H. The Editing of the Hebrew Psalter. Chico (CA): Scholars, 1985; Wilson G. H. King, Messiah, and the Reign of God: Revisiting the Royal Psalms and the Shape of the Psalter // The Book of Psalms. Composition and Reception / Ed. by P. W. Flint, P. D. Miller (VTSup 99. FIO TL 4). Leiden: Brill, 2005; Wilson G. H. The Structure of the Psalter // Interpreting the Psalms: Issues and Approaches / Ed. by P. Johnston, D. Firth. Carlisle: IVP Academic, 2005. P. 229–246.*

¹¹ См., например: *The Shape and Shaping of the Psalter. Ed. by J. C. McCann (JSOTSup. 159). Sheffield: Sheffield Academic, 1993; Hossfeld F.-L., Zenger E. Psalmen 101–150 (HTk AT). Freiburg: Herder, 2008; Seybold K. Die Psalmen. Tübingen: Mohr, 1996; Howard D. M. Jr. Recent Trends in Psalms Study // The Face of Old Testament Studies: A Survey of Contemporary Approaches. Grand Rapids: Baker Academic, 1999. P. 329–368; Cole R. L. The Shape and Message*

что основной темой Псалтыри, пришедшей к своему окончательному виду в послепленную эпоху, стали эсхатологические представления и мессианские ожидания, доминировавшие в этот период.¹²

Действительно, в пленную и послепленную эпоху усилились теократические элементы мессианской модели, связанной с идеей восстановления династии Давида¹³. В тексте Пс 109 (110), как уже было отмечено выше, по обетованию Яхве фигура правителя сочетает в себе функции царя и священника, то есть несет в себе мессианские черты.

Таким образом, мессианские представления в Израиле в строгом смысле слова появились в качестве составной части идеи восстановления царства Давида¹⁴. Другими словами, первоначально Мессия – это религиозно-политический лидер будущего царства, которое устанавливается вмешательством Яхве. Это означает, что мессианские ожидания с самого начала были связаны с надеждой Израиля на реставрацию монархии.

Концепция реставрации давидической монархии возникла в иудейской среде в период национального подъема в эпоху правления царя Иосии. Шаткое положение Ассирийской империи в связи с египетской экспансией создало условия, позволившие задуматься о реализации идеи панизраильского царства в Палестине (4 Цар 23:15–20).

Так называемая девтерономическая история опирается на двойственную модель государственности: с одной стороны, девтерономист подчеркивает непреходящий характер династии Давида (напр., 2 Цар 7), а с другой стороны, говорит о вечном священстве Цадока (1 Цар 2:35–36).

of Book III (JSOTSup. 307). Sheffield: Sheffield Academic, 2000; *Gillingham S.* The Zion Tradition and the Editing of the Hebrew Psalter // Temple and Worship in Biblical Israel / Ed. by J. Day. London: T&T Clark, 2005. P. 308–341.

¹² *Mitchel D. C.* The Message of the Psalter: An Eschatological Program in the Book of Psalms (JSOTSup. 252). Sheffield: Sheffield Academic, 1997. P. 82–83.

¹³ *Laato A.* Josiah and David Redivivus. The Historical Josiah and the Messianic Expectations of Exilic and Postexilic Time (CBOTS 33). Stockholm: Almqvist, 1992. P. 52.

¹⁴ *Mowinckel S.* He That Cometh. The Messiah Concept in the Old Testament and Later Judaism. Oxford: Blackwell, 1956. P. 55.

После смерти царя Иосии, повлекшей за собой длительный политический кризис в Иудее, по контрасту с текущей политической ситуацией начинает формироваться типология идеального царя, который будет вершить «суд и правду» (הַשִּׁפּוֹט וְהַדָּרֶקָה). Так, Иеремия говорит о праведном царе, который взойдет на трон Давида:

Иер 23:5

הֲיֵה יָמִים בָּאִיִּם נְאֻם־יְהוָה וְהָקַמְתִּי לְדָוִד צֶמַח צְדִיק וּמֶלֶךְ וְהִשְׁפִּיל וְשָׁפַט אֶת־הָאָרֶץ:
מִשְׁפַּט וְדָרֶקָה בְּאֶרֶץ־יְצָרְתָּ

Вот, наступают дни, говорит Господь, и вознесу Давиду Отрасль праведную, и воцарится царь, и будет поступать мудро, и будет вершить суд и правду на земле.

Титул этого царя – Отрасль праведная (צֶמַח צְדִיק) – указывает на его отличие от нечестивых правителей, которых Иеремия критикует в 22-й главе. С другой стороны, этот новый праведный царь обладает теми же качествами, что и Иосия, о котором говорится, что он «вершил суд и правду» (וְשָׁפַט וְדָרֶקָה) (Иер 22:15). Таким образом, мы видим, что в эпоху Вавилонского плена Иосия рассматривался как *тыpos праведного царя*, а мессианские надежды были тесно связаны с панизраильской идеологией.

В персидский период конкретные исторические надежды на восстановление царства Давида постепенно дополняются элементами эсхатологии. После эдикта Кира и начала восстановления Иерусалимского храма новые чаяния связывались с Зоровавелем, внуком Иеконии. Как о лидере, возглавившем возвращение из Вавилонского плена, о Зоровавеле говорится в книгах Ездры и Неемии (Езд 2:1; Неем 12:1–9). Однако в качестве нового харизматического правителя Зоровавель появляется в книгах пророков Аггея и Захарии (гл. 1–8)¹⁵. Наряду с Зоровавелем у Аггея и Захарии

¹⁵ Вопрос о составном характере самой книги Захарии мы оставляем за рамками нашего исследования. Как бы то ни было, Зах 9–14, видимо, более поздняя часть этой книги. См.,

1–8 речь идет о первосвященнике Иисусе, сыне Иоседека. Он несколько раз упоминается также и в книгах Ездры и Неемии как священник, который вместе с Зоровавелем вернулся из изгнания и начал работать над восстановлением храма. На основании косвенных ссылок в генеалогических списках (1 Пар 5:29–41, 4 Цар 25:18) можно предполагать, что первосвященник Иисус действительно являлся легитимным потомком цадокитского священства.

Примечательно, что акцент, сделанный в книге Аггея на фигурах Зоровавеля и Иисуса, показывает, что они воспринимались как равные по своему положению. Тогда как в книге Захарии Зоровавель назван по имени только в 4-й главе в контексте восстановления храма. Как и Аггей, Захария ожидал восстановления давидической династии, восстановления храма и реорганизации цадокитского священства. Тем не менее очевидны различия между обетованием Зоровавелю в тексте Агг 2:20–23 и пророческими оракулами книги Захарии. В целом Зах 1–8 демонстрирует следы позднейших реинтерпретаций по сравнению с Агг 2:20–23. Это может указывать на то, что текст Зах 1–8 получил свой окончательный вид позднее, чем книга пророка Аггея¹⁶.

Одним из наиболее важных аспектов пророчества Захарии является особое значение, которым наделяется фигура первосвященника Иисуса. Помимо двух исторических личностей, Зоровавеля и Иисуса Иоседекова, в книге пророка Захарии появляется образ будущего Мессии. Дважды первосвященник Иисус выступает в роли того, кому Яхве открывает имя Мессии (Зах 3:8–10, Зах 6:9–13). Захария использует мессианский титул Отрасль (מִשְׁחָה), по всей видимости, под влиянием книги пророка Иеремии. Отсюда ясно, что титул מִשְׁחָה не мог быть применен к первосвященнику

например: *Grabbe L. L. A History of the Jews and Judaism in the second Temple Period. Vol. 1. Norfolk: T&T Clark, 2004. P. 87–89.*

¹⁶ *Laato A. Josiah and David Redivivus. The Historical Josiah and the Messianic Expectations of Exilic and Postexilic Time (CBOTS 33). Stockholm: Almqvist, 1992. P. 236.*

Иисусу, который не происходил из рода Давида. Из контекста Зах 3:8 также хорошо видно, что этот титул принадлежит другому человеку:

שָׁמַע־נָא יְהוֹשֻׁעַ הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל אֶת־הַ וְרַעְיָדָּהּ הַיִּשְׁבִּים לְפָנָיִךְ כִּי־אֲנִישֵׁי מוֹפֶת הֵמָּה כִּי־
הַנְּגִי מִבְּיַא אֶת־עֲבָדַי צָמַח:

Слушай же, Иисус, первосвященник, ты и собратия твои, сидящие перед тобою, поскольку они – мужи знамения: вот, Я привожу раба Моего, Отрасль.

Дж. Толлингтон высказала предположение, что Захария намеренно смещает акцент с конкретных исторических личностей и использует этот титул как типологическую идентификацию правителя в новую эпоху¹⁷. Таким образом, в божественном оракуле Зах 3:8 термин *צָמַח*, с одной стороны, имеет давидические коннотации, а с другой стороны, обладает более широким эсхатологическим значением.

Второй оракул у пророка Захарии, где вновь упоминается фигура Мессии, возвращает нас к тексту Пс 109 (110). В шестой главе книги Захарии, где речь идет о «венчании» Иисуса Иоседекова, действительно обнаруживается интересная параллель к Пс 109 (110).

Зах 6:12-13:

וְאָמַרְתָּ אֵלָיו לְאֹמֶר כֹּה אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת לְאֹמֶר הַגֵּה־אִישׁ צָמַח שָׁמוֹ וּמִתְחַתְּיוֹ יִצְמָח
וּבְנָה אֶת־הַיְכָל יְהוָה:

וְהוּא יִבְנֶה אֶת־הַיְכָל יְהוָה וְהוּא־יִשָּׂא הוֹד וְיָשֵׁב וּמִשָּׁל עַל־כְּסֹאָו וְהָיָה כְהֵן עַל־כְּסֹאָו
וְעִצָּת שְׁלֹם תִּהְיֶה בְּיַד שְׁנֵיהֶם:

И скажи ему: так говорит Господь Саваоф: Вот Муж, – имя Ему Отрасль, Он произрастет из Своего корня и построит храм Яхве.

¹⁷ Tollington J. E. Tradition and Innovation in Haggai and Zechariah 1–8 (JSOT SS 150). Sheffield: Sheffield Academic, 1993. P. 172.

Он построит храм Яхве и примет славу, сядет и будет править на троне Его. Будет священником на троне Его, и совет мира будет между тем и другим.

Таким образом, в книге пророка Захарии мы наблюдаем дальнейшее развитие концепции Мессии (Отрасли), который соединит в себе царскую и священническую функции. Образ идеального правителя – священника и царя – объединяет Зах 6:12–13 с текстом Пс 109 (110). Так, с точки зрения Ф. Делича, Захария переводит обетование, данное в псалме, в область будущего и связывает исполнение этого обетования с грядущим Мессией¹⁸.

Существующая тематическая связь между Пс 109 (110) и Зах 6:12–13 может помочь разрешить проблему датировки псалма. С. Шрайнер предположил, что текст Пс 109 (110) связан с установлением института первосвященства после Вавилонского плена, когда (ок. 520 г. до н. э.) престол первосвященника занимает Иисус, сын Иоседека¹⁹.

Вместе с тем, на наш взгляд, содержание Пс 109 (110):1–4, так же как и у Зах 6:12–13, представляет собой мессианский оракул, а изображение военных побед и образ масштабного сражения в 5–6 стихах содержат описание эсхатологической битвы, в результате которой над всеми народами «вознесет главу» царь и священник из рода Давида. Не менее важно отметить возможную связь между именем (титолом) Мелхиседека (Царь мой – праведность) и образом Мессии как праведного царя.

Образ праведного царя появляется и во второй части книги пророка Захарии (гл. 9–14), датируемой поздним послепленным периодом²⁰.

Зах 9:9

גִּילִי מְאֹד בַּת־צִיּוֹן הָרִיעִי בֵּית יְרוּשָׁלַיִם הִגָּה מִלְכָּה יְבוֹא לָהּ צִדִיק וְנוֹשַׁע הוּא עִנִי
וְרָכַב עַל־חֲמֹר וְעַל־עֵיֶר בֶּן־אֲתָנוֹת׃

¹⁸ Delitzsch F. A Commentary on the Book of Psalms. Vol. III. New York, 1883. P. 194.

¹⁹ Schreiner S. Psalm CX und die Investitur des Hohenpriesters // VT 27 (1977). S. 216–222.

²⁰ Laato A. Josiah and David Redivivus. The Historical Josiah and the Messianic Expectations of Exilic and Postexilic Time (CBOTS 33). Stockholm: Almqvist, 1992. P.260–261.

Ликуй от радости, дочь Сиона, восклицай, дочь Иерусалима: вот Царь твой грядет к тебе, праведный и спасающий, кроткий, сидящий на осле, на осленке, сыне ослицы.

П. Хэнсон обратил внимание на близость этого пассажа с Пс 2 и Пс 109 (110) с точки зрения возможного литургического употребления этих текстов²¹. Кроме того, Пс 109 (110) с текстом Зах 9–14 объединяют обещания скорой победы над врагами, упоминания о суде над окружающими народами, об источнике, который омоет грехи (Зах 13:1), о живых водах, которые потекут из Иерусалима (Зах 14:8). При этом в тексте Зах 9–14 Праведным царем называется Яхве (Зах 14:9).

Таким образом, с нашей точки зрения, мессианский контекст, в котором воспринимался (вероятно, и был создан) Пс 109 (110), помогает уточнить значение упоминания Мелхиседека в четвертом стихе. Как кажется, в данном случае речь идет о типологическом праведном царе, позднее в Быт 14:18–20 персонифицированном как Мелхиседек – царь Салима и священник Бога Всевышнего.

Список сокращений

AB – Anchor Bible.

BZAW – Beihefte Zur Zeitschrift Fur die Alttestamentliche Wissenschaft.

FIOTL – The Formation and Interpretation of Old Testament Literature.

HThkAT – Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament.

JBL – Journal of Biblical Literature.

JMEOS – Journal of the Manchester Egyptian and Oriental Society.

JSJ – The Journal for the Study of Judaism.

JSOT SS – The Journal for the Study of the Old Testament Supplement.

VT – Vetus Testamentum.

VTSup – Vetus Testamentum Supplement.

ZAW – Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft.

²¹ Hanson P. The Dawn of Apocalyptic. Philadelphia: Fortress, 1989. P. 305–307.

С. В. Тищенко

Перикопа о переписи Исх 30:11–16 как часть «теократической переработки» Пятикнижия¹

Внутри рассказа о сооружении походного святилища (скинии) и учреждении жреческого культа, то есть комплекса текстов Исх 25–31; 35–40, Лев 8, находится перикопа о переписи Исх 30:11–16, тематически и содержательно мало связанная с этим рассказом. Указанный комплекс текстов обычно относят к жреческому документу Р, который в классической теории источников рассматривается как самостоятельное литературное произведение. Рассказ состоит из предписательной части Исх 25–31 (сформулированной в виде повелений Яхве) и исполнительной части Исх 35–40*²; Лев 8 (в которой сообщается о выполнении этих повелений). Каждая из двух частей содержит подробные сведения об элементах святилища, перечисляемых в определенном порядке.

Далее при рассмотрении порядка элементов святилища в обеих частях рассказа я опускаю описание одеяний жрецов и ритуала посвящения в жрецы, а также, очевидно вторичные, пассажи о сборе пожертвований (например, Исх 25:2–9; 35:4–9, 20–29; 36:2–7), об умельцах Бецалеле и Оголиаве (например, Исх 31:2–11; 35:30–36:1) и предписания о субботе (Исх 31:12–17; 35:1–3). Тогда получаем последовательность элементов святилища (и ритуальных материалов) почти в чистом виде: в этом однородном потоке священных предметов присутствуют лишь два чуждых элемента: перикопы о переписи (Исх 30:11–16) и ее коррелят в исполнительной части (Исх 38:21–31).

¹ В основу работы положен доклад, сделанный на XXI Международной ежегодной конференции по иудайке (Москва, 3–5 февраля 2014 г.).

² Здесь и далее звездочка (*) после указания библейского места означает, что включаются не все слова, стихи или главы указанного текста. Конкретные примеры для Исх 35–40* см. в сноске 6.

В предписательной части рассказа (I G + I S = Исх 25:10–27:19* + 30:1–38) элементы святилища располагаются следующим образом:

(I G) ковчег (25:10–22); стол (25:23–30); светильник (25:31–39) – [скиния (26:1–29); завеса (26:31–33); полог (26:36–37)] – жертвенник (27:1–8); двор (27:9–19);

(I S) жертвенник для воскурения благовоний, или золотой жертвенник (30:1–10); **перикопы о переписи** (30:11–16); чан для омовений (30:17–21); масло для помазания и благовония для воскурений (30:22–38).

Здесь G – тексты, относящиеся к первичному жреческому документу, а S – вторичные дополнения в P (см. ниже). В исполнительской части рассказа (II S = Исх 36:8–38:31) порядок элементов святилища – другой:

(II S) [скиния (36:8–34); завеса (36:35–36); полог (36:37–38)] – ковчег (37:1–9); стол (37:10–16); светильник (37:17–24); жертвенник для воскурений благовоний (37:25–28); масло для помазания и благовония для воскурений (37:29); жертвенник для всесожжений (38:1–7); чан для омовений (38:8); двор (38:9–20); **реестр использованных металлов** (38:21–31).

Три элемента святилища, которые в I G и II S заключены в квадратные скобки: скиния, завеса, полог – обозначают границы, разделяющие сакральные зоны: внутреннее святилище, внешнее святилище, двор. Эта группа из трех элементов и группа из трех других элементов (ковчег, стол, светильник) в предписательной и исполнительской частях меняются местами, образуя хиазм (типичный прием, использовавшийся еврейскими авторами при добавлении нового текста³). Поскольку положение элементов в квадратных скобках в I G и II S обусловлено формальным приемом,

³ О хиазме как признаке интерполяции говорится в работе Фишбеина (*Fishbane M. Biblical Interpretation in Ancient Israel. Oxford, 1985. P. 48–49, 50*). Иногда хиазм может рассматриваться как признак цитирования; так, в Лев 19:3 («Почитайте мать и отца, соблюдайте Мои субботы») цитируется декалог Исх 20:8–11 (заповедь о субботе), 12 («Чти отца и мать») (см. *Tishchenko S. To Curse God? Some Remarks on Jacob Milgrom's Interpretation of Lev 24:10–16, 23 // Babel und Bibel 3 / Ed. L. Kogan et al. Winona Lake (Indiana), 2006. P. 546f., n. 22*).

учитывать их при обсуждении порядка следования основных элементов святилища нет необходимости.

Еще раз отметим, что в блок вторичных дополнений I S включен чужеродный (с точки зрения главной темы рассказа о сооружении скинии) текст о переписи Исх 30:11–16, а во второй блок вторичных дополнений II S – реестр использованных металлов, который содержит раздел о серебре Исх 38:25–28, тесно связанный с перикопой о переписи. Оба пункта в блоках I S, II S выделены жирным шрифтом.

Достоин внимания, что в первом блоке текстов (I G) предписательной части рассказа о скинии элементы святилища расположены в порядке «ослабления» их сакральности, вернее сакральности пространства, в котором они расположены: ковчег (внутреннее святилище, или святая святых), стол и светильник (внешняя часть святилища, или Шатер Встречи), жертвенник (двор). Следующий, вторичный блок (I S) предписательной части, добавляя новые элементы в перечень, указанный порядок нарушает.

Однако в исполнительной части (II S) рассказа все перечисленные в I G и I S предметы расставлены в «правильном» порядке, начиная с наиболее священных зон и кончая наименее священными: ковчег (внутреннее святилище); стол, светильник, жертвенник для воскурений (внешнее святилище); жертвенник для всесожжений, чан для омовений (двор).

«Неправильность» в порядке следования элементов святилища в предписательной части рассказа о скинии I G + I S (золотой жертвенник после жертвенника для всесожжений) дала повод исследователям, начиная с Велльгаузена⁴, считать тексты, включенные в I S (точнее, в Исх 30–31), вторичными, более поздними, добавлениями (P^S) к первичному жреческому документу (P^G), автор которого «не знает» о золотом жертвеннике⁵.

⁴ Wellhausen J. Die Composition des Hexateuchs. Berlin, 1885. S. 136–139, 147–149.

⁵ Вообще, согласно классической гипотезе источников, P состоит из первоначального ядра P^G и вторичных добавлений P^S, которые не обязательно делались одновременно. При этом

К вторичным добавлениям P^S, помимо Исх 30 (I S) или вообще Исх 30–31, относят также основную массу текстов исполнительской части (II S)⁶. В ней содержатся списки, в которых упоминается золотой жертвенник: Исх 35:10–19; 39:33–41; 40:3–8; 40:18–33а (аналогичные списки встречаются и в Исх 30–31: Исх 30:26–28; 31:7–11). Заметим, что именно в связи с этими текстами – текстами, подразумевающими наличие второго (золотого) жертвенника, главный жертвенник часто обозначается как *mizbah hā'ōlāh* (Исх 30:28; 31:9; 35:16; 38:1; 40:6, 10, 29; см. также Лев 4:7, 10, 18, 25 (×2), 30, 34). В первичном документе P^G «жертвенник для всесожжений» (единственный жертвенник при святилище) именуется просто *hammizbēh*⁷.

Однако не все тексты в Исх 30–31; 35–40 можно причислить к P (фактически к P^S). Например, тексты о субботе (Исх 31:12–17; 35:1–3), столь же мало связанные с рассказом о строительстве скинии, как и перикопа о переписи, обычно приписывают школе кодекса святости⁸. Литературная деятельность школы кодекса святости датируется более поздним периодом времени⁹, чем деятельность жреческой школы P. Литературным продуктом деятельности этой школы является свод законов Лев 17–26, часто

P = P^G + P^S рассматривается как самостоятельное литературное произведение, существовавшее в качестве такового до объединения с нежреческими источниками; Пятикнижие, собственно, и появилось в результате этого объединения.

⁶ Большинство современных авторов причисляет к P^G лишь небольшое число текстов из Исх 35–40*: Исх 39:32, 42, 43; 40:17, 33b–35 (*Nihan C. From Priestly Torah to Pentateuch. A Study in the Composition of the Book of Leviticus. Tübingen, 2007. P. 31–58, 608–619*) или Исх 40:16–17, 33b, 34 (*Kratz R. G. Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik. Göttingen, 2000. S. 102–117; Gertz J. C. Die Priesterschrift // Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments / Hg. v. J. C. Gertz. Göttingen, 2006. S. 231–232*). Остальная часть рассказа о строительстве скинии в рамках классической гипотезы считается вторичным материалом.

⁷ Наблюдение, сделанное еще Велльгаузенем (*Wellhausen J. Die Composition. S. 138*).

⁸ *Nihan C. From Priestly Torah to Pentateuch. P. 567f.*

⁹ Согласно Нихану (*Nihan C. From Priestly Torah to Pentateuch. P. 572–575*), концом V в. до н. э. – началом IV в. до н. э.

называемый «кодексом святости» (Н), а также несколько небольших текстов, интерполированных в Исх и Лев 1–26.

Этот слой традиции обычно обозначают Н. Как неоднократно было показано¹⁰, кодекс святости Н зависит от жреческого документа Р, законодательного свода в книге Второзаконие (Втор 12–26), «книги договора» (Исх 21–23), или мишпатим, и является истолкованием этих законодательных сводов, а также их гармонизацией. Таким образом, добавление Н, несомненно, произошло после объединения Р с нежреческими, в частности, с девтерономическими материалами. Следовательно, Н – текст послезреческий и постдевтерономический, его нельзя относить к Р^S.

К текстам, непосредственно не связанным с рассказом о строительстве скинии, относится и перикопа о переписи Исх 30:11–16:

¹¹ Господь сказал Моисею: ^{12аа} «Когда будешь проводить перепись сынов Израилевых (для их учёта) (*kī tiššā? ’āt-rō?š bānē yišrā’el lipqudēhām*), ^{12аβ} пусть каждый, при пересчете, даст Господу выкуп за себя (*wānātānū ’iš kōpār napšō lyhwh bipqōd ’ōtām*), ^{12b} чтобы их не постигла кара за пересчет (*bipqōd ’ōtām*). ^{13аа} Пусть каждый сосчитанный даст (*zā^h yittānū kol-hā’ōbbēr ’al-happaqudīm*) ^{13аβ} полшекеля в шекелях святилища ^{13ба} (в шекеле – двадцать гер); ^{13бβ} эти полшекеля – пожертвование Господу (*tārūmā^h lyhwh*). ^{14а} Каждый сосчитанный от двадцати лет и старше (*kol-hā’ōbbēr ’al-happaqudīm mibbān ’āšrīm šānā^h wāmā’lā^h*) ^{14б} должен сделать такое пожертвование Господу (*yittēn tārūmat yhwh*). ^{15ба} Когда вы делаете это пожертвование Господу (*lātēt ’āt-tārūmat yhwh*) ^{15бβ} для очищения вашего (*lakkappēr ’al-napšōtēkām*), ^{15а} пусть богатый не дает больше, а бедный – меньше, чем полшекеля. ^{16аа} Внимай с сынов Израилевых эти деньги за очищение (*wālāqahtā ’āt-kāsāp*

¹⁰ Cholewiński A. Heligkeitsgesetz und Deuteronomium. Eine vergleichende Studie. Rome, 1976; Grünwaldt K. Das Heligkeitsgesetz Leviticus 17–26. Ursprüngliche Gestalt, Tradition und Theologie. Berlin, 1999; Otto E. Innerbiblische Exegese im Heiligkeitsgesetz Leviticus 17–26 // Leviticus als Buch / Hg. v. H.-J. Fabry; H.-W. Jüngling. Berlin; Bodenheim b. Mainz, 1999. S. 125–196.

hakkippurîm)^{16aβ} и употребляй их для работ при Шатре Встречи (*ʿal-ʿābōdat ʔōhāl mōʿēd*).^{16ba} Пусть это будет напоминанием о сынах Израилевых перед Господом,^{16bβ} пусть это будет для вашего очищения (*ləkkappēr ʿal-napšōtēkām*)».

Есть основания считать, что данный пассаж – это поздняя интерполяция в настоящий контекст, после того как рассказ о строительстве скинии и учреждении культа (Исх 25 – Лев 8)* в целом сложился. Его тема – перепись или подушный налог в пользу святилища – никоим образом не связана с темой повествования в этих главах Исхода. Тема переписи больше нигде в рассказе о сооружении святилища (Исх 25:1–31:11; 35:4–40:35) не звучит (кроме «исполнительного» по отношению к перикопе о переписи текста Исх 38:25–28). Связь с предыдущим текстом (Исх 30:1–10) по паре ключевых слов (инфинитив глагола *kippār* и имя *kippurîm*)¹¹ – связь *чисто* формальная, так как предписание о переписи выпадает из контекста божественных предписаний Исх 25:1–31:11, сосредоточенных на строительстве святилища и посвящении жрецов.

В Пятикнижии о проведении переписи и вообще о пересчете людей (а также – один раз – о пересчете людей и скота: в Числ 31:26) рассказывается только в книге Чисел. Только там (Числ 1:2, 49; 4:2, 22; 26:2; 31:26, 49), помимо перикопы о переписи, встречается выражение *nāšāʔ rōʔš*, «определять сумму, количество», «пересчитывать» (как и в Исх 30:12aa «Когда будешь проводить перепись сынов Израилевых (для их учёта) (*kī tiššāʔ ʔāt-rōʔš bənê yišrāʔēl lipqudēhām...*)»). Примеры из книги Чисел:

Числ 1^{2aa} Проведите перепись всей общины сынов Израилевых (*šāʔū ʔāt-rōʔš kol-ʿādat bənê yišrāʔēl...*) –^{3a} всех от двадцати лет и старше (*mibbān ʿāšrîm šānāʰ wāmaʿlāʰ*), способных носить оружие (*kol-yōšēʔ šābāʔ bəyišrāʔēl*).

¹¹ Исх 30^{10a} Пусть раз в год совершает Аарон на рогах жертвенника очистительный обряд (*wəkippar ʔahārōn ʿal-qarnōtāʿw ʔaḥat bāššānāʰ*).^{10b} Раз в год, из рода в род, надо совершать над жертвенником очистительный обряд (*yəkkappēr ʿālāʿw*) кровью жертвы очистительной, принесенной в День Очищения (*middam ḥattāʔt hakkippurîm*).

Числ 4²² Пересчитайте всех потомков Гершона (*nāšōʔ ʔāt-rōʔš bānê gēršôn*), по родам и семьям.

Числ 31^{26a} Пересчитай захваченных людей и скот (*šāʔ ʔāt-rōʔš malqōʔh haššābī bāʔādām ūbabbəhēmāʔh*).

В исполнительном по отношению к перикопе о переписи тексте (Исх 38:25сл) мы имеем даже более конкретные указания на взаимосвязь Исх 30:12слл и Числ 1сл:

Исх 38²⁵ Серебро, собранное при переписи общины (*wākāsār pəqūdê hāʔēdāʔh*), составило сто талантов и тысячу семьсот семьдесят пять шекелей (в шекелях святилища):²⁶ с каждого сосчитанного (*lakōl hāʔōbēr ʔal-happəqudim*), от двадцати лет и старше, – с шестисот трех тысяч пятисот пятидесяти человек – взяли по одной беке (полшекеля в шекелях святилища).

Эти цифры в точности соответствуют результатам переписи в Числ 1сл: «Всего сынов Израилевых, от двадцати лет и старше, способных носить оружие, записанных по родам, было 603 550 человек» (Числ 1:45сл); ср. Числ 2:32 («Таковы итоги переписи сынов Израилевых, по родам. В их войске было 603 550 человек»).

Ясно, что в текстах Исх 30:11слл; 38:25сл использованы данные переписи, упоминаемые в Числ 1сл¹². Однако в Исходе нигде не говорится о проведении переписи (в первый раз о ней упоминается в Числ 1, через месяц после сооружения скинии). Вместе с тем собранное серебро, как

¹² Согласно Пола (*Pola T. Die ursprüngliche Priesterschrift. Beobachtungen zur Literarkritik und Traditionsgeschichte von P^e. Neukirchen-Vluyn, 1995. S. 62f*), в основе списка использованных для сооружения скинии металлов в Исх 38:21–31 лежит древнее литературное ядро (которое не может быть буквально реконструировано) – текст, содержащий введение и указание количества трех металлов. Вероятно, первоначальный текст после добавления Исх 30:11слл был переделан так, чтобы связать его с перикопой о переписи и согласовать количество серебра с данными переписи в Числ 1. Здесь золото и бронза (медь) остаются добровольными пожертвованиями, а пожертвования серебра (*tərumāʔh*, согласно 30:11слл) регламентированы; все мужчины старше 20 лет (военнообязанные) должны заплатить в пользу святилища налог величиной полшекеля (по стандартному шекелю). Это – интерпретация добровольных пожертвований исходного варианта текста (каким он был перед добавлением Исх 30:11слл).

ясно из Исх 38:27–28, было использовано для изготовления некоторых элементов конструкции скинии. Это означает, что серебро было собрано до изготовления скинии. Некоторые комментаторы¹³ всерьез обсуждают вопрос о том, когда в действительности была проведена перепись.

Здесь, однако, речь идет об интерпретации автором перикопы Исх 30:11слл соответствующих текстов о строительстве скинии. А именно, интерполированный в рассказ о скинии пассаж Исх 30:11–16 этот автор связал с сообщениями о добровольных пожертвованиях на строительство святилища (Исх 25:2–7; 35:4–29; 36:2–7) (см. ниже).

Помимо переписи, есть другие признаки зависимости перикопы Исх 30:11–16 от книги Чисел.

В Исх 38:21 предполагается существование института левитов, иерархически подчиненного жрецам из рода Аарона:

Исх 38²¹ Вот перечень затрат на Скинию – Скинию Завета, составленный по приказу Моисея левитами под началом Итамара (*ʿābōdat halwiyyim bəyad ʾitāmār*), сына Аарона, жреца (*bān-ʾahārōn hakkōhēn*)...

Эта тема, отсутствующая в жреческих текстах Исхода и книги Левит, обстоятельно разработана именно в книге Чисел, где встречаются даже близкие фразеологические обороты:

Числ 4^{28a} Такова работа родов (*zōʾt ʿābōdat mišpəḥōt*) потомков Гершона при Шатре Встречи; ^{28b} они подчиняются Итамару (*ūmišmartām bəyad ʾitāmār*), сыну жреца Аарона (*bān-ʾahārōn hakkōhēn*)... ^{33a} Такова работа родов (*zōʾt ʿābōdat mišpəḥōt*) потомков Мерари – то, что они должны исполнять при Шатре Встречи (*lakol-ʿābōdātām bəʾōhāl mōʿēd*) ^{33b} под началом Итамара (*bəyad ʾitāmār*), сына жреца Аарона (*bān-ʾahārōn hakkōhēn*).

Далее, в Исх 30:11слл встречается выражение *bəšāqāl haqqōdāš* («в шекелях святилища»). Это выражение появляется в весьма ограниченном

¹³ См., например, *Propp W. H. C. Exodus 19–40. A New Translation with Introduction and Commentary*. Yale University Press, 2006.

наборе текстов: Исх 30:13, 24; 38:24, 25, 26; Лев 5:15; 27:3, 25; Числ 3:47, 50; 7:13, 19, 25, 31, 37, 43, 49, 55, 61, 67, 73, 79, 85, 86; 18:16 (всего 25 раз: 5 раз в Исх, 3 раза в Лев и 17 раз в Числ). Примеры:

Лев 27³ Цена мужчины в возрасте от двадцати до шестидесяти лет – пятьдесят шекелей серебра, в шекелях святилища.

Числ 18¹⁶ За ребенка, достигшего месячного возраста, бери выкуп (*ʾipādūyāw mibbān-ḥōdāš tipdā^h*) – пять шекелей серебра, в шекелях святилища (в шекеле – двадцать гер).

Большая часть этих текстов находится в Числ 1–10; 18. За пределами книги Чисел, кроме рассматриваемых в настоящей работе текстов (Исх 30:13; 38:24, 25, 26), существует еще четыре места: Исх 30:24; Лев 5:15; 27:3, 25, происхождение и датировка которых остаются до настоящего времени проблематичными.

Употребление термина *šāqāl haqqōdāš* во всех перечисленных текстах, по мнению Ахенбаха, подразумевает право Иерусалимского храма чеканить собственную монету¹⁴. Об этом праве, правда, еще ничего не знает автор «обязательства» (*ʾātmānā^h*) в Неем 10:32(33)*. Одна треть шекеля в Неем 10:32(33) ни в коем случае не подразумевает единицу храмовой валюты.

Специалист по палестинской эпиграфике Андре Лемер считает¹⁵, что текст Неем 10:33 отражает более раннюю практику, чем тексты Пятикнижия (Исх 30:13; 38:26). Подушная подать в полшекеля, которая хорошо вписывается в денежную систему, основанную на драхме, так как в точности соответствует «дидрахме», по его убеждению, была установлена в Иудее новым «законом», введенным Эзрой в 398 г. до н. э. Такая подушная подать взималась на протяжении всего периода Второго Храма вплоть

¹⁴ Achenbach R. Die Vollendung der Tora. Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Hexateuch und Pentateuch. Wiesbaden, 2003. S. 161.

¹⁵ Lemair A. Administration in Fourth-Century b.c.e. Judah in Light of Epigraphy and Numismatics // Judah and the Judeans in the Fourth Century B.C.E. / Ed. by O. Lipschits; G. N. Knoppers; R. Albertz. Winona Lake, 2007. P. 59ff.

до разрушения Храма в 70 г. н. э. Об этом свидетельствует Мф 17:24 (Когда они пришли в Кфар-Нахум, к Петру подошли сборщики денег на Храм и спросили: «Не даст ли ваш учитель дидрахму на Храм?» – «Конечно», – ответил Пётр).

Итак, рассмотренные примеры показывают, что тексты о переписи Исх 30:12–16; 38:25сл тесно связаны с группой текстов книги Чисел, которые в классической теории приписывались жреческому документу¹⁶. К этой группе текстов относят прежде всего Числ 1–10¹⁷, где продолжается рассказ о походном святилище (о его сборке и разборке, об охране священной зоны левитами, об иерархии жрецов-ааронидов и левитов и проч.), а также целый ряд культовых и повествовательных текстов книги Чисел.

Однако в более современных исследованиях отмечается значительное расхождение между Р и «жреческими» текстами Числ, как в стилистическом отношении (сочетание жреческого и девтерономического языков в целом ряде текстов книги Чисел), так и в концептуальном. По поводу последнего исследователи говорят в первую очередь о том, что образ культовой общины, собравшейся вокруг святилища в пустыне, характерный для комплекса Исх 25–31*; 35–40*, Лев 8–9, преобразуется в Числ 1–4* в *ecclesia militans*, «общину воюющую»¹⁸. Концепция общины как военного лагеря, а Израиля как войска, сама по себе чуждая пацифистскому духу Р, предполагает девтерономическую идею завоевания Ханаана. Соответствующие тексты Числ подразумевают более широкий контекст, чем контекст жреческого документа как изолированного, самостоятельного произведения; этот литературный пласт создавался на

¹⁶ Странники классической гипотезы источников считали, что книга Чисел, как и прочие книги Пятикнижия, является соединением классических документов. При этом большинство культовых текстов и текстов, развивающих тему походного святилища, приписывалось жреческому документу (Р), точнее его вторичному слою (Р⁵).

¹⁷ Например, Мартин Нот (*Noth M. Das vierte Buch Mose. Göttingen, 1966*), находит признаки Р в Числ 1–4; 7; 8; 9; 10:1–28.

¹⁸ *Pola T. Die ursprüngliche Priesterschrift. S. 56–90; Achenbach R. Die Vollendung der Tora. S. 14f.*

другой стадии формирования Торы, когда Р был уже объединен с нежреческими, прежде всего девтерономическими, текстами. Странствия в пустыне приобрели конкретную цель – обетованную землю, тогда как ключевая цель Р – пребывание Бога среди общины израильской.

То, что «жреческие» тексты книги Чисел, а именно Числ 1–10; (15–19)*; 26–36, образуют отдельный литературный пласт и даже являются частью особой литературной композиции, отличной от Р, было убедительно доказано в недавнем исследовании Ахенбаха¹⁹. Он назвал эту композицию «теократической ревизией» (*theokratische Bearbeitung*) жреческого материала, поскольку в ней подчеркивается первенствующая роль жреческих лидеров, в особенности верховного жреца, в руководстве Израилем. Согласно Ахенбаху²⁰, эта композиция относится к позднейшей стадии формирования книги Чисел; хронологически она совпадает с завершающей редакцией Пятикнижия в позднеперсидский или раннеэллинистический период.

Нужно сказать, что теократической ревизии Пятикнижия (или жреческих материалов Пятикнижия) предшествует становление кодекса святости с сопутствующими текстами (литературный пласт Н), который, как уже отмечалось, появился после объединения жреческого документа с нежреческими, прежде всего девтерономическими, текстами. Таким образом, можно рассматривать трехэтапную модель развития литературы жреческого круга²¹. Перикопа о переписи, на наш взгляд, появилась на самом позднем этапе этого литературного процесса.

Следует отметить, что интерполятор перикопы о переписи приложил определенные усилия, чтобы вписать добавленный текст в ближайший

¹⁹ *Achenbach R.* Die Vollendung der Tora. Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Hexateuch und Pentateuch. Wiesbaden, 2003.

²⁰ *Ibid.* S. 443–628.

²¹ Ср. *Nihan C.* Israel's Festival Calendars in Leviticus 23, Numbers 28–29 and the Formation of «Priestly» Literature // *The Books of Leviticus and Numbers* / Ed. by T. Römer. Leuven, 2008. P. 231.

литературный контекст. Контекст, внутри которого появилась интерполяция, – это совокупность текстов, по всей видимости, вторичных, о добровольных пожертвованиях израильтян (*tərûmā^h*) на строительство скинии: Исх 25:2аβ–7; 35:4–9, 20–29; 36:3–7. Типичный из этих текстов:

35⁴ Вот что повелевает Господь, – сказал Моисей общине сынов Израилевых. – ^{5a} Соберите жертвования для Господа (*qəḥû mē^ʔittākām tərûmā^h lyhwh*). Пусть каждый, кто желает, принесет жертвование Господу (*yəbî^ʔāhā ^ʔēt tərûmat yhwh*): ^{5b} золото, серебро или медь (*zāhāb wākāsāp ûnhōšāt*)...

Характерный для этих текстов термин *tərûmā^h* трижды встречается в перикопе о переписи (Исх 30:13bβ *tərûmā^h lyhwh*, 14b, 15ba *tərûmat yhwh*) в точно таких же сочетаниях, как и в текстах о добровольных жертвованиях: Исх 25:2 *lî tərûmā^h, tərûmātî*, 3a *wəzō^ʔt hattərûmā^h*; 35:5a *tərûmā^h lyhwh, tərûmat yhwh*; 35:21, 24 *tərûmat yhwh*; 36:3 *kol-hattərûmā^h*, 6 *tərûmat haqqōdāš*.

Согласно исходной идее, лежавшей в основе рассказа о строительстве святилища, все материалы, необходимые для строительства святилища (и том числе и серебро), были собраны как добровольные жертвования израильтян (*tərûmā^h*). Однако, согласно интерполированным текстам Исх 30:11слл и 38:21–31, серебро (это слово выступает в двойном значении – и как металл, использованный для некоторых элементов конструкции святилища, и как денежный взнос) было собрано как нормированная пошлина в пользу храма, в отличие от прочих металлов и иных материалов для святилища, взимаемая с каждого взрослого мужчины. Пошлина истолковывается как выкуп за жизнь каждого израильтянина, необходимый из-за пересчета людей. Здесь присутствует аллюзия на архаичное представление о том, что пересчет людей табуирован (ср. 2 Цар 24; 1 Пар 21), а нарушение табу требует очистительной процедуры (ср. Числ 17:11сл), чтобы умиротворить божество, избавиться от его гнева.

Все же, несмотря на адаптацию Исх 30:11слл к рассказу о сооружении скинии в Синайской пустыне посредством Исх 38:25–28 и проч., главная цель перикопы о переписи – авторизация (освящение авторитетом Моисея и синайского откровения) сложившейся в Иудее в IV в. до н. э. практики сбора подушной подати в пользу храма в размере половины шекеля. В этой перикопе на одно мгновение повествуемое время совпадает с временем повествования.

А. Ю. Зиновкин

Учение о двух матерях (1QH^a XI:1–18)

Текст «Гимнов» (евр. *Hodayot*), найденный в кумранских пещерах, является древним иудейским произведением, в состав которого входит множество гимнов, написанных в основном от первого лица. Они инспирированы различными библейскими текстами. Своей тематикой и лексическим составом это произведение напоминает книгу Псалмов, в которой часто встречается мотив диалога псалмопевца с Богом. Один из отрывков этого сочинения, гимн 1QH^aXI:1–18, который содержит мистическое описание двух матерей, является лаконичным и двусмысленным. Вследствие этого исследователи различным образом интерпретируют данный гимн¹.

В настоящей статье предлагается авторский перевод упомянутого гимна, выявляется его структура и рассматриваются основные темы этого произведения, содержащего учение общины (*Yahad*), основанной Учителем праведности.

Свиток «Гимнов» (1QH^a)

Списки «Гимнов» были найдены в первой (1QH^{a-b}) и четвертой (4QH^{a-f}) кумранских пещерах. В 1954 г. свиток 1QH^a был впервые полностью опубликован Н. Авигадом и Э. Сукеником, который скончался в

¹ Относительно исследований 1QH^a XI:1–18, см.: *Dupont-Sommer A.* La Mère du Messie et la mère de l'Aspic // *Revue de l'histoire des religions.* № 147 (1955). P. 174–188; *Guilbert P., Carmagnac J.* Les textes de Qumrân traduits et annotés. Paris: Letouzey et Ané, 1961. Vol. I; *Delcor M.* Les Hymnes de Qumrân (Hodayot): texte hébreu, introduction, traduction, commentaire. Paris: Letouzey, 1962; *Knibb M.* The Qumran Community. Cambridge: Cambridge University Press, 1987; *La Bible. Ecrits intertestamentaires* / Ed. par A. Dupont-Sommer, M. Philonenko. Paris: Gallimard, 1987; *Puech E.* La croyance des esséniens en la vie future: immortalité, résurrection, vie éternelle? Histoire d'une croyance dans le judaïsme ancien. Paris: J. Gabalda, 1993. Vol. II; *Qumran-Messianism: Studies on the Messianic Expectations in the Dead Sea Scrolls* / Ed. by J. Charlesworth, H. Lichtenberger, G. Oegema. Tübingen: Mohr Siebeck, 1998; *Caquot A.* Retour à la mère du Messie: 1QH 3 (Sukenik) // *Revue d'histoire et de philosophie religieuses.* № 80 (2000). P. 6–18; *Hughes J.* Scriptural Allusions and Exegesis in the Hodayot. Leiden, Boston: Brill, 2006; *Qumran Cave I. III: 1QHodayot a, with Incorporation of 4Qhodayot a-f and 1Qhodayot b.* DJD. XL / Ed. By C. Newsom, H. Stegemann, E. Schuller. Oxford: Clarendon, 2009.

1953 г., то есть за год до публикации.² Текст состоял из 12 колонок и 70 фрагментов³. Было отмечено, что рукопись написана несколькими переписчиками⁴. Затем новый порядок колонок и фрагментов предложили Х. Штегеманн⁵ и Э. Пюэш⁶. В 2009 г. Э. Шуллер опубликовала свиток «Гимнов» в DJD (XL)⁷. В этом издании предлагается новая реконструкция плохо сохранившегося текста⁸.

В настоящей статье используется общепринятая в современной куранологии реконструкция текста Э. Пюэша⁹. Отметим, что на русский

² См. 'Osar Ha-Megillot Ha-Genuzot She-Bide Ha-'Universitah Ha-'Ivrit / Ed. by E. Sukenik and N. Avigad. Jerusalem: Bialik Institute, 1954. Впоследствии Н. Авигад осуществил публикацию на английском языке: *The Dead Sea Scrolls of the Hebrew University* / Ed. N. Avigad. Jerusalem: Magnes Press, 1955.

³ См. DJD. XL. P. 2.

⁴ Ibid. P. 2. Два почерка отчетливо видны в XIX колонке (= XI, согласно нумерации Сукеника). См. снимок SHR 4249.

⁵ Первые три колонки представлены в нескольких сохранившихся фрагментах. Следующие пять колонок (IV–VIII) в издании Э. Сукеника имели обозначение XVII и XIII–XVI. К этим колонкам были добавлены еще несколько фрагментов. Что касается IX–XX колонок, то они в издании Э. Сукеника имели номера I–XII. К этим колонкам также были добавлены несколько фрагментов. Конечные семь колонок (XX–XXVII) были составлены из колонки XVIII, фрагментов 1–9 и маленьких фрагментов 45–66. См. *Stegemann H. Methods for the Reconstruction of the Scrolls from Scattered Fragments // Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls. The New York University Conference in Memory of Yigael Yadin* / Ed. by L. Shiffman. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990. P. 204.

⁶ Колонка I (по нумерации Сукеника) стала колонкой IX, колонка III – колонкой XI, колонка XVII – колонкой IV и колонки XIII–XIV – колонками V–VIII. См. *Puech E. Quelques aspects de la restauration du Rouleau des Hymnes (1QH) // Journal of Jewish Studies. № 39 (1988). P. 38–55.*

⁷ См. DJD. XL.

⁸ Э. Шуллер предложила следующую нумерацию (в круглых скобках представлена нумерация Э. Сукеника):

конечная колонка листа: IV (XVII);

следующий лист: V (XIII), VI (XIV), VII (XV), VIII (XVI);

следующий лист: IX (I), X (II), XI (III), XII (IV);

следующий лист: XIII (V), XIV (VI), XV (VII), XVI (VIII);

следующий лист: XVII (IX), XVIII (X), XIX (XI), XX (XII). См. *ibid.* P. 30. Новое обозначение строчек см. *ibid.* P. 49–50, фрагментов (согласно Х. Штегеманну) см. *ibid.* P. 51–53.

⁹ Реконструкция Э. Пюэша представлена в *The Dead Sea Scrolls Electronic Library CD-Rom 3* / Ed. by E. Tov. Leiden: Brill, Brigham Young University, 2006.

язык свиток 1QH^a был переведен К. Б. Старковой¹⁰. Данный перевод основывался на реконструкции и классификации колонок и фрагментов, предложенных Э. Сукеником.

Свиток 1QH^a не является автографом¹¹. На основании почерка он датируется иродианским периодом (30 г. до н. э. – 70 г. н. э.)¹², а автограф – приблизительно второй половиной II в. до н. э.¹³ Судя по лексике и стилю, «Гимны» могли быть составлены Учителем праведности, основателем секты, описанной в «Дамасском документе» (CD I:1–13)¹⁴. Существует гипотеза, согласно которой рукопись была написана общиной ессеев¹⁵. К. Б. Старкова не исключает, что автором мог быть один из учеников Учителя, который в художественной форме выразил идеи своего Наставника¹⁶.

Структура 1QH^a XI (=III):1–18

Настоящий гимн, несмотря на свое поврежденное начало (ст. 1–4), дошел до нас в хорошем состоянии. Текст может быть условно поделен на следующие три части¹⁷:

I. Введение (ст. 1–8). Три метафоры:

а) лодка в море (ст. 6);

б) укрепленный город (ст. 7);

¹⁰ См. Тексты Кумрана. Выпуск второй / Введение, перевод с древнееврейского и арамейского и комментарии А. М. Газова-Гинзберга, М. М. Елизаровой, К. Б. Старковой. СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1996.

¹¹ Подтверждением этому служат следующие обстоятельства: 1) наличие надстрочных корректировок; 2) текст был написан двумя различными переписчиками. См. Тексты Кумрана. Выпуск второй. С. 181.

¹² Cross F. The Development of the Jewish Scripts // The Bible and the Ancient Near East. Essays in Honour of W. F. Albright / Ed. by G. Wright. New York: Doubleday, 1961. P. 180.

¹³ Puech E. La croyance des esséniens en la vie future. P. 337.

¹⁴ Ibid. P. 337.

¹⁵ Относительно существующих гипотез см.: Тексты Кумрана. Выпуск второй. С. 187–188.

¹⁶ Там же. С. 188.

¹⁷ Дж. Хьюз делит текст гимна следующим образом: 1) введение (1QH^a XI:5); 2) три метафоры (1QH^a XI:6–7а); 3) рождение детей (1QH^a XI:7б–12в); 4) лодка и город (1QH^a XI:12г–18). См. Hughes J. Scriptural Allusions and Exegesis in the Hodayot. P. 189.

в) первородящая женщина (ст. 7–8).

II. Мать, рождающая своего «первенца», и мать, рождающая «Змея» (ст. 8–12).

III. Мировая катастрофа (ст. 13–18).

Перевод 1QH^a XI (=III):1–18¹⁸

1. [] и во мне []

2. [] для него []

3. [Бо]же мой, Ты просветил ^{мое лицо}¹⁹

4. [] Тебе в вечной славе со всеми []

5. [] Твои уста и Ты освободил меня []

6. [] ныне [моя] душа[, потому что] они [не] приняли меня во внимание и уподобили [мою] душу лодке, (которая находится) во [глубинах] морских,

7. и укрепленному городу, (который оказался) перед лицом [неприятеля]²⁰. Я пребывал²¹ в муке, как женщина, которой надлежит родить своего первенца²², когда ее охватили боли

¹⁸ Для авторского перевода используется транслитерация М. Абега, основанная на реконструкции Э. Пюэша. См. The Dead Sea Scrolls Electronic Library CD-Rom 3 / Ed. by E. Tov. Leiden: Brill, Brigham Young University, 2006.

¹⁹ Слово פני, «мое лицо», написано в оригинале над строчкой.

²⁰ Ср. Пс 107:11–14.

²¹ На границе лакуны видны следы буквы «waw». Конструкция וָאֵינִי может переводиться прошедшим временем (*waw-consecutive* + имперфект = прошедшее время). Вследствие этого, состояние автора относится к прошедшему времени: «я пребывал».

²² В тексте 1QH^a XI использованы следующие выражения, пишущиеся схожим образом: מְבַרְיָהּ (XI:7); בְּכֹר הָרִיָּהּ (XI:8,12); מְכֹר הָרִיָּהּ (XI:10). Исходя из контекста, в первом случае использовано слово בְּכֹר, что означает «первенец», тогда как в других случаях слово כֹּר, то есть «чрево». Схожая интерпретация была предложена А. Како. См. *Caquot A. Retour à la mère du Messie*. P. 6. Данный вариант не был принят А. Дюпон-Соммером. См. *Dupont-Sommer A. La Mère du Messie et la mère de l'Aspic*. P. 175. Согласно последнему, фраза לְהַחֲדִיל בְּכֹר הָרִיָּהּ (1QH^a XI:8) должна переводиться следующим образом: «afin que celle qui est enceinte mît au monde (son) premier-né» (фр.: «чтобы та, которая беременна, родила (своего) первенца»). См. *ibid.* P. 175.

8. и мучительное страдание (было) в ее утробе²³, причинявшее родовые муки ее беременному чреву. Ибо подошли сыны до волн смерти²⁴,

9. и беременная мальчиком стиснута своими болями²⁵, ибо в волнах смерти ей надлежит родить младенца мужского пола. И среди мучений Шеола²⁶ внезапно появится/появляется

²³ Слово מִשְׁבֵּר дословно означает «шейка матки» или «цервикальный канал». Выражение חֲבֵל נִמְרָץ «мучительное страдание» (1QH^a XI:8a) является термином, указывающим на женские схватки при родах. А. Дюпон-Коммер: «et des douleurs atroces ont déferlé sur ses flots, afin que celle qui est enceinte mit au monde son premier-né» (фр.: «и ужасные боли обрушились на **ее потоки**, так что та, которая беременна, родила в мир своего первенца»). См. *ibid.* P. 176. А. Како: «et qu'une souffrance cruelle s'ajoutera à ses affres pour provoquer la naissance dans le creuset de la femme enceinte» (фр.: «и мучительное страдание прибавится к **ее мукам**, чтобы спровоцировать рождение в утробе беременной женщины»). См. *Caquot A. Retour à la mère du Messie.* P. 6. М. Делкор: «et qu'un cruel tourment est à son utérus pour que celle qui est enceinte mette au monde son premier-né» (фр.: «и ужасная мука в **ее утробе**, чтобы та, которая беременна, родила в мир своего первенца»). См. *Delcor M. Les Hymnes de Qumrân (Hodayot).* P. 110.

²⁴ Сопряженное сочетание в 8 и 9-й строчках переводится как «волны смерти». Э. Шуллер перевела выражение מִשְׁבֵּרֵי מוֹת (1QH^a XI:8b) как «отверстая утроба смерти» (womb opening of death), потому что контекст этого случая схож с 4 Цар 19:3 / Ис 37:3 «כי באו בני־עַד־מִשְׁבֵּר» («ибо сыны подошли до утробы»). См. *DJD. XL.* P. 155, 156. Словосочетание מִשְׁבֵּרֵי מוֹת (1QH^a XI:9) Э. Шуллер перевела как «разрушительные силы смерти» (breakers of death). Этот перевод, по мнению исследователя, согласуется со словом מִשְׁבֵּרִים (1QH^a XI:10b,11a). См. *ibid.* P. 156. В нашем случае выражение מוֹת מִשְׁבֵּרֵי (1QHa XI:8, 9) переводится как «волны смерти», потому что: 1) сопряженная форма מִשְׁבֵּרֵי встречается в этом гимне в выражениях מִשְׁבֵּרֵי שָׁח «волны Бездны» (1QHa XI:12b) и מִשְׁבֵּרֵי מֵיִם «буруны воды» (1QHa XI:16); 2) выражение מִשְׁבֵּרֵי מוֹת «волны смерти» встречается в 2 Цар 22:5, где Давид скорбит о своем скорбном положении (ср. Пс 41:8; 87:8; 92:4). В этом библейском пассаже выражение מוֹת מִשְׁבֵּרֵי переводится как «волны смерти», потому что оно сравнивается со словосочетанием נְחָלֵי בְּלִיעֵל «реки Велиала/беззакония». Таким образом, во множественном числе (1QHa XI:8a, 9, 12, 16) это слово имеет значение «волны», в единственном числе (1QHa XI:8a) – «утроба».

Автор гимна сравнивает מִשְׁבֵּרֵי «волны» (1QHa XI:8, 9, 12) с материнской утробой (1QHa XI:8a). Возможна игра слов. В таком случае перевод Э. Шуллер «отверстая утроба смерти» (womb opening of death) (1QHa XI:8b) оправдан контекстом и аллюзией на 4 Цар 19:3 / Ис 37:3.

²⁵ Повторяется идея 1QHa XI:8a.

²⁶ Благодаря идентичной лексике, метафора שָׂוֹל חֲבֵל «мучения Шеола» напоминает другую метафору, в основе которой лежит сравнение страдающей души с женщиной, мучимой родовыми схватками (см. 1QH^a XI:8a).

10. Чудный советник²⁷ из беременного чрева в силу своего могущества. Мальчик освободился²⁸ от мук/волн (смерти)²⁹! На рожицу его устремляются³⁰ все

11. муки/волны (смерти), и ужасные страдания³¹ (в изобилии) при их рождении³². Трепет (объял) рожиц их, и при его рождении напали всяческие боли

12. на беременное чрево. И та, которая имеет во чреве Змея, пребывает в ужасных страданиях³³, волны Бездны³⁴ (явятся причиной) для всех ужасных деяний. Затрещали

²⁷ Выражение *עַזְרָא פְּלֵא* встречается в Ис 9:6. В обоих случаях идет речь о наименовании мальчика. По мнению большинства исследователей, это выражение необходимо переводить как «Чудный советник». А. Дюпон-Соммер переводит «un Merveilleux Conseiller». См. *La Bible. Ecrits intertestamentaires*. P. 242. В немецком переводе стоит «ein Wunder von einem Ratgeber». См. *Die Texte aus Qumran / Hrsg. E. Lohse. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971. S. 121*. Э. Шуллер перевела «a wonderful counselor». См. *DJD. XL. P. 155*. К. Б. Старкова перевела схожим образом: «дивный советник». См. *Тексты Кумрана. Второе издание. С. 194*.

²⁸ Слово *יִפְּלֵט* может быть имперфектом или породы *Qal יִפְּלֵט*, то есть «(мальчик) освободит», или породы *Nif. יִפְּלֵט*, то есть «(мальчик) освободится». Если слову предшествует *waw-consecutive*, то данный глагол необходимо переводить прошедшим временем. Исходя из контекста, можно сделать вывод, что глагол использован в породе *Nif.*, потому что говорится о внезапном появлении (היה) (1QH^a XI:9б) и впоследствии освобождении (יִפְּלֵט) мальчика от родовых болей (1QH^a XI:10б).

²⁹ Слово *מִשְׁבְּרִים* (1QH^a XI:10б, 11а) имеет значение «муки» (от *√ שבר*, «рушить, разбивать»). Автор, избегая повторов, использует это слово, чтобы путем аллитерации вернуться к «материнской утробе» (1QH^a XI:8а) и «волнам смерти» (1QH^a XI:8а, 9, 12, 16). Этот перевод согласуется с мнением Э. Шуллер. См. *DJD. XL. P. 155, 156*.

³⁰ Глагол *הִחִישׁ* (*√ חושׁ*) имеет значение «спешить, тряхти». Схожая форма встречается в 1QS VIII:8, где говорится о несокрушимости *פְּנֵת יָקָר*, «драгоценного краугольного камня»: *וְבֵל יִחִישׁ מִמְּקוֹמָם* «и да не сдвинется с их места». В 1QH^a XVI (=VI):29 предсказывается о том, что *הִחִישׁ* (1QH^a XI:10) может иметь также значение «загоропиться уйти, быстро исчезнуть». См. *Тексты Кумрана. Выпуск второй. С. 238*.

³¹ Ср. 1QH^a XI:8а.

³² Местоименный суффикс 3 л. м. р. мн. ч. может относиться к словам *בְּנִים* «сыны» (1QH^a XI:8б) и *יֹשְׁבֵי עֵפֶר* «жители земли» (1QH^a XI:13б).

³³ Выражение полностью повторяет 1QH^a XI:8а, где речь идет о женщине, которой надлежит родить первенца.

³⁴ Метафора *מִשְׁבְּרֵי שָׁחַת* «волны Бездны» повторяет образ рождения Чудного советника в «волнах смерти» (ср. 1QH^a XI:9б). Э. Шуллер перевела выражение *חֹחַ מִשְׁבְּרֵי* как «отверстая утроба

13. основы (укрепленной) стены, как лодка на поверхности вод, и тучи загремели гласом грома. Жители земли

14. подобны уходящим³⁵ в море, которые напуганы множеством вод. А их мудрецы, ^{все} они подобны морякам в пучине морской, ибо исчезла

15. вся их мудрость из-за рева морей. Когда пучины начали кипеть у истоков вод, тогда поднялись ввысь волны

16. и потоки вод в своем громком гласе. С момента их подъема Ш[ео]л [и Абаддон] отворяются, [и вс]е стрелы Бездны

17. при их марше к пучине дают глас. И отворились³⁶ врата [Шеола для всех]³⁷ деяний Змея, а

18. врата Бездны затворились за³⁸ беременной нечестием, и засовы вечности за всеми духами Змея.

Комментарий перевода 1QH^a XI (=III):1–18

Анализ гимна может быть начат только с 6-й строчки, потому что первые строчки колонки плохо сохранились. Согласно реконструкции текста Э. Шуллер, первые шесть строчек имеют следующее содержание³⁹: «²[] и во мне [³] для него [⁴Ты, Бо]же мой, просветил ^{мое} лицо для завета Твоего [⁵] Тебе, в вечной славе со всеми [⁶*vacat* Благодарю Тебя, Адонаи, за то, что] истинны уста Твои, и избавил Ты меня от [сборища негодного] и... ⁷[Ты сп]ас⁴⁰ [мою] душу [, потому что] они решили, что я являюсь

Бездны» (womb opening of the pit). См. DJD. XL. P. 155. Этот перевод является интерпретацией выражения «волны Бездны». См. комментарий к словосочетанию מִשְׁבְּרֵי בֵּית (1QH^a XI:8, 9).

³⁵ Дословно «спускающимся» (רָדְדִים).

³⁶ Время является прошедшим, поскольку глагол является «перевернутым имперфектом». То же самое время имеет глагол נִסְגְּרוּ в начале 18-й строчки.

³⁷ Врата Шеола ассоциируются с материнской утробой, из которой рождается Змей (ср. 1QH^a XI:12a).

³⁸ Предлог עַל необходимо переводить как «за (чем или кем-либо)»: Бог закрыл за Ноем ковчег (Быт 7:16).

³⁹ Нумерация строчек в DJD. XL, в отличие от нумерации Э. Сукеника, сбита на одну строчку. Таким образом, 2-я строчка Э. Шуллер является 1-й у Э. Сукеника и т. д.

⁴⁰ Э. Шуллер предложила реконструкцию לַחַיִּים «Ты спас», что следует из оставшихся следов буквы שׁ. См. DJD. XL. P. 148. В отличие от Э. Сукеника, который предложил реконструкцию לַחַיִּים «ныне». См. *ibid.* P. 148; Тексты Кумрана. Второе издание. С. 194.

[позором и посмешищем]⁴¹. Они сделали [мою] душу, подобно лодке во [глу]бинах морских». Таким образом, Э. Шуллер считает, что в оригинальном тексте пятая строчка (6 ст. согласно DJD XL) представляет собой выражение, которое являлось традиционным началом гимна: אֲדַבֵּר לַיהוָה «я благодарю Тебя, Адонай» (1QH^a X:20, 3; XI:19, 37; XII:5; XIII:5, 20; XV:6, 26; XVI:4) или אֲדַבֵּר לַיהוָה אֱלֹהֵי, «я благодарю Тебя, мой Боже» (1QH^a XIX:3, 15)⁴².

Автор гимна говорит от первого лица о своем печальном положении, в котором он оказался. Его душа скорбит по этому поводу (ср. 1QH^a XI:6). Источником скорби являются лица, которых автор не называет по именам, а использует 3 л. мн. ч. «они» (1QH^a XI:6a). Скорбь подобна трем образам: 1) лодке, волнуемой морем; 2) осажденному врагом городу; 3) некой первородящей женщине, пребывающей в мучительных родовых болях. На последнем автор акцентирует свое внимание. Этот образ переплетается с загадочным учением о рождении младенца (1QH^a XI:8–12). После описания первородящей и ее младенца начинается описание нового учения, которое связано с некой другой роженицей (1QH^a XI:12–18). Таким образом, гимн излагает учение о двух матерях и их детях.

Образ двух матерей

Исследуемый гимн имеет циклическую структуру, которую наглядно можно изобразить следующим образом:

А ⁷ Я пребывал в муке, как женщина, которой надлежит родить своего первенца,

В когда ее охватили боли ⁸и мучительное страдание (было) в ее утробе, причинявшее родовые муки ее беременному чреву.

⁴¹ Реконструкция אֲדַבֵּר לַיהוָה וְלִי כִּי לַחֲרָפָה וְקִלְסִי «(Ты спас) мою душу, потому что (они решили, что я являюсь) позором и посмешищем» была предложена Э. Шуллер. Это следует из лакуны, которая предполагает наличие 20 букв. Прочтение Э. Сукеника אֲדַבֵּר לַיהוָה «не» не подтверждается палеографически: не «א», а «ס». Реконструкция подтверждается 1QH^a X:11–12 (=II:9–10), Пс 43:14 и Иер 20:8. См. DJD. XL. P. 148.

⁴² Ibid. P. 144, 146, 147.

- В¹** Ибо подошли сыны до волн смерти,
- А** ⁹и беременная мальчиком стиснута своими болями, ибо в волнах смерти надлежит ей родить младенца мужского пола.
- В** И среди мучений Шеола внезапно появится/появляется ¹⁰Чудный советник из беременного чрева в силе своего могущества. Мальчик освободился от мук/волн (смерти)!
- В¹** На роженицу его устремляются все ¹¹муки, и ужасные страдания (в изобилии) при их рождении. Трепет (объял) рожениц их,
- А** и при его рождении напали всяческие боли ¹²на беременное чрево.

С точки зрения используемой лексики, следующие слова и выражения относятся к фразе *כמו אשת לדה מבכריה* «подобно женщине, которой надлежит родить своего первенца» (1QH^a XI:7):

– *אשת לדה* «женщина в родах»: *הפכו ציריה* «ее охватили боли» (1QH^a XI:7–8); *במשבריה* «в ее утробе» (1QH^a XI:8); *בכור הריה* «в ее родящем чреве» (1QH^a XI:8); *הרית גבר* «беременная мальчиком» (1QH^a XI:9); *תמליט* «она родит» (1QH^a XI:9); *מכור הריה* «из беременного чрева» (1QH^a XI:10); *בכור הריה* «в ее беременном чреве» (1QH^a XI:12);

– *בכריה* «ее первенец»: *הרית גבר* «беременная мальчиком» (1QH^a XI:9); *זכר* «младенец мужского пола» (1QH^a XI:9); *פלא יועץ עם גבורתו* «Чудный советник в силе своего могущества» (1QH^a XI:10); *גבר* «мальчик» (1QH^a XI:10); *בהריתו* «роженицей своей» (1QH^a XI:10).

Представленные схема и лексическое сравнение помогают понять, почему автор неоднократно возвращается к описанию роженицы и ее младенца, а также упоминанию других рожениц и их сыновей (см. особенно 1QH^a XI:106–11). Автор развивает одну идею на протяжении 1QH^a XI:7–12. Лейтмотивом гимна является женщина и ее первенец. Эта связь прослеживается благодаря местоименным суффиксам, которые относятся к

роженнице, пребывающей в мучительных болях. В представлении автора эти боли ассоциируются с «волнами смерти», библейским образом скорби (2 Цар 22:5; ср. Пс 41:8; 87:8; 92:4). Вполне вероятно, что автор, используя слова בנים «сыны» (1QH^a XI:8) и הרוותם «их роженицы» (1QH^a XI:11), говорит обо всех тех, кто пребывает в ужасных предродовых болях (ср. 4 Цар 19:3 / Ис 37:3). Это множественное число может противопоставляться выражению «духи Змея» (1QH^a XI:18).

После описания женщины, которая рождает на этот свет Чудного советника, следует часть, в которой представлена роженица Змея (1QH^a XI:12–18). С его рождением мир наполняется «волнами Бездны», «всеми ужасными деяниями» (1QH^a XI:12). Рождающая Змея называется также «беременной нечестием» (1QH^a XI:18). За ней будут закрыты «врата Бездны», за «духами Змея» – «вечные засовы» (1QH^a XI:18).

Дуалистическое учение 1QH^a XI:1–18

Две группы противопоставляются между собой. С одной стороны представлены женщина, рожающая Чудного советника, и матери с их сыновьями. С другой стороны представлена женщина и ее сын Змей, через которого мир наполняется нечистыми духами Шеола. Отсюда следует, что данные стороны образуют две общины: добра и зла. Главой первой общины является первенец, он же «младенец», «мальчик» и «Чудный советник». Змей является главой второй общины. Мальчику сопутствуют дети (1QH^a XI:8), тогда как Змею духи (1QH^a XI:12). По мнению А. Дюпон-Соммера, первенцем этого гимна является Мессия, что следует из Ис 9:5–6. Его матерью является «община праведников, церковь святых, мучимая беззаконниками». Что касается Змея, он считает, что им является Велиал или Сатана, змий-искуситель книги Бытия гл. 3 и Апокалипсиса Иоанна 12:9⁴³: «Мать Мессии участвует в спасительных делах своего сына. Последний спасает от потоков (משברים «мук»). – А. З.) общину (цер-

⁴³ La Bible. Ecrits intertestamentaires. P. 242.

ковь), которая дала ему рождение. Церковь святых, в которой Мессия является первенцем, является главным действующим лицом»⁴⁴. М. Делкор не принимает данную гипотезу: «Эта экзегеза является неприемлемой для нас. В данном пассаже не говорится об участии матери Мессии в спасительных делах своего сына, поскольку в данном тексте речь не идет о спасительных делах Мессии. Необходимо отказаться от подобной экзегезы»⁴⁵. Тем не менее исследователь не отказывается от того, что мать младенца «представляет общину ессеев», а сам гимн инспирирован Ис 66:7, где Сион – это беременная женщина⁴⁶. Что касается Змея, то им «является древний змий книги Бытия – сатана»⁴⁷.

Из вышесказанных замечаний следует, что гимн 1QH^a XI:5–18 содержит дуалистическую концепцию сектантских свитков⁴⁸. Согласно III и IV колонкам «Устава Общины», весь космос является творением Божиим (1QS III:15–18). Бог сотворил изначально ангелов добрых и злых (1QS III:25). Одних Он любит, а других ненавидит вечно (1QS III:26–IV:1). Каждый из миров имеет свою иерархию. Начальником духов, обитающих в месте света, является «Князь света», «верный Ангел Бога Израилева» (1QS III:20, 24). Начальником темных духов является «Ангел тьмы», и местом жительства этих ангелов является область тьмы

⁴⁴ Dupont-Sommer A. La Mère du Messie et la mère de l'Aspic. P. 184–185.

⁴⁵ Delcor M. Les Hymnes de Qumrân (Hodayot). P. 112.

⁴⁶ Ibid. P. 118.

⁴⁷ Ibid. P. 113.

⁴⁸ Насчитывается примерно 800 текстов, написанных на еврейском языке (из них 200 относятся к группе библейских текстов, прочие 600 – к группе сектантских или неизвестных текстов), и около 100 рукописей, написанных на арамейском языке. См. The Texts from the Judaean Desert, Indices and an Introduction to the «Discoveries in the Judaean desert» / Ed. by E. Tov. Oxford: Clarendon Press, 2004. (DJD. XXXIX) P. 165. К текстам, в которых идет речь о верованиях и организации «Общины» (*Yahad*), причисляют: «Устав Общины» (1QS), «Устав Войны» (1QM), «Гимны» (1QH), библейские комментарии, иначе называемые «пешарим» (4QpIs^{a-c}; 4QpHos^{a-b}; 1, 4QpZeph; 1QpMich; 4QpNah; 1QHab; 1QpPs; 4QpPs^{a-b}; 4Q175; 11Q13), и пр. См. La Bibliothèque de Qumrân. Edition bilingue des manuscrits / Ed. par K. Berthelot, T. Legrand et A. Paul. Paris: CERF, 2008. Vol. I. P. VIII–IX.

(1QS III:20–21)⁴⁹. Если эти руководители могут влиять на человека, то они не могут оказывать влияние на решения и поступки Бога (1QS III:18–IV:1). Данная субординация свидетельствует о том, что только Бог детерминирует все бытие⁵⁰. «Бог Знания» (1QS III:15) – основа для всего существующего и всего того, что будет существовать. Всякое творение обладает смыслом настолько, насколько оно причастно к божественному плану (1QS III:15–18).

Бог сотворил человека и вверил ему правление над всем видимым миром (1QS III:17–18a). Каждому человеку Бог определил двух ангелов, влияющих на его конечную судьбу (1QS III:18). Человек сам выбирает путь истины или путь нечестия (ср. 1QS III:21–22). Однако выбирать добро свойственно только «сынам правды» (1QS III:20) – они обладают истинным знанием, которое дал им их Наставник (ср. 1QS III:13). «Сыны беззакония» (1QS III:21) выбирают зло, потому что им неизвестно учение этого Учителя – они находятся в подчинении у Ангела тьмы (ср. 1QS III:21). Действия двух ангелов схожи между собой⁵¹:

⁴⁹ Наименования «Князь света» и «Ангел тьмы» выделяют их носителей от других творений. М. Нибб считает, что архангел Михаил является «Князем света», а «Ангелом тьмы» является отрицательный персонаж, известный также под другим именем «Велиал». См. *Knibb M.* The Qumran Community. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. P. 40, 97. Д. Димант отождествляет «Ангела тьмы» с Велиалом и считает, что «Князь света» должен быть идентифицирован с «верным Ангелом Божиим» (1QS III:24). См. *Dimant D.* Between Qumran Sectarian and Non-Sectarian Texts: The Case of Belial and Mastema // *The Dead Sea Scrolls and Contemporary Culture* / Ed. by A. Roitman, L. Schiffman and S. Tzoref. Leiden: Brill, 2010. P. 238–239, 245.

⁵⁰ О том, что именно Бог детерминирует бытие, а не ангелы, см. *Charlesworth J.* A Critical Comparison of the Dualism in 1QS 3:13–4:26 and the «Dualism» Contained in the Gospel of John // *John and the Dead Sea Scrolls* / Ed. by J. Charlesworth. New York: Crossroads, 1991. P. 76–106; *Collins J.* Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls. London: Routledge, 1997. P. 43–44; *Frey J.* Different Patterns of Dualistic Thought in the Qumran Library // *Legal Texts and Legal Issues. Proceedings of the Second Meeting of the International Organization for Qumran Studies: Cambridge, 1995* / Ed. by M. Bernstein, F. García Martínez and J. Kampen. Leiden: Brill, 1997. P. 289–295; *Duhaime J.* Dualism // *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls* / Ed. by L. Schiffman, J. VanderKam. Oxford: Oxford University Press, 2000. Vol. I. P. 215–217.

⁵¹ Подобное противопоставление содержится в 1QS IV:2–8 и IV:9–14, где «сыны истины» противопоставляются «сынам нечестия».

«В руке Князя света власть (над) всеми сынами праведности, (и) по путям света они ходят» (1QS III:20). «А в руке Ангела тьмы вся власть над сынами нечестия, и по путям тьмы они ходят» (1QS III: 20–21).

Каждый ангел влияет на человека согласно свойству своей природы. Описание этого действия занимает большую часть учения Наставника (1QS IV:2–8, 9–14). Князь света ведет верных по пути истины, чтобы «светить в сердце человека» (1QS IV:2), «влагать в сердце страх Божиих законов» (1QS IV:2–3). Эти действия являются залогом для будущего спасения, для приобретения «духа смирения» (1QS IV:3) и «духа знаний» (1QS IV:4). Все действия Ангела тьмы направлены на то, чтобы ввести в заблуждение «сынов правды» и «сынов света», обратить их в «сынов беззакония» (1QS III:20–21). Борьба двух духов не вечна. Она прекратится с момента Пришествия Бога. Это произойдет согласно божественной тайне в свое время, известное только Богу (1QS III:18; IV:18–19, 25)⁵².

Исходя из вышесказанного, можно сделать вывод, что роженица (1QH^a XI:7), лодка (1QH^a XI:6) или укрепленный город (1QH^a XI:7) являются метафорами, олицетворяющими скорбное состояние автора. Отрывок Ис 66:7–11 мог служить источником для описания этой женщины. Кроме того, 12-я глава Апокалипсиса Иоанна могла быть также инспирирована этим библейским текстом:

Ис 66:7–8	1QH ^a XI	Откр 12
« ⁷ Еще не мучилась родами, а родила;	אשת לדה מבכריה	« ¹ И явилось на небе великое знамение:

⁵² Относительно споров о происхождении «Учения о двух Духах» (1QS III:13–IV) см. Dupont-Sommer A. L'instruction sur les deux Esprits dans le «Manuel de Discipline». P. 5–35; Michaud H. Un mythe zervanite dans un des manuscrits de Qumrân // *Vetus Testamentum*. № 5 (1955). P. 137–147; Philonenko M. La doctrine qoumrânienne des deux Esprits: Ses origines iraniennes et ses prolongements dans le judaïsme essénien et le christianisme antique // *Apocalyptique iranienne et dualisme qoumrânien* / Ed. par G. Widengren, A. Hultgard, M. Philonenko. Paris: Adrien Maison neuve, 1995. P. 163–211; современное исследование: Heger P. Another Look at Dualism in Qumran Writings // *Dualism in Qumran* / Ed. by G. Xeravits. London: T&T Clark, 2010. P. 39–101.

<p>прежде нежели наступили боли ее, разрешилась сыном (וְהַמְלִיטָה זָכָר).</p> <p>⁸Кто слышал таковое? кто видал подобное этому? возникала ли страна в один день? рождался ли народ в один раз, как Сион, едва начал родами мучиться, – родил сынов своих?» (כִּי־הִלְדָּה בְּיּוֹן אֶת־בְּנֵיהָ (Синод. пер.)</p>	<p>«беременная женщина своим первенцем» (XI:7)</p> <p>תמליט זכר</p> <p>«ей надлежит родить младенца мужского пола» (XI:9)</p> <p>באו בנים עד משברי מות</p> <p>«подошли сыны до волн смерти» (XI:8)</p> <p>פלצות להורותם</p> <p>«ужас для их роженниц» (XI:11)</p> <p>והרית אפעה</p> <p>«И та, которая имеет во чреве Змея» (XI:12)</p> <p>וכל קצי שח</p> <p>«и все стрелы Бездны» (XI:16)</p>	<p>жена, облеченная в солнце... ²Она имела во чреве и кричала от болей и мук рождения. <...> ⁵И родила она младенца мужского пола, которому надлежит пасти все народы жезлом железным... <...></p> <p>⁹И низвержен был великий дракон, древний змий, называемый диаволом и сатаною, обольщающий всю вселенную, низвержен на землю, и ангелы его низвержены с ним». (Синод. пер.)</p>
--	---	---

Из данного сравнения следует, что две женщины гимна являются олицетворением скорби. Первая женщина, рождающая «Чудного советника», является Сионом, общиной верных. Вторая женщина олицетворяет владычество Змея и его духов. Таким образом, учение гимна – это дуалистическое учение кумранских свитков. Две группы представляют с одной стороны свет, а с другой стороны – тьму (ср. 1QS III:13–IV).

«Чудный советник» (1QH^a XI:10)

Младенец, который избавляется от мук Шеола (1QH^a XI:9б), имеет имя «Чудный советник». Из вышеприведенных комментариев А. Дюпон-

Соммера и М. Делкора следует, что это наименование является заимствованием из 9-й главы книги пророка Исаии. Для сравнения представим два текста в виде таблицы:

<p>Ис 9 «²Народ, ходящий во тьме (הָעַם הַהֹלְכִים בְּהַחֹשֶׁךְ), увидит свет великий; на живущих в стране (יִשְׁבְּי) тени смертной свет воссияет. ³Ты умножишь народ (הַגּוֹי), увеличишь радость его. <...> ⁴Ибо ярмо, тяготившее его, и жезл, поражавший его, и трость притеснителя его Ты сокрушишь (תִּהְיֶה), как в день Мадиама. <...> ⁶Ибо младенец родился нам – Сын дан нам; владычество на раменах Его, и нарекут имя Ему: Чудный Советник⁵³ (פֶּלֶא יוֹעֵץ), Бог крепкий, Отец вечности, Князь мира. ⁷Умножению владычества Его и мира нет предела на престоле Давида и в царстве его,</p>	<p>IQH^a XI:5–18 יושבי עפר «жители земли/праха» (XI:13) כִּי אָבָא בְנִים עַד מִשְׁבְּרֵי מוֹת «ибо подошли сыны до волн смерти» (XI:8) הַחִישׁוּ כֹל מִשְׁבְּרִים וְחַבְלֵי מָרָץ בְּמוֹלְדֵיהֶם וּפְלִצוֹת לְהוֹרוֹתָם «Устремились все ¹¹муки/волны (смерти), и ужасные страдания (изобилуют) при их родах, а также ужас для рожениц их» (XI:10–11). וּבְמוֹלְדוֹ «и с его рождением» (XI:11б) פֶּלֶא יוֹעֵץ עִם גְּבוּרָתוֹ «Чудный советник в силе своего могущества» (XI:10).</p>
--	---

⁵³ Выражение פֶּלֶא יוֹעֵץ передано в Синодальном переводе как «Чудный, Советник». В переводе короля Иакова (KJV) встречаем идентичный вариант: «Wonderful, Counselor». Однако в экуменическом переводе (TOB) это выражение переведено как «Merveilleux-Conseiller», то есть «Чудный советник». Схожим образом в переводе Мартина Лютера: «Wunder-Rat». В данном исследовании был выбран перевод «Чудный советник». Вполне вероятно, что этот перевод согласуется с контекстом, где идет перечисление имен, каждое из которых является двусложным: אֱלֹהֵי גְבוּרָה «Бог крепкий», אָבִי עוֹלָם «Отец вечности», מְלֶכֶת הַיָּדוֹם «Князь мира».

чтобы Ему утвердить его и укрепить его судом и правдою отныне и до века. Ревность Господа Саваофа соделает это» (Синод. пер.)	
---	--

Образы «народа, ходящего во тьме» и «живущих в стране тени смертной» (Ис 9:2) могут быть сравнены с образом «жители земли» (1QH^a XI:13). Сыновья, которые «подошли до волн смерти» (1QH^a XI:8), могут также отражать библейский образ народа, «живущего в стране тени смертной» (Ис 9:2). В библейском и кумранском текстах встречается схожее наименование פְּלֵא יוֹעֵץ, «Чудный советник». Кроме того, в обоих случаях используется слово גְּבוּר «могущество». Исходя из данного сравнения, можно заключить, что исследуемый гимн инспирирован Ис 9: использование схожей лексики и повествования о рождении Чудного советника. Важно отметить, что наименование «Чудный советник» (Ис 9:6) больше не встречается в кумранских свитках. В таком случае этот советник должен рассматриваться как Мессия из рода царя Давида (ср. Ис 9:7), который противопоставляется Змею⁵⁴.

«Змей» (1QH^a XI:12)

Имя אֶפֶס у автора гимна ассоциируется:

- с вооруженным злом: חֲצֵי שֵׁט, «стрелы Бездны» (1QH^a XI:166);
- с мировой бедой, описанной в 1QH^a XI:16–18;
- со словом עוֹל «нечестие» (1QH^a XI:18), потому что הָרִית עוֹל «беременная нечестием» является הָרִית אֶפֶס «беременной Змеем» (1QH^a XI:12).

Слово אֶפֶס, помимо трех случаев употребления в данном гимне (1QH^a XI:12, 17, 18), встречается в кумранских рукописях еще в 1QH^a X (=II):28. Согласно последнему, имя אֶפֶס является синонимом слова שׁוּה,

⁵⁴ Относительно Мессии из рода царя Давида см. מִשִּׁיחַ יִשְׂרָאֵל «Мессия Израиля» (1QS IX:11; CD XII:23–XIII:1; XX:1), נְשִׂיאַ הַעֵדָה «Князь собрания» (1QSb V:20–28), צִמַח דָּוִד «отрасль Давида» (4Q161 8–10:22; 4Q174 1–3 i:11; 4Q252 v:3–4; 4Q285 5:4) и пр.

«негодность, суета». В библейских текстах термин употребляется три раза как имя существительное.

1) **Ис 30:6**. Сыны Израиля не получают помощи от Египта: «Тяжести на животных, *идуших* на юг, по земле угнетения и тесноты, откуда *выходят* львицы и львы, аспиды (הַצִּפְרִי) и летучие змеи (רֵמָעֵי מְרִוּוֹ); они несут на хребтах ослов богатства свои и на горбах верблюдов сокровища свои к народу, который не принесет им пользы. Ибо помощь Египта будет тщетна и напрасна; потому Я сказал им: сила их – сидеть спокойно» (Ис 30:6–7). В Септуагинте отсутствует различие между «аспидами» и «летучими змеями», где они называются одним именем: «...καὶ ἄσπίδες καὶ ἔκκορα ἄσπίδων πετομένων».

2) **Ис 59:5**. Нечестивые «надеются на пустое и говорят ложь, зачинают зло и рожают злодейство; высиживают змеиные яйца и ткуют паутину; кто поест яиц их, – умрет, а если раздавит, – выползет ехидна (הַצִּפְרִי)». Согласно LXX: βασιλίσκος.

3) **Иов 20:16**. Нечестивые питаются от яда «змей» (הַתְּנִינִי); они умрут от языка «аспида» (הַצִּפְרִי), их питающего. В переводе Семидесяти: для первого הַתְּנִינִי – δρακόντων (род. п.), а для второго הַצִּפְרִי – ὄφεως (род. п.). Еврейское слово הַתְּנִינִי «змей» (Быт 3:1) переводится в LXX также словом ὄφις.

Вышеприведенные свидетельства МТ и LXX служат основой для перевода термина הַצִּפְרִי (1QH^a XI:12,17,18) словами «аспид» или «змей». Как и в случае 1QH^a X (=II):28, где הַצִּפְרִי ассоциируется со словом הוּשׁ, «негодность, суета», в этом гимне הַצִּפְרִי является עוֹל, «нечестием», потому что мать הַצִּפְרִי имеет еще наименование הַרִית עוֹל, «беременная нечестием» (1QH^a XI:18). Однако автор гимна противопоставляет этого змея/нечестие Чудному советнику, который также рождается на этот свет от матери (1QH^a XI:10). Вследствие этого Змей, ассоциирующийся с нечестием, является существом конкретным

настолько, насколько им является Чудный советник. Этим Змеем может быть Велиал, который, согласно кумранским текстам, также является начальником духов (ср. 1QH^a XI:18).

Бог является творцом Велиала. Он предопределил его לשחת, «в Бездну» (1QM XIII:11; ср. 1QH^a XI:18). В молитве 1QM XIII прославляется «Бог Израилев» и проклиняется כול רוחי גורלו, «Велиал и все духи его удела» (1QM XIII:2a; ср. 1QH^a XI:18). Бог прославляется, а Велиал проклиняется:

Бог Израилев прославляется за: 1) מחשבת קודשו «Его святой Промысел» (1QM XIII:26) и 2) מעשי אמתו «Его праведные деяния» (1QM XIII:26);

Велиал проклиняется за: 1) מחשבת משטמה «промысел вражды» (1QM XIII:4a) и 2) משרת אשמתו «его грешное служение» (1QM XIII:4a).

Слуги Бога Израилева прославляются также из-за двух качеств: за צדק «праведность» и אמונה «веру» (1QM XIII:3). Духи Велиала проклинаются за רשע «беззаконие» и עבודה גדת טמאתם «их нечестивое и грешное служение» (1QM XIII:5). В этой кумранской молитве встречается еще другое наименование Велиала – מלאך משטמה, «Ангел Мастема» или «Ангел вражды» (1QM XIII:11). Это имя указывает на сущность Велиала – он ангел, владыка духов (ср. 1QM XIII:2, 4). Он является причиной משטמה «вражды», להרשיע «беззакония» и להאשים «греха» (1QM XIII:11). Он обитает во тьме (см. 1QM XIII:12) и является предводителем מלאכי חבל «ангелов погибели» (1QM XIII:12; ср. 1QS IV:12) и כול רוחי גורלו «всех духов своего удела» (1QM XIII:2, 4, 11–12). Согласно 12-й строчке, духи יתהלכו חושך בחוקי חושך «ходят по предписаниям/законам тьмы». Отсюда могло бы следовать, что удел Велиала представляет собой царство, имеющее свои законы, согласно которым живут и поступают духи тьмы⁵⁵.

⁵⁵ Другие тексты Кумрана обладают схожей темой. «Дамасский документ» (CD) упоминает духов Велиала, которые властвуют над людьми (CDXII:2||4Q271 5 i:18). В 1QM IV:2 сообщается о лодях удела Велиала. Согласно 4Q174 1–2 i:8–9 (*Florilegium*), сыны Велиала

К. Мартоне отмечает, что Ф. Гарсия Мартинес всегда переводит имя «Велиал» как имя собственное⁵⁶. В свою очередь, исследователь считает, что это имя в «Учении о двух Духах» (1QS III:13–IV) относится к «Ангелу тьмы»⁵⁷, то есть к конкретному существу. Но выражение לוא אשמור בליעל⁵⁸, то есть к конкретному существу. Но выражение בליעל «я не сохранию Велиала в моем сердце» (1QS X:21) следовало бы понимать как указание на «зло» (worthlessness), а не на имя собственное. Исследователь предположил также, что выражение נחלי בליעל «потоки Велиала» (1QH^a XI:19–36) является или метафорой, или указанием на имя собственное⁵⁸. А. Дюпон-Соммер уверен, что слово «Велиал» (1QS X:21) является именем собственным⁵⁹. Это оправдано и в случае 1QM XIV, где наименование «Велиал» указывает на персону, против которой сыны света будут воевать.

«Мировая катастрофа»

В конце гимна, описывая катастрофу, автор использует библейский текст:

Пс 107:23–30	1QH ^a XI:14–16
1. 107:23: יוֹרְדֵי הַיָּם, «уходящие в море»;	1. XI:14: יוֹרְדֵי יָמִים, «уходящие в море»;
2. 107:23: בְּמַיִם רַבִּים, «в глубоких водах»;	2. XI:14: בַּמְצוּלוֹת, «во глубины (морские)»;
3. 107:27: וְכָל-הַחֵמָתָם תִּתְבַּלַּע, «и вся их мудрость поглощена»;	3. XI:14–15: תִּתְבַּלַּע כּוֹל חֵמָתָם, «вся их мудрость поглощена»;

ищут гибели сынам света. Похожая идея отражена в 4Q177 10–11:4, 7 (*Catena*), где люди Велиала стремятся, чтобы сыны света «споткнулись» (המכשילים) с правильного пути.

⁵⁶ Martone C. Evil or Devil? Belial between the Bible and Qumran // Henoch. Vol. XXVI (2004). P. 121.

⁵⁷ Ibid. P. 121.

⁵⁸ Ibid. P. 121.

⁵⁹ La Bible. Ecrits intertestamentaires. P. 42.

<p>4. 107:25–26: וַיֵּאמֶר וַיִּעַמַּד רוּחַ קָעָרָה וַתְּרוּמָם גְּלִיוּ וַיַּעֲלוּ שָׁמַיִם יָרְדוּ תְּהוֹמוֹת «Сказал и поднялся бурный ветер и высоко поднимает волны его, восходят до небес и нисходят до бездн».</p>	<p>4. XI:15–16: ויתגרשו לרום גלים ומשברי מים בהמון קולם «вздымаются ввысь волны и потоки вод в своем громком гласе».</p>
---	---

С рождением Змея отворятся (פִּתְחוּ) Шеол и Абаддон, и будут пущены стрелы из Бездны (1QH^a XI:16–17). Согласно представлению автора, Бездна является темницей, обладающей своими воротами, цепями и вечными засовами (см. 1QH^a XI:17–18). Окончание гимна двусмысленно. Можно предположить, что закрытие врат Шеола за роженицей и за духами Змея означает их заточение в темницу Шеол, в Бездну. Если учесть схожее описание Апокалипсиса Иоанна 20:1–3⁶⁰, то в гимне идет речь именно о заточении нечестивых духов и Змея.

Исследуемый гимн 1QH^a XI:1–18 содержит дуалистическое учение Общины (*Yahad*), которое более подробно изложено в «Учении о двух Духах» (1QS III:13–IV). Автор, лаконично излагая свое учение, постепенно раскрывает основные догматы своей общины, которая пребывает в этом мире среди многих смятений, вызванных духами Змея (1QH^a XI:12, 17). Как община автора, так и мир, объятый мраком עוֹל «нечестия» (ср. 1QH^a XI:18), называются общим именем הַרְיָה «беременная» (1QH^a XI:9, 12, 18). Это состояние «беременности» указывает на то, что из общины праведников (בְּנֵי־בְנֵי, «сыны») (1QH^a XI:8) надлежит появиться младенцу, который

⁶⁰ Откр 20:1–3: «¹И увидел я Ангела, сходящего с неба, который имел ключ от бездны и большую цепь в руке своей. ²Он взял дракона, змия древнего, который есть диавол и сатана, и сковал его на тысячу лет, ³и низверг его в бездну, и заключил его, и положил над ним печать, дабы не прельщал уже народы, доколе не окончится тысяча лет; после же сего ему должно быть освобожденным на малое время» (Синод. пер.).

будет называться «Чудным советником» (1QH^a XI:10). Другая община является причиной «нечестия» в этом мире – из нее, подобно волнам, изливается зло (1QH^a XI:12, 17, 18). Главой нечестивой общины является «Змей» (1QH^a XI:12), который руководит ей вместе со своими духами (1QH^a XI:18). Борьба двух общин описана в конце гимна, где говорится о стрелах, выпущенных из Бездны (1QH^a XI:16–17). Упоминание о стрелах, как о символе войны, возвращает читателя гимна к его началу, в котором автор говорит о своем скорбном положении, подобном лодке, волнуемой морской бурей, или городу, осажденному врагом (1QH^a XI:6–7). Это угнетенное состояние вызвано некими лицами, противниками автора (1QH^a XI:6).

Не исключено, что младенец, именуемый «Чудным советником», является будущим Мессией из рода царя Давида. Это предположение основано на аллюзии гимна на Ис 9:2–7, где говорится о потомке царя Давида. В кумранских текстах также говорится о чаянии пришествия «Мессии Израиля» (см. 1QS IX:11; 1QS^a II:11–22; CD XII:23–XIII:1; XX:1 и пр.). Согласно сравнениям с другими кумранскими текстами, «Змей» тождественен Велиалу, который также является предводителем духов (см. 1QM XIII–XIV; CD XII:2||4Q271 5 i:18; ср. 1QH^a XI:12, 17–18). Его мать символизирует общину сынов тьмы, которые будут заточены в темницу Шеол (1QH^a XI:18).

Условные обозначения

появится/появляется – альтернативное прочтение.

[] текст отсутствует из-за поврежденной рукописи.

() слово(а) добавленное(ые).

vacat – пробел.

Список сокращений

KJV – King James Version.

Nif. – порода Nif'al.

А. Г. Грушевой

Архисинагоги в грекоязычных надписях первых веков н. э.

Среди грекоязычных надписей, имеющих отношение к жизни иудеев в Римской империи, встречается около сорока текстов из различных провинций Римской империи с упоминанием архисинагогов, каковыми могли быть и мужчины, и женщины. Так как необходимость образования формы женского рода от слова «архисинагог», применявшегося к мужчинам, возникла редко, в греческом эпохи Римской империи не сложилась соответствующая норма и поэтому в надписях того времени женщины-архисинагоги характеризуются различающимися между собой словами. В сохранившихся надписях засвидетельствованы «архисинагогисса» (Ste. 3) и «архегисса» (Ach.18). В некоторых же случаях (Ameling 43) в надписях применительно к женщинам появляется и форма мужского рода «архисинагог». Эти термины принято переводить как «главный или старший раввин», или же – «руководитель синагоги», что далеко не всегда правильно.

Надписи этой группы не всегда просты для понимания и из-за своей краткости, и нередко из-за посредственного знания составителями греческого. В то же время все эти надписи всегда привлекали внимание так как об организации различных сторон жизни синагоги эпохи Римской империи мы знаем достаточно мало.

Однако до 2004 года не существовало ни одного издания надписей, в котором соответствующие тексты были бы сведены вместе. Только издание двух томов *Jewish Inscriptions of Western Europe* и затем трёх томов *Inscriptiones Judaicae Orientis* показало – в сочетании с изданием еврейских надписей из Египта, – что в нашем распоряжении достаточно много материала, позволяющего проанализировать функции архисинагогов и приблизиться к пониманию некоторых особенностей жизни иудейских общин в древности¹.

¹ *Noy D. Jewish Inscriptions of Western Europe. Vol. 1. Italy (excluding the City of Rome). Spain and Gaul. Cambridge, 1993* (употребляемое ниже сокращение – *JWRE-1*); *Noy D. Jewish*

Прежде чем говорить о содержании надписей, необходимо провести классификацию этих надписей по форме и по существу.

В общей сложности сейчас известно около 50 свидетельств об архисинагогах – десять в Новом Завете и примерно сорок в различных надписях. Абсолютное большинство надписей написано на греческом языке и относится к периоду Поздней империи – к IV–VI вв. Значительная часть надписей с упоминанием архисинагогов является эпитафиями.

Несколько надписей интересующего нас характера на латинском языке обнаружены в Риме и в Кампании. Эти надписи относятся к периоду Ранней империи, то есть к I–III вв. н. э. К I в. н. э. относятся, естественно, и все свидетельства об архисинагогах в Новом Завете.

Многие грекоязычные надписи ясно свидетельствуют о посредственном знании языка авторами текстов. Здесь, правда, удаётся проследить следующую закономерность. Среди грекоязычных надписей с упоминанием архисинагогов есть небольшая группа текстов, написанных практически безукоризненным языком. Контекст надписей позволяет говорить,

Inscriptions of Western Europe. Vol. 2. The City of Rome. Cambridge, 1995 (употребляемое ниже сокращение – IJWRE-2); Inscriptiones Judaicae Orientis. Vol. I. Eastern Europe by D. Noy, A. Panayotov, H. Bloedhern. Tübingen, 2004; Vol. II. *Ameling W.* Kleinasien. Tübingen, 2004 (употребляемое ниже сокращение – Ameling); Vol. III. Syria and Cyprus by Noy D. and Bloedhern H. Syria and Cyprus. Tübingen, 2004. Издание еврейских надписей из Египта – Jewish Inscriptions of Graeco-Roman Egypt. With an Index of the Jewish Inscriptions of Egypt and Cyrenaica by Horbery W. and Noy D. Cambridge, 1992. Все надписи, включённые в эти издания, публиковались ранее. Их переиздание было предпринято с целью сведения воедино документов, публиковавшихся в разных местах, и для написания новых комментариев. В настоящее время существует только одна обобщающая работа об архисинагогах. Это статья Тессы Раджак и Дэвида Ноя, написанная – как можно предположить – при подготовке издания *Inscriptiones Judaicae Orientis* и опубликованная за 11 лет до выхода в свет трёхтомника надписей (*Rajak T., Noy D. Archisynagogoi: Office, Title and Social Status on Graeco-Roman Synagogue // JRS. Vol. 83 (1993). P. 75–93*). Эта статья воспроизведена также в следующем издании – *Rajak T. The Jewish Dialogue with Greece and Rome: studies in cultural and social interaction. Leiden, 2001. P. 393–429*. Статья содержит приложение, в котором приведены с переводом тексты большого количества надписей с упоминанием архисинагогов. Список этот неполный. По каким-то соображениям некоторые надписи, имеющие отношение к рассматриваемой теме, не попали в это эпиграфическое приложение. На русском языке кратко об архисинагогах пишет И. А. Левинская – Деяния Апостолов на фоне еврейской диаспоры. СПб., 2000. С. 308.

что упоминаемый человек был состоятельным. Для большинства же авторов анализируемых надписей греческий оставался чужим языком, которым они владели с трудом. Эпиграфический и археологический контекст при этом показывает, что речь о достаточно скромных захоронениях. Немногочисленные надписи на латинском языке написаны, напротив, безукоризненно, без ошибок.

Основные места находок рассматриваемых надписей – север Балканского полуострова и Греция, Сирия и Палестина. Далее по убывающей идут: Малая Азия, Египет, Кипр и Италия. Одна надпись с упоминанием архисинагога найдена в Испании (J1WRE–1, п. 186).

К сожалению, приходится отметить, что большинство отдельно взятых надписей малоинформативно. Краткость имеющейся информации об архисинагогах делает все излагаемые ниже построения лишь вероятными. В настоящий момент для точного обоснования любых выводов не хватает дополнительной информации в источниках.

Отметим прежде всего расплывчатость всей интересующей нас терминологии². Само слово синагога – как хорошо известно – на самом деле совершенно нейтрально и не содержит изначально вообще никакого культурного подтекста. Синагога, то есть συναγωγή на греческом, это существительное, образованное от глагола συνάγω – «сводить, собирать вместе». Иными словами, ἡ συναγωγή (синагога) – это, с точки зрения этимологии, просто «сообщество собравшихся вместе»³. Не случайно термин употреблялся и в греко-римском мире для обозначения различного рода коллегий

² Ср. *Rajak T., Noy D.* Archisynagogoi. P. 89.

³ Литература о синагоге греко-римского периода как общественном институте и о самом термине «синагога» весьма велика. Ниже приведены ссылки на несколько работ, в которых интересующая нас проблематика изложена максимально чётко и ясно – *Juster J.* Les juifs dans l'Empire romain. Leur condition juridique, économique et sociale. Vol. 1. Paris, 1914. P. 413–450; *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 and M. Black. Vol. II. Edinburgh, 1979. P. 423–463 (об институте в целом), P. 429–431 (о самом термине). См. также *Smallwood E. M.* The Jews under Roman Rule from Pompey to Diocletian. Leiden, 1976. P. 133–138. *Kant L. H.* Jewish Inscriptions in Greek and Latin // ANRW. 20. 2 (1987). P. 692–698. *Richardson R.* Building Jewish in Roman East. Waco (Texas), 2004. P. 111–133. Об

почитателей традиционных олимпийских культов, а сами синагоги воспринимались в качестве одной из форм вполне традиционных коллегий.

Иными словами, традиционный перевод греческого συναγωγή как «синагога» не совсем точен. Перевод «сообщество» представляется более точным с исторической точки зрения.

Упоминания об архисинагогах, как и о других должностных лицах синагог, чаще всего встречаются в эпитафиях, которые в основном не сообщают ничего о жизненном пути умершего и ограничиваются лишь указанием: такой-то сын такого-то – архисинагог⁴. Некоторые из этих надписей позволяют, правда, уточнить, что социальный статус архисинагога мог быть пожизненным (надпись Ameling, 168, Акмония, Фригия) и мог в ряде случаев передаваться по наследству. (Надпись JIWRE-1, 53, надгробие трёхлетнего архисинагога.)⁵

Конкретную информацию о деятельности архисинагогов содержат почти исключительно надписи, прославляющие архисинагогов-жертвователей, а также – свидетельства Нового Завета.

облике синагоги греко-римского периода как памятника архитектуры см. *Kraabel A. Th. The Diaspora Synagogue: Archaeological and Epigraphic Evidence since Sukenik // ANRW, 19, 1 (1979). P. 477–510.* См. также р. 207–221 отмеченной чуть выше работы Ричардсона. О различных терминах для понятия «синагога», употреблявшихся в рассматриваемое время, см., например: *Schürer E. The History. Vol. 2. Edinburgh, 1979. P. 439–440.* Прекрасной хрестоматией о синагогах в античности является следующая работа – *Runnesson A., Binden D. D. Olsson B. The Ancient Synagogue from its Origins to 200 C.E. A Source Book. Leiden, 2008.*

⁴ Исследования общего плана показывают, что в сохранившихся до наших дней надписях, упоминающих людей, причастных к жизни синагог греко-римского периода, можно выделить три группы эпитетов, характеризующих их деятельность. Это почетные и административные титулы, а также эпитеты, позволяющие утверждать, что речь идёт о людях, занятых в общине богослужением. Конкретная сфера деятельности обладателей всех этих эпитетов определяется лишь в общих чертах. См., например: *Williams M. H. The Structure of Roman Jewry re-considered: were the Synagogues of Ancient Rome. Entirely Homogenous? // ZPE. Bd. 104 (1994). P. 133–135.*

⁵ О пожизненных должностях см. *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 and M. Goodman. Vol. III, part 1. Edinburgh, 1986. P. 99, n. 44.*

Имеющиеся источники не позволяют, строго говоря, определить, чем именно руководил архисинагог. С уверенностью можно говорить лишь о том, что под его руководством могли быть – в зависимости от региона – разные стороны жизни общин.

Обращает на себя внимание тот факт, что только в двух из сохранившихся до наших дней надписей архисинагог назван раввином. Обе надписи сильно фрагментированны, и любые их восстановления и прочтения условны. Одна из них найдена в Палестине, а упомянутый в ней рабби Самуил назван, насколько можно понять, раввином Фригии, что следует понимать как указание на место службы рабби Самуила, но не как свидетельство о том, что рабби Самуил был духовным главой региона в целом. Сам факт, что рабби был похоронен в Палестине, свидетельствует либо о его состоятельности, либо о его значительном авторитете как законоучителя⁶.

Вторая надпись сходного содержания обнаружена в Испании, в Таррагоне (JWRE-1, 186). В ней встречается упоминание о рабби Латуст... архисинагоге из Кизика. Имя этого человека сохранилось неполностью. Характер надписи неясен.

Уникальность свидетельств о совмещении в одних руках обязанностей архисинагога и должности раввина и заставляет предположить, что архисинагог в основном и не был раввином синагоги, то есть не являлся руководителем духовной жизни иудейской общины⁷. Что касается отмеченных двух примеров, то, видимо, в этих случаях можно говорить о приглашении авторитетных законоучителей заинтересованными общинами, если принимать предложенные восстановления текста.

⁶ В данном случае использовано следующее издание: *Ameling, n. 184*.

⁷ В научной литературе архисинагога достаточно часто трактуют именно как главного раввина, главу духовной жизни общины. Подобная интерпретация основана на методически неверных, на наш взгляд, допущениях. Лишь в меньшинстве случаев мы можем действительно судить об обязанностях архисинагога (см., например, трактовку этого термина в известном греко-английском лексиконе Г. Г. Лидделла, Р. Скотта и Г. С. Джонса).

В нашем распоряжении есть также одна надпись, по тексту которой видно, что упоминаемый в ней архисинагог имел некоторое отношение к духовной жизни своей общины. В одной надписи из Иерусалима (до 70 г. н. э.) появляется упоминание о священнике и архисинагоге, который построил синагогу для чтения в ней Закона и комментариев⁸.

Можно предположить, хотя доказать это и невозможно, что духовными делами общин могли заниматься лица, охарактеризованные в источниках как архисинагоги крупного города, или даже региона. Такова надпись из Кесареи с упоминанием архисинагога Памфилии.⁹ В надписях также засвидетельствованы – архисинагог Тира (Суг. 5, IV–V вв.¹⁰); архисинагог Сидона (Суг. 18, 250–352 гг.), архисинагог жителей Бейрута (Суг. 26, III–IV вв), архисинагог антиохийцев (Суг. 53–54, 392 г.). Здесь особо хотелось бы отметить, что упомянутые в надписях архисинагоги не были крупными должностными лицами в рамках данного города, как может показаться на основе надписей Суг. 26, 53–54. Речь идёт действительно о влиятельных и уважаемых людях, но в рамках иудейской общины соответствующего города.

Свидетельства Нового Завета в какой-то мере подтверждают информацию надписей о том, что архисинагог в основном не занимался делами духовными. Единственное упоминание в Новом Завете об архисинагогах как о духовных лидерах общины встречается в Деяниях Апостолов – Деян 13:15. Из текста непосредственно видно, что архисинагоги Антиохии Писидийской занимались решением и обсуждением каких-то проблем духовной жизни.

⁸ В данном случае использовано следующее издание: *Rajak T., Noy D. Archisynagogoi*. P. 91. № 25.

⁹ В данном случае использовано следующее издание: *Rajak T., Noy D. Archisynagogoi*. P. 90. № 14.

¹⁰ Суг. 5; 18; 26; 53; 54; Cre. 3 – сиглы надписей, изданных в *Inscriptiones Judaicae Orientis. Vol. III. Syria and Cyprus* by D. Noy, H. Bloedhern. (В данном издании сквозная нумерация надписей отсутствует. В каждой главе счет начинается заново, а для различия надписей разных глав используются сокращенные обозначения буквами названий глав.)

Отметим, наконец, одно место в Евангелии от Луки, где пересказывается диалог Иисуса с архисинагогом в Галилее. Не названный по имени собеседник Иисуса негодует по поводу исцеления Иисусом женщины в субботу (Лук 13:14). Не исключено, что этот «руководитель синагоги» был в своей общине руководителем духовной жизни.

В основном же термин «архисинагог» применяется в Новом Завете по отношению к Иаиру, дочь которого была воскрешена Иисусом. Действие происходит в земле Герасинской (τῶν Γερασηνῶν), то есть в окрестностях города Гераса. Евангелисты называют Иаира по-разному из-за тождественности для евангелистов соответствующих слов.

Первое упоминание у Марка (5:22) – «и пришёл один из архисинагогов по имени Иаир» (καὶ ἔρχεται εἰς τῶν ἀρχισυναγῶγων, ὀνόματι Ἰαῖρος). Эти слова евангелиста наводят на мысль о том, что Иаир далеко не единственный архисинагог в своей общине, однако чуть ниже (5:35) та же формула повторена в единственном числе – «и пришли от архисинагога, говоря...» (ἔρχονται ἀπὸ τοῦ ἀρχισυναγῶγου λέγοντες). В параллельном изложении у Луки (8:41) Иаир назван «начальником синагоги» (καὶ οὗτος ἄρχων τῆς συναγωγῆς).

На наш взгляд, тот факт, что евангелисты, рассказывающие эту историю, называют Иаира по-разному, свидетельствует лишь о том, что они не придавали большого значения тому, как именно следует Иаира назвать. Из этого, однако, не следует, что Иаир совмещал должности архисинагога и архонта¹¹. Титул архонта, так же как и архисинагога, был распространён широко, во всех регионах римского мира, где жили иудеи, но у нас нет реальных доказательств совмещения в одних руках обеих должностей.

Немалое количество надписей с упоминанием архисинагога позволяет выделить ещё одну сферу деятельности «руководителей синагоги».

¹¹ Полномочия архонта точно неизвестны. См. подробно: *Kant L. H. Jewish Inscriptions*. P. 694–695. № 143; *Schurer E. The History*. Vol. 3, 1. P. 98–101.

Они могли быть в целом ряде случаев основными жертвователями-благотворителями своей общины. Судить об этом мы можем на основании одной группы надписей из Сирии и нескольких уникальных документов из Малой Азии.

Что касается Сирии, то речь идёт о надписях, в которых сообщается о вложении отдельными лицами своих личных средств в украшение синагоги мозаичной живописью. Таковы уже упоминавшиеся выше *Syg.* 53–54 (обе надписи найдены в Апамее, датируются 7 января 392 г.), в которых с минимальным различием в словах сообщается о том, что Иласий, архисинагог антиохийцев, способствовал созданию мозаичного украшения входа в синагогу площадью в 150 футов.

Этим же 392 годом датируются и все остальные надписи из синагоги Апамеи (*Syg.* 53–71), свидетельствующие о масштабном строительстве или комплексной реконструкции синагоги в городе¹². Количество надписей жертвователей на благоустройство синагоги в Апамее, большинство из которых женщины, уже и само по себе говорит о состоятельности и, вероятно, о процветании иудейской общины в Апамее на рубеже IV–V вв¹³. Судя по всему, это процветание синагоги в Апамее не было длительным. Видимо, максимум через 30 лет синагога была разрушена. Все упомянутые надписи сохранились в развалинах христианской церкви, сооружённой в начале V в. н. э. на месте синагоги.

Основное количество надписей, свидетельствующих об активной роли женщин в синагогах греко-римского мира, происходит из Малой

¹² В этом отношении данная группа надписей уникальна. У нас нет иного свидетельства о столь масштабном строительстве или значительной реконструкции синагоги в отдельном городе. Мы не знаем, чем оно могло быть вызвано. Состоятельность членов общины и её весьма вероятное процветание могли быть лишь одним из факторов, способствовавших строительным работам в 392 году. Можно предположить лишь, что решение о стройке было принято в связи с какими-то неизвестными нам проблемами положения иудейской общины в Апамее на рубеже IV–V вв.

¹³ В большинстве случаев жертвователи в этих надписях сообщают о том, что благодаря им создано 100 футов (то есть около 30 метров) мозаичных украшений синагоги.

Азии, Крита и Греции. Надписи эти привлекали и привлекают внимание многих исследователей из-за необычности описываемой ситуации¹⁴.

В четырех надписях этой группы упомянуты женщины-архисинагоги. Две из них относятся к эпохе Поздней империи. Надпись Cr. 3 из Кастелли Киссаму на Крите является надгробием Софии – пресвитера и архисинагогиссы. Здесь в качестве параллели можно отметить краткую надпись Thr. 3 из Визе во Фракии¹⁵, которая является надгробием Ревекки-пресвитера. Ревекка, правда, не названа архисинагогиссой.

Надпись из Северной Греции Ach. 18 является кратким надгробием Перистерии, архигиссы. Слово это уникально, и комментаторы обычно считают, что понимать его надо как сокращение от «архисинагогиссы».

Самой большой и наиболее содержательной надписью этой группы является обнаруженная при раскопках Смирны надпись II–III вв. Ameling, 43, составленная Руфиной-иудейкой – архисинагогом – по случаю сооружения гробницы для своих вольноотпущенников и домашних рабов¹⁶. Текст надписи позволяет с уверенностью говорить о том, что Руфина была состоятельной, образованной и интегрированной в общество своего города гражданкой. Можно предположить, что она, подобно упоминаемой чуть ниже Юлии Севере, была патроном и покровителем общины. На наш взгляд, вполне обоснован и вывод с П. Требилко, считающего, что титул Руфины «архисинагог» не был просто почётным, а отражал её реальное административное положение именно главы общины.¹⁷

¹⁴ Основное комплексное исследование об иудейских общинах в Малой Азии – *Trebilco P. Jewish Communities in Asia Minor*. Cambridge, 1991. См. также: *Левинская И. А. Деяния Апостолов на фоне еврейской диаспоры*. СПб., 2000. С. 241–260.

¹⁵ Thr. 3; Ach. 18 – сиглы надписей, изданных в *Inscriptiones Judaicae Orientis. Vol. I. Eastern Europe* by D. Noy, A. Panayotov, H. Bloedhern. Tübingen, 2004. (В данном издании сквозная нумерация надписей отсутствует. В каждой главе счёт начинается заново, а для различия надписей разных глав используются сокращённые обозначения буквами названий глав.)

¹⁶ О данной надписи см. подробно – *Trebilco P. Jewish Communities*. P. 104–106.

¹⁷ Вполне вероятной представляется ситуация, когда в рамках общины Руфина могла быть архисинагогом, главой общины, а при контактах с городской администрацией – патроном и покровителем общины.

Наверное, самой неожиданной группой документов с упоминанием архисинагогов являются надписи из Акмонии во Фригии, относящиеся ко второй половине I в. до н. э. (Ameling, 168, а также МАМА VI, 263–265). Они показывают, на первый взгляд, парадоксальную вещь – соучастие в жизни греческого города и соблюдение норм иудаизма в римское время оказывалось вполне возможным. Трое мужчин – Тирроний Клад, Луций сын Луция и Публий Зотик, названные в тексте «архисинагогами», а последний – «архонтом» (ἀρχισυνάγωγος, ἄρχων), а также женщина с чисто римским именем (Юлия Севера), но специально никак не охарактеризованная в данной надписи, выступают организаторами строительства в городе синагоги и чисто языческих празднеств. При этом Юлия Севера, инициатор строительства синагоги, выступает также в роли магистрата-эпонима города¹⁸.

Содержание надписи позволяет говорить о том, что упомянутые в ней мужчины занимали руководящие посты в иудейской общине города, но у нас нет никаких данных, позволяющих что-либо сказать о возможных связях Юлии Северы с иудаизмом. Можно допустить, что таковых не было совсем, хотя, на наш взгляд, более логично видеть в них всех именно иудеев, получивших римское гражданство. Вероятно, иудеи и городская администрация в Акмонии действовали в тесном сотрудничестве, при полном взаимопонимании. Скорее всего, Юлия Севера была покровителем, патроном иудейской общины.

Надписи из Малой Азии показывают, таким образом, тесную связь деятельности архисинагога в этих общинах со светским сектором жизни своего города и общества.

¹⁸ В надписи МАМА VI, 263 Юлия Севера названа славным жрецом и агонотетом всего дома божественных Августов, а из контекста надписи МАМА VI, 265 видно, что в год составления надписи Юлия Севера была одним из двух магистратов-эпонимов города. О надписях Юлии Северы из Акмонии см. подробно комментарии В. Амелинга (Ameling, 168), а также *Trebilco P. Jewish Communities*. P. 58–60.

Изложенный материал позволяет сформулировать некоторые выводы о термине «архисинагог» и об особенностях его употребления. Унификации здесь не было никакой. Термин «архисинагог» мог употребляться в разных регионах с разным значением.

В ряде случаев источники позволяют доказать, или предположить, что архисинагоги были руководителями духовной стороной жизни своих общин.

Видимо, можно говорить о том, что в других регионах они были руководителями всех светских проявлений жизни общины, регулируя взаимоотношения с городскими властями своего города. В каком-то смысле можно, видимо, говорить о том, что архисинагоги были заведующими хозяйством общины.

По своему имущественному положению архисинагоги относились к весьма состоятельным слоям своей общины, что видно по комплексу надписей из Апамеи в Сирии или на примере надписи Руфины из Смирны. Положение архисинагога могло быть пожизненным и могло передаваться по наследству.

Что касается появления женщин среди архисинагогов, у нас всё же нет оснований сомневаться в том, что речь идёт об административном титуле и в Малой Азии женщины могли быть руководителями общин если не в духовной сфере, то в административной.

Рассматриваемые надписи об архисинагогах и архисинагиссах показывают, что интеграция иудейских общин в жизнь общества Римской империи в целом ряде случаев была выше, чем обычно принято думать.

Тот же факт, что большинство надписей с упоминанием архисинагогов относится к Поздней империи, говорит, на наш взгляд, о том, что, несмотря на начало формирования специфического христианского отрицательного отношения к иудаизму, иудейские общины в IV–VI вв. не испытывали притеснений и продолжали в целом жить комфортно, так как антииудейская направленность политики римских властей никогда не была

последовательной в IV–VI вв. и проводилась по-настоящему только от случая к случаю.

Наиболее значимые надписи

Женщины, занимавшие высокое положение в иудейских общинах

1) Надпись Ste. 3 из Кастелли Киссаму на Крите (IV–V вв.)

Σοφία Γορτυνία πρεσβυτέρα κὲ ἀρχισυναγωγίσσα Κισιάμου ἔνθα μνήμη
δικέας ἐς ἑώνα

София из Гортин, «старшая» и архисинагогисса, здесь (покоится).
Память о праведной да останется вовеки аминь

2) Надпись Thg. 3 из Восточной Фригии IV–V вв. (Визе)

μνή<μ>α Ῥεβέκα[ς] τῆς πρεσβυτέρας τῆς κεκυμένης

Могила Ребекки «старшей», той, что уснула

3) Надпись Ach. 18 из Греции (IV–V вв.), Анхиал

μνήμα Περιστερίας ἀρχ[η]γίστις

Могила Перистерии, архегиссы

4) Надпись Ameling 43, Смирна, не ранее III в. н. э.

Ῥουφεῖνα Ἰουδαία ἀρχισυνάγωγος κατεσκεύασεν τὸ ἐνσόριον τοῖς
ἀπελευθεροῖς καὶ θρέμασιν μηδενὸς ἄλλου ἐξουσίαν ἔχοντος θάψαι τινά.
εἰ δέ τις τολμήσει, δώσει τῷ ἱεροτάτῳ ταμείῳ (δηνάρια) ,αὐ̅ καὶ τῷ ἔθνει
τῶν Ἰουδαίων (δηνάρια) ,α ταύτης τῆς ἐπιγραφῆς τὸ ἀντίγραφον
ἀποκεῖται εἰς τὸ ἀρχεῖον

Руфина-иудейка, архисинагог, распорядилась соорудить гробницу
для (своих) вольноотпущенников и домашних рабов с тем условием,
чтобы никто не имел возможности хоронить (здесь) кого-либо. Если

же кто осмелится, он даст священному фиску 1500 денариев и иудейскому народу 1000 денариев. Копия этой надписи хранится в архиве.

Документально подтверждённый пример архисинагога-раввина

Надпись Ameling 184

ῥαββὶ Σαμου[ηλ.] ἀρχισ[υνάγωγος Φ] ῥύγιος, ΔΟ... δόξασι α[ὐτὸν]
ΩΡΚΟΥ...

רַבִּי שָׁמוּאֵל בֶּן יוֹחָנָן

Рабби Самуил, архисинагог фригийский... известности его... мир твоему покою

Надписи из Акмонии, Фригия (MAMA VI, 263–265, Ameling 168)

263

ἡ γερουσία ἐτείμησεν Ἰουλίαν Γαίου θυγατέρα Σεουήραν, ἀρχιέρειαν κα[ὶ]
ἀγωνουέτιν τοῦ σύνπαντος τῶν [θ]εῶν Σεβαστῶν [οἴ]κου πάσης ἀρε[τ]ῆς χάριν
καὶ τῆς [εἰ]ς αὐτὴν εὐεργεσί[ας] [τὴν ἀνάστασι]ν πο[ιη]σαμένου...

Герусия¹⁹ оказала почести Юлии Севере, дочери Гая, главному жрецу и агонотету всего дома божественных Августов и ради её благодеяния, а воздвижение (статуи?) осуществлено...²⁰

264

Τὸν κατασκευασθέντα οἶκον ὑπὸ Ἰουλίας Σεουήρας Π. Τυρρώνιος Κλάδος ὁ
διὰ βίου ἀρχισυνάγωγος καὶ Λούκιος Λουκίου ἀρχισυναγωγος καὶ Ποπίλιος
Ζωτικὸς ἄρχων ἐπεσκεύασαν ἐκ τῶν ἰδίων καὶ τῶν συνκαταθέμενον καὶ
ἔγραψαν τοὺς τοίχους καὶ τὴν ὀροφὴν καὶ ἐποίησαν τὴν τῶν θυρίδων
ἀσφαλείαν καὶ τὸν λοιπὸν κόσμον, οὗστινας καὶ ἡ συναγωγὴ ἐτείμησεν ὅπλῳ

¹⁹ Герусия – в данном случае «городской совет».

²⁰ Конец надписи сохранился плохо, в связи с чем перевод примерный.

ἐπιχρυσῶ διὰ τὴν ἐνάρετον αὐτῶν δ[ι]άθ[ε]σιν καὶ τὴν πρὸς τὴν συναγωγὴν εὐνοίαν τε καὶ σπουδήν

Дом²¹, выстроенный по распоряжению Юлии Северы, Тирроний Клад, пожизненный архисинагог, и Лукий сын Лукия и Публий Зотик, архонт,²² был отремонтирован ими из личных (средств) и из (средств) соучаствующих с ними. Они раскрасили стены и потолок и обеспечили прочность окон²³ и всего остального устройства (здания). Им синагога оказала почести (предоставив) позолоченное оружие вследствие их благородного характера и благорасположенности к синагоге и усердия.

265

ἀγαθῆ τύχῃ ὁ δῆμος καὶ ἡ βουλὴ ἐτείμησεν Νικίαν Ἀσκληπιοδώρου Λούκιον ἱερέα Σεβαστῆς Εὐβοσίας διὰ βίου, ἀγορανομήσαντα πολυτελῶς καὶ στρα]τηγῆσαντα ἀγνῶς καὶ γυμνασιαρχήσαντα δύο πενταετερικοὺς ἐπὶ Ἰουλίας Σεουήρας καὶ Τυρρωνίου Ράπωνος καὶ γραμματεύσαντα πιστῶς, τὴν ἐπιμέλειαν ποιησαμένου τῆς ἀναστάσεως Συμμάχου ἐφηβάρχου καὶ ἱερέως τοῦ ἀδελφο[ῦ] αὐτοῦ

В добрый час. Совет и народ оказали почести Никию Лукию, сыну Асклепиодора, пожизненному жрецу Августейшего Изобилия²⁴, являвшемуся агораномом, не жалеющим средств, и гимнасиархом²⁵ два пятилетних

²¹ Контекст подсказывает, что слово «дом» следует интерпретировать как синагогу.

²² Обращает на себя внимание тот факт, что двое из троих лидеров местной иудейской общины носят римские имена. Возможно, это свидетельствует о римском гражданстве данных лиц.

²³ В тексте употреблено слово, основное значение которого «дверца», однако оно же может употребляться и в значении «окно». Второе значение представляется более соответствующим данному контексту.

²⁴ Иными словами, жрецу изобилия, исходящего от императора.

²⁵ Агораном – городское должностное лицо, занимающееся инспекцией рынков, гимнасиарх – городское должностное лицо, занимающееся обеспечением работы гимнасия – своего рода городского центра спортивного обучения.

срока при Юлии Севере и Тирронии Рапоне²⁶, прекрасно исполнявшему обязанности секретаря²⁷ и осуществившему заботу о восстановлении памяти (?)²⁸ Симмаха эфебарха и брата его, жреца.

Список сокращений

ANRW – Aufstieg und Niedergang der römischen Welt.

JWRE-1: *Noty D. Jewish Inscriptions of Western Europe. Vol. 1. Italy (excluding the City of Rome). Spain and Gaul. Cambridge, 1993.*

JWRE-2: *Noty D. Jewish Inscriptions of Western Europe. Vol. 2. The City of Rome. Cambridge, 1995.*

JRS – The Journal of Roman Studies.

MAMA – Monumenta Antiqua Minoris Asiae.

ZPE – Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik.

²⁶ Юлия Севера и Тирроний Рапон исполняли должность магистратов-эпонимов в тот год, когда была составлена данная надпись.

²⁷ С этого места и до конца текста составитель надписи вновь перечисляет должности, которые исполнял Никий Лукий. Под секретарскими обязанностями в данном случае следует понимать обязанности секретаря городского совета.

²⁸ Употреблённое в тексте слово означает «подъём, вставание, возрождение». Точное значение слова в данном конкретном случае не вполне ясно. Вероятнее всего, речь идёт именно о восстановлении памяти о людях, оказавших городу благодеяния в недавнем прошлом.

Д. В. Цолин

Пиюты к празднику Песах в Палестинских таргумах. Перевод, комментарии, заметки

Еврейская литургическая поэзия эпохи поздней античности и раннего средневековья предоставляет богатый материал для филологических и исторических исследований. По особенностям стихосложения и некоторым различиям поэтического языка богослужбная поэзия делится на две части, соответственно двум хронологическим периодам ее написания – доклассическому (IV–VI вв.) и классическому (VI–VIII вв.). В данной статье мы рассматриваем *пиюты*,¹ написанные на арамейском языке и добавленные к тексту *таргумов* – иудейских переводов Танаха (Ветхого Завета) на западно-арамейские диалекты. В частности, мы представляем перевод на русский язык девятнадцати доклассических *пиутов* из таргумов Каирской генизы (CGTg) и Фрагментарного таргума (FragTg), посвященных празднику Песах и размещенных, соответственно, в тексте арамейского перевода 12-й, 14-й и 15-й глав Книги Исход. Вероятно, эти поэтические произведения были предназначены для декламации чтецом-*метургеманом*, громко напевавшим тексты таргумов в синагоге.²

С точки зрения истории эта поэзия представляет интерес, прежде всего, как отражение живых «народных» верований, которые не всегда представлены в классических текстах иудаизма – Мишне, Талмуде и мидрашах. С другой стороны, творчество поэтов, чьи стихи не были включены

¹ Термин *пиют* (евр. פיוט от греч. ποιητής – *поэт* и ποίησις – *поэзия, стихотворение*) обычно обозначает разного рода еврейские поэтические произведения (преимущественно религиозного содержания), созданные в послебиблейскую эпоху, в том числе в период поздней античности и средневековья. В нашей статье, следуя этому традиционному употреблению, мы обозначаем этим словом произведения иудейской религиозной лирики.

² О деятельности *метургеманов* см. Smelik W. F. Orality, the Targums, and Manuscript Reproduction // Paratext and Megatext in Jewish and Christian Traditions / Ed. by A. A. den Hollander, U. B. Schmid and W. F. Smelik. Leiden: Brill, 2003. P. 49–50. А также Вавилонский Талмуд: *Песахим* 50б; *Хагига* 14а; *Мегила* 23б, 24а, *Мозд Катан* 21а; *Кетубот* 8б; *Сота* 37б; *Санхедрин* 7б.

в «стандартный» богослужебный чин синагоги, является свидетельством живого участия общины в литургии в эпоху поздней античности и раннего средневековья. По мнению ряда исследователей, именно так называемые *Палестинские таргумы* (к которым относятся и рассматриваемые нами CGTg и FragTg) отражают особенности иудейского мировоззрения начала христианской эры более реалистично, чем талмудические тексты.³ Подобным образом, благодаря творчеству поэтов, чьи стихи к различным праздничным дням должны были оживить, дополнить и украсить привычный ход богослужения, до нас доходит эхо верований и представлений «народного» иудаизма.

Одним из примеров таких представлений является трактовка соотношения 12 знаков зодиака с символами 12 колен сынов Израиля, которая обнаруживается в *пьюте* из рукописи Ex 12h.⁴ Как будет показано в комментариях к нашему переводу этого текста, автор *пьюта* следовал методике отсчета, начиная с колена Рувима – первенца Иакова, который отождествлялся с месяцем Нисаном и созвездием Овна. Альтернативный отсчет – от колена Иуды, как первого среди перечисленных колен в стане Израиля в пустыне (Числ 2:3). Вероятно, первый вариант более древний, так как он имплицитно засвидетельствован, помимо данного *пьюта*, у Иосифа Флавия и Филона Александрийского.⁵ Второй вариант,

³ Обзор исследований на эту тему см. в книге М. Макнамары: *McNamara M. The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch*. Rome: Biblical Institute Press, 1978. P. 28–37.

⁴ О нумерации пьютов см. второй раздел данной статьи, *Пьюты в таргумах Каирской генизы*.

⁵ К такому заключению можно прийти на основании начертаний имен сынов Иакова на камнях нагрудника первосвященника (Исх 39:8–17) и их интерпретации в мидраше *Бемидбар Рабба*: отсчет начинается с Рувима (*Бемидбар Рабба*, Числ 2:7). Флавий и Филон говорят о тождественности 12 колен и 12 камней знакам зодиака, не называя при этом имен патриархов, соответствующих каждому созвездию (*Древности* III, 7.7; *Особые Законы* I, XVI, 86–87; *Вопросы и ответы по Книге Бытия* I, 91). Следовательно, Рувим соотносится с первым весенним месяцем Нисаном и, соответственно, со знаком Овна. Такой же точки зрения придерживался и автор рассматриваемого нами *пьюта* из рукописи Ex 12h.

представленный в астрологии Каббалы, обнаруживается только в средневековых источниках.⁶

Другим свидетельством «народных» верований тех времен в нашем корпусе поэтических произведений является гадательный *пюот* к Исх 12:2, обозначенный в нашей статье как **Ех 12f**⁷ и содержащий изложенные в стихотворной форме принципы предсказания будущего по форме и цвету луны. Подобные принципы гадания «по луне» засвидетельствованы также и в *Пророчествах Сивиллы V*, 685–710 (I в. н. э.). Однако в этом древнем документе они упомянуты слишком лаконично и неясно, в нашем же тексте они расписаны подробно, со всеми деталями. Этот факт интересен тем, что может быть свидетельством активного практического использования такого рода гаданий в ту эпоху. Элементы астрологии обнаруживаются и в *пюотах* рукописей **Ех 12g–h** при объяснении принципов еврейского религиозного календаря, где двенадцать месяцев оцениваются с точки зрения их соответствия определенному знаку зодиака.

Стремление к драматизации отдельных эпизодов лаконичного библейского рассказа в праздничных *пюотах* свидетельствует о наличии импровизации, живом участии общины в литургии, возможностях творческого подхода к форме богослужения. Особо показательны в этом отношении поэтические тексты с яркими поэтическими образами и картинами: месяцы года, дискутирующие о том, кому из них суждено быть месяцем искупления (**Ех 12c–k**); море, спорящее с Моисеем и не желающее ему подчиниться (**Ех 14c–e**); Чудовище Морское, «кающееся» перед Богом и отступающее перед сынами Израиля (**Ех 15a**). Такого рода драматизация литургии путем введения дополнительных поэтических текстов несколько расширяет наше представление о деятельности *метургеманов* –

⁶ См. *Ялмут Шимони*, 418, *Цеда ла-Дерех*, 216. В *Сэфер Йецира* 5 месяцы и знаки зодиака не отождествляются с конкретными коленами Израиля. Однако мы не можем категорически утверждать, что подобные интерпретации не были известны до эпохи средневековья.

⁷ См. рукопись Cambridge University Library MS T-S N11.51; MS NN, Plates 166, 167. Принципы обозначения *пюотов*, соответственно их расположению в рукописях таргумов Каирской генизы, см. второй раздел данной статьи.

не только чтецов арамейских переводов библейского текста, но еще и проповедников и декламаторов поэзии.⁸

С точки зрения филологии литургическая еврейская поэзия интересна своим новым типом стихосложения, который принципиально отличается от библейского параллельного стиха (последний сохраняется лишь в парафразах древнееврейской поэзии в таргумах).⁹ Если библейский параллелизм является образцом *синтаксически-ориентированного* принципа стихосложения, в основе которого лежит аппозиция двух предложений-строк, образующих синтаксическую симметрию, то для нового типа поэзии характерен ритмико-фонетический тип стиха без привязки к неким синтаксическим стандартам. Для литургической поэзии обоих периодов характерно образование поэтической строки из синтагм-колонов, строка при этом может совпадать с предложением или только его частью; обязательным фонетическим средством стихосложения является *акростих*, а в классический период еще и *рифма*. Таким образом, некие базисные синтаксические модели параллельного еврейского стиха не были свойственны ни доклассической, ни классической литургической поэзии.¹⁰

1. Принципы стихосложения

Различия же между доклассической и классической поэтическими традициями касаются не принципа стихосложения, а самой структуры стиха: если в доклассический период основой является *строка*, состоящая

⁸ О деятельности *метургманов* и элементах риторики в тексте таргумов см. *Tsolin D. Elements of Rhetoric in the Targums. Appeals to Audience // Aramaic Studies. Leiden: Brill, 2012. P. 249–270.*

⁹ Об имитации библейского параллелизма в парафразированных библейских поэтических текстах в таргумах см. мою статью: *Tsolin D. Hebrew Poetry in the Targum Onqelos: Some Syntactic Aspects of the Verse Structure // Aramaic Studies. Leiden: Brill, 2014. Vol. 12.1. P. 53–88.*

¹⁰ Подробный анализ синтаксических основ стихосложения в еврейской литургической поэзии см. в моей статье: *Цолин Д. В. Синтаксис поэтической строки в еврейской литургической поэзии на арамейском языке (IV–VIII вв.) // Вестник Санкт-Петербургского государственного университета. Серия 13. Востоковедение. СПб, 2014. С. 91–111.*

из разделенных цезурой синтагм-колонов, то в классической поэзии доминирующей базовой структурой становится *строфа*. Для обеих традиций характерны и одинаковые фонетические средства – *акростих* и *рифма*; правда, в доклассической поэзии рифма нерегулярна и, по большей части, примитивна,¹¹ тогда как в поэзии классической она постоянна и изысканна.¹² Рифму вряд ли можно считать границей между доклассической и классической поэтическими традициями. Так, например, Л. Вайнбергер среди инноваций доклассического поэта Йосе бен-Йосе называет «более распространенное экспериментирование с рифмованными формами, чем с рифмой-повтором (то есть, квазирифмой в виде повторения в конце строки одного и того же слова. – Д. Ц.)».¹³ Подобным образом и А. Розенталь в своем издании арамеоязычных поэм к празднику Шавуот отмечает более или менее стабильное использование рифмы в поэзии этого типа.¹⁴

Приведем несколько примеров доклассического стиха, в основе которого – строка, состоящая из двух (реже – одного или трех колонов):

אזל משה מן שמי / חות לגב בנייה
ביידך אנה עתיד פרק / כל אוכל[וסיה]

¹¹ По нашим наблюдениям, значительная часть доклассических поэтических произведений из таргумов Каирской генизы и Фрагментарного таргума имеют *почти регулярную рифму*. Здесь используется как монорифма (одинаковая рифма во всем поэтическом произведении, например, א- или י-), так и чередующиеся регулярно различные виды рифмы (например, י-, ה-, ו-); кроме того, употребляется рифма и ассонанс в конце строки (например, א- [ā] и ל-[lān]). Иначе говоря, «экспериментирование с рифмой» было настолько стабильным, что ее присутствие или отсутствие нельзя считать водоразделом между доклассической и классической еврейской литургической поэзией. Основное различие в стихосложении, на наш взгляд, – в *линейной* (доклассический период) и *строфической* (классический период) структурах стиха.

¹² Рифма в классической поэзии состоит из двух и даже трех одинаковых слогов в конце строки, например: טלת || טלת, טלא, || טלא, -ברין || ברין; а иногда из слов-омофонов: אסתכל || מציידא, ציידא || מרצדא, צידא || מרצדא, איתכל || מציידא, ציידא || מרצדא, צידא || מרצדא.

¹³ Weinberger L. J. Jewish Hymnography. A Literary History. London; Portland (Oregon), 1998. P. 23.

¹⁴ Rosental A. Ha-piyutim ha-aramim le-shavu'ot: behintam ha-dialektit we-trumatam le-milon ha-arami. Yerushalaim, 1966. P. 28–166.

גלה אנה לך / כל נסייה

דאיִקונין דסבך / חקיקה בכורסייה

Пойди, Моисей, во имя Мое, спусться к [Моим] детям!

Рукой твоей Я избавлю все множество [народа],

Открою Я тебе все чудеса,

Поскольку образ предка твоего выгравирован на престоле (Ex 12k, 7–8)

Перед нами акrostих, в котором каждая поэтическая строка состоит из двух колонов (цезура между ними обозначена знаком /), в конце строк – однослоговая рифма הִי- [-yā]; количество ударных слогов в каждой строке неодинаковое: 6:6:5:4.

Акrostих может не иметь рифмы:

דְּכִיד הוּא סֵלֶק / קְרַנֵּי מִתְאַמֵּן

עֲלֵמָה הָיָה עַל סִפְנָהּ

(ד) *Ибо когда она [луна] восходит и ее роги равны, –*

вселенная в опасности (Ex 12f, 7–1–2).

Первая строка в данном случае состоит из двух колонов-синтагм, тогда как вторая – из одного.

В основе поэтической строки здесь может быть предложение, словосочетание-дополнение, обстоятельственный оборот, группа подлежащего или сказуемого. Ориентированность на *ритмическую структуру* стиха предоставляла поэтам больше свободы в синтаксисе. С другой стороны, к «вольностям» синтаксиса авторов подталкивали и некоторые фонетические стандарты стихосложения – *акrostих* и *рифма*, – из-за которых порядок слов в предложении мог свободно изменяться.

Арамейский язык поэзии отличается свободным порядком слов в предложении, наличием значительного числа заимствованных из других

языков слов¹⁵, а также обилием слов и выражений разговорного стиля. Во многих *пшотах* явно ощущается восточно-арамейское влияние.¹⁶ Одним из наиболее показательных фактов является употребление греческого слова κύριος («господин», «владыка») в арамейской транслитерации (קִירִיִּס) для обозначения Бога. Так, например, в 60 поэмах на арамейском языке, написанных к празднику Шавуот и найденных среди рукописей Каирской генизы, термин קִירִיִּס встречается 20 раз.¹⁷ Слово קִירִיִּס использовалось грекоговорящими евреями еще в дохристианский период.¹⁸

Истории еврейской литургической поэзии в целом, включая классификацию ее основных жанров, описанию основных моделей стихосложения посвящены работы Л. Цунца,¹⁹ И. Эльбогена,²⁰ Й. Ягалома,²¹

¹⁵ В рассматриваемых нами *пшотах*: קִירִיִּס (< греч. κύριος = *Господь*); אַכּוּלוּסִיָּה (< греч. ὄχλος = *толпа, народ*); טִירָנוּס (< греч. τύραννος = *тиран, владыка*); אֵיקוֹן (< греч. εἰκών = *образ*); אֵלִיסוֹן (< греч. ἐλέησον = *помилуй!*). В других литургических поэмах, введенных в текст Фрагментарного таргума: פִּטְרוֹן (< греч. πάτρων от лат. patronus = *Заступник, о Боге*); קוֹלְמוֹס (< лат. calamus = *тростник, трость для письма*); מַטְרוֹנָא (< лат. matrona = *матрона, госпожа*); אַנְדְּרִיָּטִי (< греч. ἀνδριάς, αντος = *скульптура, образ, идол*); סְנַקְלֵטִין (< греч. σύγκλητος = *сенатор, советник*); פְּרוֹסֵטָגְמָא (< греч. πρόσταγμα = *постановление, декрет*); סַרְבֵּלָא (< греч. σαρὰβαρα, возможно, персидского происхождения); הוֹגְנִיסִי (< греч. εὐγενής = *благородный*); גִּינִסוֹן (< греч. γένεσις = *празднование дня рождения или дня смерти*); קוֹסְטִינֵר (< лат. quaestionarius = *палач*); הַלִּיסִטוֹן (< греч. ἡλιαστός = *ароматизированное вино*); קוֹזְמוֹס (< греч. κοσμός = *мир, вселенная*); סְגִמּוֹטִין (< греч. σίγμα = *полукруглый диван*); פִּלְטִין (< лат. palatium, отсюда греч. παλατίον = *дворец*); גִּנְמוֹס (< греч. γνῶμη = *мысль, идея*).

¹⁶ Rosental A. Ha-piyutim ha-aramim le-shavu'ot. P. 7–27; Fleisher E. Shirat-ha-qodesh ha-'ivrit bimey-ha-beinayim. Yerushalaim, 1975. P. 93–103.

¹⁷ Yahalom Yosef, Sokoloff Michael. Shirat bney ma'arava'. Shirim aramaim shel yehudey 'eretz-israel be-tqufa ha-bizant. Yerushalaim: ha-Akademiya ha-leumit ha-israelit le-mada'im, 1994. P. 42–44.

¹⁸ Roberts C. H. Manuscript, Society and Belief in Early Christian Egypt. London: Oxford University Press, 1976. P. 29–33; Rosén H. B. Palestinian koine in Rabbinic Illustration // JSS. 1963. № VII. P. 71; Heinemann J. Remnants of Ancient Piyuṭim in the Palestinian Targum Tradition // Hasifrut. № 4 (1973). P. 367–368.

¹⁹ Zunz L. Literaturgeschichte der synagogalen Poesie. Berlin, 1865.

²⁰ Elbogen I. Jewish Liturgy: a Comprehensive History / Translated by R. Scheidlin. New York; Jerusalem: The Jewish Theological Seminary of America, 1993.

²¹ Yahalom Yosef. Sfat ha-shir ha-piyut ha-'aretz Israeli ha-qadom. Yerushalaim: hotza'at sefarim «Magnez», 1985; Yahalom Yosef, Sokoloff Michael. Shirat bney ma'arava'. Shirim aramaim shel yehudey 'eretz-israel be-tqufa ha-bizant. Yerushalaim: ha-Akademiya ha-leumit ha-israelit le-mada'im, 1994.

Э. Фляйшера,²² Й. Кирнера,²³ Л. Вайнбергера,²⁴ М. Валленштайна.²⁵ Следует также отметить единственный труд Й. Ягалома, посвященный синтаксису литургической поэзии.²⁶ Однако все упомянутые выше работы рассматривают поэзию на иврите. Единственное исследование арамеоязычной иудейской поэзии – это книга А. Розенталя, в которой он анализирует поэмы к празднику Шавуот на арамейском языке.²⁷

2. Пиюты в таргумах Каирской генизы

Все рассматриваемые в данной статье *пиюты* относятся к *доклассическому типу стихосложения*. Следует также отметить, что анализируемые нами тексты *не являются* переводами с древнееврейского языка, а представляют собой самостоятельные поэтические произведения, добавленные к переведенному в таргумах Каирской генизы (CGTg) и Фрагментарном таргуме (FragTg) библейскому тексту. Поскольку их чтение было приурочено к празднику *Песах* (в память об Исходе евреев из Египта), они оказались расположенными после соответствующих библейских текстов – 12, 14 и 15-й глав Книги Исход. Вероятно, они предназначались для декламации *чтецами-метургеманами* после прочтения арамейского перевода упомянутых выше библейских текстов.

Для удобства мы используем краткое обозначение *пиутов* в рукописях: сокращенное название библейской книги, номер главы, к которой был добавлен поэтический отрывок в таргумах (например, **Ех 12**), и латинская буква (**a, b, c...**), указывающая на конкретную рукопись (см.

²² *Fleisher E.* Shirat-ha-qodesh ha-‘ivrit bimey ha-beinayim. Yerushalaim, 1975.

²³ *Rabbi Yitzchok Kirner with Lisa Aiken.* The Art of Jewish Prayer. Northvale; New Jersey; London, 1991.

²⁴ *Weinberger L. J.* Jewish Hymnography. A Literary History. London; Portland (Oregon), 1998.

²⁵ Some Unpublished Piyutim From the Cairo Genizah / Ed. by Meir Wallenstein. Manchester, 1956.

²⁶ *Yahalom Yosef.* Tahbir ha-piyut ha-qadom (kolel Yahay) ke-yesod le-signono. Hibbur le-shem qabalat to‘ar doctor le-filosofiya hugash le-senat ha-‘universita ha-‘ivrit. Yerushalaim, 1974.

²⁷ *Rosental A.* Ha-piyutim ha-aramim le-shavu‘ot: behintam ha-dialekitit we-trumatam le-milon ha-arami. Yerushalaim, 1966.

список ниже). Арамейский текст приводится по изданиям таргумов Каирской генизы М. Кляйна.²⁸

По содержанию рассматриваемые нами *пиюты* мы разделяем на пять групп:

1. *Предопределенное время избавления. Пиюты к Исх 12:1.* В определенное от начала мира время Бог вспоминает Свой завет с праотцами Израиля и посылает Моисея и Аарона, чтобы вывести народ из египетского рабства. К этой группе из анализируемого нами корпуса поэтических текстов относится два *пиюта*:

Ex 12a – Исх 12:1, Oxford Bodleian Ms. Heb. e73, folio 29v; MS KK, Plate 17;

Ex 12b – Исх 12:1, Cambridge University Library MS T–S NS 186, folio 21v; MS GG, Plate 164.

2. *Месяц Искупления. Пиюты к Исх 12:2.* Эти поэтические произведения посвящены возвеличиванию месяца Нисана. Большая часть из них построена в виде воображаемого спора месяцев года о том, кому из них надлежит быть месяцем избавления от рабства. В дискуссиях, в которых, несомненно, побеждает месяц Нисан, прослеживается два типа аргументов – исторический (каким событием известен тот или иной месяц?) и астрологический (сопоставление месяцев года со знаками зодиака). Особняком среди них стоит гадательный *пиют* **Ex 12f**, в котором объясняется, как по форме и цвету луны узнать будущие события. Пиюты **Ex 12i–k** говорят о главном событии Нисана – «ночи избавления».

Ex 12c – Исх 12:1, Cambridge University Library MS T–S NS 186, folio 21v; MS GG, Plate 164 (upside down);

Ex 12d – Исх 12:2, Cambridge University Library MS T–S NS 186, folio 21r; MS GG, Plate 163;

²⁸ Klein M. L. Genizah Manuscripts of Palestinian Targum to the Pentateuch, in 2 volumes. Vol. 1. Cincinnati, 1986.

Ex 12e – Исх 12:2, Oxford Bodleian Ms. Heb. e73, folio 29v; MS KK, Plate 174 (down);

Ex 12f – Исх 12:2, Cambridge University Library MS T–S H11.51; MS HH, Plates 166, 167;

Ex 12g – Исх 12:2, Cambridge University Library MS T–S H11.51; MS HH, Plates 169, folio 4r – 169 5v;

Ex 12h – Исх 12:2, Cambridge University Library MS T–S H11.51; MS HH, Plates 169 folio 5v – 171 folio 6v;

Ex 12j – Исх 12:2, Cambridge University Library MS T–S H; MS MM, Plate 176; folio 1;

Ex 12i – Исх 12:2, Cambridge University Library MS T–S H 12.11; MS JJ, Plate 172, folio 6v;

Ex 12k – Исх 12:2, Oxford Bodleian Ms. Heb. e73; MS KK, Plate 173, folio 29r.

3. *Песни о переходе через Черное море. Пьюты к Исх. 14:29–31.* Написаны в форме *пьютов*-размышлений с элементами гимна, посвящены теме провидения Божьего и переходе Израиля через Черное море.

Ex 14a – Исх 14:29, Jerusalem Jewish National & University Library MS 4^o 577.4^o; MS PP, Plate 178, folio 3 (2r);

Ex 14b – Исх 14:29–31, Jerusalem Jewish National & University Library MS 4^o 577.4^o; MS PP, Plate 180–181, folio 5 (3r).

4. *Спор Моисея с морем.* Драматизированный сюжет, объясняющий причину короткой задержки чуда с расступившимися водами Черного моря (Исх 14:15–16, 29–30): Моисею пришлось сначала уговаривать море дать дорогу израильтянам, а потом и прибегнуть к божественному авторитету, чтобы заставить его отступить.

Ex 14c – Исх 14:30, Oxford Bodleian Ms. Heb. e25; MS T Plates 113, 114, folio 64v;

Ex 14d – Исх 14:30, Oxford Bodleian MS Heb. folio c74v, c75r, MS X, Plates 119, 120;

Ex 14e – Исх 14:29, Fragmentary Targum, Paris – Bibliotheque national Hébr. 110, folios 1–16;

Ex 14f – Исх 14, Cambridge University Library MS T–S H 10.78; MS MM Plate 176, folio 2v.

5. *Песня Чудовища Морского*. Краткий *пиют*, представляющий «исповедь» чудовища – олицетворения морской стихии: оно вынуждено признать свою греховность и отступить перед спасающимся от преследования Израилем. В образе Чудовища усматриваются аллюзии на образы Левиафана (Ис 27:1) и «крокодила» как символа Египта (Иез 29:3).

Ex 15a – Исх. 15:6, Oxford Bodleian Ms Heb. f33; MS G Plate 96, folio 25.

Все эти поэтические произведения располагаются в 11 манускриптах, причем 10 из них относятся к CGTg (18 поэм)²⁹ и только 1 – к FragTg (1 поэма).³⁰ Все рассматриваемые нами *пиюты* относятся к докласическому типу поэзии; мы будем рассматривать их, следуя приведенному выше делению на группы текстов по содержанию. Далее мы представим наш перевод упомянутых выше поэтических произведений с комментариями; *пиюты* располагаются по порядку их записи в таргумах.

3. Предопределенное время избавления: пиюты к Исх 12:1

Пиют Ex 12a представляет собой неполный акростих (буквы от נ до ל, и ל), записанный в двух столбцах в имеющейся в нашем распоряжении рукописи. Вместо заглавия *пиюта* – цитата из Исх 21:1: «И сказал Господь Моисею и Аарону...». Рифма почти регулярна, преимущественно односложна (לל- в строках נ и ב; הל- в ה и ו; על- в פ и ת; יי-

²⁹ Ex 12a, Ex 12b, Ex 12c, Ex 12d, Ex 12e, Ex 12f, Ex 12g, Ex 12h, Ex 12j, Ex 12i, Ex 12i, Ex 12k, Ex 14a, Ex 14b, Ex 14c, Ex 14d, Ex 14f, Ex 15a.

³⁰ Ex 14e.

в ט и י; רה- в כ ו ל; כון- в ת; в строках λ и 7 есть лишь примитивная рифма-ассонанс [ā] в окончаниях -נה- и -בה-); строка состоит из двух колонов; в конце *пьюта* снова появляется цитата из Исх 12:1, но теперь уже на арамейском языке и с заменой имени Бога י״י (вместо יהוה) выражением ממריה – «Слово Господа». Основная тема – Бог посылает Моисея вывести народ Израиля из Египта, когда пришло назначенное время. Автор драматизирует сам момент объявления Богом времени начала избавления. Примечательно, что Египет здесь назван «Черной Землей» (ארעא שחירה), соответственно аутентичному названию этой страны, а не традиционному библейскому מצרים. Вероятно, такое обозначение Египта связано с игрой слов: שחורה – «мрак» || ארעא שחירה – «черная земля» в строке ל³¹.

ויאמר י״י אל משה ואל אהרן	
בירתת ואימא/ כד מלל רמה	אזדע[ז]ע עלמה/ רעש תהומה
דמטה קצה/ למפרוק למיטבה	גזירה מהיימנה/ אמר להיימנה
וחמה بلחצה/ דאומה לחיצה	הא מטה קצה/ סנאין למקצצה
חכימין תודע/ דקרב ידוע תדע	זעקה שמע/ וידע ולשליחה אידע
ינקין על כן מזמרין/ זה אילי אמרין	טבח חמדין דלן/ הוון ממרין
למפרוק שחורה/ מן ארעא שחירה	כוכב שחרה אדיק/ היך נוהרה

³¹ В арамейском тексте поэзии мы используем знак / для обозначения цезуры, а || – для параллельных строк или выражений в текстах комментариев. Эти знаки отличаются от тех, которые употребляет М. Кляйн в арамейском тексте своего издания таргумов Каирской генизы и Фрагментарного таргума: \ для обозначения утраченного слова или его части; < > для указания на утерянную строку или фрагмент; знаки вопроса над сомнительными буквами ח״ת״?; реконструированные буквы в квадратных скобках [א], поврежденный или неясный текст []. Слова, зачеркнутые в древней рукописи (не издателем), при переводе на русский язык берутся в круглые скобки: «(из-за) Нисана»; а размещенные древним редактором в верхней части строки ריביל לךרומה даются в переводе без специальных знаков: «...когда увидишь его склоненным к югу». Те же слова или выражения, которые были взяты Кляйном в фигурные скобки, не переводятся вовсе, поскольку они были ошибочно помещены переписчиком в том или ином месте: «{ורוג} {ורוג} א׳ – «гнев и ярость» (слово «ярость» ошибочно написано дважды).

<p>תקף פרקן אתי לכון/ היך דאמריט <לכון ואמר ממריה דיי עם משה ועם אהרן בארעה דמצרים למימר></p>	<p>תרין אחייה/ בממלכון אמרו לקהלכון</p>
<p>И сказал Господь Моисею и Аарону...</p>	
<p>(⌘) Вселенная дрожала и бездна громыхала (Ⓐ) в ужасе и страхе, когда Всевышний говорил. (Ⓛ) Решенье верное Он сообщил Верному, (Ⓣ) что уж пришло назначенное время освободить добродетельных. (Ⓝ) Вот время то пришло врагов [их] сокрушить, (Ⓛ) и Он призрел на муку угнетенного народа. (Ⓝ) Услышал Он [их] вопль, и узнал, и вестнику Своему сказал: (Ⓝ) «Извести мудрецов, что приближается известное [время избавления]». (Ⓐ) «Убил Он возлюбленных наших [первенцев]!» – они скорбели; (Ⓛ) И потому младенцы пели, восклицая: «Это Бог наш!» (Ⓐ) Как свет [дневной] засияла утренняя звезда, (Ⓛ) Для избавленья среди мрака [ночи] из Черной Земли. (Ⓝ) О двое братьев! Когда вы обратитесь с речью к вашему собранию, скажите: (Ⓝ) «Могучий Искупитель к вам пришел, как я и говорил вам!» И Слово Господа сказало Моисею и Аарону в земле Египетской, говоря...</p>	

Пиют Ex 12b также посвящен предначертанному Богом времени избавления, а отрывок из библейского текста Исх 12:1 появляется здесь в конце на языке оригинала. Как и в предыдущем тексте, акrostих здесь охватывает только 12 букв алфавита – от א до ל. Рифма преимущественно односложная, одинаковая в каждом отрывке из четырех строк: в первых четырех строках она состоит из повторяемого местоименного суффикса ה־; в следующих четырех строках – окончание א־; потом четыре строки с рифмой в виде местоименного суффикса הון־; последние четыре рифмы – окончание מ־ (такое же окончание имеет и цитированный прозаический отрывок). Примечательно, что в *пиюте* есть припев, который, возможно, пела антифоном вся община.

אלהא? ד?חיא? וקיימא? ש?מיה	(א) «Бог Живой и Сущий» – имя Его!
במצרים \ /ך עולב?ן? עמיה	(ב) В Египте Он [воздал] за унижение народа Своего.
גלי ק?ד?מ?והי א יחיה ו?ר?חמיה? ואדכ?ר? [ל]ה?ון? / ית קימיה	(ג) Открыты пред Ним были Его [] и Его любовь; И Он напомнил им завет Свой.
שלם קצה / דבני יתיב? אבדן? / על יד מ וא?	(<i>Припев</i>) Исполнилось время, чтобы сынов Моих вернул Аваддон рукою М[оисея] и А[арона].
דח?יקו יתהון? / בשעבודה מענ?א?	(ד) Они угнетали их в мучите- льном рабстве.
הופע לשזבותהון? אלהא חננא	(ה) Явился для искупления их Бог Милостивый,
ולאסקה יתהון? / מארע פולחנא	

<p>אתגלי על משה באסנא: שלם:</p> <p>זכות סאביא/ אדכרת ל[הון]</p> <p>ח'ו'ת? \\\ ואזיל/ לאפקותהון</p> <p>ט'פשה? למהך/ לא שבקין להון</p> <p>בדיל לאסגאה/ מפתי ביניהון</p> <p>יחית בהון/ מקון עשר/ במאמר</p> <p>כל בכוריהם/ ים סוף אגמר</p> <p>ליל נשיר ביה אסתמר</p> <p>בכין לתרין רענא אמר</p> <p>ואמר יי למשה ולאהרן בארעה דמצרים למימר</p>	<p>(¶) чтобы вывести их из земли рабства. Он открыл Себя Моисею в терновом кусте: (Привев) [Время] пришло... (†) Заслуги [их] предков Ты напомнил им. (¶) «Сойди (?) [Моисей] и пойди, чтобы избавить их! (ט) Безумец [фараон] не позволит им идти, Ради того чтобы умножились чудеса Мои среди них». (¶) Он обрушил на них десять казней; [лишь] по слову (כ) всех их первенцев Море Камышовое поглотило. (ל) [Это] ночь бдения, в которой будь бдительным! Поэтому Он сказал двум пастырям: «И Господь сказал Моисею и Аарону в земле Египетской, говоря...</p>
---	---

4. Месяц избавления. Пиюты к Исх 12:2

Пиюты, текст которых передан в Ex 12c, Ex 12d и Ex 12e, представляют собой поэтические произведения, в основе сюжета которых – спор месяцев года о первенстве; при этом аргументация дискуссии основана на исторических событиях, которые должны произойти в каждом из месяцев.

Следует отметить, что **Ех 12с** и **Ех 12d** содержат один и тот же текст разной степени сохранности: если в **Ех 12с** сохранилась лишь часть *пьюта* (от буквы ם до ם), то **Ех 12d** содержит полный текст.³² **Ех 12е** также представляет собой фрагмент когда-то полного текста *пьюта*, однако аргументация месяцев в споре здесь отличается от **Ех 12с** и **Ех 12d** (в **Ех 12е** представлен только один месяц – Ияр).

Основное содержание *пьюта* в тексте **Ех 12d** (а также во фрагменте этого же *пьюта* в **Ех 12с**) – спор месяцев о первенстве. Начинается дискуссия с месяца Ияра – следующего после Нисана: он претендует на первенство, поскольку в нем впервые выпадет манна с небес (Исх 16:1–36); в Сиване будет дана Тора на горе Синай (Исх 19:1); в Таммузе Моисей пошлет двенадцать соглядатаев в Ханаан (Числ 13:1, 21); в месяце Аве Моисей будет ходатайствовать о прощении не поверивших обетованию Божьему израильтян (Числ 14:13–25); в Элуле пророк вторично получит скрижали Завета (Исх 34:28); в Тишрее израильтяне будут совершать пост Йом-Киппура и обретать прощение грехов (Лев 23:27–32); в Мархешване царь Соломон завершит строительство Иерусалимского Храма (1 Цар 6:38); в месяце Кислеве хасмонеи очистят оскверненный Антиохом Епифаном Храм (1 Мак 4:52–59); в Тевете Хадасса (Эсфирь) будет доставлена в царский дворец для спасения Израиля (Есф 2:16); в Швате Моисей будет наставлять израильтян в Заиорданье (Втор 1:3); в Адаре – придет избавление израильтянам через Эсфирь и Мордехая (Есф 9:1, 17–18). Однако Всевышний провозглашает Свое решение: месяцем избавления будет Нисан!

Построение стиха *квазистрофическое*: в отличие от классического строфического стиха, здесь недостаточно четкий ритм и примитивная рифма, строфа иногда чередуется с линейным стихом (например, ם, ם, ם и ם). Рифма нерегулярна, преимущественно односложна, в некоторых случаях используется лишь ассонанс [ā]: строфа ם: םׁ-, םׁׁ-; строфа ם: םׁ-, םׁׁ-, םׁׁׁ-;

³² Они расположены по левую (**Ех 12с**), и по правую (**Ех 12d**) стороны одного и того же листа (folio 21) манускрипта Cambridge University Library MS T-S NS 186.

строфа מ: אה-; встречается и примитивная рифма в виде повторяемого местоименного суффикса ך- или יה-.

Ex 12c – фрагмент, полную версию *пиюта* см. Ex 12d.

<p>לאקדמא[?] אסותא למחתא דעמיה כל מילול[י]ה/ שבט סדר בענינה אנא עתיד לרווחה ופורקנה דבי יתכנשוון/ לות עינותנא ויפרש להון/ אולפן אוריתה בעברא דירד[?] נא</p>	<p>...чтобы приготовить для народа Своего исцеление от ран. (ב) Все слова свои [месяц] Шват упорядочил, отвечая: «Я предназначен для утешения и избавления, Ибо во мне они соберутся к Сми- ренному, А он объяснит для них учение Торы в Заиорданье».</p>
<p>לכן אתיב אדר א[?] ח[?] י[?] ב[?] א בי יהי/ פורקנא רבא דאנא עתיד לאיתהפכא להון מדוונא לחדנא ומאיבלא/ ליומא טבא</p>	<p>(ל) Поэтому [месяц] Адар отвечал [любезно?]: «Во мне будет избавленье великое, Ибо я предназначен для того, чтобы превратить скорбь в радость для них, и плач – в день праздничный».</p>
<p>מלכא רמא/ אמר בנבואתא[?] למְהִימֵן בכל ביתא דין ניסן/ איתרעיתי לגאולת[א] דהוא קדמי/ לרחי שתא/</p>	<p>(מ) Высокий Царь [тогда] сказал в пророчестве Верному во всем доме Его: «Этот Нисан был избран Мной для искупленья,</p>

<p>דכ ירחא ה' לכון וָג</p>	<p>Ибо он первый среди месяцев года; [как написано]: „Месяц э[тот] будет у вас”» и т. д.</p>
----------------------------	--

Ex 12d – полная версия *пюта* Ex 12c, расположенная на правой стороне листа 21 рукописи Cambridge University Library MS T–S NS 186. *Пютом* представляет собой неполный акростих – от א до ז.

<p>א'תכנשו כל ירחיה? / דעל תרי עשר סדריה בכך א'רה פריקיא / דמפרק בניה חביבא:</p> <p>בכך אתיב אייר במילא בי יתפרק / עמא מנטלא דבי יסק להון / נחתת טלא יתמטר להון / מנא למיכליא</p> <p>פז אנה הוא / דנסיב כליא דבי יתפרקון / עמא בית ישראל:</p>	<p>(א) Все месяцы собрались вместе, по порядку [все] двенадцать, (א) [Чтобы решить, кто будет] месяцем искупления, в который выйдут сыны возлюбленные [из Египта].</p> <p>(ב) Тогда отвечал Ияр, держа слово: «Во мне да будет искуплен народ возвышенный, Ибо во мне выпадет роса для них [и] дождем выпадет манна, чтобы питать [их]».</p> <p><i>При[нев]</i> «Я – тот, кто носить ко- рону [достоин], Ибо во мне народ дома Израилева искуплен будет!»</p>
---	---

<p>גזר סיון/ אנא הוא בחירה/ לעמא קדישא בי יתגלי/ נהורא דבי יתעתודון/ תחות טורא וישמעון דבירא/ מן גו נורא פז פז תמוז³³</p>	<p>(ג) Сиван провозгласил: «Я избран для народа святого! Во мне явится свет, ибо во мне они расположатся у горы И будут слушать речение Господа из среды огня». <i>Привев.</i></p>
<p>דן תמוז/ אתיב לארעא/ לדיין ובינא דבי תרי עשר גבריין/ מרישי נושעה ישלח משה/ לאללא ארעא: פז</p>	<p>(ד) Таммуз возразил: «Я возвращу земле ликование и радость, ибо во мне двенадцать мужей из старейшин спасенного [народа] пошлет Моисей выведать землю». <i>Привев.</i></p>
<p>התיב אב/ בי יתפרקו עמך דבי יקום רבהון?² לכפרא זעמך וא"בעין [יומ]ין/ ישתטח לע"מך ותאמר ליה/ שבק[י]ת <כ>פתגמך? פז</p>	<p>(ה) Ав отвечал: «Пусть Твой народ искуплен будет во мне, Ибо во мне их вождь восстанет Твой гнев смирить и сорок дней он простираться будет пред Тобой; а Ты скажешь ему: „Простил Я по просьбе твоей”». <i>Привев.</i></p>
<p>ואמר אלול/ בי יאתי פורקנא דבי יקום לטורא ענותאנא ויחות לוהיא/ זמנא תניאנא</p>	<p>(ו) И сказал Элул: «Пусть во мне придет искупление, ибо во мне взойдет на гору Смиренный</p>

³³ Некоторые слова и даже целые предложения были зачеркнуты в рукописи самим переписчиком. Иногда по неизвестной причине зачеркнутыми оказались строки из самих стихов, иногда (что вполне объяснимо) – слова, ошибочно появившиеся в рукописи, или повторяющие начальные слова строки. В первом случае мы переводим зачеркнутый текст, взяв его в скобки; во втором случае перевод не представляется нам целесообразным.

<p>ישׁוּי יתְהוֹן באַרוּנָא פִּזְ</p> <p>זְמַן תְּשֵׁרֵי אַמְרֵ/ אַנָּא מַעֲתֵד לְטַבְּנָן לְעֵלְמָא</p> <p>רְחוּמָא יתְפַרְקוֹן/ בִּי מְשִׁיזְבִּין דְּבִי יוֹם כְּפּוֹרָא לְחַיִּיבִין וְיוֹם רְעוּא/ לְסַלִּיחַת חוּבִין פִּזְ:</p> <p>חֲזִי מַרְחֶשְׁוֹן מְלֹלִיָּה וְעַמָּא רְחִימָא/ פּוֹרְקָן אַצְמַח לִיָּה דְּבִי יְקוּם/ מַלְכָּא מֵהִיכְלִיָּה וְיַבְנֵי בְּתִיָּה/ וְיִשְׁכַּלְלִיָּה פִּזְ:</p> <p>טְעַמְיָה דְּכַסְלִיֹ/ אַתִּיב בְּמֵלְתָא בִּי יתְרוּחוֹן/ עַמָּא מֵתַנְחַתָּא דְּבִי יתְגַבְרוֹן/ בְּנֵי יוֹנָה רְחִימָתָא עַל מַלְכוּתִיָּה דְּיָוֹן רְשִׁיעַתָּא פִּזְ:</p>	<p>и принесет скрижали во второй раз, [a] он положит их в ковчег». <i>Прпнев.</i></p> <p>(ז) Тишрей сказал в ответ: «Навеки предназначен я для блага. Возлюбленные будут искуплены – во мне они спасены будут, ибо во мне День Искупления для грешников и день благоволения для прощения грехов». <i>Прпнев.</i></p> <p>(ח) Представил Мархешван свои слова: «И народу возлюбленному искупление я доставлю, ибо во мне восстанет Царь из Своего дворца, и начнет строить дом Свой, и завершит его». <i>Прпнев.</i></p> <p>(ט) Свое доказательство Кислев представил в слове: «Во мне народ будет освобожден от своих воздыханий, Ибо во мне сыны возлюбленной голубки превозмогут</p>
--	---

<p>יִיקְרִיָה דְטִיבִית לְפִתְגְמִיהָ בִּי יִתְגַּלִּי רִמָּא / לְמַפְרֵק יֵת עֲמִיָה דְּבִי יִשְׁלַח מְלָאכָא וְיִסְבֵּי הַדְּסָא / מְלַכְתָּא לְאוּלְמִיָה לְאַקְדָּמָא אֲסוּתָא / לְמַחְתָּא דְעֲמִיָה:</p> <p>כָּל מִיְלוּלֵי [י] ה' / שְׁבֹט סֹדֵר בְּעִנְיָנָא אֲנָא עֵתִיד לְרוּוּחָא וּפּוֹרְקָנָה דְּבִי יִתְכַנְשׁוּן / לּוֹת עֵינּוֹתָנָא וְיִפְרֹשׁ לְהוֹן / אוּלְפֵן אוּרִיתָא בְּעֵבְרָא דִירְדְנָא:</p> <p>לְכֵן אֲתִיב אֲדָר אֲחִיבָא בִּי יְהִי פּוֹרְקָנָא רַבָּא דְּאֲנָא עֵתִיד לְאַיְתְּהַפְכָּא לְהוֹן מְדוּנָא לְחַדְוָא וּמְאִיבְלָא / לְיוֹמָא טַבָּא:</p>	<p>Греческое царство нечестивое». <i>Принев.</i></p> <p>(*) Важность словам своим Тевет придал: «Во мне Возвышенный откроется, чтоб искупить народ Свой; ибо во мне Он вестника пошлет и доставит Хадассу-царицу во дво- рец его [царя], чтобы приготовить для народа Своего исцеление от ран».</p> <p>(ב) Все слова свои [месяц] Шват упорядочил, отвечая: «Я предназначен для утешения и избавления, Ибо во мне они соберутся к Сми- ренному, А он объяснит для них учение Торы в Заиорданье».</p> <p>(ל) Поэтому [месяц] Адар отвечал [любезно?]: «Во мне будет избавленья великое, Ибо я предназначен для того, чтобы превратить скорбь в радость для них, и плач – в день праздничный».</p>
---	--

<p>מלכא רמא / אמר בנבואתא? למקימין בכל ביתא דין ניסן איתרעיתי לגאולת[א] דהוא קדמי / לירחי שתא דכ־ירחא ה' לכון וג־</p>	<p>(ג) Высокий Царь [тогда] сказал в пророчестве Верному во всем доме Его: «Этот Нисан Я избрал для искупления, Ибо он первый среди месяцев года; [как написано]: „Месяц э[тот] у вас”... и т. д.</p>
---	---

Пиют из рукописи **Ex 12e** о споре месяцев. Сохранилось лишь вступление, написанное в форме ритмизованной прозы, а также первая строфа (8) – аргументы месяца Ияра, которые звучат иначе, чем в **Ex 12d**. Если в предыдущем *пиюте* главным историческим событием Ияра было названо выпадение манны с небес (Исх 16:1–36), то теперь это факт спасения праведника Ноя от вод всемирного потопа (потоп начался и завершился через год и десять дней в тот же «второй» месяц, Быт 7:11; 8:14).³⁴ Интересно отметить тот факт, что ни в одном из *пиютов* не упоминается талмудический аргумент уникальности месяца Нисана – мир был сотворен Богом в этот месяц, по мнению рабби Йехошуа (Вавилонский Талмуд, *Рош а-Шана* 11a); точно также не представлена и противоположная точка зрения рабби Элиезера, согласно которой мир был сотворен в месяце Тишрее. Можем предположить, что наши *пиюты* отражают традиции интерпретации библейского текста, отличные от талмудических.

Рифма фактически отсутствует (если не считать совпадение окончаний *לה-* в 3-й и 5-й строках).

<p>והוה כד אתגלי קיריס אורייתא לעמיה דבית ישראל</p>	<p>И было, когда являл Господь Тору народу Своему Израилю,</p>
--	--

³⁴ В Вавилонском Талмуде зафиксирована дискуссия по поводу того, какой месяц считать вторым – Ияр (если считать первым месяцем Нисан) или Мархешван (если считать месяцы с Тишрея). См. *Рош а-Шана* 11a.

<p>אתגלי בעננין ובשרפין/ ובאתין ובפרשין אתגלי למנהרה/ עינו[י] דישראל בכל אתר/ בית מדוריהון אתגלי למחשכה/ עייניהון דמצראי בכל אתר/ בית מדוריהון דהווה עננה פלגיה נהורה/ ופלגיה חשוך נהורה מנהר/ על ישראל וחשוכה מחשך/ על מצר בה שעתה מתכנשין/ כל ירחיה אמרין אלין לאילין אתון כען/ נרמי נבזין ביננן ונידע בהיידן מנן/ ישראל מתפרקין והיידן מינן/ נסב כלילה</p> <p>[אי]ר אתעני ואמר בי הנון מתפרקין ואנא הוא/ דנסב כלילה [דבי] אשתזב/ נח צדיקה מן מוי דמבולה ואיעל לתבותה בשלום ונפק בשלמם</p>	<p>Он открылся в облаках, и среди се- рафимов, и знамений, и чудес. Он открылся, чтобы просветить очи Израиля, во всяком месте их обитания. Он явился, чтобы затмить глаза египтян во всяком месте их обитания. Ибо облако было наполовину свет- лым и наполовину темным: свет светил на Израиль; а тьма простиралась над египт[янами]. В тот час собрались все месяцы [года], говоря друг другу: «Пойдемте ныне, бросим жребии среди нас и узнаем, в котором из нас Израиль будет искуплен; и кто из нас будет носить корону!»</p> <p>[Ия]р отвечал и сказал: «Во мне они будут искуплены, и я буду носить корону, [Ибо во мне] спасен будет Ной праведный От вод потопа; и войдет он в ковчег мирно, и выйдет мирно [во мне]».</p>
--	---

Пьюты **Ex 12f**, **Ex 12g** и **Ex 12h** можно охарактеризовать как *астрологические*: в них речь идет об уникальности месяцев года ввиду их соотношения со знаками зодиака, а также особенностями формы и цвета луны в каждом месяце, которые могут предвещать будущее. Если зодиакальный символ месяца ассоциируется с чем-то негативным, искупление не может быть совершено в нем. Поскольку месяц Нисан связан с созвездием Овна, он обладает особым статусом – месяца жертвенных агнцев, чья кровь в свое время спасла первенцев Израиля от гибели (Исх 12:3–13). Подобным образом и затмение луны в Нисане считается очень плохим знаком: оно знаменует смерть одного из вождей Израиля.

Гадательный *пюот* **Ex 12f** основан на тексте Быт 1:14, где сказано, что Бог создал «светила на тверди небесной для отделения дня от ночи, и для знамений (תָּוֹטֹט), и времен, и дней и годов» (отрывок парафразирован в строке **א**). В начале *пюота* – вступление в форме ритмизованной прозы, возвеличивающее Божью деяния в месяце Нисане; затем – акrostих, раскрывающий смысл различных форм и цветов луны для предсказания будущего. По форме стихосложения данный *пюот* – типичный доклассический реверсный акrostих – (א-ת||ת-א),³⁵ рифма встречается изредка (ה-י, י-), чаще появляется окончание-ассонанс [ā].

<p>folio 1v</p> <p>לְטֻעוֹנָה עַל שֶׁמֶךְ בְּרִיין < קִדּוּשִׁין אֶתְגַּלִּי אֱלֹהֵי קְנָה / מִן גּוֹ מְעוֹנָה לְמִפְרוֹק יוֹנָה / מִ[ו] שְׁעִבּוֹד לְ[חִירוֹ] אֶתְהֵ רְכִיב עַל עֲנָנָה / וְאָמַר [ה] לְמַשׁ הֵ אֲנִל כְּנֶשׁ לִי עֲנָה / דְּאֶשְׁלֵם קִיּוֹצָה]</p>	<p>...чтобы понести ради имени Твоего создания (?) святые... Явился Бог-Ревнитель из места обитания [Своего], Чтобы освободить голубя из не- воли на [свободу].</p>
---	--

³⁵ Однако вторая часть доходит в нашем случае лишь до буквы ל.

<p>רמ[ט]ה אָשׁוּנָה / דְּתַתְּפָרַק שׁוֹשׁ(ו)נָה הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם</p>	<p>Пришел Восседающий верхом на облаке и сказал [Моисею]: «Пойди и собери Мне стадо; ибо исполнилось назначенное время и пришла пора, чтобы лилия была искуплена». Этот месяц – для вас:</p>
<p>אָתְבַחֵר זֶהְרָה / לְקִידוֹשׁ יְרֵחִין לְעֵידָנִין וּלְזַמְנִין / וּלְרִיחַ גְּ[י]חֹחִין</p>	<p>(א) Луна была избрана для освящения месяцев, Для периодов [года], и для времен праздничных, и для приятных благоуханий.</p>
<p>וּבֵיהּ סִמְנִין / וְעוֹד סִמְוִין [כֵּד] הוּא סֶלֶק / חֲפִימִין מִתְּבוֹנְנִין</p>	<p>(ב) И на ней [луне] – знаки и знамения. Когда она поднимается, мудрецы рассматривают [ее].</p>
<p>גְּלִי עֵינֶיךָ וְאָמֹר folio 2r לְסִקּוּרָה דִּימְלִי עֵינֵינוּ / וְיִסְקֹר בְּחֹזֶה הַיָּרֵחַ</p>	<p>(ג) Открой свои глаза и скажи наблюдателю, чтобы поднял глаза свои и наблюдал за лунным диском.</p>
<p>דְּכִיד הוּא סֶלֶק / קַרְנוֹ מִתְאַמֵּן עַלמָה הָיָה עַל סִפְנָה</p>	<p>(ד) Ибо когда она восходит и ее роги равны, – вселенная в опасности.</p>
<p>הָאֲנִחְמִית זֶהְרָה / זְקִיף לְדְרוּמָה וּמְרָנָה חֹרֶמְתָּה / רְכִינָה זְקִיפָה לְצַפּוֹנָה</p>	<p>(ה) Итак, если увидишь поднятый к югу серп луны,</p>

<p>וסימן יהיבי לך / אַזְדַּהַר בְּבִישָׁתָהּ ד[מ]ן צפונה / עֲקָתָהּ נִפְקָה</p> <p>זְהִרָה אֵין חֲמֹה / זְקִיף לַצְפוּנָה וּקְרָנָה חֲוֵרִיתָהּ / רְכִינָה לְדָרוּמָה</p> <p>חֲדוּ רֹבָה / לְכָל קַמִּיטָטוֹן זוֹלָה וּשְׂוֹבְעָה / הַוּוִין בְּעֵלְמָה</p> <p>טָב הוּא סִימְנָה / דְּהִרָה רְכִיל לְדָרוּמָה דִּשְׁתָּה פְּטִימָה / וּשְׂוֹבְעָה בְּעֵלְמָה</p> <p>יֵרַק פְּרָצוּפִיהָ / מִן צְפוּנָה יוֹקְרָה וּכּוֹפְנָה הַוּוִין בְּעֵלְמָה</p> <p>כֵּד הוּא לְקוֹ / בְּפִלְגִיָּה דְנִיסוֹן אַנְשׁ רַב נִפְקָ / מִן סִינְהִידֵר[וֹן]</p>	<p>a его рог белым, склоненным к северу,</p> <p>(1) то знак дан тебе: берегись зла, Ибо от севера угнетение приходит.</p> <p>(2) Если [серп] луны кажется поднят к северу, а другой рог указывает на юг, –</p> <p>(3) радость великая будет всему царскому двору. Дешевизна и сытость будут в мире.</p> <p>(4) Добрый знак, когда луна склоняется к югу: Год будет урожайным и сытость будет в мире.</p> <p>(5) Если ее [луны] лик зеленый с северной [стороны], [дороговизна]³⁶ и голод будут в мире.</p> <p>(6) Если же она затмится в середине Нисана,</p>
---	--

³⁶ См. параллельную строку D-2: «иоֹקרא וכוֹפְנָה הוּוה בעֵלְמָה – «дороговизна и голод будут в мире».

<p>folio 2v</p> <p>לְעֵלָם דָּו יְהוּי לְךָ / סִימָן מְהִימָן דְּבִיָּה / מִימְכַל בְּעִירָה דְּכִנְיָה</p> <p>מִסְמָק אִין הָוִיָּה / כְּאֵדָם בְּאִיָּר מֶלֶךְ מִן צְפוּנָה / נְצַח לְחֻבְרִיָּה</p> <p>בּוֹר קְשִׁיא / נְפֹלָה עַל בִּירְיָתָה וְכָל בְּנֵי-אֲנָשָׁה / לְקִיין בַּחטָּאָה</p> <p>סְמוּק וְלָקִי / אִין הָוִיָּה בְּסִינּוֹן עֲרַבּוּבָה הָוִיָּה / בְּיַלְכוּן דִּימָה</p> <p>עַל חֻמְרִיָּה / וְעַל חֵינּוֹת בְּרָה נְפִקָה קְלוּוֹסִים לְמִתְקַטְלָה יִתְהוּוּ</p> <p>פְּרִצּוּפִיָּה [דַּתְמ]וֹז / אִין הָוִיָּה יִרִיק עַלְעוּלָה הָוִיָּה / לָל לָל [ב]פּוּלְגוּס- דִּימָה</p>	<p>великий муж уйдет из синедриона.</p> <p>(ל) Навеки это будет верный знак тебе, что в нем [Нисане] чистое животное будет съедано.</p> <p>(מ) Если красной, как кровь, будет [луна] в Ияре, Царь с севера победит своего товарища-[царя].</p> <p>(נ) Огонь тяжелый падет на человечество, И все сыны человеческие будут сокрушены за [свои] грехи.</p> <p>(ס) Если луна красная и затемненная в Сиване, Буря будет у ходящих в море.</p> <p>(ע) Об ослах и о зверях полевых Указ выйдет их убивать.</p> <p>(פ) Если лик ее [луны] будет зеленым в Таммузе, Несчастье будет: буря на [просторах] океана.</p>
--	--

<p>צוֹרֵקָה רַבָּה / בְּכֹל בֵּיטְנָתָה דָּלָה מִן מִתְבַּלְלוֹ / יְהוּיִן לְמוֹתָהּ</p> <p>קָאִים אֵין הוּוה \ [זק] יִף וְלִקְוִי לְגוֹ (יִפָּה) יִרְקָה אָב</p> <p>Plate 168, folio 3r</p> <p>קִטְלָה הָוּוה בְּגִיבְטוֹס / וּכְפֹן בְּדְרוֹמָה דִּיבֵשׁ יְהוּי גִילוֹס / וְלֹא יְהוּי סָלֵק וְכֹל בְּנֵי עוֹרְבִיָּה / יִרְבוּן לְלִקְמָה</p> <p>שִׁפֵּעַ אֵין הָוּוה כְּתִלְגָּה / לְגוֹ יִרְקָה אֱלוּל</p> <p>תְּהוּי יְדִיעַ / דְּהוּ לְקוֹי בְּתִלְגָּה</p> <p>תְּהוּי פְּלִגּוֹ רַבָּה בְּעִלְמָה בֵּן יִשְׂרָאֵל / וּבֵן מַלְכוּתָהּ</p> <p>תְּשִׁרִי לְעֵלִם זְהַר לְלִקְוִי וְאֵין לְקָה סִימָן קִשָּׁה / לְסִנְאִיהוּן דִּיהוּדִי</p>	<p>(צ) Будет вопль великий у каждой беременной [женщины], Но не из-за [родовых мук]: они будут умирать.</p> <p>(ק) Если она [луна] стоит прямо И затемнена в середине месяца Ава, убийство будет в Египте и голод на юге; ибо высохнет Нил и разливаться не будет. И все сыны Аравии будут алкать хлеба.</p> <p>(ש) Если полной [и белой] как снег будет [луна] в середине месяца Элула, да будет известно тебе, что снежная буря случится.</p> <p>(ת) Раздор великий будет в мире, Между Израилем и между [пра- влящим] царством.</p> <p>(ת) [Месяц] Тишрей: луна нико- гда не затмевается; А если затмевается, – то недоб- рый знак для врагов иудеев.</p>
---	--

<p>שְׁמֵדָה נִפְקָ/ מִן מְלָכוּתָהּ וְקָטָא דְאַנְיָקָה/ דְלֵאָהֵהּ <לְ>יְהוּדָיִי</p> <p>רוּחַ בְּמַרְהָ <שׁ>וּוֹן/ אֵין מַחַת לְזִהְרָה וְאַלְקִינִת יְתִיָה/ וְלֵא תִהְיֶה מְיָ יק</p> <p>קָל מִן שְׁמַיָה/ נִפְקָ מִן שְׁלִיָה דְּסִנְאָה מְצַלִי/ נִפְל מִן מְלָכוּתָהּ</p> <p>צִפִּי בֵה בְכִיסְלִיו/ סְמוּק כְּנוּרָא מוֹתָה הָווּה בְּמִנְזֻקָיָהּ</p> <p>פְּרָכּוּס הָוִי/ עַל עוֹלְלִיָה/ אֵין הָווּה סְמוּק</p> <p>וְכוֹל בְּטָנְתָה/ יְדַחְלָן מִן מוֹתָה</p> <p>עֲכִיר אֵן הָווּה/ קְתַנּוּן בְּטָבְתָה מְלָךְ יגְלִי/ מִן {א} זֹאֲרִיתָה</p> <p>סָקָה יְחֹת/ עַל עֲבוּרִיָה יֻקְרָא וְכוּפְנָה/ הָווּה בְּעֵלְמָה</p>	<p>(ש) Разорение придет от царства [другого], и летом угнетения чтоб не было иудеям.</p> <p>(ר) Если ветер в Мархешване ударяет в луну и затмевает ее, то не будет [...].</p> <p>(ק) Голос с небес придет сразу: это чтобы враг развращенный лишился царства своего.</p> <p>(צ) Наблюдай за ней [луной] в Кислеве: [если она] красная, как огонь, – смерть поразит малых детей;</p> <p>(פ) судороги будут у младенцев, если она будет красной; и все беременные [женщины] будут бояться смерти.</p> <p>(ע) Если будет мутной, как дымка, в Тевете, Царь будет изгнан из своего чертога.</p> <p>(ט) Саранча сойдет на урожай; Дороговизна и голод будут в мире.</p>
---	--

<p>בוֹהָרִי אֶן הַוּוּהַ / כְּאַדָּם שְׁפִיד־ / לְגוֹ יְרִיחָה שְׁבֵט מוֹתָה הוּוהַ / וְעַכְבְּרָה יִסְגִי</p> <p>מֶלֶךְ מִן מְדִנְחָה / מִתְקַטֵּל בְּצִפּוֹנָה וְגוֹבָה יְפוֹק־ / וְכֹלּוּם דְּלֵא בֵּ\</p> <p>לְגִוֹ יְרִיחָה אֲדַר־ / אֶן הוּוהַ לְקִי [מ]וֹתְנָה הוּוהַ / וְעַכְבְּרָה יִסְגִי</p> <p>כְּדָן סִימְנִי / הַשְׁבֹּנוֹי זִהְרָה לְכֹל סִימְנִי() גִי יְרִיחֵי שְׁתָּה</p>	<p>(א) Если ее [луны] свет будет как пролитая кровь в середине месяца Швата, Мор будет и мыши³⁷ умножатся.</p> <p>(ב) Царь с востока будет убит на севере; И саранча придет, и ничего не [...].</p> <p>(ג) В месяце Адаре если будет она затемнена, Мор будет и мыши умножатся.</p> <p>(ד) Это знамения лунного счета Согласно всем знакам месяцев года.</p>
---	---

Пшюты Ex 12g и Ex 12h доказывают первенство Нисана исходя из значения зодиакальных знаков каждого месяца, их ассоциаций с различными событиями из истории Израиля, а также из «благообразности» их вида. Так, Ияр не может быть месяцем искупления, потому что он соответствует созвездию Тельца (ассоциация с идолом в форме золотого тельца, см. Исх 32); Сиван – созвездию Близнецов («гора Синай твой близкий друг»); Таммуз – созвездию Рака (неблаговидный, к тому же в нем были разбиты скрижали, Исх 32:19); Ав – созвездию Льва (в этом месяце погибнет Иерусалим, названный метафорически «Ариэлем» – *Львом Божьим* – в Ис 29:1–8); Элул – знаку Девы (скромность и молчаливость,

³⁷ Возможен также перевод «грызуны».

не свойственные великим событиям); Тишрей – созвездию Весов (Судный День Йом Киппура, Лев 23:27–32); Мархешван – знаку Скорпиона (неблагообразен); Кислев – Стрельцу («Твоя сила – лишь чтобы лук твой натянуть»); Тевет – созвездию Козерога (а в Нисане нужны жертвенные агнцы, а не козлы); Шват – знаку Водолея (он мыслит только о «наполнении ведер водой»); Адар – Рыбам (неподходящий символ для искупления). И только Нисан имеет право стать месяцем избавления, ведь он «подобен агнцу», то есть соответствует созвездию Овна.³⁸

<p>חורון << אֶתְכַנְשׁוּן חֶדְדָּה/ כָּל יִרְחִייה מִן־בְּגֵד־נִיסָן/ דְּאֶתְקַרֵי פְרוֹק/ – וְכָל מִזְלֵיא Plate 169, folio 4r בְּיֵיה אֲנִי צָן?וֹחִין/ מִן קוּדִים נִי?סִין? [] עֶשֶׂר/ וְהוּא נִצַּח לָן? אָעָה נִיסָן בְּכָל לְבִיה/ וְהִקְדִּין אָמַר לְהוֹן קִבְּלוּ מֵיְנִי/ כָּל דְּנִיאָמַר לְכוּן: דְּלָה תַמְלֵל מוֹתֵר/ מִלְּהָ תִצְרוּן לְמַלְלָה אָמַר נִיסָן לְאִירֵי</p>	<p>(א) Собрались все месяцы (вместе) и все знаки зодиака, (из-за) Нисана, который был назван «Искупителем».</p> <p>(ב) «Несправедливость!» – кричали мы перед Нисаном, [все] одиннадцать [из нас], но он нас одолел.</p> <p>(ג) Возопил Нисан всем своим сердцем³⁹ и так сказал им: «Послушайте меня, все, что будет мною сказано вам!»</p> <p>(ד) Так, чтобы вы (больше не говорили ни слова!)» Сказал Нисан Ияру:</p>
---	--

³⁸ См. также мидраш *Песикта Раббати*, 27–28.

³⁹ Буквально: «всем своим сердцем».

<p>אֵת מִתֵּיל בְּתוֹרָה⁷ וּלְבַת יְהוָה אֵת פְּרוֹק</p>	<p>«Ведь ты похож на быка, как же ты можешь быть Искупителем?»</p>
<p>הָיוּ יָדַע בְּעֵגְלָה דְּאֵתְעֵבִיד דְּעֵבְדִּין / דְּבַר תּוֹרִין הָוּא וְאֵת דְּמָה לִּיהִי</p>	<p>(ה) Да будет известно тебе, что телец [золотой], (что был сделан) ими, он был сыном быка,⁴⁰ а ты ему подобен!</p>
<p>וּמְלַךְ סִינַי / גְּעָה וְאֵתִי דְּסִינַי רַחֲמָךְ וּלִית יְהוָה אֵת פְּרוֹק</p>	<p>(ו) А с чего это ты, Сиван, подхо- дишь, вопия? Ведь гора Синай – твой близкий друг, Как же ты можешь быть Искупителем?»</p>
<p>ז'וֹם פִּי יִמָּךְ / לֹא תִמְלַל אֲמַר נִסָּן לְתַמּוּז <ל>סִרְטָן אֵת דְּמִיִּיה וּלִית יְהוָה אֵת פְּרוֹקוֹ</p>	<p>(ז) «Сомкни свои уста, не говори, – сказал Нисан Таммузу, – ведь крабу ты подобен, и как [при этом] тебе быть Искупи- телем?»</p>
<p>חֲמִי יֵלֵא תִמְלַל מוֹתֵךְ folio 4v [מְלִיךְ דְּלוֹ] חֲמִיִּיה דְּתַבְבְּרַת מִיתְבַּעֲיָן מִיָּדֵךְ: דְּמִין יָדֵךְ אִינוּן מִיתְבַּעֲיָן</p>	<p>(ח) Взгляни и не говори ни слова: обещанные скрижали, что разбил ты, они взыщутся от рук твоих!»</p>

⁴⁰ Буквально: «сыном быков»; другой возможный перевод: «потомством крупного рогатого скота».

<p>טַפֵּשׁ אַב / וְלֹא יָדַע אָמַר נִיסַן לֵאב כּוֹלֵךְ יִלְלֵן / וְכוּלֵי זְמַרִין</p> <p>לִית יִכָּל אַתְּ לְמַפְרוֹק / בְּנוֹי דְאַרְיֵיהּ:</p> <p>אַנְה עֲתִיד</p> <p>דְּבַךְ סַלֵק אַרְיָה וְתַרְב אַרְיָאֵל</p> <p>מְסִיק אַרְיָה לְאַרְיָאֵל:</p> <p>פְּמוֹךְ פִּימֵךְ קְבוּשׁ גְּרַמְךָ דְּעַת מַתִּיל אָמַר נִיסַן לֵאלוּל לְתַצּוּכָה לְקַתּוּלָה לְמַצְנָעָה גְּרַמָּה</p> <p>לֹא תִמְלֵךְ מוֹתֵר מְלֵא אָמַר נִיסַן לְתִשְׂרֵי דְּגוֹ צִטֵּט צִידָּ? דְּכַף מֵאֲזַנִּים אַתְּ וְהִיד אַתְּ פְּרוֹק לְדוּנְיָה מֵתַחַנְנִין בְּךָ: מִתַּחַנְנִין בְּךָ צוּמִין - וְתַעֲנִין וְכִי אֵינּוּן אֲקָלִין צִלְיָ וּפְטִירִין מִן צוּמִין לְדוּךְ אַנְה צִמִּיד מִיִּכְל צִלְי וּפְטִי? רִין:</p>	<p>(ט) Глуп был Ав, и не знал, [что сказать].</p> <p>Сказал Нисан Аву: «Ты весь в стенаньях, тогда как весь я – в песнях.</p> <p>(*) Не сможешь ты сынов льва искупить, Ибо в тебе поднимется лев и разрушит Ариэля. ([Я] подниму льва против Ариэля)».</p> <p>(כ) («Сдержи, сдержи свои уста), – сказал Нисан Элулу, – (ведь ты подобен) деве, что таится [скромно].</p> <p>(ל) «Не говори (ни слова)!» – сказал Нисан Тишреу. «Ведь ты на чаше весов, и как тебе быть Искупителем?» [Люди] молятся в тебе, воздерживаются и постятся; тогда как во мне едят жареное [мясо] и пресные хлебы!»</p> <p>(מ) (...от поста []</p>
--	--

<p> גַטוֹר גַרְמַד / לָא תַמְלַל אמר ניסן למ<ר>חשוון אַת מַתִּיל בַּעֲקֵרְבָה דְּלִיבַת יְהוּדִי אֶת פְּרוֹק: סָנְלָא מְגַטוֹר אמר ניסן לכסליו לִיבַת צְהוּדָא הָ לְקִשְׁמַךְ ל [סדר] ו [היד] אֶת פְּרוֹק: קַרְבָּה עֲנָה נִיסָן / וְאָמַר לְטַבַּת הוּוּ הוֹנֵךְ לְגִדְיָךְ / וְאֲנָה לְאֲמַרְיִי פִּמְךָ? לָא יִפְטִי פִי טָּ חֲסַנִי אמר ניסן לשבט דְּצִנְתָּה וְתִלְגָּה / אֵינִי בֵּר מְשִׁיבֵי עֲבָדִין: יִתְּךָ </p>	<p> Мне надлежит есть жареное [мясо] и пресные хлебы. (ג) «Наблюдай за собой! Не говори!» – Сказал Нисан Мархешвану: («Ты подобен скорпиону); как же ты можешь быть Искупителем?» (ד) [?] от сохранения [...] </p> <p> Сказал Нисан Кислеву: «Твоя сила – лишь чтобы лук твой натянуть. Как же быть тебе Искупителем?» </p> <p> (ה) Отвечал Нисан и сказал Тевету: «Твой помысел – лишь о твоём козле, а я – для [жертвенных] агнцев [пред- назначен]». </p> <p> (ו) «Пусть твои уста не болтают, (полно тебе), – сказал Нисан Швату, – ибо мороз и снег – они тебя порабо- щают. </p>
--	--

<p>צְבוּתְךָ בִּדְ[ד] לִי הֵיךְ אֵינִי דֹלֵיךְ וּגַם וְדָלָה דָּלָה? [] דָּמִינ פִּימָךְ / לֹא תִמְלַל אִמְר נִיסָן [לֹאדָר] מֶלֶךְ נוֹנִין / [לִית] אֶת פְּרוֹק</p> <p>רַחֲמֵי [א] תִּיהִיב לְהוֹן / נוֹנָה פּוֹמָךְ וְדִי אֶתִּיהִיב לְהוֹן \\\ \ \ \ וְלִלְוִי:</p> <p>folio 5v</p> <p>שִׁלַּט אָנָּה / וְרֵאשׁ עֲלֵיכֹן דָּאָנָּה מְתִיל בְּאִמְרָא וּבִי \\\ \ \ אִינִין מְתִפְלָגָן אִמְר לְכָל [בֵּית]הָ?</p> <p>תִּקְיָפָה עֲבָדֵי פְרוֹק לְעַמִּיָּה וְכִי הוּא עֲתִיד לְמִפְרוֹק יְתָהוֹן: חֹרֶן</p>	<p>(צ) Твое желанье – лишь к ведру [с водой]: как ведра наполняются [водой], и [ты] наполняешься [водой]. Из уст твоих да не будет сказано [ни слова!].</p> <p>Сказал Нисан [Адару]: «Поскольку рыбам [ты подобен],⁴¹ не быть тебе Искупителем!»</p> <p>(ר) Моя любовь дана им [] из твоих уст; и то, что дано им [] и левитам.</p> <p>(ש) Я правитель и глава над вами, ибо я подобен агнцу; и во мне они [агнцы] будут распре- делены – по агнцу для каждого [дома].</p> <p>(ת) Могучи деяния Искупителя для народа Своего, и во мне Он [Бог] намерен искупить их!</p>
--	---

Как и предыдущее поэтическое произведение, *пюот* Ex 12h представляет обоснование исключительности месяца Нисана по сравнению с

⁴¹ Другой возможный вариант прочтения: «Поскольку [ты] – царь рыб... (имеется в виду созвездие Рыб).

другими знаками зодиака, однако не в форме дискуссии, а как изложение аргументов самим поэтом. К двенадцати созвездиям, соотносящимся с двенадцатью месяцами, здесь добавлено сопоставление с именами двенадцати патриархов – сыновей Иакова. При этом ассоциации поэта расходятся с известными в более поздние времена в иудаизме отождествлениями колен Израиля со знаками зодиака. Автор *пьюта*, следуя принципу первенства, отождествляет месяц Нисан и созвездие Овна с *Рувимом*, а не с Иудой, как это принято в классических иудейских толкованиях, согласно которым месяц Нисан связывается с коленом Иуды потому, что его стан располагался напротив входа в Скинию (Числ 2:3). К тому же в *пьюте* **Ex 12h** нарушен важный принцип интерпретации: не включать в астрологический цикл колено Левия (*Шаббат 156a*), здесь же оно отождествлено с созвездием Близнецов (потомки Левия – братья Моисей и Аарон). Есть ряд и других расхождений.⁴²

Месяц Нисан в нашем *пьюте* ассоциируется с первенцем Рувимом и пасхальными агнцами (знак Овна); Ияр – со следующим по старшинству сыном Симеоном, который вместе с Левием был настойчив в разрушении Сихема (созвездие Тельца, Быт 49:5–7); Сиван – с двумя братьями, потомками Левия – Моисеем и Аароном (Близнецы); Таммуз – с Иссахаром, мудрость стяжающим (созвездие Рака); Ав – с Иудой, «молодым львом» (знак Льва, Быт 49:9); Элул – с Завулоном, застенчиво удаленным на морском берегу (созвездие Девы); Тишрей – имя патриарха не указано, главное событие – Йом Киппур (Весы, Быт 49:27); Мархешван – с Асиром, «скорпионом для врагов» (созвездие Скорпиона); Кислев – с Даном, поражающим врагов, и с победой Хасмонеев (знак Стрельца, Быт 49:16–17); Тевет – с Неффалимом,

⁴² Традиционное отождествление месяцев года со знаками и коленами Израиля выглядит так: Нисан – Овен – Иуда; Ияр – Телец – Иссахар; Сиван – Близнецы – Завулон; Таммуз – Рак – Рувим; Ав – Лев – Симеон; Элул – Дева – Гад; Тишрей – Весы – Эфраим; Хешван – Скорпион – Манассия; Кислев – Стрелец – Вениамин; Тевет – Козерог – Дан; Шват – Водолей – Ашер; Адар – Рыбы – Неффалим (см. сноски № 5 и 6).

«серной стройной» (Козерог, Быт 49:21); Шват – с Иосифом, «носившим корону» (Водолей, ассоциация не ясна).

<p>אָרְבֵי לַפָּלֶס \ \ בְּרֵאשֵׁי יָרְחֵיִי הַקָּרָת יְתָהוּן / רֵיעֵי וְאֶחָיִי</p> <p>בְּנִיסָן תִּתְמַנּוּן / עִים אִימְרֵי פִסְחֵי כְּרֵאוּבֵן דָּאָתָה: / טָעִין [יב] רֵוְחֵיִי:</p> <p>גִּיבּוֹרְתִיָּה דְאִיִּר דְּנִיִּיק [] ד [שָׁמְעוּ] וְ?</p> <p>דְּתַרְבַּ שְׁכָם / עַל בְּתוּלָהּ [] וּן חִקִּיקוֹן קוּדֵם אֲוֶרְנוֹס וּכְוֶרְסִיָּה [] רְבַע פְּהֵיָּהּ</p> <p>הוֹדִיקָהּ דְּסִיּוֹן / דְּמֵי לְתַאוּמִים דְּכְלָהוֹן כְּתִיבָהּ בְּסִיּוֹן / כְּתָב חִקִּיק וְיֵאֵי</p> <p>Plate 171, folio 6r</p> <p>וְלִיּוֹי דְאֶקִּים / תְּרִין בְּרִין רְחֻמִּין חַד רְעֵי עוֹן / וְחַד מְכַפֵּר חוֹבִין</p>	<p>(א) Усилил я [свой гнев] на глав месяцев, Ведь называл я их «мои друзья и братья».</p> <p>(ב) В Нисане вы будете исчислены по количеству пасхальных агнцев; Подобен [месяц Нисан] Рувиму, который пришел, неся мандрагоры.</p> <p>(ג) Сила [месяца] Ияра – мучение Симеона,</p> <p>(ד) который разрушил Сихем из-за девы [обесчещенной]: [за то его имя] выгравировано перед небе- сами, и престол его – рядом со священ- ником.</p> <p>(ה) Очертание Сивана близнецам подобно, Что начертаны оба письменами ис- кусными и красивыми.</p> <p>(ו) И Левий, что воздвиг двух сы- новей возлюбленных, –</p>
---	---

<p>זײַנױה דײַמױז / דײַם לײַסרײַטן דסנה לעלם / לא יסטה</p> <p>חוכמה ובינה / יְהִיבִית לְיִשְׁכָּר דלא יְהִיבִית לְבָרִי? / ה / אגַר דכַּבְתָּהּ</p> <p>טבעונה דאב / דמי לאריה? ואנה עתיד הפיך / אבליה לחדו</p> <p>יהודה קהליה / בני פְּרָשְׁתָּהּ ופנה לתמר / מן אישׁתָּהּ</p> <p>קליה אלבשית / לירקה אלול היך דבתול? / ה / דמצנעה גרמה</p> <p>לזבולון יְהִיבִית [] ימייה ומטה במעליה []</p> <p>מה רב מזלה דירקה תשרי</p>	<p>Одного, пасущего стадо, а другого, заглаживающего грехи.</p> <p>(ז) Вид Таммуза подобен крабу, Который от века отвращение вызывает, и не проходит [оно].</p> <p>(ח) Мудрость и понимание Я дал Иссахару, награду, подобной которой Я не давал людям.</p> <p>(ט) Природа Ава подобна льву; и Я превращу его плач в радость.</p> <p>(י) Община Иуды – на пересеченье путей, но он обратился к Фамари, когда она была в агонии.</p> <p>(יא) Корону Я возложил на месяц Элул: он как дева, что [застенчиво] таит себя.</p> <p>(לב) Завулону Я дал [сокровища] морей; и он простерся ко входу [...].</p> <p>(מ) Как величественен</p>
--	---

<p>ה'יך [] אִיָּה/ וְהִירָמָה דְּגִיבָרָה</p> <p>נְגִיד ה'ו' דְּיָה כְּבַת [] הַ</p> <p>וּמְכָרָע וְכוּוֹן/ וְכַפִּירָ חוּבִין</p> <p>folio 6v</p> <p>סִי\ דְּבִרְכֵן יְהִיבִית בְּמַרְחֶשְׁוֹן</p> <p>דְּבִיה רְבִיבִין/ וְרוּחִין נְשָׁבִין</p> <p>עֲבָדִית אֲשֶׁר בְּרִיד מִן בְּנֵי־יָה</p> <p>וְעֲקָרְבָה לְסַנְאִיָּהוֹן דְּיָהוּדָאִי</p> <p>פְּנִסִיָּה דְּכִסְלִיו/ דְּמָה לְבוּצֵינִין</p> <p>דְּבִרְכֵן אֲבוּנָן בְּמִשְׁכֵּינֵן דְּגִדִּין</p> <p>דְּבִיה חֲנוּכָּתָה</p> <p>וְקָל מִן דְּוֹרַע</p> <p>מְצֵלָה</p> <p>צוּרְתִיָּה דְּדוֹן/ דְּמָיָה לְמִשְׁפָּתָה</p> <p>וְעִמִּיהָ יְהִי דְּיִינָה דְּקוּשְׁפָּתָה</p>	<p>зодиакальный знак месяца Тишрея – Он подобен [...] и как воин [силь- ный],</p> <p>(א) его слава течет как [поток?], а заслуги перевешивают [чашу ве- сов] и покрывают грехи.</p> <p>(ב) [] ибо благословения Я дал в Мархешване, чтоб в нем дожди [шли] и ветры дули.</p> <p>(ג) Я сделал Асира благословен- ным в потомках и скорпионом для врагов иудеев.</p> <p>(ד) Светоч Кислева подобен [мно- жеству] светильников [] (что [его] благословил отец наш [Иаков], носивший козью кожу)⁴³. Ибо в нем Ханука и все, кто от семени [его], успешны [будут].</p> <p>(ה) Лик Дана подобен луку; и с ним будет судья справедливый.</p>
---	--

⁴³ Строка зачеркнута в рукописи: вероятно, переписчик написал ее здесь по ошибке.

<p>קם טָבַתְּ / דָּמִי לִ? [גדי] דְּבַכִּיר דְּבָרָךְ אֲבִינָנוּ בְּמִשְׁכִּינֵנוּ / [דג] דִּינֵנוּ ה[ֹ]</p> <p>נִפְתָּחֵנוּ לִי פֶתַח פִּימִיה [חיי מן טְבִייה / וּמֵן אֵיִלָּה:</p> <p>[ש] כָּט בְּרָ\ \ דְּיוֹסָף חֲסִידָה דְּדָבָר יִזְכָּב\ \ לְבֶשׂ כְּלִילָה:</p> <p>תתפ[ֹ] רַק [לִ?הֵ?וִ?י?</p>	<p>(ק) Поднялся Тевет, подобно [козленку] первородному, Которого благословил отец наш [Иаков], когда козью кожу [носил]. ([ר]) Неффалим открыл свои уста [будучи быстрее?] оленей и газелей.</p> <p>(ש) Шват благ[ословил] Иосифа праведного, который доставил славу (?), носил корону.</p> <p>(ת) Да будут избавлены они!</p>
--	--

Пьют Ex 12j снова возвращает нас к дискуссии месяцев о первенстве, в основе которой – провиденциальная роль каждого месяца в истории Израиля. Как и в *пьюте Ex 12d*, каждый месяц выдвигает свои доводы, большинство из которых повторяется, за исключением Элула и Мархешвана. Достоинство Элула в *пьюте Ex 12d* связывается с вторичным получением скрижалей Моисеем (Исх 34:28), а в *Ex 12j* – с тем, что «будет построен святой Дом Святыни» (возможно, автор имел в виду восстановление стены Иерусалима как завершающий этап, Неем 6:15); заслуга Мархешвана в нашем *пьюте* – восстановление Храма при Хасмонеях, тогда как в *Ex 12d* – посвящение Храма царем Соломоном (3 Цар 6:38).

Текст представляет собой лишь фрагмент акростиха от буквы ו до ש, от месяца Сивана до Мархешвана; рифма появляется редко, спонтанно;

четыре раза повторяется формула 'וא וג' «и так далее» в начале каждой новой реплики месяцев.

<p>gesto</p> <p>ובי סלק משה למרומא: ואתית עימיה/ לוחי קנמא:</p> <p>זעף תמוז/ בקל עציב ואמר דבי אינון מתפרקין וא וג</p> <p>חדיי בריאתא בשירווי דיכלון וישבעון/ מן פירי עללתא:</p> <p>שס אב למצוח/ ומימר לחב' דבי אינון מתפרקין/ וא וג</p> <p>ידיי פרשת/ ובטלת גזירה דעתידא למיתי/ על אומה קדישה</p> <p>כ'חש אלוּל למצוח/ ומימר לח' דבי אינון מתפרקין/ ואנא ה'</p>	<p>(1) И во мне [Сиване] взошел Моисей на высоту и принес с собой скрижали Завета.</p> <p>(2) Таммуз разгневался и голосом печальным сказал: «Это во мне они будут искуплены и [], и т. д.</p> <p>(3) возрадутся люди в начале меня, Ведь во мне они будут есть и насытятся от плодов урожая!»</p> <p>(4) Вмешался Ав, крича и говоря това[рищам]: «Ведь во мне они искуплены будут, и [], и т. д.</p> <p>(5) Мои руки простерты и отменяют определение, что осуществиться должно над народом святым».</p> <p>(6) Возразил Элул, крича и говоря то[варищам]: «Ведь во мне они будут искуплены, и я [].</p>
--	--

<p>ליביהון ועיניהון/ עתיד למחדשא ובי עתיד למתבניא/ בית מקדשא קדישא</p> <p>מלל תשרי/ ממלל פומיה: דבי אינון מתפרקין/ וא² ה² וג²</p> <p>נוהריה דישראל/ אנא שרויה דבי אינון קדון</p> <p>סגין דבר/ ירחא מרחשון דבי אינון מתפרקין/ וא² וג²</p> <p>עבדון קרב ואצלחון/ בנוי דחשמ² [ונאי]</p>	<p>(ל) Их сердца и их глаза обновятся, И во мне будет построен святой Дом Святыни!»</p> <p>(מ) Говорил [тогда] Тишрей, гово- рили уста его: «Ведь во мне они будут искуп- лены, и [], и т. д.</p> <p>(ג) Я – свет Израиля изначальный, Ибо во мне они будут радоваться».</p> <p>(ס) Был многословен месяц Мархе- шван: «Ведь во мне они искуплены бу- дут, и [], и т. д.</p> <p>(ע) Вели войну и победили сыны Хасмонеев [во мне]».</p>
--	---

Краткий *пьют* **Ex 12i** (вероятно, перед нами – завершённое поэтическое произведение, а не фрагмент), тема которого – прославление Бога за избавление, совершенное в «этом славном месяце [Нисане]». Регулярной рифмы нет (в последних двух строках появляется окончание-рифма מלל-); в строке 2-1 употреблено восточно-арамейское окончание множественного числа ין- вместо ין- (מַצְרָאִי, גִּיבְרִי); в начальной строке появляется греческое слово ἐλεῖσον – «помилуй» (императив аорист от ἐλεέω), транслитерированное арамейскими буквами (אליסון).

<p>אליסון/ מה משבח הדין ירחא דביה איתפרקו/ אבהון ובנין:</p>	<p>(א) Помилуй! Как славен этот месяц, в котором были искуплены отцы их и сыновья.</p>
<p>בפלגות ליליא/ איתגלי קיריס וימיניה פשוטה/ על ישראל:</p>	<p>(ב) В полночь явился Господь, и десница Его простерта над Израи- лем [была].</p>
<p>גיברי דמצראי/ איתעבדו לשמא חולף דשעבידו ית עמא</p>	<p>(ג) Могущество египтян преврати- лось в руины за то, что они поработили народ [Израиля].</p>

Psalm Ex 12k содержит обращение Бога к Моисею относительно последней казни – гибели первенцев египетских. Акростих написан в рукописи в два столбца; во всех строках – монорифма ייה- [-yā]. Употребляются греческие слова: εἰκών – «образ» (איקון); τύραννος – «тиран» (טירנוס).

<p>ביידך אנה עתיד פרק/ כל אוכל[וסיה]</p>	<p>אזל משה/ מן שמי חות לגב בנייה גלה אנה לך/ כל נסייה</p>
<p>דאיקונין דסבך/ חקיקה בכורסייה ואין לא ידחול/ מן שמיה דח[ילה]</p>	<p>הא אין סרב פרעה/ מן למשלחה בנייה</p>
<p>חשבן אחשב עמיה/ במה דחשב [עם בנייה]</p>	<p>ה מיינוקייה/ זרק אין הוא בנהר טירנוס אין הוא/ על כל בנייה</p>
<p>יתיב משעבד להון/ בטינה ובליבנה לביה אנה מכבד/ דירדוף בתר</p>	<p>כל בכורוי אתקטל/ בפלגות לילייה מטמע אנה ביימה/ כל נזלייה (?)</p>
<p>בנייה נודע יתיה/ דאנא אלד בשמייה</p>	<p>סגר אנה ליה/ לסוף נסייה פרק אנה לבניי/ מן שעבוד לבנייה</p>

<p>עבד חשבן עמיה/ במה דחשב עם בנייה צלותה אדכרת/ דתלתי סבייה רחמי הנון/ מן שירויה תושבחה רבה/ אעביד עם² [בני]י²ה</p>	<p>קרנהון אנה עתיד זקיף/ למרומייה שבועתה אשלמת/ וקרבו עדנייה</p>
<p>(א) Пойди, Моисей, во имя Мое, спустись к [Моим] детям! (б) Рукой твоей Я искуплю все множество народа. (ג) Открою Я тебе все чудеса, (ד) поскольку образ предка твоего выгравирован на престоле. (ה) Вот, если фараон откажется отпустить детей [Моих] (ו) и если не убо[ится] Имени Его страшного, (ז) если он бросать будет в реку младенцев, (ח) Я непременно взыщу то, что он замышлял сделать [с народом Моим]. (ט) Если он, тиран над всеми [Моими] детьми, (י) снова заставит их работать с глиной и кирпичами, (יא) Я убью всех первенцев его в полночь. (יב) Его сердце Я ожесточу, чтобы он преследовал детей [Моих]; (יג) утоплю Я в море все орды [его] (?), (יד) и станет известно ему, что Я – Бог Небесный. (טו) Я буду преследовать его, пока не завершатся [Мои] чудеса. (טז) Я взыщу с него за то, что он замышлял сделать с детьми [Моими]. (יז) Я искуплю детей Моих от рабского труда над кирпичами. (יח) Молитвы Я вспомнил трех праотцов;</p>	

- (פ) Их рог Я подниму на высоты,
(ז) [ведь] они – возлюбленные Мои от начала.
(ח) Клятву Я исполнил, и назначенное время близко.
(ט) Великую хвалу Я сотворю для Моих [де]тей.

5. Пиюты о переходе через Черное море

Переходу через Черное море посвящено в общей сложности шесть *пиутов* в нашем корпусе поэтических произведений: два из них (**Ех 14а** и **Ех 14б**) представляют собой поэмы-размышления с элементами гимна; еще четыре (**Ех 14с–ф**) – посвящены сказочному эпизоду спора Моисея с морем. Последнюю группу *пиутов*, объединенных одной сюжетной линией, мы рассматриваем в отдельном, шестом разделе. К этой же тематике – чудесному переходу Израиля через море – примыкает и последний из анализируемых нами *пиутов* – **Ех 15а**, в котором водная стихия олицетворена в образе Чудовища Морского. Этот *пиют* также рассмотрен нами в отдельном, седьмом разделе.

В композиционном плане *пиют Ех 14а* представляет собой довольно неумело сложенный набор художественных образов и изложенных в поэтической форме тезисов. Подчас понять значение используемых автором метафор довольно сложно без предварительного анализа текста: вероятно, поэт ориентировался на подготовленную аудиторию и не заботился о ясности поэтического языка. К тому же без какого-либо плавного логического перехода автор соединяет события из Исх 14, Быт 15 и пророчества из Книги Даниила. Весь *пиют* производит впечатление разрозненных фрагментов, неуклюже соединенных вместе.

Появляется несколько необычная метафора сынов Израиля: они уподобились «птице этого мира» (אֵי הָעוֹלָם). Возможно, этот образ происходит из символики хищных птиц как враждебных Израилю народов (Быт 15:11), который встречается и в данном *пиюте*: одна из птиц из видения Авраама ведет себя как «дикий зверь, пожирающий, сокрушающий и не

жалеющий и остаток ногой попирающий» (**חיותא נסיסא אכלא ומדקא ולא**) (**חסה ושאר אברגלא רפסה**). Несомненно, что этот образ относится к Египту (упоминаются четыреста лет рабства),⁴⁴ но тут же образ египетского рабства переплетен с эпизодами из Книги Даниила (упоминаются Ариох, Навуходоносор, косвенно – Даниил и его друзья).

Не совсем ясно высказывание о «предвидении пятнадцати пророками» (**וכן חזן? חמיש עשר נבייא**) времени, когда Ариох (sic!) скажет Навуходоносору слова «Ты, царь, царь царей...» (Дан 2:37). Вероятно, под «пятнадцатью пророками» подразумеваются три больших пророка – Исаия, Иеремия, Иезекииль – и пророки «Книги Двенадцати», предвидевшие, по мнению поэта, момент, когда Бог устами Даниила (не Ариоха!) открыл Навуходоносору будущее его державы и всего мира.⁴⁵ Поэт явно допустил ошибку в отношении автора слов.

В *пьюте* используются персидские слова, главным образом названия чиновников: **אחשדרפניא אדרגזריא דתבריא גדברייא** – «сатрапы, советники, судьи и казначеи» (в арамейской транслитерации), также восходящие к Книге Даниила.⁴⁶ Встречается также и греческое слово νόμος – «закон», «обычай» (**נימ'וקא**). Используется также уничижительное имя вавилонского царя – Навух (**נבוך**), то есть «униженный», вместо полного имени «Навуходоносор».

Пьют представляет собой неполный акростих (от א до כ) с нерегулярной рифмой, присутствующей, однако, в большинстве строк (**ע, רע, ין** -, **א, יא, הי** -).

⁴⁴ Ср. с Дан 7:9: **אכלה ומדקה ושאר אברגליה (ברגליה) רפסה**. Здесь этот образ относится не к Египту, а к «четвертому царству» (Риму?).

⁴⁵ См. Дан 2:37: **אנת מלכא מלך מלכיא**

⁴⁶ См. Дан 2:3: **אחשדרפניא סגניא ופתותא אדרגזריא גדברייא דתבריא**

<p>ובני ישראל/ הלכו ביבשה אלהא רבא/ וגברא ברבותיה אמר במימריה/ למיפרקהון כרעותיה ותבת בהון נביותיה</p> <p>בקדמין כד אתברי עלמא בחירין הו/ מכל עממיא די תחות כֻל שמיא</p> <p>גליין קדמוהי/ דהוא גלי רזיא גלותן דמיתכנשין אחשדרפניא אדרגזריא דתבריא גדבריא</p> <p>דריש (מצטרף) מצטרף/ אבונא קדמא חזיא דדירין בנוהי/ ארבע מאה שנין בפולחנא קשיא/ כד נחת עופא על פלגיא</p>	<p>А сыны Израиля пошли по суше. (א) Бог Великий и Могучий в Своем величии (א) сказал в Слове Своем искупить их по воле Своей, И исполнится над ними пророче- ство Его.</p> <p>(ב) В начале, когда мир был сотво- рен, (ב) Они были избраны из всех народов, что под всеми небесами.</p> <p>(ג) Они были открыты перед Ним, ибо Он есть открывающий тайны (ג) нашего плена, что собраны бу- дут сатрапы, советники, судьи и казначей,</p> <p>(ד) глава которых испытан Отцом нашим древним.⁴⁷ Он увидел, (ד) что сыны Его будут обитать четыреста лет в работе тяжкой, когда птица спустилась на куски [жертвы].⁴⁸</p>
--	--

⁴⁷ Вероятно, аллюзия на Даниила и трех его друзей, явивших славу Бога перед царем и его вельможами (Дан 1, 6).

⁴⁸ См. Быт 15:11.

<p>הא (יחפ) יתהפיך נימ²וסא/ לחיותא נסיסא אכלא ומדקא ולא חסה</p> <p>ושארא ברגלא רפסה עד די יתרחיש להון/ משעבודהון (ג) נסא</p> <p>וכן חזון²/ חמיש עשרה נבייא אריוך דאמר לנבוך בגליא אנת מלכא/ מלך (מלך) מלכיא</p> <p>זרעא דישראל/ מדמיין בהאי דעלמא</p> <p>זמן ינתן לה/ דחלם חלמא מתער ומתפרק/ בדרעא מרממא</p> <p>חשיבו נפשכון/ כזרעא דיזרע</p> <p>חריש למרמי</p> <p>חיטיא בארעא מלרע יתרחיש למיכל דתאה</p>	<p>(ה) Тогда ее [птицы] поведение станет подобно дикому зверю, пожирающему, сокрушающему и не жалеющему</p> <p>(ו) и остаток ногой попирающему, пока не свершится чудо для них [в награду] за их рабство.</p> <p>(ז) И так пятнадцать пророков предвидели, Что Ариох скажет Навух[одоно- сору] открыто: «Ты, царь, владычествующий над царями...»</p> <p>(ח) Потомки Израиля подобны птице этого мира.</p> <p>(ט) Пусть дадут ему время, чтобы он увидел сон; Он проснется и будет избавлен ру- кой высокой.</p> <p>(י) Подумай об их душах как о се- мени посеянном,</p> <p>(יא) [как о поле] вспаханном, чтобы разбрасывать</p> <p>(יב) пшеницу в землю вниз: [семя] разбрасывается, чтобы по- том есть траву,</p>
--	--

<p>דבר זרעיה מזדרע</p>	<p>семя которой посеяно было.</p>
<p>טב שבחיה די אלהא תדירא</p>	<p>(ט) Прекрасна хвала [для] Бога</p>
<p>טריף דעתן/ בחכמה יתירה</p>	<p>Вечно!</p>
<p>על דקיים אוריתא בסיתרא</p>	<p>(ט) Их разум был смущен мудро-</p>
<p>בטפל לשקול אגרא</p>	<p>стью превосходной,</p>
<p>יבע בפריע פורקן/ משיחה קשישא</p>	<p>[но] за то, что он соблюдал Тору</p>
<p></p>	<p>втайне,</p>
<p></p>	<p>надлежит [ему] получить награду.</p>
<p></p>	<p>Да придет вскоре избавление Мес-</p>
<p></p>	<p>сии древнего!</p>
<p></p>	<p></p>
<p>יתפריק עמיה/ עמא קדישא</p>	<p>(י) Да будет избавлен народ Его,</p>
<p></p>	<p>народ святой,</p>
<p></p>	<p></p>
<p>כמלקדמין/ דחיל תשבחן/ עביד</p>	<p>(כ) как вначале. Страшный хвалюю,</p>
<p>פרישא נפישא</p>	<p>творящий чудеса могучие!</p>
<p>כבכירא שלמא</p>	<p>(כ) Как совершенный первенец,</p>
<p>כאילנ? א קדמא</p>	<p>как древнее дерево,</p>
<p>כן תשתכחון שלמין</p>	<p>так вы найдены совершенными</p>
<p>באהבת עלמא כמלקדמין</p>	<p>будете</p>
<p></p>	<p>в вечной любви, как вначале.</p>

В отличие от предыдущего *пюта*, Ex 14b – поэтическое произведение с сюжетом, в форме акростиха, который по какой-то причине начинается с буквы ל. Центральным событием является переход Израиля через Черное море, главная сюжетная линия которого пересказывает события

Исх 14:29–30, драматизируя их и дополняя новыми деталями. Рифма нерегулярна, в большинстве случаев односложна (א-, ין, בן, -יה), встречается квазирифма из повторяющихся местоименных суффиксов (-הון).

<p>לא עדי ע²מודא דעננא / לדברותהון באורחיה ואף לא עמודא דאשתא / לאנהרא אפיליא (ביממא) ביממא ובליליא לא מתחשב / שעבודא דפרעה</p> <p>מסרבן לכל / דמקריב קרבן על שעבוד וחרבן עם ש²לח פומין / ממללין רברבן מבתר דמְהִיָּה / בדינין עסרה</p> <p>ממליל בתקוף / מערבלין אנון במדברא</p> <p>נרדוף בתריהון אחד עליהון מדברא נדביקינון / כד שרן באתריהון נגה פורקנהון / וזקפו ע[ינ]יהון והא מצראי נטלין בתריהון</p>	<p>(ל) Столб облачный не отходил, ведя их по пути своему, также и (ל) столб огненный, освещая мрак, – днем и ночью [он рядом был]. Не принималось в счет поработочные фараоново.</p> <p>(מ) Ведь отказал он каждому приносящему жертву за рабство и разрушение. Народ прогнал он, устами произнося слова высокомерные, [даже] после того, как был он поражен десятью судами.</p> <p>(מ) Он сказал жестоко: «Они заблудились в пустыне;</p> <p>(נ) будем же преследовать их; замкнулась за ними пустыня. Мы настигнем их, когда они станут лагерем на своих местах!»</p> <p>(נ) Воссияло их избавление, и они подняли свои глаза,</p>
---	---

<p>סָכּוּי עֵינֵיהוֹן/ תֵּלֶן לַמְרִיהוֹן</p> <p>סְלִיקַת קְבִילַתְהוֹן/ מְסֻגֵּיאוֹת</p> <p>כִּיבִיהוֹן</p> <p>וַיּוֹי מְדַבֵּר קְדַמִּיהוֹן</p> <p>עֲרִיק וְאֲרִית/ (ד) רֶכֶב צַר בְּיָמָא</p> <p>(כד) (מ) כַּד מְרִים/ מַחְמַאי פּוּמִיָּה</p> <p>וְלִישְׁנָה אֹחֲרָמָא</p> <p>וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל הִלִּיכוּ/ בִּיבִישְׁתָּא בְּגוּ</p> <p>יָמָא</p> <p>פְּלִיגוּסִיָּה דִּימָא רַבָּא מִתְּפֹזְרִין</p> <p>לְתַרִּין עֲשָׂרִי? שְׁבִילִין</p> <p>{מִתְּגַ} מִתְּגֹזְרִין מִימִינְהוֹן</p> <p>וּמִשְׂמָאלְהוֹן</p> <p>וּמֵיָא לְהוֹן שׁוֹרִין</p> <p>צוּחוּ מִצְרָאִי/ זַעֲרִין וּרְבַרְבִּין</p> <p>נַעְרוּק מִן קַדָּם עַמְמִין חִבִּיבִין</p> <p>אַרִּי דָא גְבוּרְתָּא דִּיּוֹ/ דַּעְבַּד לְהוֹן</p> <p>קְרַבִּין</p>	<p>и вот египтяне движутся вслед за ними.</p> <p>(ס) Взгляд очей своих они подняли к своему Владыке;</p> <p>(ס) от многих печалей их вопль поднялся,</p> <p>И Господь вел их.</p> <p>(ע) Трепетали и бежали колесницы угнетателя в море: как только он возвысил [речь] – окоченели его уста, и язык его парализован был.⁴⁹</p> <p>А сыны Израиля пошли по суше среди моря.</p> <p>(פ) Недра моря великого разделились на двенадцать стезей, распределяясь вправо и влево от них,</p> <p>а воды были им стеною.</p> <p>(צ) Закричали египтяне малые и великие:</p> <p>«Бежим от возлюбленного народа, Ведь это могущество Господа, Который их битвы вершит!»</p>
---	--

⁴⁹ Буквально: «уста загустели, и язык заклятию был предан».

<p>קבלא וחשוכה למצראי (היא) הויא ולישראל נהורא/ [כל ל]ליליא ולא אתקרבו/ דין לות דין/ כל ליליא</p> <p>רחיצו מצראי/ בתקוף חיליהון/ דישתקון</p> <p>רעיא אמר לעמיה/ לא תעיקון מימרא דיוי/ יגיח (לכון) לכון ואתון תשתקון</p> <p>שבחו ואודו/ קדם מרי שמיא</p> <p>שליטא תדירא/ בכלהון עממיא ומלכותיה לעלם/ ולעלמי עלמיא</p> <p>תקיפה דעבד פרישן לקדמאי יכיל בגבורתיה/ למפרק בתראי {כמלק} כמלקדמין</p>	<p>(ק) Тьма и мрак были у египтян, а у Израиля был свет всю ночь. И не могли приблизиться друг ко другу всю ночь.</p> <p>(ר) Полагались египтяне на силу войска своего, чтобы умолкнуть [навсегда].</p> <p>(ר) Пастырь сказал народу своему: «Не бойтесь! Слово Господа будет сражаться за вас, а вы будьте спокойны».</p> <p>(ש) Славьте и хвалите Владыку Небес, (ש) Правителя вечного всех наро- дов, и Царство Его – навек и на веки ве- ков.</p> <p>(ת) Могущественный, Кто чудеса творил вначале, Он сможет силою Своею избавить и впоследствии, как вначале.</p>
--	--

6. Спор Моисея с морем. Пиюты к Исх 14:30

Пиюты из рукописей **Ех 14с–е** представляют собой вариации мифического сюжета о споре Моисея с морем, не пожелавшим ему подчиниться и пропустить сынов Израиля. Различие между этими тремя *пиютами* лишь в небольших деталях, тогда как сюжетная линия остается той же: по поручению Бога Моисей идет к морю, требуя, чтобы оно расступилось и дало путь сынам Израиля; море возражает, но увидев чудотворный жезл в руке Моисея, умиряется. Затем спор возобновляется: море не хочет покориться «рожденному женщиной», который был сотворен «тремя днями позже» него. В конце концов, услышав голос Всевышнего, говорившего с пророком, море отступило. Подобные мотивы, но не в форме акростиха, а в виде ритмизованной прозы, появляются и в других рукописях Каирской генизы, правда, с несколько измененным сюжетом: море и земля спорят между собой, не желая поглощать фараона из-за страха грядущего суда.⁵⁰

Все перечисленные выше *пиюты* построены по одному и тому же типу стихосложения: линейный акростих, фактически без рифмы (за исключением нескольких спорадических рифм), но с довольно регулярным ритмом. Одной из наиболее показательных характеристик является использование греческого слова *kúrios* – «Господь» – в его арамейской транслитерации קיריִס, что свидетельствует о древности этих текстов.

Пиюта Ех 14с

<p>אזל לִדְ משה/ וקם על ימה ואמור לימה/ זוע מן קודמי</p>	<p>(א) Иди [же], Моисей, и стань у моря, И скажи морю: «Отступи от меня!»</p>
<p>בשמי תיזיל/ ותימור לימה אנא הוא שליחיה דמלך הכבוד</p>	<p>(ב) Во имя Мое пойд и скажи морю: «Я посланник Царя Славы.</p>
<p>גלי אורכך/ שעה זיערה</p>	<p>(ג) Открой свою стезю на краткое лишь время,</p>

⁵⁰ См. TgNeof I, FragTg, CGTg к отрывку Исх 15:8.

<p>עד דיעברון בגי'ך / רחמוי קיריס</p> <p>דשבטוי דיעקב / שריין בעקה וסנאיהון רדפין בתרהון</p> <p>הכה ימה סגר / מן קודמיהון וסנאה רדיף / מן בתרהון</p> <p>ואזל משה / וקם על ימה ואמר לימה / זוע מן קודמי</p> <p>זע ימה / מן קודם משה כד חמה בידיה / חוטר ניסה</p> <p>חימה רבה / עלת בימה ושרי מתרברב עם משה</p> <p>טעו היא לך / בריה דעמרם דלית אנה מתכבש / מן ילוד דאתה</p> <p>יומין תלתה / אנה רב מינד היך את יכיל / למכבוש יתי</p> <p>כמה דאת מתרברב אמר משה לימה</p>	<p>пока пройдут посреди тебя возлюб- ленные Господа.</p> <p>(ד) Ведь колена Иакова мучимы скорбью, И враги их преследуют их».</p> <p>(ה) Тут море закрылось перед ними, а враг настигал их сзади.</p> <p>(ו) И пошел Моисей и встал у моря, и сказал морю: «Отступи от меня!»</p> <p>(ז) Отступило море от Моисея, когда увидело в руке его жезл чудо- творный.</p> <p>(ח) Гнев великий поднялся на море, и начало оно спорить с Моисеем.</p> <p>(ט) «Неправ ведь ты, о сын Амрама, ибо я не подчинюсь рожденному жен- щиной.</p> <p>(י) Тремя днями я старше тебя, как же ты сможешь подчинить меня?»</p> <p>(יא) «Чем же ты хвастаешься? – сказал Моисей морю, –</p>
--	--

<p>folio 64r</p> <p>דלא בטבותך/ את מתכבש</p> <p>למה את לקובלי/ ואנה לקובלך לית הדה שעתה דדינה</p> <p>מלך מלכיה/ שליחי לגבך למעברה לגווד/ בנוי דרחימה</p> <p>נהם ימה/ מן כל חיליה ו[לא] בעה למשלום גרמיה</p> <p>סוף מיליה אמר ימה למשה בריה דעמרם/ ל[א] תתרברב</p> <p>ענה משה/ (ואמ) ואמר לימה דזעור מנך/ הוא מכבש לך</p> <p>פתח (מ) פמיה ימה/ ואמר למשה בריה דעמרם/ לא תתגאה</p> <p>צווח ימה/ מן כל חיליה וימה לא בעה למכבוש גרמיה</p>	<p>не по своей воле ты подчинишься.</p> <p>(ל) Почему ты против меня, а я против тебя? Не для споров этот час.</p> <p>(מ) Царь Царей послал меня к тебе, чтоб провести через тебя детей возлюбленных».</p> <p>(ג) Зарычало море со всей своей силы и не хотело подчиниться.</p> <p>(ס) Наконец свое слово сказало море Моисею: «О сын Амрама, не хвались!»</p> <p>(ע) Ответил Моисей и сказал морю: «Тот, кто меньше тебя, он покорит тебя!»</p> <p>(פ) Открыло уста свои море и сказало Моисею: «О сын Амрама, не превозносись!»</p> <p>(צ) Закричало море со всей своей силы, и море не хотело покориться.</p>
--	--

<p>קל רוח דקדש/ קרא למשה ואשמכה דבירה/ ממלל עמה</p> <p>רמה יהב למשה/ חוטר ניסיה</p> <p>שמע ימה {דמ?} דבירה/ ממלל עם משה</p> <p>תהא ימה/ מן כל חיליה ועברון בה/ שבטוי דיעקב</p>	<p>(ק) Голос Духа Святого воззвал к Моисею, и Речение [Господа] начало говорить с ним.</p> <p>(ר) Возвышенный дал Моисею жезл чудотворный.</p> <p>(ש) Услышало море Речение [Господа], говорившее с Моисеем.</p> <p>(ת) Отступило море со всей своей силы, и перешли через него колена Иакова.</p>
--	--

פיוט Ex 14d

<p>[תו] ספתא וישע יו' א'זיל משה/ וקום על ימא ואימר לימא</p> <p>< ></p> <p>דאנא שלוהיה דיוצר בראשית</p> <p>גלי אורחך/ שעה זעירא ויעברון במידך/ פריקו דקריס</p>	<p>[Дополнение. И спасет Господь: (א) Иди, Моисей, и стань у моря, и скажи морю: < > (ב) < > что я посланник Сотворившего в[начале] все.</p> <p>(ג) Открой твою стезю на краткое лишь время, и посреди вод твоих пройдут искупленные Господа.</p>
---	---

<p>דשבטוהי דיעקב/ [שריין בעקא [folio c75r] ו[מ]צ[ר]אי ר'דפ[י]ן בתר'יה[ו]ן הא א[ת] סגרת/ מן קודמ[יה]ו[ן] ו[סנאיהו]ן [ר]דפ[י]ן [בתריהו]ן וקם על ימא/ ואמר לימ[א] ז[ע] מן קודם אל זע ימ[א] / מן [קודם משה כד ח[מ]א [בידיה/ חוט]ר ניסייא חיימא { ורוזג } ורוגזא/ עלת לימא והוה מתרברב/ למחזור לבתרי[ה] [טעו הי]א לך/ בריה דעמרם לית אנא מתכביש מן ילוד איתתא זימין תלתה/ אנא רב מ[נ]ד היאך את יכיל למכבש יתי כד חמא משה/ לימא מסרהב וגלוהי מתרברבין עליה</p>	<p>(ד) Ведь колена Иакова мучимы скорбью, и египтяне преследуют их. (ה) Вот ты] закрылось перед ними, [a] их враги преследуют [их]. (ו) А он стал у моря и сказал морю: «[От]ступи от присутствия Бога». (ז) Отступило море от Моисея, Когда увидело в руке его жезл чудо- творный. (ח) Гнев и ярость поднялись на море, И спорило оно, [угрожая] возвра- титься назад. (ט) [Неправ] ведь ты, о сын Амрама: я не подчинюсь рожденному женщи- ной. (י) Тримя днями я старше [тебя], как же ты можешь подчинить меня? (יא) Когда Моисей увидел море воз- мутившееся и его волны, усиливающиеся против него, [он сказал:]</p>
--	--

<p>לית שעתא דא / שעת דינא האת לקבלי / ואנא לקבלך</p> <p>מיתביב משה / ואמר לימא דא [נא] שלוחיה דיוצר בראשית</p> <p>נח ימא / מן קדם משה וקם למעבד רעותיה</p> <p>סוף מ [לייא] אמר לית אנא מתכבש / מן ילוד איתתא</p> <p>עני משה / ואמר לימא רב מיני ומינדך / [עתיד] למכבש ייתך</p> <p>פתח משה פומיה בשירה ובתושבחתא אמר מליתיה</p> <p>צלותי [ה דמשה] / עלת בבעו ובתחנונים</p>	<p>(ל) «Этот час – не час для спора: ты против меня, а я против тебя».</p> <p>(מ) Отвечал Моисей и сказал морю: «Ведь я посланник Сотворившего вначале [все]».</p> <p>(נ) Море успокоилось перед Моисеем и поднялось, чтобы исполнить его волю.</p> <p>(ס) Наконец, с[лова] оно молвило: «Не покорюсь я рожденному женщиной!»</p> <p>(ע) Отвечал Моисей и сказал морю: «Тот, Кто больше чем я и чем ты, покорит тебя».</p> <p>(פ) Открыл Моисей уста свои в песне и через хвалу произнес свое слово.</p> <p>(צ) Молитва [Моисея] вознеслась в просьбе и мольбах</p>
---	---

<p>קודם יו' כען תחמי/ מה אעביד לפרעה</p> <p>רבוניה דעלמא [לא] תמסר עמך/ בידוהי דפרעה רשיעיא</p> <p>שמע ימא/ קל רוחא דקודשא דהות ממ [ללא] עם משה/ מגו נורא</p> <p>תב ימא גלוהי ועברו בגויה/ בני ישראל:</p>	<p>(ק) перед Господом [как написано]: «Ныне ты увидишь, что Я сделаю фараону».</p> <p>(ר) Владыка вселенной [не] отдаст свой народ в руки фара- она нечестивого.</p> <p>(ש) Услышало море голос Духа Свя- того, Который го[ворил] с Моисеем из среды огня.</p> <p>(ת) Повернуло вспять море волны свои; И пошли посреди него сыны Израиля.</p>
---	--

Psalm Ex 14e

<p>איזיל משה/ וקם על ימא ואמור לימא/ זוע מן קדמי</p> <p>בשמי תיזול/ ותימור לימא דאנא הוא שלוחיה דיוצר בראשית</p> <p>גלי אורחך/ שעה זיערא ויעברון בגויך/ פריקוי דקיריס</p>	<p>(א) Пойди, Моисей, и стань у моря, И скажи морю: «Отступи от меня!»</p> <p>(ב) Во имя Мое пойди и скажи морю: «Я посланник Сотворившего вна- чале [все]».</p> <p>(ג) Открой свои пути на краткое [лишь] время, и пройдут посреди тебя искупле- ные Господа.</p>
---	--

<p>דשבטוי דיעקב/ שריין בעקא ושנאיהון רדפין בתריהון</p> <p>הא את סגרת/ מן קומיהון ופרעה רשיעא/ אתי מבתריהון</p> <p>ואזל משה/ וק(ו)ם על ימא ואמר לימא/ זע מן קודם אל</p> <p>זע ימא/ מן קדם משה כד חמא בידיה/ חטר ניסיא</p> <p>חמא ורוגזא/ עלת לימא והוה מתרברב/ למחזור לבתריה</p> <p>טעו הא לך/ בריה דעמרם לית אנא מתכביש/ מן ילוד איתתא</p> <p>יומין תלתא/ אנא רב מינך דאנא אתבריית בתלתא ואת בשיתא היך את בעי למכבש יתי</p>	<p>(ד) Ведь колена Иакова мучимы скорбью, и враги их преследуют их.</p> <p>(ה) Вот ты закрылось перед ними, а нечестивый фараон идет за ними вслед.</p> <p>(ו) И пошел Моисей, и стал у моря, и сказал морю: «Отступишь назад пе- ред Богом».</p> <p>(ז) Отступило море от Моисея, когда увидело в руке его жезл чудо- творный.</p> <p>(ח) Гнев и ярость поднялись на море, и оно угрожало вернуться назад.</p> <p>(ט) «Неправ ведь ты, о сын Амрама! Не покорюсь я рожденному женщи- ной.</p> <p>(י) Тремя днями я старше тебя, ведь я сотворено на третий, а ты на шестой день [творения]; Как же ты хочешь покорить меня?»</p>
---	---

<p>כד חמא משה/ לימא מסרהיב וגלוי מתרברבין עלוי</p>	<p>(כ) Когда Моисей увидел море воз- мутившееся и волны, ему угрожающие,</p>
<p>לית שעתא דא/ שעת דינא דישראל שריין בעקא אי את לקובלי/ ואנא לקובלך</p>	<p>(ל) [Он сказал:] «Этот час – не время для спора, Ведь Израиль скорбями мучим, а ты против меня, и я против тебя [в это время]?»</p>
<p>מתיב משה/ ואמר לימא דאנא שלוחזיה דיוצר בראשית</p>	<p>(מ) Отвечал Моисей и сказал морю: «Ведь я вестник Сотворившего вна- чале [все]».</p>
<p>נתהפך ימא/ כד שמע למילתיה וקם למעבד רעותיה דמרי שמיא</p>	<p>(נ) Перевернулось море, когда услы- шало его слова, и встало, чтобы исполнить волю Владыки Небес.</p>
<p>סוף מיליא/ אמר ימא למשה לית אנא מתכביש/ מן קדם ילוד איתתא</p>	<p>(ס) Наконец, молвило море слова Моисею: «Я не покорюсь перед рожденным женщиной».</p>
<p>ענה משה/ ואמר לימא רב מיני ומינד/ יכבוש יתיך</p>	<p>(צ) Отвечал Моисей и сказал морю: «Тот, Кто больше чем я и чем ты, покорит тебя».</p>
<p>פתח משה פמיה בשירה הכדין שבה/ בשירה ובתושבתא</p>	<p>(פ) Открыл Моисей уста свои в песне,</p>

<p>צלותיה דמשה/ עלת בבעו ובתחנונים אמר למילתיה</p> <p>קרא/ אצר לי בספר אוריתא כן תחמי/ מא אעביד לפרעה</p> <p>רבוניה דעלמא/ לא תמסור עמך בידוי דפרעה רשיעא</p> <p>רם יהב ליה/ חטר ניסיא לחבלא כל מרודיא</p> <p>שמע ימא/ קל רוחא דקודשא רהות ממלא עם משה/ מגו נורא</p> <p>תב ימא מן גלוי/ ועברו בגויה בני ישראל</p>	<p>И так он прославлял [Бога] в песне и хвалении.</p> <p>(צ) Молитва Моисея вознеслась в просьбе, и в мольбах сказал он слова свои.</p> <p>(ק) Воскликнул он: «Запечатлено в книге Торы обо мне: „Вот ты увидишь, что я сделаю фараону!”</p> <p>(ר) Владыка вселенной не отдаст народа Своего в руки нечестивого фараона».</p> <p>(ר) Возвышенный дал Моисею жезл чудотворный, чтобы уничтожить всех восставших [против Израиля].</p> <p>(ש) Услышало море голос Духа Святого, грозно говорящего с Моисеем из среды огня.</p> <p>(ת) Повернуло море вспять волны свои, и прошли посреди него сыны Израиля.</p>
---	--

Пиют Ex 14f представляет собой, вероятно, фрагмент когда-то полного акростиха (сохранились лишь строки от **א** до **י**), сюжет которого связан с призыванием Моисея Богом к миссии искупления Израиля. Дошедший до нас отрывок характеризуется наличием простой односложной рифмы (**אמ**- – 4 строки, **אנ**- – 4 строки, **מי**- – 2 строки). Примечательно, что Моисей здесь назван «Кротким» (**עֵינָוֶתְנָא**).

<p>איתגלי אלהא רמא:</p> <p>במצרים באתיו ומופתיו למפרק עמא:</p> <p>גלי גבורתיה להון עליהון לרחמא: ואידכר להון ית קנמא</p> <p>דכד אתגלי בקדמיתא לעינתנא:</p> <p>הודע יתיה רזא דנא:</p> <p>ואמר ליה משה ואתיב האנא: איתא וא'שליחך לנת פרעה גיותנא זכות עבדיי אידכרית לעמי: חאים אנא עליהון בדיל קיימי:</p>	<p>(א) Открылся Бог Превознесенный</p> <p>(ב) в Египте в знаменях и чудесах, чтобы избавить народ.</p> <p>(ג) Он явил им Свое могущество, на них – милость. И напомнил им завет.</p> <p>(ד) Ибо когда Он сначала явился Кроткому,</p> <p>(ה) Он открыл ему эту тайну</p> <p>(ו) и сказал ему: «Моисей!» Тот от- ветил: «Вот я!» «Подойди, и Я пошлю тебя к фара- ону гордому. Заслуги рабов Моих я вспомнил [во благо] народу Моему; Я умилился над ним ради за- вета Моего».</p>
--	---

7. Песня Морского Чудовища

Пьют **Ех 15a**, возможно, представляет собой фрагмент из полного акростиха, хотя не исключено, что перед нами завершённый отрывок (повторение дважды буквы **י** и трижды **פ** может свидетельствовать о спонтанно возникшей форме акростиха). Образ Чудовища Морского, вероятно, является аллюзией на Левиафана из Ис 27:1 и на крокодила как аллегорический образ Египта (Иез 29:3); народ чудовища – египтяне, а его гибель в пучине морской – сцена утопающего в море фараона (Исх 15:7); «двое возлюбленных» (**תְּרִין תְּחִיבִין**) – Моисей и Аарон. Чудовище Морское цитирует Пс 118:16 (несколько парафразировано),⁵¹ затем следует восклицание: «Все угнетатели и тираны смущены и уничтожены будут!». Рифма нерегулярна, односложна (в пяти строках **אל-**).

<p>תְּנִינָא דְדַחְלָא זְעִיק זְכָאֵי מְרִי עֲלֵמָא דְחִילָא זְמִינִין דְגַדְלָא / תְּרִין תְּחִיבִין וְעַמִּי תְחִיב / אָנָּא גְעִילָא מְגוּ מְצוּלָה / חֲלִץ חַיִּי טְבִין תְּלַתָּא / דְמִתְאַמְרִין בְּהִילָא</p>	<p>(י) Страшное чудовище морское закричало: «(י) Прав Владыка Вселенной страшный! (פ) Велика правота двух возлюбленных! (פ) А народ мой виновен, и я испорчено. (פ) Из пучины [морской] извлеките жизнь мою! (ט) Хороши три [слова], что сказаны в Халлеле:</p>
--	--

⁵¹ Высказывание «Хороши три [слова], что сказаны в Халлеле», по всей видимости, относится к трем словам из Пс 118:16 «Десница Господня высока» (**יְמִין יְיָ רֹוּמָה**), к которым было еще добавлено автором *пьюта* выражение «во владычестве» (**בְּמִשְׁלָה**): его нет ни в одном из вариантов древнееврейского текста, ни в древних переводах.

<p>יָמִין יְיָ רוֹמְמָהּ בְּמִשְׁלָהּ כָּל מְצַדִּיקִין וּמְצַדִּירִין / לְבִהְלָהּ לְחַבְלָא</p>	<p>(*) „Десница Господня превознесена во владычество!” (**) Все угнетатели и тираны смущены и уничтожены будут!».</p>
---	---

Рассмотренные нами поэтические произведения представляют разнообразие жанров доклассической еврейской литургической поэзии: *пюоты*-размышления, *пюоты*-гимны, *пюоты* с мифологическим сюжетом и аллегорическими образами. Примечательно, что эти произведения были посвящены конкретным библейским текстам и рассматривались как их поэтическое «расширение», как способ их драматизации. Литургическая поэзия такого рода характеризуется вариативностью интерпретаций библейских текстов, включением народных верований и элементов астрологии в поэтический дискурс. Все это свидетельствует о живой синагогальной литургии, в которой помимо «уставных» молитв было задействовано и творчество местных поэтов и проповедников. Впоследствии часть их творческого наследия вошла в «каноническую» литургию (они были включены в тексты иудейских молитвенников). Однако тексты нашего корпуса поэтических произведений не были включены ни в один из известных традиционных *сидуров*, и именно этим и обусловлен интерес к ним как с исторической, так и с литературной точки зрения.

К тому же введение их в текст таргумов означает, что они были исполняемы *метургеманами* – чтецами, декламировавшими нараспев в синагоге арамейские переводы Танаха. Вероятно, выражение «песни *метургеманов*» из мидраша *Кохелет Рабба* 7.2. относилось не только к напевному речитативу таргумов, но и к пению *пюотов* на арамейском языке, включенных в текст перевода. Наличие рефренов (פזמון) в некоторых *пюотах* может рассматриваться как свидетельство участия общины в пении литургической поэзии вместе с *метургеманами*.

Н. Н. Селезнев

Ал-Макйн ибн ал-‘Амйд о Моисее Критском

В первом, остающемся неизданным, томе исторического труда ал-Макйна ибн ал-‘Амйда, арабоязычного христианского автора XIII века¹, – «Благословенное собрание» (*ал-Маджмӯ‘ ал-муб̄арак*) – среди прочих имеется глава, посвященная царствованию византийского императора Феодосия Младшего (402–450)². В этой главе Ибн ал-‘Амйд воспроизводит известную историю о Моисее Критском, «явившемся среди иудеев» и объявившем себя мессией к последующему трагическому разочарованию поверивших ему. В настоящей статье читателю предлагается историко-ведческий обзор и объяснение разночтений по арабским текстам.

«Благословенное собрание»

Издание второго тома «Благословенного собрания», содержащего «мусульманскую историю» – от появления на исторической сцене Мухаммада до воцарения султана Байбарса I (1260 г.) – было подготовлено уже Томасом ван Эрпе (Эрпениусом; 1584–1624)³ и впоследствии дополнялось специальными публикациями⁴, но первый том, повествующий о событиях от сотворения мира до одиннадцатого года царствования императора Ираклия, поныне остается в рукописях. В одной из рукописей, использованных в

¹ См. о нем: *Селезнев Н. Н.* «Коптский историк» – потомок выходца из Тикрита: Ал-Макйн ибн ал-‘Амйд и его «История» // *Точки / Пункта*. 2011. № 1–2 (10). С. 51–53.

² См. о нем: *Martindale J. R.* The prosopography of the Later Roman Empire. Vol. II: A. D. 395–527. Cambridge [etc.]: Cambridge University Press, 1980. P. 1100.

³ *Historia Saracenicæ qua res gestæ Muslimorum / Arabicè olim exarata à Georgio Elmacino... et Latinè reddita operâ ac studio Thomæ Erpenii.* Lugduni Batavorum: Typ. Erpeniana Linguarum Orientalium, 1625. P. 299–300.

⁴ *Cahen Cl.* La «Chronique des Ayyoubides» d’al-Makîn b. al-‘Amîd // *Bulletin des Études Orientales*. № XV (1955–1957). P. 109–184; *Al-Makîn Ibn al-‘Amîd. Chronique des Ayyoubides (602–658/1205–6–1259–60)* / Éd. A.-M. Eddé, F. Micheau. [Paris]: Académie des inscriptions et belles-lettres, 1994. (Documents relatifs à l’histoire des croisades, XVI).

настоящей работе, – списке Мюнхенской библиотеки⁵ – предполагалось наличие параллельных колонок текста, то есть арабского оригинала и латинского перевода, подготовленного, как сообщает титульный лист рукописи, И. Г. Хоттингером (1620–1667), однако колонка, отведенная для текста перевода, так и осталась незаполненной. Краткие выдержки из первого тома «Благословенного собрания» были включены Хоттингером в его труд «*Smegma orientale*»⁶. Помимо этой публикации известно об издании Э. А. Уоллисом Баджем (1857–1934) фрагмента с историей об Александре Македонском⁷ (в переводе на английский язык с эфиопской версии труда Ибн ал-‘Амйда⁸), фрагментов из заключительной части первого тома, изданных по нескольким рукописям, в том числе на каршуни⁹, К. Ф. Зейболдом (1859–1921)¹⁰, фрагмента о Зороастре (во французском переводе)¹¹ и фрагмента с *Testimonium Flavianum* – свидетельством Иосифа Флавия об Иисусе (араб. текст по ркп. ВпF ar. 4729 и французский перевод).¹² Критическое издание «Благословенного собрания» задумывалось в начале XX в. Гастоном Вие (1887–1971), который опубликовал некоторые заметки касательно рукописной традиции этого произведения¹³. Но, увы, замысел издания

⁵ Сведения о нем приводятся далее.

⁶ *Hottinger J. H. Smegma orientale: Sordibus Barbarismi. Heidelbergae: A. Wyngaerden, 1658. P. 206 sq. (passim).*

⁷ *Budge E. A. W. The Life and Exploits of Alexander the Great. London: Clay & Sons, 1896. P. 355–385.*

⁸ Об эфиопской версии «Истории» см. *Pietruschka U. Giyorgis Wäldä ‘Amid // Encyclopaedia Aethiopia. Vol. 2. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2005. P. 812:2–814:1* и *Kropp M. Arabisch-äthiopische Übersetzungstechnik am Beispiel der Zena Ayhud (Yosippon) und des Tarikā Wäldä-‘Amid // ZDMG. 1986. Bd. 136. S. 314–346.*

⁹ *Морозов Д. А. Каршуни // ПЭ. Т. XXXI. М.: ПЭ, 2013. С. 463–465.*

¹⁰ *Seybold C. F. Zu El Makīn’s Weltchronik // ZDMG. 1910. Bd. 64. S. 140–153.*

¹¹ *Schilling A. M. Autour des mages arabisés. La vie de Zoroastre selon Ćirĝis ibn al-‘Amīd al-Makīn // Itinéraires missionnaires: échanges et identités / Ed. par C. Jullien (Cahiers de Studia Iranica 44, Chrétiens en terre d’Iran 4). Paris: Association pour l’avancement des études iraniennes, 2011. P. 143–188.*

¹² *Diez M. Les antiquités gréco-romaines entre al-Makīn ibn al-‘Amīd et ibn Ḥaldūn. Notes pour une histoire de la tradition // Studia graeco-arabica. № 3 (2013). С. 121–140 (TF: С. 135).*

¹³ *Maspero J., Fortescue Ad., Wiet G. Histoire des Patriarches d’Alexandrie depuis la mort de l’Empereur Anastase jusqu’à la reconciliation des Églises Jacobites (518–616). Paris: Champion,*

остался неосуществленным. Автором настоящей статьи был опубликован русский перевод глав, посвященных царствованию императоров Клавдия и Аврелиана¹⁴, Зинона¹⁵ и Анастасия¹⁶, а также критическое издание подборки «изречений философов» над гробом Александра Великого¹⁷.

Содержание первого тома

Открывается первый том «Благословенного собрания» философско-богословским введением, содержащим рассуждения о сотворении мира и его устройении. Затем идет последовательность глав, названия которым дают известные библейские персонажи (Сиф, Енос, Каинан и т. д.), причем сообщается, каким по счету каждый из них является «от Адама» (эта ремарка в названиях глав будет сохраняться и далее, когда Ибн ал-'Амйд выйдет за пределы собственно библейской истории). Последовательность рассказов о библейских патриархах прерывается главами о семи «климатах» и многочисленных «чудесах света». С появлением царей у «сынов Израилевых» счет истории ведется по ним. Помимо сведений, почерпнутых из библейских книг, ал-Макйн использует труды других историков, обращавшихся к интересующему его материалу, о чем регулярно сообщает: «как говорит Са'йд ибн Батрйқ [sic] в своей “Истории”...», «как говорит Рўзбихāн в своей “Истории”...», «как говорит [Агапий/Маҳбўб] Манбиджский (ал-Манбиджй)...», позднее: «как говорит Елифаний Кипрский...», «как говорит Ибн ар-Рāхиб...» и т. д. В ходе изложения

1923. (Bibliothèque de l'École des hautes études; Sciences historiques et philologiques, 237). P. 219–222, n. 2; Cahen, Coquin. Op. cit. P. 143:2.

¹⁴ Селезнев. «Коптский историк» – потомок выходца из Тикрита. С. 51–53.

¹⁵ Селезнев Н. Н. Хроника или исторический роман? Царствование Зинона и события на Востоке по «Благословенному собранию» ал-Макйна ибн ал-'Амйда // Aeternitas. Сборник статей по греко-римскому и христианскому Египту / Ред. А. А. Войтенко. М.: ЦЕИ РАН, 2012. С. 134–143.

¹⁶ Селезнев Н. Н. Царствование императора Анастасия по «Благословенному собранию» ал-Макина ибн ал-'Амида // Религиоведение. 2013. № 1. С. 50–59.

¹⁷ Селезнев Н. Н. Изречения философов над гробом Александра Великого по «Истории» ал-Макина ибн ал-'Амида // История философии. 2013. № 18. С. 248–262.

библейской истории в повествовании Ибн ал-'Амйда появляются вавилонские цари (Навуходоносор, Валтасар) и затем персидские, среди которых особое внимание уделено Дарию. Персов в «Истории» Ибн ал-'Амйда сменяет Александр Македонский, вслед за которым идет описание династии Птолемеев. На смену Птолемям приходят римские правители во главе с «кесарем Августом, сто седьмым от Адама». В контексте римского правления дается изложение новозаветных событий и историй апостолов. В порядке последовательного изложения историй правителей «ромеев» (*ар-Рум*) представлена история Константина Великого, за которой следуют истории византийских императоров до Ираклия включительно, на рассказе о царствовании которого, до появления на исторической сцене Мухаммада, повествование первого тома завершается¹⁸.

Глава о Феодосии II

Большую часть главы о «сто пятьдесят четвертом от Адама, Феодосии Младшем, сыне Аркадия» составляет повествование о событиях вокруг столкновения «Кирилла, патриарха Александрии» с «Несторием, патриархом Константинополя», вслед за чем идет сообщение о Моисее Критском (см. ниже). Затем сообщается об учении Евтихия и его осуждении. Далее следует рассказ о пришедшихся на время царствования Феодосия Младшего событиях на Востоке с главными действующими лицами – «царями Персии» Йездигердом I и Бахрам Гуром, а также «хаканом тюрков». Повествуется о бегстве Бахрам Гура «к царю Индии», о его возвышении там, женитьбе на дочери индийского царя и возвращении с «густым войском». Завершает главу сообщение о столкновении иудейской и христианской общин Александрии во время «христианской Пасхи».

¹⁸ Дополнительные сведения о содержании первого тома см. в: *Diez M. Les antiquités gréco-romaines entre al-Makīn ibn al-'Amīd et Ibn Ḥaldūn. Notes pour une histoire de la tradition // SGA. № 3 (2013). P. 121–140.*

История Моисея Критского

В главе, посвященной царствованию императора Феодосия II, Ибн ал-‘Амйд воспроизводит известную историю Моисея Критского¹⁹, «явившегося среди иудеев» и объявившего себя мессией, который соберет проживавших на Крите иудеев и поведет их чрез расступившиеся воды, очевидно, в Землю Обетованную. Приведем этот рассказ в переводе (критическое издание оригинального текста см. далее в приложении):

Сказал Историк: «В это время явился среди иудеев некий муж-иудей по имени Моисей и сказал им, что он спустился с неба, чтобы спасти их, как (спас их) Моисей сын ‘Имрāна (от фараона). И (было) это на одном из островов моря, именуемого Критским. И в то время, как шли они однажды с ним по берегу моря, с детьми и женами их и большой толпой из них, пока не пришли на место, выдающееся в море, он сказал им: „Воистину, я перейду с вами море, (так же, как перешел Моисей с сынами Израилевыми)”. И бросились многие из них в море и утонули. И когда остальные увидели это, и то, что он не спасает их от утопления, захотели схватить его, и бежал он, и догнали они его и убили его. И стало из них тогда христианами много народа²⁰».

Вводная ремарка «сказал Историк» (*қал ал-муаррих*) указывает на заимствование сведений у Агапия Манбиджского, арабоязычного мелькитского епископа X в.²¹, автора всеобщей истории «Книга заглавия» (*Kitāb al-‘unwān*)²². Отметим, что на использование «Истории» Агапия ал-

¹⁹ Общий комментарий, в том числе касательно мессианских чаяний в иудейской среде этого времени, см. в: *Van der Horst P. W. Jews and Christians in their Graeco-Roman context. Selected essays on early Judaism, Samaritanism, Hellenism, and Christianity. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 196). Tübingen: Mohr Siebeck, 2006. P. 19–20.*

²⁰ Перевод мой – Н. С.

²¹ *Васильевъ А.* Агапій Манбиджскій, христiанскій арабскій историкъ X вѣка // ВВ. 1904. Т. XI. С. 574–687.

²² *Kitab al-‘Unvan: Histoire universelle écrite par Agapius (Mahboub) de Menbidj. (PO 5:4, 7:4, 8:3, 9:1) / Ed. par A. Vasiliev. Paris: Firmin-Didot, 1910–1915.*

Макйном ибн ал-‘Амйдом указывал еще барон Виктор Романович Розен (1849–1908)²³. Изложение истории Моисея Критского в самом деле находится в соответствующем месте «Книги заглавия»²⁴:

В это время явился среди иудеев некий муж, которого звали Моисей, и сказал им: воистину, я спустился с неба, чтобы спасти вас, как Моисей сын ‘Имрāна. И [было] это на одном из островов моря, известного как Критское. И в то время, как шли они однажды с ним по берегу моря, с детьми и женами их в большой толпе, пока не пришли на место, выдающееся в море, он сказал им: „Воистину, я переведу вас через море, начав [с себя]”²⁵. И бросились многие из них в море и утонули. И когда остальные увидели это, и то, что случилось с собратьями их в [смысле их] утопления, они удержались от того, чтобы броситься, и захотели схватить его, и бежал он от них, и приняли его некие нечистые духи. И стал (некоторый) народ из них христианами²⁶.

Сократ Схоластик и история о Моисее Критском

Прежде чем сосредоточиться на различии текстов с рассказом о Моисее Критском у Агапия и ал-Макйна, напомним, что эта история была включена в состав «Церковной истории» Сократа Схоластика (ок. 380 – после 439)²⁷. Она также обнаруживается в латинской историографии, в

²³ См. резюмирующий пассаж в статье издателя «Книги заглавия» Александра Александровича Васильева (1867–1953): «Мы знаем теперь положительно, что свѣдѣнія Абу-л-Фараджа и отчати ал-Макина о времени византийскихъ императоровъ, Маврикія, Фоки и Ираклія заимствованы, или, лучше сказать, сокращены изъ нашего автора». *Васильевъ*. Агапій Манбиджскій. С. 580 со ссылкой на *Розень В. Р.* Замѣтки о лѣтописи Агапія Манбиджскаго // ЖМНП. 1884. № 231. С. 75.

²⁴ *Vasiliev*. Kitab al-‘Unvan. Seconde partie (II). (PO 8:3). Peep.: Turnhout: Brepols, 1971. P. 414/[154].

²⁵ *mubtadiyan*; стандартное написание *mubtadi’an*.

²⁶ Перевод мой – Н. С.

²⁷ Кн. VII, гл. 38; Sokrates Kirchengeschichte. (GCS NF, Bd. 1) / Hrsg. G. Ch. Hansen. Berlin: Akademie Verlag, 1995. S. 387:25–388:21; Рус. пер.: Сократ Схоластик. Церковная история. М.: РОССПЭН, 1996. С. 302–303.

частности, в «Трехчастной истории» Флавия Магна Аврелия Кассиодора (ок. 485–ок. 580)²⁸, а также в «Смешанной истории» Ландольфа Сагакса, продолжателя «Римской истории» Павла Диакона или Варнефрида (ок. 720–800) «ad annum Christi 816»²⁹. Известна она была и сирийским историкам. К примеру, ее можно найти в «Хронике» Псевдо-Дионисия Теллмахрского (775/6)³⁰ и у Михаила Великого (ок. 1126–1199)³¹. Пересказана эта история и в «Хронике» коптского епископа Иоанна Никиусского (VII в.), изначально написанной по-гречески и, вероятно, частично по-коптски, но дошедшей до нас в эфиопском переводе, выполненном с арабского³². Также пересказ этой истории находится в «Церковной истории» позднейшего константинопольского историка Никифора Каллиста Ксанфопула (XIV в.)³³. Латинские и сирийские авторы, а также Никифор Ксанфопул в целом пересказывают Сократа Схоластика. В тексте Иоанна Никиусского (насколько можно судить по дошедшему до нас эфиопскому переводу) «исчезновение» Псевдо-Моисея объясняется просто: он утонул (*зэтаматма*). Латинские и сирийские авторы оставляют его «исчезновение» столь же загадочно-демонизированным, каким оно представлено у

²⁸ Magni Aurelii Cassiodori Historia ecclesiastica vocata Tripartita, ex tribus Graecis auctoribus, Sozomeno, Socrate et Theodoro, per Epiphanium Scholasticum versis excerpta, et in Compendium a se redacta. (PL 69). Paris: Apud J.-P. Migne, 1865. Liber XII. Caput IX: Col. 1210D–1211B.

²⁹ Historia miscella ab incerto auctore consarcinata, complectens Eutropii Historiam, quam Paulus Diaconus multis additis... et Landolphus Sagax, seu quisquam alius continuavit... (PL 95). Paris: Apud J.-P. Migne, 1861. Col. 958C–959B.

³⁰ Incerti auctoris Chronicon Pseudo-Dionysianum vulgo dictum / Ed. par J.-B. Chabot (CSCO 91, 121, Syr. III:1–2 [43, 66]). Paris, Louvain: Secrétariat du CorpusSCO, 1927, 1949. T. 91/[43]. P. 211:12–212:24 (сир. текст); T. 121/[66]. P. 157–158 (лат. пер.). Об авторе и его произведении см.: *Witkowski W.* The Syriac Chronicle of Pseudo-Dionysius of Tel-Mahrē: A Study in the History of Historiography. (SSU 9). Uppsala: Uppsala University, 1987.

³¹ Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche (1166–1199) / Ed. par J.-B. Chabot Paris: E. Leroux, 1901. Livre VIII, chap. VI: T. IV. P. 178 (сир. текст); T. II. P. 25–26 (фр. пер.).

³² Chronique de Jean, évêque de Nikiou. Texte éthiopien / Ed. par H. Zotenberg. Paris: Imprimerie nationale, 1883. Ch. LXXXVI: P. 117–118 (ре'эз), 347–348 (фр. пер.).

³³ Νικηφόρου Καλλίστου τοῦ Ξανθοπούλου, Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία. Lib. XIV, Cap. 40. (PG 145–147). Paris: Apud J.-P. Migne, 1865–1904. T. 146. Col. 1199–1202. Благодарю А. В. Симонова за библиографическую помощь.

Сократа Схоластика. Так, в изложении Кассиодора говорится: «Cumque voluissent illum perimere seductorem, comprehendere nequiverunt. Repente namque disparuit, deditque suspicionem quia daemon fuerat erroneus, humano schemate circumamictus»³⁴, и у Михаила Великого: «И когда это стало известно остальным иудеям, бросились они со всех сторон, да схватят Псевдо-Моисея (*л-Мушē даггālā*), и не нашли его. И решили, что это был демон, введший их в заблуждение»³⁵.

Murder, He Wrote³⁶

Изложение конечной судьбы незадачливого критского мессии составляет основное различие текстов Агапия и ал-Макйна. Более того, редакция Агапия (насколько можно судить по изданию А. А. Васильева) дает существенные разночтения с текстом Сократа Схоластика. Представим соответствующие фрагменты этих трех сообщений в виде таблицы:

Сократ Схоластик³⁷ Агапий Манбиджский Ал-Макйн ибн ал-‘Амйд

Тогда-то иудеи увидели обман и прокляли необсужденную свою веру. Что же касается до поддельного Моисея, то они хотели было убить его, но не могли поймать, он исчез, и это очень многих привело к мысли, что обманщик был демон-губитель, принявший вид человека на погибель тамошнего рода их.

И когда остальные увидели это, и то, что случилось с братьями их в [смысле их] утопления, они удержались от того, чтобы броситься, и захотели схватить его, и бежал он от них, и приняли его некие нечистые духи.

И когда остальные увидели это, и то, что он не спасает их от утопления, захотели схватить его, и бежал он, и догнали они его и убили его.

³⁴ Magni Aurelii Cassiodori Historia ecclesiastica vocata Tripartita. Col. 1211B.

³⁵ Chabot. Chronique de Michel le Syrien. P. 178 (сир.), 26 (пер.).

³⁶ «Он написал убийство» (англ.).

³⁷ Рус. пер. приводится по изданию РОССПЭН: Сократ Схоластик. Церковная история. С. 302–303.

Причины разночтений между повествованиями Агапия и ал-Макйна выясняются обращением к арабскому тексту. Ибн ал-‘Амйд, вероятно, пользовался списком «Книги заглавия» не лучшего качества, и, даже если для его глаз слова о том, что бежавшего Псевдо-Моисея «приняли некие нечистые духи», и были различимыми, они во всяком случае вряд ли казались ему вразумительными, так как для обозначения «одержимости» такой оборот не используется. Более вероятно, что текст в этом месте списка был испорчен (что видно и по переделке «с собратьями» – *ли-‘аṣḥābихим* – в «не спасает» – *лā йанджӯхум*), слова же «приняли его» (*қабалӯх*) и «убили его» (*қаталӯх*) в арабском написании с нечеткой или отсутствующей диакритикой, что не редкость в рукописях, неотличимы друг от друга. Связав глагол «убили» с «остальными» (иудеями), ал-Макйн уже не нуждался в «нечистых духах» как в подлежащем, если эти слова вообще были читаемы в используемом им списке.

Был ли Агапий жертвой аналогичной порчи текста в списке «Истории» Сократа Схоластика, которым он пользовался, в результате чего «демон, принявший человеческий облик», трансформировался под его пером в «принятие» демонами Псевдо-Моисея? Или эта трансформация – плод деятельности кого-то из переписчиков его «Книги заглавия»? Исследование этих вопросов представляет несомненный интерес, но уже выходит за рамки обозначенной темы.

جرجس المكين ابن العميد

﴿المجموع المبارك﴾

(фрагмент)

قال المؤرخ* وفي ذلك الزمان ظهر بين اليهود رجل يهودي*
اسمه موسى فقال لهم* انه نزل من السماء ليخلصهم مثل* موسى ابن
عمران* وذلك* في جزيرة* من جزاير البحر تسمى* اقريطية فيبيناهم*
يمشون معه ذات يوم* على شاطي* البحر لواولادهم ونسوانهم
وجمع* كثير منهم حتى انتهوا الى موضع مطل على البحر ف[*] قال
لهم اني* اعبر بكم البحر* فالقى كثير* منهم انفسهم في البحر فغرقوا
فلما راى الباكون ذلك وانه لا* ينجيهم من الغرق ارادوا* مسكه
فهرب فلحقوه وقتلوه. وتنصّر منهم خلقًا كثيرًا* في ذلك الوقت.

لهم || رجلاً يهودي \tilde{V} رجلاً يهوديًا V رجل يهودي || P abs. قال المؤرخ*
|| من فرعون. $M V \tilde{V}$ add. ابن عمران || كما خالصهم $M V \tilde{V}$ مثل || \tilde{V} abs.
 M فيبيناهم || P abs. تسمى || جزيرة $V \tilde{V}$ جزيرة || وكان ذلك $M V \tilde{V}$ وذلك
 $M V$ [] || ساحل $V \tilde{V}$ شاطي || يومًا P ذات يوم V ذات يوم || وفيماهم $V \tilde{V}$
كما عبر موسى. $M V \tilde{V}$ add. البحر || انا M اني || وجميع Ms وجمع || \tilde{V} abs.
خلقًا كثيرًا || ارادا V ارادوا || لم P لا || كثيرًا V كثير || ابن عمران ببني اسرايل
 M خلق كثير

Использованные рукописи

Р – Ркп. Национальной библиотеки Франции: ВпF ar. 294³⁸, fol. 229:6–14.

V – Ркп. Ватиканской библиотеки: Vat. ar. 168³⁹, fol. 184r:5–15 / p. 368.

Ū – Ркп. Ватиканской библиотеки: Vat. ar. 169⁴⁰, fol. 164v:10–16.

M – Ркп. Мюнхенской библиотеки: BSB Cod. ar. 376⁴¹, p. 247:38–248:7.

Список сокращений

ВВ – Византийский Временник.

ЖМНП – Журналъ Министерства Народнаго Просвѣщенія.

ПЭ – Православная Энциклопедия.

РОССПЭН – Российская Политическая Энциклопедия. Москва.

ЦЕИ РАН – Центр египтологических исследований Российской академии наук. Москва.

CSCO – Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium.

GCS NF – Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Neue Folge. Berlin.

PG – Patrologiae cursus completus. Series graeca / Edidit J.-P. Migne. Paris.

PL – Patrologiae cursus completus. Series latina / Edidit J.-P. Migne. Paris.

PO – Patrologia orientalis. Paris.

SGA – Studia graeco-arabica: The Journal of the Project *Greek into Arabic*. Università di Pisa.

SSU – Studia Semitica Upsaliensia. Uppsala University.

ZDMG – Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

³⁸ *Troupeau G.* Catalogue des manuscrits arabes. Première partie: manuscrits chrétiens. Tome 1: Nos 1–323. Paris: Bibliothèque nationale, 1972. P. 261.

³⁹ *Scriptorum veterum nova collection e Vaticanis codicibus edita / Ab Angelo Maio.* T. IV (Codices Arabici). Romae: Typ. Vaticanis, 1831. P. 308–309.

⁴⁰ Там же.

⁴¹ *Aumer J.* Die Arabischen Handschriften der K. Hof- und Staatsbibliothek in Muenchen. Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1970. S. 140–141.

А. В. Муравьев

Lapsus traductoris: подходы к неточностям перевода с арамейского на греческий (корпус мар Исхака Ниневийского)

Можно сказать без преувеличения, что судьбу сочинений восточно-сирийского мистика мар Исхака Ниневийского решили переводы, прежде всего перевод греческий, выполненный иноками обители св. Саввы Освященного Патрикием и Авраамием¹. Стефан ас-Сим^эани (Assemani) в своей пионерской публикации о мар Исхаке совершенно справедливо свел воедино сведения о переводе и оригинале, однако тем самым он создал научную проблему соотношения корпусов, до того бытовавших обособленно. Если до этого существовал известный по греческим монастырским сборникам загадочный восточный старец Ἰσαάκ ὁ Σύρος (слав. **Исаакъ Свринь**), то теперь оказалось, что он же – scriptor Nestorianus². Далее: его сочинения надо критически рассматривать как переводы с известного сирийского оригинала. Это видимое противоречие создало и продолжает иногда создавать у конфессионально мыслящей части читающей публики ощущение «когнитивного диссонанса», который необходимо решать путем изъятия мар Исхака из его родной исторической среды и помещения его в чуждую, либо путем деперсонализации его, либо путем превращения в имманентного автора («неважно, кто он был, важно, что писал»). Отвлекаясь от конфессиональной борьбы за мар Исхака, можно сказать, что освоение внесирийской христианской традицией его корпуса происходило в два этапа: переводы и научное изучение. Греческий перевод был

¹ *Соболевский С. И.* Аввы Исаака Сириянина слова подвижнические. Москва, 1911; *Chabot J.-B.* De S. Isaaci Ninivitæ vita, scriptis et doctrina. Paris, 1892; *Chialà S.* Dall'ascesi eremitica alla misencoroia infinita. Ricerche su Isacco di Ninive e la sua fortuna. Firenze, 2002. (Biblioteca della Rivista di Storia e letteratura religiosa, XIV.)

² Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana. Vol. I–III / Ed. by J. Assemani. Roma, 1719–1725.

едва ли не самым ранним, но кроме него были сделаны арабский и грузинский.

Греческая версия

Перевод с сирийского на греческий первого тома Исаака Ниневийского³ был выполнен, как считается, в конце VIII века (но не позднее начала IX). В греческом сборнике помимо сочинений Исаака добавлены четыре слова (ܠܘܓܘܝܢ, λόγοι), автором которых является Иоанн Дальятский. С. Брок написал об этом так: «It seems highly probable that the Sabaite monks Patrikios and Abramios were translating from a Syriac manuscript where all these texts [четыре мемры Иоанна Саввы (Дальятского) и одно письмо Филоксена Маббугского (К Патрикию)⁴] were already collected together under Isaac's name. Since John the Elder belongs to the early eight century, this means that the Greek translation of Isaac's works cannot be earlier than the late eight century»⁵. Самая древняя греческая сохранившаяся рукопись перевода (которая не является архетипом Parisinus Suppl. gr. 693) написана маюскулом в последней четверти IX в. и происходит из лавры святого Саввы (дайр мар Саба) в Палестине. Первоначально рукопись содержала полный перевод, но доступным остался только дефектный список. Вообще говоря, греческая традиция берет свое начало с перевода сирийской рукописи, принадлежащей к мелькитской традиции, что в свое время доказал С. Брок, основываясь на рукописях этой традиции, таких как Parisinus syg. 378 и Sinaiticus syg. 42, Vat. syg. 125, Sinaiticus syg. 52 и Sinaiticus syg. 14, с одной стороны, и двух рукописях западносирийской традиции – Vat. syg. 124 и Vat. syg. 362. Проще говоря, сперва восточносирийский писатель попал в западносирийские круги, а от них –

³ Сирийский текст издан: *Mar Isaacus Ninivita. De perfectione religiosa* / Ed. P. Bedjan. Paris; Leipzig, 1909.

⁴ См. *Муравьев А. В.* Послание к авве Симеону» в сборнике ΑΣΚΗΤΙΚΟΙ ΛΟΓΟΙ Исаака Сирина: история одного псевдоэпиграфа // *Вестник древней истории.* 2012. № 4, С. 49–62.

⁵ Isaac of Nineveh (Isaac the Syrian). The Second Part. Chapters IV–XLI / Ed. and tr. by S. Brock. Louvain: Peeters, 1995. (CSCO 554–555; Scr. Syri 224–225).

к мелькитам. В настоящий момент почти все текстологические проблемы «греческого Ефрема» решены в образцовом издании Марселя Пирара⁶.

В греческой традиции сирийский текст подвергся порой весьма существенной деформации и правке. Цитаты из двух восточносирийских авторов, Феодора Мопсуестийского и Диодора Тарсского, а также из главного аскетического авторитета Евагрия Понтийского приписаны либо другим авторам (например, Василию Великому или Григорию), либо изглажены. Это были единственные «идейные» правки. Однако помимо этих искажений текст, ставший популярным и любимым «аскетиконом» на христианском Востоке, интересен своим необычным и местами трудным языком.

Греческий язык как язык перевода для арамейских текстов – нечастое явление в истории переводов. Если посмотреть на историю греко-сирийских переводов, то окажется, что их единицы. С. Брок перечислил несколько текстов: «Откровение Псевдо-Методия», «Стефанит и Ихнилат», сирийская версия «Басней» Эзопа⁷. Пирар добавляет к этим переведенным текстам «Повесть об избииении монахов на горе Синай» Псевдо-Нила и Корпус Псевдо-Макария⁸. В целом получается, что корпус таких переводов был довольно компактным, но даже в этом компактном корпусе перевод первого тома мар Исхака стоит особняком.

Перевод сирийского текста первого тома Исхака Ниневийского был уникальным явлением не только в силу редкости сиро-греческих переводов. Он уникален и в культурном отношении, поскольку этот текст есть свидетельство литературной продукции мелькитской общины в Палестине, которая была тесно связана как с грекоязычной, так и с сироязычной средой. Впоследствии мелькиты говорили и писали в основном по-арабски, но в VIII в. это было еще не совсем так. Сирийские мелькитские

⁶ Ἀββᾶ Ἰσαὰκ τοῦ Σύρου. Ἀσκητικοὶ Λόγοι. Κριτικὴ ἔκδοσι / Ed. Μ. Πιρᾶρ. Ἄγιον ὄρος, 2012.

⁷ Brock S. Greek into Syriac and Syriac into Greek // Journal of the Syriac Academy. 3.1 (1977). P. 1–17.

⁸ Ἀββᾶ Ἰσαὰκ τοῦ Σύρου. Σ. 85–87.

писцы переписывали рукописи, созданные как в западно-, так и в восточносирийской среде. Именно в этой общине и была переписана та мелькитская рукопись, которая и легла в основу саваитского перевода. Сам мар Исхак был восточносирийским автором из Катара, проведшим жизнь между севером Месопотамии и Хузистаном, но судьба его сочинений сделала его воистину общесирийским.

Качество греческого языка перевода с трудом поддается оценке, прежде всего, в силу его искусственности. Эта искусственность имеет одну важную особенность. Переводчики, видимо сирийцы, не очень хорошо представляли себе механизм перевода, а также возможности литературного греческого языка. Они ориентировались на максимально буквальную передачу. В результате текст получился весьма трудно читаемый. Он изобилует приблизительностями и натяжками смысла. Но в тексте есть и прямые ошибки, например, ܟܝܢܗܘܢ ܥܝܢܝܗܘܢ («из глаз телесных») переведено (I, 42.416) как $\epsilon\kappa\ \tau\acute{\omega}\nu\ \acute{\omicron}\phi\theta\alpha\lambda\mu\acute{\omega}\nu\ \tau\acute{\omega}\nu\ \upsilon\acute{\iota}\acute{\omega}\nu\ \tau\eta\varsigma\ \sigma\alpha\rho\kappa\acute{o}\varsigma$, что представляет собой довольно грубую кальку с сирийского, не учитывающую конструкции с $\text{b}\bar{g}\bar{a}$.

Насколько можно судить по сделанной нами сквозной сверке первых 20 трактатов-слов и анализу Пирара, неточности и ошибки в переводе можно разделить на несколько категорий:

- грамматические ошибки (переводы с изменением грамматических категорий: числа, времени – или утратой идиомы);
- семантические ошибки (неверные переводы отдельных слов или искажение смысла фраз);
- интерпретационные ошибки (возможные грамматически, но неверные по смыслу переводы).

С точки зрения формы можно выделить претензии к отдельным терминам или понятиям и претензии к фразам или фрагментам. Кроме того, есть специфическая проблема этого текста: оригинал (Пирар обозначает его как и всю западно-сирийскую традицию как *Soc*) не всегда соответствует доступному в издании Беджана восточно-сирийскому тексту (*Sor*),

что требует осторожности в суждениях. Однако после появления издания М. Пирара эту проблему практически можно считать решенной⁹. Впрочем, настоящие наблюдения могут быть предложены в качестве, с одной стороны, иллюстрации тезиса о сирийском (или, по крайней мере, семитском) происхождении Патрикия и Авраамия, а с другой – как объяснение трудночитаемости греческого (и уж тем более славянского) перевода первого тома «Исаака Сирина».

Отдельные понятия

Сперва обратимся к отдельным понятиям, от правильного перевода которых сильно зависит точность передачи смысла. И здесь мы видим, что переводчики-савваиты не очень разобрались в понятийной системе сирийской аскетики.

Так, например, базовое понятие ܐܘܪܝܬܘܢܐ передается ими как ἀρετή (I, 1.3, Gr. 214, 25), что совпадает по смыслу с одним из дериватов этого корня (ܐܘܪܝܬܘܢܐ)¹⁰, но не совпадает со смыслом слова в данном контексте. Это понятие аскетического словаря Исхака столь фундаментально для всей системы писателя, что при переводе его как «добродетель» смысл фразы теряется. Семантика исходного понятия шире, она приближается к понятию «спасение» или даже «духовный прогресс», ибо слово *muattrūtā* образовано от корня *YTR* со значением «прибыток, увеличение, прибавление». Как видно, греческий язык переводчиков не подсказал им соответствующего эквивалента, которым могло бы быть, например, *κατόρθωμα* («успех, благое дело, заслуга»). Это говорит о том, что переводчики ориентировались на усредненный конвенциональный перевод. Пирар в комментарии к этому термину указывает, что в других

⁹ Кроме того, издатель греческого текста пометил многие неправильности в тексте астерисками и привел даже некоторые с его точки зрения верные переводы.

¹⁰ *Brockelmann C., Sokoloff M. Syriac Lexicon*. Winona Lake; Piscataway: Eisenbrauns-Gorgias Press, 2009. P. 755.

трактатах первого тома встречаются такие переводы: ἀγαθόν, περισσεΐα, ἀνδρεία¹¹.

ܘܠܐ / τοῖς τρόποις (откуда в слав. переводе «нравы», тв. п. мн. ч.), «неким образом, как-то» I, 1.3

В сирийском оригинале находится выражение, объясняемое лексикологами как наречное со смыслом «некоторым образом, в переносном смысле». Вероятно, переводчики считали, что буквальный перевод слова znā через τρόπος сообщает идиоме ту же семантику, что и в сирийском, ср., например, выражение τρόπῳ τινι. Однако наречное выражение с Dat. pl. в греческом классического периода не фиксируется, что позволяет считать этот перевод в греческом возможным, но факультативным, а в зависящем от него славянском прямой натяжкой.

[ܠܘܥܘܠܐ] ܠܗܠܐ [ܕܠܐ] «к пресветлым словам» / νόμος, «к закону» I, 1.2

Здесь в сирийском употреблен троп, в котором первый элемент слишком поэтический, но и слишком жестко завязанный на греческий эквивалент, чтобы экспериментировать с переводом. Термин *melltā*, буквально «слово», обычно переводится не греческим νόμος (понятие «закон» сужает семантику), а словом λόγος, которое означает как концепт, так и принцип. Это понятие куда более емкое, нежели «закон», тем более что в сирийском существует давно привившееся заимствование *namōsā*. Именно так и переведено в некоторых рукописях, и именно такое чтение выбрал в своем издании М. Пирар, при том что старые издатели удерживали именно νόμος.

ܠܘܠܠܘܥܘܠܐ, «расположение, склонность» / ἐκκλιτισμός I, 1.8

Поскольку речь идет об этике, точнее говоря, о психологии греха и добродетели, то греческий несколько механический перевод неологизмом ἐκκλιτισμός (этот *haraх* отмечает и Пирар¹²) выглядит неоправданным

¹¹ Ἀββᾶ Ἰσαὰκ τοῦ Σύρου. Σ. 94.

¹² Ἀββᾶ Ἰσαὰκ τοῦ Σύρου. Σ. 81.

здесь, куда логичнее выглядело бы тут *διάθεσις*. Вероятно, корень *ṢLL* со значением «склоняться» повлиял на выбор переводчиков. Они, видимо, не чувствовали, что в таком виде слово будет значить «восстание с ложа», что никак не соответствует смыслу фразы.

𐤒𐤕𐤓, «как будто [нарисованное] красками» / *δακτυλοειδῶς*, «как будто [указанное] пальцем» I, 1.8

Возможны два понимания сир. 𐤒𐤕𐤓 в зависимости от огласовки: *ṣvāṣā*, «краска», и *ṣebṣā*, «палец». Пирап (σ. 215) принимает второе толкование и приводит в сноске разъясняющий греческий перевод *τρανῶς*, «ясно». Однако, как кажется, первое толкование и огласовка («как будто [нарисованное] красками») выглядят в общем контексте предпочтительней, особенно если учитывать образ художника несколькими строками ниже.

𐤒𐤕𐤓𐤕, «телесность» / *σωμάτωσις*, «в-телесение» I, 9.4.

Слово *gšīmūtā*, образованное при помощи аффиксации от лексемы со значением «тело», означает качество, в то время как переводчики употребили *poimen actionis*, что сразу придало фразе непонятный смысл. Сирийское слово обозначает просто «наличие тела», телесность.

𐤒𐤕𐤓𐤕, «печаль, горе» / *ἀνουσία τῆς καρδίας*, «небытийственность», *ἀνοσία*, «неподобие, не-святость», *ὀσία*, «благочестие» I, 27.372

В этом случае переводчиков ввело в заблуждение нечастое сирийское слово, образованное от корня *ʔNS*, «печаль», смутно напоминающее какое-то греческое. Вследствие неверной этимологии они перевели фразу так: «слезы льются от раскаяния и небытия сердца». Некоторые рукописи пытались исправить явно странный перевод через отъятие частицы *ʔv* или через отъятие ипсилона¹³.

𐤒𐤕𐤓𐤕, «нечто фрагментарное, неполное» / — I, 6.9

¹³ См. критический аппарат: *Ἀββᾶ Ἰσαὰκ τοῦ Σύρου*. Σ. 456.

Все выражение неверно переведено греческим ὁμολογοῦντες, «исповедуя (-ющие)», хотя буквальный смысл сирийского «неуверенность», «неполнота». Причину такого чтения обнаружить не удалось, вероятно, речь может идти об испорченном тексте.

ܩܘܕܘܕܝܢ ܩܘܕܘܕܝܢ / ἐν τῷ κόλπῳ, «во имя», «ради»

Здесь вся сложность в слове pīšā, буквально «знак, символ». Все выражение имеет несколько иной смысл, чем греческое ἐν τῷ κόλπῳ καὶ τῷ καίρῳ τῆς πάλης («в труде, во время брани»), но в этом случае логично было бы предположить иной оригинал (нежели доступный нам в рукописях), слишком далеко ушел перевод от оригинала.

ܩܘܕܘܕܝܢ ܩܘܕܘܕܝܢ / βάπτισον σεαυτὸν ἐν ἑαυτῷ, «погрузись в себя» / «покрести себя в нем» I, 1.15

Здесь императивная конструкция неожиданно поставила в тупик савваитов, похоже, переводчики не вполне понимали возможные коннотации слова βάπτισον («погрузи, крести»), а вся фраза без нужды усиливает смысловую нагрузку, хотя здесь можно было обойтись и без столь маркированных слов.

ܩܘܕܘܕܝܢ / καὶ μὴ φροντίσῃ τὰ μάτια, «и прочее, и т. д.» I, 1.17

При помощи выражения «и не помышляй суетно» переводчики зачем-то передали банальную фразу «и тому подобное», введя лексему «суетное», которая отсутствует в оригинале.

Неверно переведенные фразы

Когда речь идет о неверном толковании целых фраз, то это значит, что особенности передачи («некорректность, неточность» и т. д.) затронули не одно или два слова, а целую фразу. Таких случаев в корпусе немало, но многие из них имеют причиной запутанную рукописную историю. Единственный опубликованный текст Беджана основан на ркп. Paris sur. 359, которая принадлежит к *Sor*, а перевод сделан с мелкитской рукописи, принадлежащей к *Soc*. Поэтому ряд чтений перевода не соответствует изданию Беджана, что и отражено в критическом аппарате издания

Пирара. На с. 60–61 издатель приводит список различий между двумя семьями, из которого становится ясно, что как минимум в 30 случаях речь идет не о неправильных переводах, а о ином сирийском оригинале греческой версии. Однако наш интерес будет привлечен не к этим случаям, а к передаче вполне четко установленных сирийских фраз.

Из I, 1–3: 1) ܠܘܢܐ ܠܡܢܐ ܠܠܐ / μη ὦν ὑπὸ τὴν πρόνοιαν αὐτοῦ, «[никто] не покинут на волю случая»

В переводе этой фразы переводчики-савваиты захотели быть максимально буквальными, что привело к созданию фразы «οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος μη ὦν ὑπὸ τὴν πρόνοιαν αὐτοῦ» («нет человека, который бы не был под Его промыслом»), которая явно не соответствует смыслу сирийского. Смысл богословский сохранен, но филологически фраза переведена неверно.

2) ܠܘܢܐ ܠܡܢܐ ܠܠܐ ܕܢܐܠܡܐ ܠܡܢܐ ܠܠܐ ܕܢܐܠܡܐ ܠܡܢܐ ܠܠܐ ܕܢܐܠܡܐ ܠܡܢܐ / ὅταν μὴ εἰσεέλθωσιν ἔξωθεν μέριμναι βιωτικαὶ ἐπὶ τὴν ψυχὴν ἀλλὰ μείνῃ ἐπὶ τὴν φύσιν αὐτῆς; сир. «всякая душа, которая не позволяет себе избыточного попечения о накоплении вещей для собственной пользы...»; греч. «когда внешние житейские заботы не войдут в душу, но она пребудет в своем естестве».

Вероятно, вслед за испорченным текстом в западносирийских рукописях греческий перевод приводит невразумительное чтение, смысл которого никак не восстанавливается из сирийского.

3) ܠܘܢܐ ܠܡܢܐ ܠܠܐ ܕܢܐܠܡܐ ܠܡܢܐ ܠܠܐ ܕܢܐܠܡܐ ܠܡܢܐ ܠܠܐ ܕܢܐܠܡܐ ܠܡܢܐ / κινουμένη ἄνευ τοῦ σώματος: «И если их [то есть эти страсти] считать естественными, потому что [душа] приводится ими в движение по причине тела...»

В греческом переводе находится фраза «движимая без тела» (ἄνευ τοῦ σώματος). Здесь не понятно, что хотели сказать переводчики, возможно, имевшие неисправную рукопись.

4) ܠܘܢܐ ܠܡܢܐ ܠܠܐ ܕܢܐܠܡܐ ܠܡܢܐ ܠܠܐ ܕܢܐܠܡܐ ܠܡܢܐ ܠܠܐ ܕܢܐܠܡܐ ܠܡܢܐ ܠܠܐ ܕܢܐܠܡܐ ܠܡܢܐ / «Почему же совершение телесных

страстей есть прибыток и укрепление телу, а [совершение] душевных вредит душе, ведь они принадлежат ей?», греческий перевод не учитывает логику мысли и меняет грамматику, делая смысл неясным: τὰ σωματικὰ πάθη, τὰ αὐξάνοντα καὶ ἐνδυναμοῦντα τὸ σῶμα τὴν ψυχὴν βλάπτουσιν («телесные страсти, увеличивающие и усиливающие тело, вредят душе»). Из рассуждения выпали страсти самой души!

5) *κἄντις σοι πᾶσι τοῖς ἀνθρώποις* «чем бы ты ни хвалился перед людьми», по непонятной причине передана как ἐν ᾧ καυχᾶται ἄνθρωπος ἐν αὐτῷ («этим хвалится человек в себе»). Форма 2 л. ῥα(n)t куда более экспрессивна и создает диалогичность, в то время как греческий выбрал более безличную конструкцию.

6) *κἄντις ἀπὸ τοῦ ὄφιδος ἢ ἀπὸ τοῦ πέτρης* «например, от какой-нибудь змеи, или от падения со скалы, или от удара камнем».

Фраза в греческом передана непонятным образом πέτρας σχίδακος ἢ λίθου βολῆς, «осколка скалы или падения камня». Вероятно, переводчики просто решили удалить из текста змею как лишний элемент.

7) *κἄντις κἄντις ἰ* (I, 1.6), букв. «мягкость пищи», вероятно, отсылка к иноческому обычаю питаться сухим хлебом. Греческий перевод дает ποικιλία τῶν βρωμάτων, что переводит образный ряд в область различия брашен.

Подобные примеры, взятые наугад из трактатов 1–6, были выявлены в ходе работы над переводом текста мар Исхака и весьма значительно затруднили работу русских переводчиков, которые в начале XX в. делали самый известный перевод Исаака Сирина на русский под редакцией С. И. Соболевского. Указанные ошибки как в отдельных терминах, так и во фразах происходят, на наш взгляд, из того факта, что Патрикий и

Авраамий были семитами. Пирар находит остроумное объяснение, с которым хотелось бы согласиться: саввайты были палестинцами, говорившими на палестинском арамейском¹⁴.

В любом случае требуется прицельный анализ предполагаемых «палестинизмов» для основательного вывода о языке перевода. Наличие арамеизмов – серьезный аргумент за семитское происхождение переводчиков: Пирар приводит калькирование конструкций с *paršā* и с *brā*, которые переводятся буквально, слово *χῶρα*, передающее семантику *כְּיָרֵק*, а также другие семитские черты¹⁵. Все это позволяет сделать вывод о греческом языке перевода как искусственном и даже как о своеобразном уникальном диалекте, который с точки зрения литературного языка того времени нельзя считать правильным или искусным. В некотором смысле такой язык похож на греческое новозаветное койнэ, которое содержало немало черт палестинского арамейского (галилейского диалекта). Строго говоря, анализ Пирара позволяет уже сделать некоторые выводы. Исследователь замечает несколько типичных ошибок:

- *act.* употребляется вместо *pass.* и наоборот (напр., *μαρτυρεῖ* вместо *μαρτυρεῖται*);
- путаница с глагольным управлением;
- *κατά* в значении *περί* для перевода сир. *ḫal*;
- неконвенционное употребление конъюнктива;
- несогласования в роде, падеже и числе;
- неразличение форм *τίς* и *τις*¹⁶.

Все это предъявляет к переводчику на русский весьма серьезные требования: такой греческий нельзя переводить как обычный. От переводчика для адекватного перевода требуется знание сирийского и учет поправки на эту «неправильность» и искусственность.

¹⁴ Ἀββᾶ Ἰσαὰκ τοῦ Σύρου. Σ. 88.

¹⁵ *Op. cit.* Σ. 81–83.

¹⁶ *Op. cit.* Σ. 71–82.

Список сокращений

Soc – западносирийская версия.

Sor – восточносирийская версия.

Pass. – пассив (грамм.).

Act. – актив (грамм.).

Е. Н. Мещерская

Соломон и Богородица.

Формирование прообразовательной традиции

В основу нашей статьи положен сирийский текст, опубликованный в 1865 г. В. Райтом и озаглавленный им «Погребение Владычицы Марии».¹ Текст его публикации основывался на рукописи Британского музея Add. 14, 484. Это всего несколько листов, которые испачканы и испорчены, на некоторых листах есть значительные лакуны с утратой текста. Само заглавие в тексте не встречается, так как рукопись фрагментарна и не содержит ни начальной части сочинения, ни завершающего колофона. Но заглавие надписано в верхнем поле л. 4 об. и 5 об. – lwy² dmrty mrym (ܠܘܝܘܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܡܪܝܡܐ). В. Райт датировал листы этой рукописи второй половиной V в. или VI в.² В своей публикации В. Райт частично (р. sg–sh) использовал еще один фрагмент из рукописи Add. 14, 669, л. 39. Исследователь отмечал, что, судя по письму, этот лист происходит из самого древнего из известных ему манускриптов и датируется первой половиной V в. В. Райту удалось прочесть большой отрывок текста из этого манускрипта очень плохой сохранности и определить, что он также происходит из сочинения «Погребение Владычицы Марии».³ В. Райт поместил эти отрывки в предисловии к основной части книги. В. Райт указал также еще на две рукописи из Британского музея (Add. 17, 216 и Add. 14, 665), которые являются палимпсестами, нижний, более древний текст которых также относится к сочинению «Погребение Владычицы Марии».⁴ Позд-

¹ *Wright W.* Contributions to Apocryphal Literature of the New Testament. London: William & Norgate, 1865. P. lh–sh.

² *Wright W.* Catalogue of the Syriac Manuscripts in the British Museum Aquired Since the Year 1838. Pt. I. London, 1870. P. 99.

³ *Wright W.* Contributions. P. 11.

⁴ *Wright W.* Catalogue. P. 272, 389.

нее некоторые исследователи, в частности А. Венгер, высказывали сомнения в принадлежности второго отрывка (из рукописи Add. 14, 669, л. 39) к повествованию «Погребение Владычицы Марии».⁵ Но дальнейшие находки текстов убедили, что В. Райт оказался прав.

Уже в XX в. «Погребение Владычицы Марии» стало пользоваться большим вниманием исследователей, поскольку оно было признано одним из самых древних текстологических свидетельств в ряду разноязычных повествований о кончине Богородицы,⁶ при этом большинство ученых, анализируя это сирийское произведение, опираются на текст, помещенный в основной части публикации В. Райта.

Обратившись к рассмотрению текстологической и литературной традиции сочинения «Погребение Владычицы Марии», следует прежде всего отметить, что учеными, начиная с А. Венгера,⁷ оно относится к тому из двух типов христианских повествований о кончине Богоматери, который принято называть «пальмовым» или «древом жизни». Такое название связано с тем, что рассказ о смерти Девы Марии начинается с описания благовещения ей Ангела, который, сообщая о приближающейся смерти, передает ей пальмовую ветвь, как символ победы, в данном случае победы над смертью. Перед кончиной Богородица вручает эту ветвь апостолу Иоанну, потом эта ветвь оказывается в руках уверовавшего иудея, и тот, излечившись ею сам, исцеляет с ее помощью множество людей. Рассказы, построенные по такой сюжетной канве, существуют на самых разных языках (греческом, коптском, латинском, грузинском, эфиопском, ирландском), они были предметом изучения нескольких поколений ученых. Суммируя все наблюдения над разноязычными версиями, А. Венгер первым предложил стемму, наглядно показывающую движение сюжета по текстам

⁵ Wenger A. L'Assomption de la T. S. Vierge dans la tradition byzantine du VI^e, X^e siècle. Paris: Institut français d'études byzantines, 1955 (Archives de l'Orient Chrétien. 5). P. 53.

⁶ Попытка дать источниковедческий анализ сирийских фрагментов данного сочинения представлена в книге С. Мимуни: *Mimouni S. C. Dormition et Assomption de Marie. Histoire des traditions anciennes*. P.: Beauchesne, 1995. P. 78–88. Однако его экскурс не совсем точен.

⁷ Wenger A. L'Assomption de la T. S. Vierge.

разноязычных версий.⁸ Впоследствии развернутый вариант аналогичной стеммы был представлен в статье М. ван Эсбука⁹. Один из ее видов есть и в недавней книге С. Шумейкера.¹⁰ При расхождении в отдельных деталях, во всех этих стеммах сирийский текст «Погребение Владычицы Марии» находится в верхней части графической схемы, то есть все другие близкие по сюжету разноязычные версии как-то связаны с ним. Однако значение сирийского текста стало возможным оценить только после обнаружения и публикации версий сочинения, с которыми у него выявилось дословное текстологическое совпадение. Такое совпадение прослеживается только с двумя видами текста – эфиопским сочинением *Liber Requiei* – «Книга упокоения» и отрывками грузинской гомилии, которая вошла в Кларджетский многоглав. Оба эти произведения были введены в научный оборот спустя почти столетие после публикации В. Райта.

Liber Requiei – «Книга упокоения» – была опубликована в 1973 г. В. Аррасом.¹¹ Она является одним из памятников эфиопской переводной литературы и представляет собой полную версию произведения раннехристианской литературы, повествующего о кончине Девы Марии. Вопрос о языке оригинала для этого сочинения еще не решен окончательно. Есть сторонники семитского (сирийского или арабского) происхождения *Liber Requiei*¹², но наиболее вероятным следует признать мнение, что эфиопский текст был переведен с греческого.¹³ Такой перевод был осуществлен, скорее всего, в Аксумский период бурного расцвета эфиопской переводной письменности (IV–VII в.), когда на эфиопский язык было переведено много произведений апокрифического жанра (книга Еноха, книга Юбилеев и т. д.).

⁸ *Wenger A.* L'Assomption de la T. S. Vierge. P. 66.

⁹ *Esbroeck van M.* Les textes littéraires sur l'assomption avant le X^e siècle // *Les Actes apocryphes des apôtres.* Geneva: Labor et Fides, 1981. P. 270.

¹⁰ *Shoemaker S. J.* Ancient Traditions of the Virgin Mary's Dormition and Assumption. Oxford: University Press, 2002. (Oxford early Christian Studies.) P. 33.

¹¹ *Arras V.* De Transitu Mariae Aethiopice. (CSCO. Vol. 342–343). Louvain, 1973. T. 1. P. 1–84; T. 2. P. 1–54.

¹² *Ullendorff E.* The Ethiopians: an Introduction to the Country and People. L., 1960. P. 138–139.

¹³ *Arras V.* De Transitu. T. 1. P. 75–105; *Shoemaker S. J.* Ancient traditions. P. 39.

О наличии греческого оригинала для эфиопской *Liber Requie* косвенно свидетельствуют грузинские фрагменты текста Успение Девы Марии, очень близкого к эфиопскому по своему содержанию. Они были сперва опубликованы М. ван Эсбруком,¹⁴ а затем также в книге «Кларджетский многоглав», подготовленной к изданию Т. Г. Мгалоблишвили.¹⁵ Исследовательница, вслед за М. ван Эсбруком, пришла к заключению, что фрагментарный текст Успение Девы Марии, как и ряд других гомилий из этого литургического сборника, имеет греческое происхождение. Причем характер грецизмов, сохранившихся в грузинском переводе, позволяет предположить, что переводчик знал особенности греческого произношения иерусалимско-палестинской среды.¹⁶ Текст был переведен и включен в Многоглав не позднее V–VI вв. Следует отметить, что поскольку Кларджетский многоглав содержит гомилии, то есть литургические тексты, обработанные в стиле именно этого богослужебного жанра и предположительно входившие в состав какого-то Иерусалимского лекционария, то сам повествовательный рассказ, послуживший основой гомилии, может восходить к еще более раннему, чем V в., времени.

Сравнение отрывков сирийского текста с эфиопским текстом «Книги упокоения» свидетельствует о том, что В. Райт оказался совершенно прав в том, как он определил в разных сирийских рукописях фрагменты текста «Погребение Владычицы Марии». Действительно, все опубликованные им и в основной части книги, и в предисловии отрывки текста относятся к одному и тому же произведению. Однако та последовательность, в которой он разместил отрывки сирийского повествования, оказалась ошибочной. В нашем издании русского перевода текста мы восстановили, опираясь на сопоставление текстов, сделанное

¹⁴ *Esbroeck van M.* Apocryphes géorgiens de la Dormition // *Analecta Bollandiana.* Т. 92. 1973. Р. 55–75.

¹⁵ *Мгалоблишвили Т. Г.* Кларджетский многоглав. Тбилиси: Мецниереба, 1991. С. 420–423 (на груз. яз.).

¹⁶ Там же. С. 478.

С. Шумейкером,¹⁷ правильную последовательность эпизодов.¹⁸ Она такова: искушение Иисусом Христом апостолов – притча о деревьях, исход евреев из Египта и обретение останков Иосифа, смерть и погребение Марии, наказание первосвященников, посягнувших на погребальный одр, и чудесное исцеление одного из них, суд Соломона, прения апостолов пред гробом Марии, вознесение апостолов и тела Марии в Рай, сошествие апостолов и Марии в бездну преисподней и ходатайство ангела перед Богом о душах грешников.

Большой интерес всегда вызывала проблема датировки сочинения «Погребение Владычицы Марии».¹⁹ На сегодняшний день вполне определенно можно констатировать существование его в V в., поскольку серединой V в. датируется самый древний из сирийских фрагментов, обнаруженных В. Райтом (Add. 14, 669, л. 39). В свое время Эдуард Котенэ высказал целый ряд аргументов в пользу того, что сочинение «Погребение Владычицы Марии» восходит к иудео-христианской среде и может быть датировано III в.²⁰ Ранней датировки по отношению к текстам на разных языках, генетически связанных с Погребением Марии (Vat. gr. 1982, L 2), придерживается группа ученых, учеников францисканца о. Беллармино Багатти, работающих в институте Studium Biblicum Franciscanum в Иерусалиме, например, Ф. Ман.²¹

¹⁷ Сопоставление эфиопского текста Liber Requiei с сохранившимися сирийскими и грузинскими фрагментами приводится в книге С. Шумейкера: *Shoemaker S. J. Ancient traditions*. P. 290–350.

¹⁸ *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.

¹⁹ Сводка мнений по данному вопросу дается в книге С. Мимуни: *Mimouni S. Dormition*. P. 78–86.

²⁰ *Cothenet E. Marie dans les apocryphes // Maria: Etudes sur la Sainte Vierge*. Vol. 1–7. Ed. by H. du Manoir. T. 6. Paris: Beauchesne et ses fils, 1961. P. 127–129.

²¹ *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.

Однако мы считаем более приемлемой такую точку зрения, когда истоки «пальмовой» традиции рассматриваются на широком фоне ранне-христианской литературы, отражающей христианское мировоззрение, которое еще не вычленилось из разнородной массы представлений самого различного толка (иудейских, иудео-христианских, гностических и др.). Такого мнения придерживается С. Шумейкер.²² Такой фон характерен не только для II–III вв., но и для более позднего времени. Это заставляет с осторожностью относить датировку дошедшей до нас редакции сирийского сочинения «Погребение Владычицы Марии» к IV–V вв.

Такое мнение можно подкрепить рядом косвенно датирующих факторов, которые можно извлечь из структуры и содержания самого произведения. Так, о древности «Погребения Владычицы Марии» свидетельствует та приметная особенность сочинения, что в нем единой сюжетной нитью соединены как новозаветные, так и ветхозаветные апокрифические рассказы. Один из таких ветхозаветных апокрифов, включенных в текст, рассказ о суде Соломона. В нем излагается история об отце и сыне, которые пришли судиться к царю Соломону, рассказ относится к широко известному циклу Суды Соломона. Легенды этого цикла возникли в древне-еврейской среде, но зафиксированы на еврейском языке только в раввинистической литературе.²³ Версии их имеются также на греческом языке, частично они дошли до нас и в славяно-русской письменности в составе Палеи.²⁴ Полной параллели тексту, включенному в состав «Погребения Владычицы Марии», в этих источниках обнаружить не удалось. Но иная, сокращенная версия такого рассказа дошла до нас в сочинении «Завет Со-

²² Shoemaker S. J. Ancient Traditions of the Virgin Mary's Dormition. P. 46, 209–256.

²³ Jellinek A. Bet ha-Midrash. Jerusalem: Wahrmann books. 1967. Theil 2. S. 83–87; Theil 4. S. 145–152.

²⁴ Веселовский А. Н. Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине // Собрание сочинений А. Н. Веселовского. Т. 1. Петербург, 1921; Алексеев А. А. Русско-еврейские литературные связи до XV века // Jews and Slavs. Vol. 1. Jerusalem; St. Petersburg, 1993. С. 44–75.

ломона», известном на греческом языке.²⁵ Текст этого сочинения сохранился только в поздних греческих рукописях XV–XVI вв., поэтому исследователи, в том числе и В. М. Истрин, издавший его текст по Афонской рукописи,²⁶ считали его поздним по времени. Но в XX в., когда выяснилось, что оно цитируется в произведениях IV в., датировка была пересмотрена в сторону удревления. Хотя данное произведение точно датировать трудно, но в настоящее время его написание относится к периоду между I и III вв. н. э.²⁷

Почему же апокриф о Соломоне включен в христианское повествование? Такое его использование можно объяснить 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), затворенная восточная дверь храма из видения пророка Иезекииля (Иез 43:27–44:4). Но один из самых распространенных символов – дом и трапеза Премудрости – основывается на книге Притч Соломона (Притч 9:1–11).

История формирования представлений о Премудрости в библейской литературе исследовалась многократно. Я сошлюсь здесь на работы С. Н. Булгакова, прот. А. Князева, С. С. Аверинцева, о. Иоанна Мейендорфа.²⁸ Но их интерпретация ветхозаветных источников различна. Это

²⁵ *Mc Cown C. C.* The Testament of Solomon. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1922. 20:1–21.

²⁶ *Истрин В. М.* Греческие списки Заветания Соломона // *Летописи Историко-филологического общества при Новороссийском университете*. Т. 7. Одесса, 1898. С. 49–98.

²⁷ Testament of Solomon. A new translation and introduction by D. C. Duling // *The Old Testament Pseudepigrapha* / Ed. by J. H. Charlesworth. Vol. I. N. Y., 1983. P. 940–943.

²⁸ *Булгаков Сергей, прот.* Купина неопалимая. Опыт догматического истолкования некоторых черт в православном почитании Богоматери. Париж: YMCA-Press, 1927. С. 234–260; *Князев А., прот.* Понятие и образ Божественной Премудрости в Ветхом Завете // *Православная мысль – La pensée orthodoxe. Труды православного богословского института в Париже*. Вып. 10. Париж, 1955. С. 92–112; *Аверинцев С. С.* К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской // *Древнерусское искусство: художественная культура домонгольской Руси*. М.: Наука. 1972. С. 25–49; *его же.* Премудрость в Ветхом Завете // *Альфа и омега*. № 1. М., 1994. С.25–38; *его же.* Софиология

объясняется опорой на разные версии текста (древнееврейский оригинал или греческий перевод). Кроме того, сейчас круг этих источников уже можно существенно расширить, что будет способствовать лучшему пониманию проблемы. Но есть главное и бесспорное, то, что помогает выявить истоки христианского понимания Премудрости.

В четко сформированном и богословско интерпретированном виде ветхозаветные представления о Премудрости изложены в трех книгах – канонической Притчи Соломона и неканонических Премудрость Соломона и Премудрость Иисуса, сына Сирахова. Я не буду останавливаться на попытках библейской экзегезы установить источники ипостасной Премудрости. Это комплекс параллелей, восходящих и к эллинистической, и к древневосточной традициям. Но в Притчах Божественная Премудрость (хохма) понимается как персонифицированное женское существо, которое было у Яхве изначально, до акта сотворения мира. Несмотря на неоднозначность выражений о происхождении Премудрости (есть ли она тварный принцип мироздания или только посредник между Богом и миром), она существует для того, чтобы сообщать людям морально-нравственное учение и руководить ими при прохождении земного пути. В Премудрости Соломона ее образ связывается с Промыслом Божиим, осуществляющим свой Божественный план через историю. В книге Иисуса, сына Сирахова Премудрость соотносится с непосредственным руководством Богом всего происходящего и с Его пребыванием в скинии или храме среди Своего народа: она имеет трон на облаке (24:4), служит перед Богом в скинии (24:11), сравнивается с благоуханием ладана в скинии (24:18). Учение и образ Премудрости – это свидетельство об Откровении Бога.

и мариология // Новая Европа. 1997. № 10. С. 87–94; *его же*. София-Логос. Словарь. Киев, 2000; *Meyendorf I.* L'iconographie de la Sagesse Divine dans la tradition Byzantine // Cahiers archeologiques. Paris, 1959. P. 259–277; *Мейендорф Иоанн, прот.* Тема Премудрости в восточно-европейской средневековой культуре и ее наследии // Литература и искусство в системе культуры. М., 1988. С. 42–56.

В Новом Завете, благодаря апостолу Павлу, положившему начало христианскому осмыслению ветхозаветной Премудрости, она – один из прообразов Иисуса Христа. Так, например, в 1 Кор 1:24, где о Христе сказано как о Премудрости Божией. Именно в Нем Откровение Бога достигает своей полноты (Кол 2:3 – «во Христе сокрыты все сокровища премудрости и ведения»). Такое толкование апостола Павла стало причиной возникновения в святоотеческой литературе традиции сопоставления Иисуса Христа с ипостасной Божественной Премудростью, когда, особенно в IV в. в период арианских споров, под Премудростью понималась вторая ипостась святой Троицы – Сын Божий. Однако у христианских писателей более раннего времени Премудростью называется не вторая, а третья ипостась – Дух Святой. Так у писателей II в.: Феофила Антиохийского, у автора анонимного послания «К Автолику»: «сей же, будучи Духом Божиим, и началом, и Премудростью, и силою Всевышнего, сходил в пророков» (Ad Autol. 2.10), так и у автора III в. Иринея Лионского: «Ему (Отцу) всегда присуще Слово и Премудрость, Сын и Дух» (Iren. Adver. haer. 4.20.1) Подобное представление исходит прежде всего из книги Премудрость Соломона, которая развернуто излагает учение о духе Премудрости (гл. 1, 7). Когда в христианстве начинает формироваться культ Девы Марии, то ветхозаветный образ Премудрости-Софии сливается как с образом Богоматери, так и с образом Церкви – «Христовой невесты». В святоотеческой традиции София – Сын и Слово Божие – начинает толковаться с помощью образа Девы Марии («девство в ней вознесено до Премудрости»), ее воспринимают как скинию, храм, вместивший в себя Христа. Стержнем таких представлений стала София – Мария – Церковь. Процесс формирования такой символической триады (София – Мария – Церковь) происходит в рамках византийского богословия. Судя по всему, он был длительным и сложным, но мы вряд ли можем восстановить его последовательность и каждое звено в цепи этих представлений, поскольку практически не располагаем письменными источниками. Нам думается, что текст «Погребение Владычицы Марии» может рассматриваться как

одно из первых сочинений, в котором заложено зерно экспликации Премудрость – Мария.

Во-первых, согласно эфиопской версии, рассказ о Соломоне и его суде назван «притчей». Эту притчу Павел рассказывает остальным апостолам, когда они находятся у гроба Марии в ожидании пришествия Иисуса Христа, который возьмет ее со славою на небеса. Вообще, отличительной чертой сочинения «Погребение Владычицы Марии» является то предпочтение, с которым относится автор к апостолу Павлу и к христианскому вероучению в его изложении, при этом, Павел менее категоричен, чем другие апостолы, в формулировке некоторых канонических предписаний, например, о посте. На такую особенность текста обратил внимание уже В. Райт.²⁹ Вероятно, автору важен был авторитет апостола Павла, поскольку именно он сыграл главную роль в деле адаптации христианством идеологии ветхозаветной Премудрости и в истолковании ее как прообраза Иисуса Христа. Во-вторых, притча Павла предваряет рассказ о том, как именно благодаря Марии, апостолы получают Откровение. Иисус Христос берет их вместе с Марией, показывает им ад и рай, грешников и праведников, они возносятся на седьмое небо, где обитает Бог, и видят, как Иисус Христос и Мария воссели по правую руку от Бога. Таким образом, Мария в нашем тексте получает главные атрибуты ветхозаветной Премудрости – имеет трон на небе и выступает свидетельством Божественного Откровения. Греческая версия «Завещания Соломона» дает еще более яркую экспликацию рассматриваемому нами идейному ряду, поскольку в ней отец и сын, пришедшие судиться к Соломону, являются строителями храма. В этом строительстве участвует и демон (в греческой версии у него есть имя – Орния), а Соломон спрашивает демона, насмехающегося над теми, кто пришел на суд: «Не над моим ли храмом ты смеешься?»

²⁹ *Wright W. Contributions. P. 11.*

Таким образом, включение отрывка из «Завещания Соломона» в контекст повествования о кончине Девы Марии, совершенное уже в древности (III–IV вв.), может считаться начальным звеном в цепи преобразования идеологемы ветхозаветной Премудрости, выразителем которой является Соломон, в разветвленную традицию христианских представлений о Богородице. Дальнейшее развитие этих представлений происходит в рамках византийского богословия. Оно тесно связано с двумя процессами: 1) формированием культа Богородицы и 2) превращением Византии в теократическое государство. В результате первого процесса происходило установление богородичных праздников и наполнение их литургическим материалом. Мы можем указать в связи с этим для примера на две темы, заслуживающие исследовательского внимания. Первое – сопоставительное изучение данных лекционариев, содержащих библейские чтения. Начало этому положено в книге А. А. Алексеева «Библия в богослужении», где он сравнивает чтения богородичных праздников по Иерусалимскому канонарию (грузинская версия V–VII вв.) и Типикону Великой Церкви (IX в.).³⁰ Именно в последнем появляются чтения из книги Притч (9:1–11 – «Премудрость создала себе храм») и книг Исход и 3 Царств о скинии собрания (Исх 40:1–5, 9, 11, 34–35; 3 Цар 8:3–7, 9–11), которые легли в основу богословского осмысления Богородицы как Храма. Вторая тема – история праздника Успения Богородицы. Мы в нескольких докладах и статьях высказали предположение о том, что первоначальная структура богородичных праздников была выработана представителями Антиохийской богословской школы в рамках апологетической программы по защите взглядов патриарха Нестора между 431–451 гг. и изложена в сирийском сочинении «Исход Марии».³¹ День Успения Девы Марии

³⁰ Алексеев А. А. Библия в богослужении. Византийско-славянский лекционарий. СПб.: Нестор-История. 2008. С. 168–170.

³¹ Мещерская Е. Н. Времена года и богородичные праздники в сирийском апокрифе «Исход Марии» // Библистика. Славистика. Русистика. СПб.: Филологический ф-т СПбГУ, 2011. С. 168–186.

связывался здесь с Рождеством, и из-за совпадения памятных дней рекомендовалось отмечать его в первое воскресенье после Рождества. Зимний праздник зафиксирован в нескольких древних календарях, а в православной традиции он преобразовался в «Собор Пресвятыя Богородицы» (26 декабря). В византийской традиции Успение Богородицы относится к 15 августа, по свидетельству Никифора Каллиста (XIV в.) праздник был учрежден императором Маврикием (582–602 гг.). М. Н. Скабалланович считал, что его установление связано с тем, что именно 15 августа византийской армией была одержана крупная военная победа над персами, и в благодарность император сделал праздник общецерковным.³² Но думается, что перемену дат это не объясняет и существует богословская подоплека переноса памятного дня с декабря на август. Именно в VI в. возникает обычай посвящения храмов Премудрости Божией. Таковы храмы в Эдессе, древнейшем центре христианства и форпосте Византии на Востоке (543–554 гг.),³³ и в самом Константинополе (освящен 12 декабря 537 г., перестроен в 562 г.). Эти сооружения идейно соотносились с ветхозаветной традицией и рассматривались как новый храм Соломона. В анонимной «Повести о строительстве храма св. Софии» (VIII–IX вв.) рассказывается, как император Юстиниан, вбежав на амвон освящаемого храма, воскликнул «Ἐνίκησα σέ, Σολομών» («Я победил тебя, Соломон»)³⁴ Св. София стала главным храмом Византии и одним из главных для всего христианского мира. Она была посвящена Рождеству Христову, но осмыслялась и как Храм-Богородица. Месяц аб (август) оказался трагическим для истории еврейского народа, когда 9 аба 70 г. были разрушены Иерусалим и Храм. На этот же месяц приходится памятный день Богородицы, которая является для людей проводником из мира

³² Скабалланович М. Н. Христианские праздники. Успение Пресвятой Богородицы. Киев: Пролог, 2004. С. 121–122.

³³ *McCoy K. E.* The Sogitha on the Church of Edessa in the Context of other early Greek and Syriac Hymns for the Consecration of Church Buildings // *Aram*. № 5 (1996). P. 329–370.

³⁴ *Vitti E.* Die Erzählung vom Bau der Hagia Sophia in Konstantinopol. Kritische edition. Amsterdam. 1986. S. 464.

дольнего в горний, в Иерусалим и храм Небесный. Тем самым Константинополь, в котором возведена замена Соломонова храма – храм св. Софии, становится Новым Иерусалимом.

В Древней Руси, где, по словам С. С. Аверинцева, «первое приобщение к христианству» стало одновременно приобщением «к интеллектуальной культуре»,³⁵ вскоре после крещения было за короткий срок построено несколько храмов св. Софии – в Киеве, Новгороде и Полоцке.³⁶ В более позднее время, в XV–XVI вв., в русском искусстве сложилась очень интересная иконография св. Софии, а русская богословская и философская мысль создает особое направление – софиологию, представленную и памятниками древнерусской средневековой литературы, и именами религиозных мыслителей: В. С. Соловьева, П. А. Флоренского, С. Н. Булгакова.

³⁵ *Аверинцев С. С.* К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской. С. 46.

³⁶ *Плюханова М. Б.* О традициях Софийских и Успенских церквей в русских землях до 17 века // Лотмановский сборник 2. М., 1997. С. 483–504.

Е. А. Гаврилова, А. К. Лявданский

Рассказ Д. Петросова «Пыччунта»: материалы к словарю урмийского литературного языка¹

Предлагаемая читателю публикация текста рассказа Давида Яковлевича (Бит-)Петросова (1907–1938) с переводом на русский язык призвана расширить корпус текстов словаря урмийского (ассирийского) литературного языка. Работа над этим словарем ведется уже несколько лет, и в данный момент его словник составляет более 3 тыс. слов. Необходимость в создании такого словаря определяется тем, что ни один из существующих словарей северо-восточных новоарамейских языков не отвечает современным запросам исследователей². Принципы создания этого нового словаря очевидным образом выделяют его среди имеющихся словарей урмийского языка или других северо-восточных новоарамейских языков (СВНЯ):

1) источниковую базу словаря составляют тексты, написанные на одной из разновидностей СВНЯ, входящие в единый корпус, ограниченный временными и географическими рамками;

2) словарные статьи включают иллюстративные цитаты – текстовые примеры с переводами, снабженные отсылками к конкретным источникам.

Нет нужды говорить, что в новом словаре должны быть отражены современные данные этимологии и в целом новейшие достижения в исследовании СВНЯ, но эти моменты не являются принципиальными: в той

¹ Мы благодарны Анолию Бит-Явари (Урмия, Иран), Атуру Тамразу (Гюгтапа, Иран), Йонатану Бет-Колия (Тегеран) и Сергею Евсееву (Саранск) за ценные замечания, высказанные в ходе подготовки статьи.

² *Калашев А.* Русско-айсорский и айсорско-русский словарь. (Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа, вып. XX.) Тифлис, 1894; *Macleane A. J.* A dictionary of the dialects of Vernacular Syriac, Oxford, 1901; *Oraham A. J.* Dictionary of the stabilized and enriched Assyrian language and English. Chicago, 1943; *Sabar Y.* A Jewish Neo-Aramaic Dictionary. Dialects of Amidya, Dihok, Nerwa and Zakho, Northwestern Iraq. Wiesbaden, 2002.

или иной мере они отражены в глоссариях, входящих в современные описания отдельных диалектов.

Урмийский литературный язык возник в первой половине XIX в. на основе разговорного новоарамейского диалекта г. Урмия, а возможно, и нескольких диалектов, бытовавших в Урмийском районе Иранского Азербайджана³. За время существования этой разновидности СВНЯ на нем была создана обширная литература разнообразных жанров, как художественных, так и публицистических. Существует несколько разновидностей урмийского литературного языка, определяемых как хронологическими, так и географическими факторами. Для нового словаря выбран отдельный компактный корпус, созданный приблизительно в период между 1932 и 1938 годами главным образом в Москве, а также в Тбилиси авторами-выходцами из Урмийского района Иранского Азербайджана⁴. Тексты этого корпуса представляют собой книги и газеты, напечатанные латинизированным письмом, получившим широко известное название «новый алфавит»⁵. Одной из причин выбора именно этого корпуса послужило то, что тексты на латинизированном алфавите сравнительно легко оцифровывать, превращая их в электронный корпус с возможностями разнообразного автоматизированного поиска.

Новоарамейские тексты на новом алфавите были открыты для науки израильским лингвистом Хаимом Полоцким (1905–1991), вслед за работами которого появилось несколько научных публикаций этих текстов.

³ См. *Murre-van den Berg H. L.* From a spoken to a written language: The introduction and development of literary Urmia Aramaic in the nineteenth century. Leiden, 1999; *Лявданский А. К.* Новоарамейские языки // *Языки мира: Семитские языки. Том 1. Серия «Языки мира».* М., 2009.

⁴ К сожалению, не обо всех авторах имеются достоверные сведения. Но известно, что наиболее продуктивные авторы, переводчики и редакторы происходили либо из самой Урмии, либо из ассирийских сел в Армении, основу населения которых составляли выходцы из района Урмии: С. Д. Петросов и У. А. Бедроев – из с. Мушава (Урмия), К. А. Марогулов – из с. Двин-Айсори (Армения), С. И. Пираев – из с. Койласар (Армения).

⁵ Термин «новый алфавит» применяется к нескольким видам латинизированной письменности, созданной для ряда национальных языков СССР в 1920–1930 гг.

Большинство опубликованных текстов являются переводами русской художественной литературы⁶. В результате библиографического исследования корпуса изданий урмийских текстов на новом алфавите нам удалось обнаружить несколько изданий на новом алфавите, содержащих оригинальные произведения ассирийских писателей, большая часть которых не была ранее известна исследователям. Среди этих книг особый интерес представляет сборник рассказов Д. Петросова, богатый этнографическим материалом о жизни ассирийцев в Иранском Азербайджане в начале XX в.

О жизни Д. Петросова имеются довольно скудные сведения, собранные М. Ю. Садо и С. М. Садо⁷. Давид Яковлевич Петросов (Бит-Петросов) родился в 1907 году в Урмийском районе Ирана, в селе Мушава (Мушабад). В 1920-е гг. он жил в Армавире, с 1930 г. – в Москве. С 1931 г. – корректор ассирийской секции нацсектора издательства «Учпедгиз»⁸. Д. Петросов был одним из самых активных членов группы ассирийских авторов и переводчиков, участвовавших в создании книг на латинизированном ассирийском алфавите. Главной сферой деятельности этой группы были переводы разнообразной учебной, художественной, политической и пропагандистской литературы на ассирийский язык, а также написание оригинальных учебников и других книг на ассирийском языке, отвечающих советским идеологическим и культурным стандартам. Д. Петросов перевел несколько книг для детей, доклад и речь И. В. Сталина, конституцию СССР и др. Д. Петросов также участвовал в составлении нескольких хрестоматий по литературе на ассирийском языке. Издательство «Гослитиздат» выпустило четыре книги с оригинальными сочинениями самого Д. Петросова:

⁶ *Friedrich J. Zwei russische Novellen in neusyrischer Übersetzung und Lateinschrift* (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 33, 4). Wiesbaden, 1960; *Polotsky H. J. Eastern Neo-Aramaic: Urmia and Zakho. An Aramaic Handbook. Part II / 1:69–77 and II / 2:97–111* / Ed. by F. Rosenthal. Wiesbaden, 1967; *Pennacchietti F. A., Tosco M. Testi neo-aramaici dell'Unione Sovietica raccolti da Enrico Cerulli*. Napoli, 1991.

⁷ Материалы к биографическому словарю ассирийцев в России (XIX – середина XX века) / Сост. игумен Стефан (Садо). 2-е изд., испр. и доп. СПб.: О. Абышко, 2006.

⁸ Материалы к биографическому словарю ассирийцев в России. С. 100–101.

сборник стихов «По пути победы» (русское название «Путь победы»)⁹, сборник рассказов «Быт на повороте»¹⁰, поэму «Сын эпохи»¹¹ и повесть «Хаско»¹². Д. Петросов также подготовил несколько учебников и хрестоматий ассирийского языка (некоторые – в соавторстве с С. Пираевым и с К. Марогуловым)¹³. Кроме того, он являлся редактором и корректором многих книг на ассирийском языке. В общей сложности при его участии вышло 56 книг из около 200 книг на ассирийском языке с использованием «нового алфавита». Судя по датам выпуска ассирийских книг, хранящихся в фондах РГБ, творческая и издательская деятельность Д. Петросова пришлась на период с 1932 по 1938 г. Она прервалась внезапно: 9 января 1938 г. Д. Петросов был арестован по обвинению в участии в контрреволюционной диверсионно-террористической организации¹⁴. Д. Петросов был расстрелян 8 апреля 1938 г. Реабилитирован 25 августа 1957 г.

Сборник рассказов «Быт на повороте» представляет большой интерес как для истории урмийского новоарамейского, так и для этнографии ассирийцев. Достаточно очевидно, что одной из главных целей автора, «сына эпохи», было показать, насколько неприглядной была жизнь ассирийцев в Иране в начале XX в. и раньше. Вряд ли стоит объяснять, что традиционный уклад жизни ассирийцев на их исторической родине автор противопоставляет их новой жизни в социалистическом СССР. Однако чтение рассказов этого сборника оставляет противоречивое впечатление. Дело в том, что

⁹ *Patrus-surə*. В' urxə d' hal'buta. Ktəvə d' şeri. М., 1933.

¹⁰ *Patrus-surə*. Xəjji go pitte. М., 1934.

¹¹ *Patrus D.* Brunə d dora. М., 1935.

¹² *Patrus D.* Xəsqa. М., 1937.

¹³ *Pirəjev S., Petrosov D.* Məlpənə d lişənə surəja. Qə mədrəsə d şuraja. Grammatiqij u ktəvtə-duz. Səmə 1–2. Asaxta tlietə. М., 1936; *Petrosov D.* Ktəvə qə qretə. Qə mədrəsi d xəcca qarjany. М., 1936; *Petrosov D.* Ktəvə qə qretə. Qə klas rvyeta d mədrəsə d şuraja. М., 1936; *Petrosov D.* Lişənə jimməja. Qə mədrəsə d şuraja. Grammatiqij u ktəvtə-duz. Səmə I. М., 1937. *Marogulov Q. I., Petrosov D.* Xrestomatija d saprajuta. Qə mədrəsə d şuraja. Səmə I. Asaxta trajjaneta. М., 1935; *Marogulov Q. I., Petrosov D.* Ktəvə qə qreta. Qə mədrəsə d şuraja. Səmə 1–2. Asaxta tlietə. М., 1937.

¹⁴ В 1937–1938 гг. многие ассирийцы были сосланы в лагерь или расстреляны. Из создателей ассирийской литературы на «новом алфавите» выжили единицы.

автор, вроде бы осуждая старинный быт и нравы ассирийцев, рассказывает о них удивительно подробно, можно сказать, с любовью и ностальгией. Благодаря этому читатель имеет возможность познакомиться с уникальными деталями традиционного быта ассирийцев. Кроме того, рассказы Д. Петросова позволяют расширить наши знания об урмийском диалекте, прежде всего в области его лексики. Здесь мы обнаруживаем ряд лексем, ранее неизвестных исследователям, если судить по имеющимся лексикографическим пособиям. Это такие лексемы, как *m̄jana* «деревенская площадь», *rys̄sun̄ta* «затычка для окна или отверстия в стене», *şadlaxanuta* «кликание, торжество». Кроме того, рассказ «Пыччунта» демонстрирует употребление ряда идиоматических выражений, смысл которых словари обычно раскрывают не до конца: *betə xrijvə* (70), *betə şəja* (69), *ojən xlapux* (46, 47, 69, 80), *ijdīj vit şoqitun̄lun go xənīj* (69). Интересно, что указанные лексемы и фразеологизмы, как правило, не встречаются в текстах переводов на урмийский, составляющих основной массив урмийских текстов на новом алфавите. Это говорит об определенной языковой уникальности представленного в нашей публикации текста, а также всего сборника рассказов Д. Петросова.

Перевод сделан с издания *Petrus-surə. Xəjji go pitle. M., Goslitizdat, 1934*. В тексте в квадратных скобках отмечены страницы печатного издания. Для удобства отсылок и сравнения оригинала с переводом текст разделен на короткие пронумерованные фрагменты, как это обычно делается при издании полевых текстов. В некоторых случаях в текст внесены эмендации, касающиеся орфографии; при этом в сноске отмечен исходный текст оригинального издания. Эмендации делаются только в тех случаях, когда мы уверены, что неправильная форма в тексте отклоняется от нормы, принятой в урмийских текстах на новом алфавите. Пунктуация источника в некоторых случаях изменена, но такого рода правку мы не отмечаем. В настоящем издании была сделана замена строчной буквы «в», обозначавшей звук /b/ в изданиях книг и газет на новом алфавите, на строчную «в».

Если говорить о принципах перевода, то в их основе лежат два противоречивых стремления. С одной стороны, мы пытались создать

перевод максимально близкий к оригиналу, чтобы использовать этот текст в новом словаре урмийского литературного языка. С другой стороны, мы старались привести текст в соответствие с синтаксическими и стилистическими нормами русского литературного языка. В ряде случаев перевод достаточно далек от оригинала, что, как правило, определяется непривычной «восточной» идиоматикой и своеобразным стилем начинающего автора. Кроме того, мы вынуждены признать, что уровень наших знаний об урмийском литературном языке в некоторых случаях не позволяет установить точный смысл текста. В таких случаях приходилось прибегать к предположительному переводу.

Ниже мы помещаем таблицу знаков нового алфавита, использовавшегося для публикации текстов на урмийском литературном языке. Во втором и третьем столбцах таблицы даны фонетические транскрипции, использованные в работах Ольги Капелюк¹⁵ и Джеффри Хана¹⁶. *Пояснение к таблице.* Согласно К. Марогулову, автору грамматики урмийского литературного языка с использованием нового алфавита, различие значений графем *a* и *ə* связано с явлением сингармонизма, оно состоит в следующем: графема *a* обозначает «жесткое» /a/ (*rtamta qšitə* «жесткое произношение»), а графема *ə* обозначает «мягкое» /a/ (*rtamta məkixtə* «мягкое произношение»). Такова и природа различия графем *ь* и *i*: графема *ь* обозначает «жесткое» /i/, а графема *i* обозначает «мягкое» /i/. См.: *Marogulov Q. I. Grammatiqij qə mædrəsi d gurğ. M., 1935.* Французский перевод: *Marogulov Q. I. Grammaire néo-syriaque pour écoles d'adultes (dialecte d'Urmia). Trad. par O. Kapeliuk (Comptes rendus du Groupe Linguistique d'Études Chamito-Sémitiques, suppl. 5). Paris, 1976.*

¹⁵ *Marogulov Q. I. Grammaire néo-syriaque pour écoles d'adultes (dialecte d'Urmia). Trad. par O. Kapeliuk (Comptes rendus du Groupe Linguistique d'Études Chamito-Sémitiques, suppl. 5). Paris, 1976.*

¹⁶ Транскрипция, использованная в нескольких описаниях северо-восточных новоарамейских диалектов, составленных Джеффри Ханом, например: *Khan G. The Neo-Aramaic Dialect of Barwar. Leiden, 2008.*

Новый алфавит	Kapeliuk	Khan
a	a	a
b	b	b
c	č	č
ç	ġ	j
d	d	d
e	e	e
ə	ä	a
f	f	f
g	g	g
h	h	h
i	i	i
j	y	y
ь	ə	ə
k	k	k
l	l	l
m	m	m
n	n	n
o	o	o
p	p	p
q	q	q
r	r	r
s	s	s
ş	š	š
t	t	t
ţ	ţ	ţ
u	u	u
v	v	v
x	kh	x
z	z	z
z	ž	ž

D. Petrosov
РЪССУНТА

1. Al sultə, l kis xə kurtə xə gibo tlijxə, xə qaruvva smuqə, əx kəlu, d ki hojə go alma, d həvi ɕmja l xadɣvano, b dana d xəbuşə mxetə, go ɕəblə d ktəjəti cim ɕad ijvə qəttə-qəttu. U, kəd av miljə min razɕjuta b ɣqbalu, mnəgistən gulpənu rupreppel¹⁷, qdəlu murjɣxɣ b u qəlo rama qrɣɣ. 2. Bəhə dana mal gəri kupə d pəgə, d ijvə qurbə l dəhə sultə, tili xə qələ ɕəvibənə d qaruvva xvara, məri d tata gurta, əx məzrəq. Qaruvva¹⁸ smuqə, kəd ɕmja l dəhə qələ, d pişli qɣja qəm qəlu, buş b rəşidutə u ximtə gulpənu rupɣrpepɣ b u qəlu buş xullinnə qrɣɣ. 3. Up qaruvva xvara, d bajɣ məxzi, d le mabsɣ min dav, qurbinni l mərzə d gəri, kəd b xajɣnuta gəşuqi al qaruvva smuqa, d l əzibənu ɕumjɣxə xə haramxana gurta d bəxtəti, rupreppelɣ gulpənu, qəd qarɣva, inə bəhə doqijqə, xə jələ, d min ɕəldi məşjudɣva bar qaruvvɣ, min baraj kuşkişli qətu al sultə u av d lo spərə npilli qəm qaruvva smuqə. 4. Tre «peruzi» kəd pərri d qdələ muklije zur, əx nizdi ruppɣlun l udalɣ...

– Qaruvvɣ plaşna!.. – tili qələ d jələ.

Min gibəni, kəd ɕmja l dəhə, urzi u jəli vilun bɣxaɕa. Min bar xəkmə dəqijqi l xadɣvanɣ d qaruvvɣ, d vɣrun b ɕoş d plaşa kətərə, ɕmɣɣ raba alma.

5. Vne dəhə mətə surtə u miskintə, enij d bit hojə lə zodə min 40–45 bəti, əɕbɣta ijnə məxibəni d plaşa d qaruvvɣ. U ənij, əx Isrənej, d xoşə ki ətjə min maplaşta d buxɣ, up ənij xoşə ki ətjə min maplaşta d

¹⁷ Грамматически правильная форма должна выглядеть несколько иначе: *rupɣrpepɣ*. Учитывая то, что ниже (3) в издании приведена та же форма, текст издания оставлен без изменений.

¹⁸ Текст: *qaruvva*. Из множества примеров в этом тексте, а также в других текстах на новом алфавите, видно, что во всех формах этого слова должна быть геминация.

Д. Петросов

ПЫЧЧУНТА (ЗАТЫЧКА)

1. На мусорной куче, рядом с обвалившейся компостной ямой¹⁹, радостно кукарекал красный петух в окружении стаи кур. Он был похож на невесту, окруженную толпой в момент, когда (жених) кидает в нее яблоко. Полный самодовольства, он вдруг забил крыльями, вытянул шею и громко закричал. 2. В это время с низкой крыши конюшни, которая находилась рядом с этой кучей, раздался ответный крик белого петуха, обладателя огромного гребня, похожего на *мазрак*²⁰. Красный петух, услышав этот крик, прозвучавший ему в ответ, забил крыльями еще более грозно и гневно и закричал еще громче. 3. Но белый петух, желавший показать, что он тому не уступает, приблизился к краю крыши, вызывающе поглядел на красного петуха, вокруг которого собрался большой гарем²¹, и забил крыльями, подходя ближе. Однако в эту минуту мальчишка, который давно наблюдал за петухами, сзади погнав белого петуха на мусорную кучу, и тот неожиданно оказался перед красным петухом. 4. Два «чемпиона»²², взъерошив перья на шеях, набросились друг на друга, как разбойники...

– Петухи дерутся!... – раздался голос мальчишки.

Со всех сторон, услышав это, побежали мужчины и дети. Через несколько минут вокруг петухов, которые были увлечены отчаянным поединком, собралась целая толпа.

5. Жители этой маленькой и бедной деревни, в которой не более сорока – сорока пяти домов, на удивление любят петушьи бои. Подобно

¹⁹ Букв.: «...сторона которой была разрушена».

²⁰ Слово *mazraq* оставлено без перевода, поскольку в русском языке для него отсутствует эквивалент. Этот термин обозначает специальную подушку округлой формы, на которой разравнивают уже раскатанную лепешку из теста, а затем с помощью этой подушки закидывают лепешку в тандырную печь. Ср. *mazraq* «a cushion for spreading dough on before baking» (Maclean 167b).

²¹ Букв. «большой гарем женщин».

²² Вполне вероятно, что *peruz(ə)* не укоренено в урмийском диалекте, а является окказиональным авторским заимствованием из персидского *پروز* *pīroz* «victorious; prosperous, favoured by fortune and opportunity; a champion of Irān» (CPED 265).

qaruvvь. Qaruvvь d əhə mətə, əx çəm paluşьna, səbəb ənij min surute rjışinə mulri b mərəvətə milji min xuruş d maplaştə d qaruvvь. 6. Plaşa d qaruvvь go dəhə mətə ki pəiş xuşbinnə av busəmə buş rişəjə u maçьbana. Av up go həmzamtə, qəhbət u go mьjana bidvəqili xə dukə ьlleta. [33] Sohbat u qəhbət d plaşa d qaruvvь go mьjana ijnə həqjətti şarjanь d jumə xətə d bne mətə.

7. Qaruvvь xulinnun l plaşe. Alma çmьь buş zodə u qaruvvь min vəddər lenə məbjuni, – rjışinə muksi b hələqtə xlusta u əmurtə d alma, d çьmьь i xadьrvane.

8. Məlko, mərə d qaruvva smuqə, min dəqijqi qəməji d əhə plaşa ijli ləxxə. Av dəjьm qə qaruvvu kəşkuşivə:

– Үј-үј-үј... buxda verim, arpa verim. Үј-үј-үј...

9. Go alma it narahatuta d çvəçtə u həmzəmtə. Səmə zodə d alma bimərivə, d qaruvva xvara bit mərriq.

– Binno tili – min go alma tili xə qələ nizvənə d jələ.

Binno, kəd rişu murmu ullul, pummu ptjxə, b xabaçuta bьxəçьva lə qubuxtə d alma.

10. – Çəldi, çəldi... Qaruvvux spaj kutlinnili.

– Min qaruvva d mən plaşьь? – min rixqə buqьгь av.

– Min qaruvva d Məlko bur Bəkus, – tili qələ min go alma.

– Inə aj zogili! Əx kəlli tipjinə!

– Qaruvva d Binno bit mərriq, – mudjə mənijvə muqvixli.

11. – In qaruvvьj lə mərriq, hər idju qdəlu bit məsmiqinni, – mirri Məlko, – Үј-үј-үј...

— Ət b gənux mumkin mərriqitli, inə qaruvvux, hic dana, – tili xə qələ xьjma.

– Jəli, ara həllun!

– Durun ləbaraj!

– Үј-үј-үј... xvara, bit maxьnnux sağь b vədri, xalvarь.

испанцам, находящим наслаждение в бое быков, они находят наслаждение в бое петухов. 6. Петушиный бой в этой деревне считается самым главным и самым увлекательным развлечением. Оно занимает первое место в разговорах, сплетнях и при встречах на деревенской площади²³. С разговоров и пересудов о петушином бое, которые обычно происходят на деревенской площади, начинается каждый новый день для жителей деревни.

7. Петухи дрались все яростнее. Людей собралось еще больше, и петухи снаружи уже не были видны: они были скрыты плотным кольцом²⁴ людей, собравшихся вокруг них.

8. Малко, хозяин красного петуха, с первых минут этого боя был здесь. Он постоянно подгонял своего петуха:

– Туй-туй-туй... дам пшена, дам ячменя. Туй-туй-туй...

9. В толпе царит бурное оживление. Большая часть зрителей говорит, что победит²⁵ белый петух.

– Бинно пришел, – из толпы раздался негромкий голос мальчишки.

Бинно, задрав вверх голову и открыв рот, стремительно бежал к толпе.

10. – Скорей, скорей... Твой петух хорошо бьется.

– С чьим петухом он дерется? – издали спросил он.

– С петухом Малко, сына Бакуса, – раздался голос из толпы.

– Ай да пара! Как буйволы сцепились!

– Петух Бинно победит, – кто-то закричал.

11. – Если мой петух не победит, сегодня же его шея окрасится кровью, – сказал Малко. – Туй-туй-туй...

²³ Слово *tejana* «деревенская площадь» не удалось обнаружить ни в одном словаре урмийского диалекта или родственных диалектов. Д. Петросов дает следующее определение: «так называется место в деревне, в котором собираются жители, не занятые работой» (*Petrus-sur.* Хэјји го пittle. С. 5, прим. 1). Персидское происхождение этого слова вполне очевидно, ср. میانه *miyāna* «The middle; the middle pearl in a string», میان *miyān* «middle, centre» (CPED 1358).

²⁴ Букв. «петлей».

²⁵ Победа петуха в этом состязании обозначается глаголом *mərruqi* «заставить бежать, гнать», вероятно являющимся техническим термином, специфическим для этой игры. Употребления этого глагола в рассказе переданы в нашем переводе либо глаголом «побеждать», либо глаголом «гнать».

12. Qaruvvь bindəjə u cangurjate bimxəjenə xə go sadra do xinə, bьqraҗa l taty u rişə d udaly. Tirve rişəne tirjinə min dimmə. Dimmə al rişə d qaruvva²⁶ xvara buş məhlim ijli; inə hic lelə məhlim, enij minne buş zodə durbinnili.

13. Qaruvvь min bar plaşta d xəkmə dəqijqi nijxə-nijxə şurьlun pumme buş zodə ptəxu u plaşe marpuvvu, əx məhlimlə kcixlun, xinə litlun xelə qə ndetə, mxtetə d pekujı. Əxcij kulxə calluşьbь d dəviq min tata, jən min pərri d qdələ d av xinə u gərgişi. Tirve, kəd gulpəne u qdəle rurpəppe rişe mukiprunə qəm udaly, gəhi brəkə, gəhi biqəminə. 14. Hallahal u kuj d səggiji d alma buş zodə məzjudivə l kcəxtə u l giçig d qaruvvь. Bəlkə xə minne min çəldi bit həvivə rijqə, in hələqtə d səggiji lə hojəvə xurdile, enij d hic lelə bişvəqə qə qaruvvь derj min qəm udaly. [34]

– Ənə mijrivin, smuqə bit mərriq.

– Lə, xvara buş zor ijli; bit mərriq. – Al xə badja xamra mərç bit doqin.

– Qubləlij, – bitəjivə qəli min go kinşə.

15. Mərəvəte, kəd ajne tamam zlijqe, ijde ptijxe, bьrxaҗьna l xadьrvnaь d mejdan u bikjəpə biqəminə, d tənit, ənij b gəne hadurьna qə limxəjə dəqьr.

– Ara həllun!

– Urxə ptuxun!

– Muriqli, muriqli!

– Ej, xuş lojbə!..

– Qəmu lə duqunli!..

16. Min kulle gibəni, əx caҗraҗь tpixlun hətxə qəli. Bəhə dana qaruvva smuqə brikli al sultə, u rişu, d tamam gvijlili go dimmə, mukipli

²⁶ Текст: *qaruvva*. См. сноски 18.

– Ты сам, может, и победишь, но твой петух – никогда, – раздался зычный голос.

– Дети, дайте место!

– Подайте назад!

– Туй-шуй-туй... Белый, я накормлю тебя ведрами, мешками ячменя.

12. Петухи прыгали и били друг друга когтистыми лапами в грудь, царапая гребни и головы друг друга. Перья на обеих головах пропитались кровью. Кровь на голове белого петуха выступает ярче, но совершенно не ясно, который из них сильнее ранен.

13. Через несколько минут боя петухи мало-помалу стали шире раскрывать клювы и ослабили борьбу. Похоже, они устали, уже не осталось сил прыгать, наносить удары. Каждый лишь старался схватить противника за гребень или за перья на шее и потащить. Оба, хлопая крыльями и крутя шеями, как бы кланялись друг перед другом, то приседая, то поднимаясь. 14. Гомон и шум множества людей еще больше усиливали усталость и ярость петухов. Возможно, вскоре один из них и побежал бы, если бы не толпа, которая окружала их: она совершенно не позволяла петухам отступить друг перед другом. [34]

– Я говорю, красный погонит.

– Нет, белый сильнее, он погонит.

– Спорим на бадью вина?

– По рукам, – послышался голос из толпы.

15. Хозяева петухов, вытаращив глаза, расставив руки, бегали вокруг площадки, приседая и подскакивая, как будто сами были готовы драться.

– Дайте место!

– Освободите дорогу!

– Погнал, погнал!

– Эй, отойди в сторону!..

– Перед ним не загораживайте!..

16. Со всех сторон посыпались голоса, словно выстрелы. В это время красный петух присел на мусорную кучу и голову, всю испачканную в

iltix min sadru, taşuju min qəm nərguzь d xvara, enij d hər bimxəjili min go rişu u bincəlili l pərru.

– Qbillə, qbillə!..

– Bəssu, çanьm, svat gənu talьjmu xьjlalь!

– Lə mirrij, xvara bit mərriq! – vilin bitəjə çurri-çurri qəli d məqvəxjəti.

17. Bəhə dana Məlko b xə səppat sritə u xişşəntə qurbinni kəd b rapsu kamьgva, qə qaruvva d Binno, alma lə şviqli u Binno b gənu qurbinni qaruvvu şqilli l go xpəqu. Qaruvva kiljivə, hic lə berrəqə. Up Məlko qurbinni lkis qaruvvu, enij d hər əxcij xə nəpəs piştilə biju, kipli guşiqli, inə up ajnu rastь plьtta. 18. Raba libbu qidli qə qaruvvu, mlili min kərbə: «spaj, əhə ənə hər le şoqin hətxə ora-əzə» – nijxuntə mirri go sippətu u ptilli xişli lə betə. Kulli alma, kəd qublə korrəg xədtə d həqetə but plaşa gabbara d idju vili, bgixkə u masxurь²⁷ b Məlko, enij d bьxqagьva l qaruvvu.

19. – Ənə, Məlko, həvinvə min gibux, bit xənqinvəli, bьsgu zi le axlьn-valь, – mirri xə min nəşi.

– İjtə ajba leli, min ədijə l barь şoqit ə qaruvvux avьr l go nini d ktəji? – muzjidli av xinə.

– Qaruvva muhlьbba bьsgu zi haram ijlə xaltu. Ənə, xəbsəm gənij, kuktə le məxlipinnə b bьsra d hətxə qaruvva, – gixkə-gixkə mirri xə xinə.

20. Qə Məlko məbjunivə, d buş həsənəjlə l çura tjanta min dənni tannь d masxaruta. Av b xə cancaltu u giçig zlьmta ənni b pьrjuta bьşmajeva min alma, d min çəldi bispərivəlxə hətxə plaşa d əhə plaşa. [35]

²⁷ Синтаксис предложения неясен, поскольку отсутствует личная форма глагола. Возможно, правильным было бы *...bgixkə masxurьva*. Однако нельзя исключать возможность, что инфинитивы выполняют здесь функцию личных форм. В пользу того, что союз *u* должен быть сохранен, говорит конструкция *şurьlun masxurь u gixkə* (50).

крови, опустил ниже груди, пряча ее от клюва белого, который все еще бил его по голове и вырывал перья.

– Так его, так его!²⁸

– Дорогой, хватит с него, он уже свое получил!²⁹

– Разве я не говорил, что белый погонит! – слышались крики со всех сторон.

17. В это время Малко с мрачным и печальным лицом подошел, пинком отогнав петуха Бинно. Толпа не шелохнулась, а Бинно сам подошел к своему петуху и взял его на руки. Петух стоял и вовсе не бежал. Малко тоже подошел к своему петуху, в котором лишь теплилось дыхание, наклонился посмотреть: у того даже правый глаз вытек³⁰. 18. Ему стало очень жаль петуха, и его охватил гнев. «Ну хорошо, я этого так не оставлю»,³¹ – еле двигая губами, сказал он и пошел обратно домой. Весь народ, получив новую пищу для рассказов о большом бое, что состоялся сегодня, посмеивался над Малко, который прежде расхваливал своего петуха.

19. – Я, Малко, был бы на твоём месте, удавил бы его и мясо есть не стал бы, – сказал кто-то из толпы.

– И не стыдно?! Неужели и впредь позволишь своему петуху входить в курятник? – добавил другой.

– Мясо побежденного петуха запрещено есть. Что касается меня, я даже просяной хлеб не обменял бы на такого петуха, – посмеиваясь, сказал еще один.

20. Видно было, что Малко легче было бы гору нести, чем терпеть иронию и сарказм этих насмешек. В раздражении и злобной ярости выслушивал он это от собравшихся, которые уже давно ждали подобного исхода боя. [35]

²⁸ Букв. «получил, получил». В качестве перевода предложен функциональный эквивалент.

²⁹ Букв. «он уже получил свою долю наказания».

³⁰ Возможный перевод: «выпал».

³¹ Букв. «я не позволю так пройти-проехать». Носитель урмийского диалекта, владеющий английским, предложил следующий перевод этого выражения: «I will punish you, I will get even with you» (Аноиль Бит-Явари, устное сообщение 12.06.2014).

21. Ijmən d Məlko am qaruvvu vьггь l go betə u bəxtu xzilə l dəhə ahval d qaruvva, əj plьşla, suvьгга but dəj, d av şvijqili palьş, inə Məlko hic pummu zi lə ptixli qə madarta d çuvab, hər bəj dana şqilli narra, qdələ d qarvvu mxili...

* * *

22. Min bar d quvimli əhə plaşa, Binno e həmzəmtu buş rişetə ijevə bəz hunnəri d qaruvvu. Qaruvva d Binno, əx çəm, ədiyə bidvəqili əj dukə buş rişetə go həmzəmtə d bne mətə.

23. Xə gəhə Binno bitəjivə lə betə xzili, d qaruvvu raba sqijdə, pşьjma lkis ktəjəti xipjili al sultə. Ijmən d av qurbinni lkislu, av əx nvьjra qimli lingə-lingu riqli.

– Ə mud şula quvimmili? – buqьгь min gənə-d gənu.

24. Kmə d Binno bьь qərbinvə allu, qəd gəşiqvə, mudij quvimmili brişu³², inə qaruvva hər min rixqə lingə-lingu bişqəjili.

Binno pşьjma vьггь l go betə. Bəxtu b xzetə d l sьppat pşьmta d goro, buqьгга:

25. – Binno, mu quvimmili? Qə mudij hətxə pşьjmvьt?

– Hic, bəxtə. Ənə xəşşə d qaruvva bivədivin, hər levin bədaja mudij brişu quvimmili, veli lənguli. Kməd qurbinnij allu, qəd əqlu pəkrinvələ, inə lə jivilli ijdə. Əx bidməjilə nəşi, mixjunə, səbəb vijili raba navura. Hər leli bişvəqə qurbu zi nəşə qərbin.

26. – Ijtə xzij xəşşə d mu bivədili! Alma mud xəşşu-xəmmu, əxtun hər nrijlitun bar plaşta d qaruvvь, – b xə sьppat bexəm mirgə əj.

– Ijtə əxtun bəxtəti mu ki jaştьtun! Xinə min plaşa d qaruvvь maşьbana mu it? Ijtə, beto lə xirbə, kulli mətə ədiyə bəz qaruvva dij vədilə.

– Uxcə d əhməq honə itlun, qədi, – çuviblə əj.

³² Обычно выражение *b riş-* пишется раздельно: *Ələhij, mudij bit məjji b rişo* «Боже, что с нею будет!» РВQ 81/12. Однако в издании рассказов Петросова слитное написание соблюдается последовательно.

21. Когда Малко со своим петухом вернулся домой и его жена увидела, в каком состоянии петух, она разбушевалась и стала бранить Малко за то, что он позволил тому биться. Однако Малко даже рта не раскрыл, чтобы что-то возразить. Он тут же взял топор и отсек петуху шею...

* * *

22. После того как произошел тот бой, Бинно только и говорил, что о мастерстве своего петуха. Да и вообще петух Бинно теперь стал занимать более важное место в разговорах деревенских жителей.

23. Однажды Бинно, придя домой, увидел, что его петух, сильно уставший и грустный, сидит на мусорной куче рядом с курицами. Когда Бинно подошел к нему, он, как пугливая лошадь, вскочил и, прихрамывая, побежал.

– Что это с ним случилось? – спросил он сам себя.

24. Сколько Бинно ни пытался приблизиться к петуху, чтобы посмотреть, что с ним произошло, но тот еще издали убежал наутек, прихрамывая.

Огорченный, Бинно вернулся в дом. Жена, увидев печальное лицо мужа, спросила:

25. – Бинно, что случилось? Почему ты так расстроен?

– Да ничего, жена. Беспокоюсь за петуха, хотя я не знаю, что с ним случилось: он стал хромать. Я подходил к нему, чтобы посмотреть его лапу, но он не дался в руки. Похоже, люди побили его, потому что он стал очень пугливым. Теперь он не позволяет человеку и близко к себе подойти.

26. – Ты посмотри-ка, о чем он беспокоится! Ну что за печаль и забота у народа, вы с ума посходили от этих петушиных боев, – с беззаботным лицом сказала она.

– Да что вы, женщины, в этом понимаете! Что может быть удивительнее петушиного боя? Да черт возьми³³, вся деревня только и занята моим петухом.

– Какие же они дураки, о Судия³⁴, – ответила она.

³³ Ср. выражения *bet-xrijvə* (70), *bet-šəja* (69). К основе *bet-* в таких выражениях присоединяется энклитическое местоимение, указывающее на собеседника в 3-м лице, например, *bet-o lə xirbə*, *bet-e xrijvə*.

³⁴ Ср. перс. *qāzī 'l-ḥājāt* «(God) the judge of the needs (of mankind)» (CPED 948).

27. Beraşь dirrəng, min bar d ktəjəti rəjryva, Binno şqilli şraja d bazra, vьгыг l go mulə ətiqtə, ekə d ki jarpyva ktəjəti. Go vartu, ktəjəti ajne ptijxelun, qutqьtlun, up qaruvva rişu murьmьl u həl d av tili əriqvə, Binno dviqli. Qarvva vili b qəli ramь cərcuri. 28. Binno mujili qaruvva l betə, u ijmən d qəm şraja d nuşa spaj pukirri, xzili, d ьтma d qaruvva ijlə durbintə. Cim məhlimlə, d əhə ijlə ijdə dizmin qerəzutə vidtə. B dərsaət qəm ajna d Binno tili şiklə d Məlko, bəj dana d av şqilli l qaruvvu go dimmə gvijlə u xişli lə betə. [36]

29. – Me хəccə mişxə şepəxlə, – mirri av qə bəxtu.

– Mişxə dijən mekə? Mu, təvirtə xьvьtn? – b tannь mirrə əj.

– Mтjь ləbi³⁵ Sərgis, ənij itlun təvirtə, хəccə me.

– Ənə hic dukə le əzən. Hələ-bələ dijij lenə hər хə q va dijux.

– Bəxtə, kmə qaburhantьvat! – b kərbə muqvixli av.

– Ijtə, хəzəх, hər xlə murdьггь! Xə qolaj ьтmu durbintilə, spaj bit hojə.

30. Binno ijdu şijpəli al ьтma d qaruvva, enij d b ajnu pəlgu ptijxi b şiljutə gəşuqivə l məru, go sippətu lumlimli: «zərel lit, qaruvva, ьтmux bit bəsmə. Rişə dəhə le həvi davьjь məqqumi, inə jəhin o bijşə bit həvi».

31. Min bar хəkmə juməni əqlə d qaruvva şurьla bəsmə. Binno raba xidjivə b dəhə. Hala tamam levə bsimtə, av midri plьşь min хə qaruvva lə gura, up qə dav muriqli.

32. Binno, ərin d bьdajьva d kul xqarta l qaruvvu xvара məzjudilə l kin³⁶ u giçig d Məlko lkislu, inə lə gəşəqtə d ldəhə, əх d piştilə qubiltə go mətə, həvsəlu levə qəbuli, d lə əvid şuhara b hədxə qaruvva rəşid, u av o xabru u sohbəttu qəməji go mьjana, jən go çamaattь xini d bne mətə, iјvə sohbət d qaruvvu. 33. «Ijtə, dəxij lə хаqrьnnь, ijmən d nəşi up ktəjəte kuri bьxqarena» – mirri av хə gəhə go mьjana. Məlko həmməşə b dənni хьqrь d Binno ki gəşiqvə b хə ajna mlitə min giçig u kin. U av həmməşə lkis gənu ki tənivə: «əhə bijux le şoqinnə, kul jumə d hojə hər bit palтьnna».

³⁵ В сборнике рассказов Д. Петросова употребляются две формы предлога *ləb* в одних и тех же позициях: *qu xiş ləb bəbəх...* «давай, сходи к своему отцу...» (XGP 12/21); *Dəxij əzan ləbi bəbij?*.. «как я пойду к своему отцу?..» (XGP 12/23).

³⁶ Текст: *lkin*.

27. Поздно вечером, когда куры уже устроились на ночлег, Бинно взял лампу с касторовым маслом, вошел в старый амбар, где спали куры. Когда он вошел, куры встрепнулись, закудахтали, даже петух поднял голову, но, как только он собрался побежать, Бинно схватил его. Петух стал громко кричать.

28. Бинно принес петуха в дом, и когда он перед керосиновой лампой осмотрел его, то увидел, что бедро у петуха было повреждено. Совершенно очевидно, что это было умышленно сделано рукой врага. Тотчас перед глазами Бинно предстал Малко, берущий своего петуха, пропитанного кровью, и идущий домой.

29. – Принеси немного масла, помажем его, – сказал он жене.

– Откуда у нас масло? Что, корову подоил? – с иронией сказала она.

– Дойди до Саргиса, у них есть корова, принеси немного.

– Я с этого места не сдвинусь. Мне дела нет, только о твоём петухе думать!

– Жена, какая же ты своенравная! – с досадой воскликнул он.

– Ну посмотри, разве он умер?³⁷ Немного повредил бедро, заживет.

30. Бинно рукой погладил рану петуха, который наполовину приоткрытым глазом тихо смотрел на своего хозяина, приговаривающего одними губами: «Ничего, не беда, петушок, заживет твоя рана. Из-за этого не стоит объявлять войну, хотя тот злодей наверняка объявит».

31. Через несколько дней лапа петуха начала заживать. Бинно очень этому радовался. Еще полностью не поправившись, петух уже дрался с одним небольшим петухом и даже «погнал» его.

32. Бинно знал, что все похвалы его белому петуху лишь приумножают гнев и неприязнь Малко к нему. Несмотря на это, как было принято в деревне, его терпения не хватало, чтобы не хвастаться таким отважным петухом. Поэтому его первыми словами и разговорами на площади и на других собраниях жителей деревни были разговоры о его петухе. 33. «Как же мне им не хвалиться, когда люди даже слепыми курами хвастаются», – сказал он однажды на площади. Малко всегда на это хвастовство Бинно смотрел глазами, наполненными яростью и неприязнью. И он всегда сам себе говорил: «Этого я тебе так не оставлю, каждый божий день будешь платить за это».

³⁷ Букв. «Ну посмотрим, вовсе он не умер». Такой перевод основан на эмендации: ...*hər lə murdərğ*.

34. Juməni krilun. Kəlli, kəd ʃɛʃɛ l mazraja, vɛrgun l xam, tɛʃ kviclun lə Tejmənə, havatʃ niʃxə-niʃxə ʃurɣlun biqjəʃə. Min kəvəti d qubbə ʃurɣlɛ plaʃa tinnə d tənuri, d ədijə ʃurɣɛna bɛʃjara. Up kurjəti, d miljinə min kəmri u paʃuxʃ, b qərbəntə d qəʃəti məbjunivə qəm ajna əx xə mindij raba məri d qədrə u ʃɛjmana. Go kulxə betə paluʃɛva l ruʃta u biʃjəpovə tərɛə, – bivədovə hazɛʃ qə tɾəqətə d b təlɣə, d bit jətiv al gəʃəvəti. 35. Pɛccunjatʃ min ʃəldi piʃsinə vijdi hazɛʃ u raba minne ədijə ijnə dvijqi l dən dukəni, d qəte piʃsinə hudɛʃ. Səbəb min kəvəti ptiʃxi l go bəti bɛvaɣɣlɛ roxə u qərtə. It kəvəti hala lenə mukse. Up ənij bit məksijvəlun, in ənij b məkəste tammam lə qaʃʃɛjvalɛ bara d betə u go betə həvivə xiʃkə mɛʃjra d leli. Bəs kmə d hala lit təlɣə u qəʃəti xeləni, ki həvi xə səmə d pɛccunjatʃ lə məttuje, l go betə biʃvəqə xə bara cim surə. [37]

36. Binno hala b ciriji xiʃli l budratʃ, min xə rəʃpəʃ ʃlɛblɛ xə xpəqə kuləʃ, qə pɛccunjatʃ. Inə pɛccunta həʃ əxcij min xə kuləʃ le hojə tarusʃ, səbəb min dəj bit ora qərtə. U Binno hə min qəʃa ʃumɛvə xə quxə gura d cingirri qə kəʃməxte al kuləʃ u tarasta d pɛccunjatʃ.

37. Lə gəʃəqətə l dəj, d go Iran cingirri lenə xə mindij beqədrə, səbəb ənij ki məplixijlun qə doʃəjci, qə pɛccunjatʃ go kulxə betə, inə b qərbəntə d binijəsəni, ijmən d havatʃ ʃarujɛna biʃxənə pɛccunjatʃ ki məqdijlun. Go raba məvəti³⁸ d Iran, it xə ramʃa əlhəddə d məqədtə d pɛccunjatʃ. Alma b xə³⁹ xəddutə u ʃadlaxanuta ki mavɛrgɣ jumə d məqədtə d pɛccunjatʃ. 38. B əhə jumə min kul xə gəri b həmzəmtə u gixkə bit xəzit ullul go hava – b riʃə d ʃəllə billəjə pɛccunta. Manaja d əhə ijlə – sitvə priqli, xinə min qəʃəti le zadax. Inə midri qurbə l ciriji kulxə betə ki ʃarɣ haduɣ-ʃammujɛ cingirri qə pɛccunjatʃ. Min səbəb d letajutə d cingirri b miljutə, go pɛccunjatʃ ki mətvij

³⁸ В большинстве изданий на новом алфавите преобладает форма *mətvəti*. В данном случае орфография издания сохранена, поскольку такое написание мн. числа слова *mətə* употребляется в книге Д. Петросова последовательно (см. XGP 26/11, 39; 47/4; 48/30). Возможно, речь идет о диалектном морфологическом варианте.

³⁹ Текст: *bxə*.

34. Шли дни. Быки, выгнанные на поля, пошли на новину⁴⁰, птицы перекочевали на юг, погода постепенно становилась холоднее. Из окошек в крыше начал струиться дым печей, которые теперь стали топить. Компостные ямы, наполненные нарезанными лопатой небольшими блоками из навоза и навозными лепешками, с приближением морозов казались чем-то очень ценным и дорогим. В каждом доме доставали весло и смазывали салом, – его готовили к встрече снега, который ляжет на крыши.

35. Пыччунты уже давно были готовы и многие из них теперь были вставлены в те места, которые для них были приготовлены⁴¹. Потому что иначе через открытые окна в дома проникал бы ветер и мороз. Некоторые окна еще не были закрыты. Их бы тоже заткнули, если бы при этом полностью не исчезало освещение в доме и в доме не наступала бы глубокая ночная темнота. Но поскольку еще не было снега и сильных холодов, часть пыччунт не была вставлена, чтобы оставить в доме хоть немного света.

36. Бинно еще осенью пошел в гумна, попросил у одного крестьянина охапку соломы для пыччунт. Но пыччунту только из одной соломы сделать невозможно, потому что тогда через нее будет проникать мороз. И Бинно с лета собирал большую кучу тряпок для обматывания соломы и заготовки пыччунт. [37]

37. Несмотря на то что в Иране тряпки в большой цене, так как в каждом доме их используют для тюфяков и для пыччунт, с приходом весны, когда воздух прогревается, пыччунты сжигают. Во многих деревнях Ирана пыччунты сжигают в определенный день⁴². День сжигания пыччунт народ проводит в радости и ликованиях.

38. В этот день на каждой крыше, среди гомона и смеха, можно увидеть, как вверху в воздухе на конце шеста горит пыччунта. Это значит: зима прошла, и мы уже не боимся холодов.

⁴⁰ См. К 383а *хам* «новь, новина».

⁴¹ Из дальнейшего повествования видно, что под «окнами» (*kəvāti*) подразумеваются небольшие отверстия в стенах и в крыше, оставшиеся все теплое время открытыми и без стекол. С наступлением холодов эти «окна» затыкали приспособлением под названием пыччунта (*pyččunta*, букв. «кусочек»). Пыччунты делали из старых тряпок, иногда с использованием соломы.

⁴² Букв. «вечер».

up kuləş. U Binno, kəd al kul xə dəstə d kuləş kurmixxə cingirri, tursьbь ʃla pьccunjatь: xə qə kəvi d qubbə, tre qə kəvəti d dipnə.

39. Vьrrun xəkmə şəbəti zi, rьbь təlgə u kullə pətə d arra lvişlə l dəhə sudra xvarta-qarьrta. Pavanь d ijləni, əx d qeʃa ki həvij ʃjьrь txut ʃunta, ʃjьrьna txut xlepə d təlgə.

Əpin d təlgə ijvə rəkiyxə u bipşərivə, inə midri av mujili ammu xə qədrə min qərtə d sitvə. Min bar dəhə təlgə havatь şurьlun buş biqqəşə, u sitvə şurьbь.

40. Raba bəti kulle kəvəte bidvəqevə, bitjəvinə əxcij lxə bara d kəvi d qubbə. Hala bəti əsqətti, mərəvəte bivəjivə nacar, d up kəvi d qubbə doqijlə u jətvij əxcij qəm bara nizvənə d şraja d bazra. Go kulxə betə ki həvinə lixzəjə, d kilpət, illəki jəli suri, min sijrə d tənurə rixqə lenə brixşə, ənij dajьm tijvinə l tənurə: həquji mitiljəti, ʃaulь u həmzumi.

41. B xə qədəmtə cim çəldi d kənun gura Binno rьşbь min şintu, inə mu, go betə hər əx go alula qərtilə. Ajnu ptijxeli, guşiqli go betə xişkənə u ijmən d guşiqli l ullul, xzili, d xə qolaj, go xişkə d betə maxvurьbь şoqə d bьzza d kəvi d dipnə. «Ə mən həvi kəvi ptijxo?» – buqьrь gənu min gənu, kəd b məljəztə bilvəşə çullu. Çullu lvişeli, pьʃbь l go dərtə, inə xə sьxva u qərtilə, d lə həvij viji. Kməd guşiqli lə gibə lo gibə – pьccunta lit.

42. Siqli up al gəri guşiqli, up tama lə mucxəli. Iz zi lelə məhlim, səbəb təlgə grijpuli. «Ə mud qaddьla?! Quxzij qəm qəsid həvij gnijvo! Ijtə b pьccunta l Uruşlum le həvi xəşə!.. Ə əxməqutə mən bit əvidlə! qə [38] mən lazьm ijlə?» B tənətə d ənni xabrь av qьvrah rьxьbь l betə, qəd məsiq xə pьllan mindij qə məkəstə d kəvi. Murьbь qə bəxtu u jəlu, d qujə ʃmьjьrьva b şintə xьta d qədəmtə. Ənij b xçəltə qimlun u, kəd ajne prəxe, vilun baqurь:

Но ближе к осени каждый дом снова начинает готовиться – собирать тряпки для пыччунт. Из-за того что тряпок не хватает, в пыччунты также кладут солому. И Бинно, намотав тряпки на каждую связку соломы, заготовил три пыччунты: одну для окошка в потолке, две для окошек по сторонам.

39. Прошло еще несколько недель, выпал снег, и вся поверхность земли облачилась в этот белый холодный покров⁴³. Ветви деревьев, летом сгибавшиеся под тяжестью плодов, теперь сгибались под снежным одеялом.

Хотя снег был мягким и таял, но все же он принес с собой немного зимнего холода. После того как выпал снег, воздух стал еще холоднее, и зима началась.

40. Во многих домах окошки заткнули, сидели только при свете отверстия в потолке. Но в ветхих домах хозяева были в столь трудном положении, что закрыли отверстие в потолке и сидели только при скудном свете касторовой лампы. В каждом доме можно было видеть, что члены семьи, особенно маленькие дети, не отходили далеко от печки, они постоянно сидели около нее: рассказывали сказки, играли и беседовали.

41. Однажды утром, в самом начале декабря⁴⁴, Бинно проснулся и внезапно почувствовал⁴⁵, что в доме было холодно, как на улице. Он открыл глаза, всмотрелся в темноту дома и, взглянув наверх, увидел, что во тьме дома еле заметно белел свет в отверстии потолочного окошка. «И кто бы это мог открыть окно?» – спросил он сам себя, поспешно натягивая одежду. Одевшись, он выскочил во двор. Ночь была необычно ясной и холодной⁴⁶. Осмотрелся по сторонам – пыччунты нет.

42. Залез на крышу, посмотрел, но и там не нашел ее. И следов не видно, потому что снег их замел. «Что ж за беда случилась?! Поди-глянь, кто-то намеренно ее украл! Но ведь на пыччунте в Иерусалим не доедешь! Кто же такую глупость мог сделать! [38] Кому это нужно было?» С этими словами он быстро вбежал в дом, чтобы взять что-нибудь и прикрыть окно.

⁴³ Букв. «рубашку».

⁴⁴ Выражение *kanun gura*, по-видимому, обозначает тот месяц, который соответствует декабрю и обычно называется *kanun qəməjə*.

⁴⁵ Букв. «...проснулся, но что (это)? – в доме было холодно...».

⁴⁶ Букв. «но было ясно и холодно, как (никогда) не бывало».

43. – Mudij quvimmili?

– Ръссунта d кәви d dipnә lit, gnijvonә.

– Dәxij gnijvonә – b xçәltә buqьgга bәxtu, kәd ajno maxdure lә kәvi, –
ijtә әj qә mәnij lazьm ijlә?

– Qә xә рьllan нәшә lazьm vitilә u шqijlә mutvoli txut xәcu, lubloli.

– Әhә mән hәvi?

44. – Әnә әxcij l do lәjta d Mәlko mavvurgьvn guman, sәbәb әhә ijli шula
d palaтта d kәrbә. Juxsә hic нәшә l gnәvtә d рьссунта le bәxil. Hәr әxcij l do bijšә
guman mavurgьvn, av hala hәl idju jumә minnij le hәмzim, kin d plaša d
qaruvь dvijqoli.

– Әnni plašь d qaruvь dijoxun axlьjva rišә dijij, qәd kuljum bәbән lә
maxlьjvalь bijән. Hәr tammam qәtән vijinә qadda-balla, jәkki нәшитun, min
morišә hәl berašь honoxun ruppunutun bar plaša d qaruvь... Ijtә әt әhә lә maz-
buto⁴⁷, dәxij ki masьt buxтан dәrit allu?

45. – Hәl d jәhin lә jaddьn av ijli әhә шula vijdu, hic xabra le tәnin, –
çuvibli Binno. – Hala qәmetә mәxxә min tamma bit baqrьn u saxsьjьn, xәzin
mәnij qudmi berašь xizjuli, ekә xizjuli u dәxij xizjuli. Ijtә bit xәzәx, әlәhә qә
mән bit jәvil... Әdijә әt mәljiz, dukәni marьmlun u kulәš d xut hәssijri lәblinni
kәvi biju mәksinnә, bәlkә xә qolaj tav d qәrtә d betә jәtiv. Әt çәldi me patuxь,
tәnurә šurь, juxsә jәli bit әrgiçij min qәrte, bit marrьj.

46. – Ijtә, hojән xlapux, in kulәš d xut hәssijri šәqlitli, alle xule hәvi tјәvә!
Kullән bit marrax...

⁴⁷ Встречается и написание этого глагола через *s* (*masbutь*), но пока еще недостаточно примеров, чтобы с уверенностью судить, какое написание предпочтительно.

Разбудил жену и детей, крепко спавших утреним сладким сном. Они испуганно поднялись и, открыв глаза, стали спрашивать:

43. – Что случилось?

– Пыччунты из окна в потолке нет, ее украли.

– Как украли... – в недоумении спросила жена, посмотрев на окошко, – да кому она могла понадобиться?

– Кому-то понадобилась: взял, положил ее под мышку и унес.

– Но кто бы это мог быть?

44. – У меня подозрения могут быть только насчет этого проклятого Малко, потому что это может быть из-за его злости⁴⁸. А то кто еще так мог бы завидовать, чтобы украсть пыччунту? Вот я только этого злодея и подозреваю, он ведь вплоть до сегодняшнего дня со мной не разговаривал, им овладела ненависть от того петушиного боя.

– Этими вашими петушиными боями я сыта по горло!.. Ведь у нас от них одни беды да несчастья! Несносные вы люди, с утра до вечера только и думаете, что о петушиной драке... Ты ж это не доказал, как ты можешь клеветать на него?

45. – Пока точно не узнаю, что он это совершил, ни слова не скажу, – ответил Бинно. – Прежде всего я распрошу и разведу там и сям, посмотрю, кто вчера вечером его видел, где его видели и при каких обстоятельствах. Вот мы и посмотрим, кому Бог поможет⁴⁹... А сейчас ты поспеши, подними полы⁵⁰: солому, что под рогожками, я заберу, окошко ею заткну, может, хоть немного холод в доме спадет. Ты скорей принеси лепешки из навоза, растопи печь, не то дети окоченеют от холода и заболуют.

46. – Что ж, воля твоя, только если ты возьмешь солому, что под рогожками, как же на них сидеть! Все мы заболеем...

– Тогда что делать? Пока заткнем ее, а потом посмотрим, что дальше делать.

⁴⁸ Букв. «потому что это дело (из-за) вспышки гнева».

⁴⁹ Букв. «кому Бог даст».

⁵⁰ Перевод предположительный. Буквально сказано «подними места». Возможно, речь идет о циновках или подстилках, которыми был укрыт пол.

- Bəs caro mudijlə? Hala doqəxlə, xarta bit xəzəx mud cara xəzəx.
- Klilə bəxtu, rişo cumbillə u xəccə tuxminnə, nijxuntə go sippəto mirrə:
- Di şqul... Kəpuxlə...

47. Binno b kuləş d xut hassijri kəvi dvijqəli. Tili betə u vili tijvə taxmuni. «Xlap də gənij həvi! – mirri av, – jaddən! In av ijli əhə şula vijdu!.. ənə çvənqə levin, in əvəzo la pałʔnna!»

– Əj, ojən xlapux, Binno, – muqvixlə baxtu, – rişə d xə rəccunta hər la marəm u məttij. [39]

48. – Qə honəx mu vilə? O d şammə, mu bit təni? Qudmi go mətə rişə le həvi marumə. Kulle bit gəxkij bijən. Kulle bit həvij bimərə, d ənə lə jьггьj qoha odin. Inə ənə... ənə... ənə bit məxzinnə b dav.

– Alma axəl rişə d gənu, av şula litli, min morişə həl beraşь veli nrijlə bar marlaştə d qaruvnə u d nəşi. Xuş noxij, noxjj u bit kəlij. Inə rişə d xə rəccunta le həvi xə jəkkə şula gərvusi, – dimmə drəj.

49. – Kməd bajat ət tənij qətij, inə əhə biju le şoqinnə. Kul jumə d hojə bit pałʔnna! – B tənətə⁵¹ d ənni xabrь Binno min betə rlyʔly.

Go alula av b kul d bitrəqivə əhə qissət həqujovə u baquqəva, d mənij həvi xizju qudmi beraşь l kis betu.

⁵¹ Текст: *Btənətə*.

Жена постояла, опустила голову, немного подумала и тихо, одними губами, сказала:

– Ну, бери... как хочешь...

47. Бинно заткнул окно соломой из-под рогожек. Пришел домой и сел, задумавшись. «Он за это ответит!⁵² – сказал он, – я знаю! Ну, если он это сделал!.. Не быть мне мужиком⁵³, если не накажу его за это!»

– Ох, прошу тебя⁵⁴, Бинно, – закричала его жена, – только не поднимай шум⁵⁵ из-за этой пыччунты.

48. – Ты в своем уме? Что люди скажут!/? Завтра в деревне мне голову стыдно будет поднять. Все над нами смеяться будут. Все будут говорить, что я не осмелился проучить его. А я... я ему покажу!

– Люди ему морочат голову! Ему дела нет, как только с утра до вечера следить за петушиными драками и за людскими. Пусть успокоятся да заткнутся⁵⁶. А то как бы из-за этой пыччунты большое дело не вышло, как бы кровь не пролилась.

49. – Говори, что хочешь, но этого я ему так не оставлю! Каждый день буду взыскивать с него! – с этими словами Бинно выбежал из дома.

На улице он каждому, кого встречал, рассказывал эту историю и спрашивал, видел ли кто-нибудь Малко вчера вечером у его дома.

⁵² Букв. «он станет искупительной жертвой за меня».

⁵³ Базовое значение слова *çvəŋqə* может быть сформулировано так: «молодой человек мужского пола». Употребление этого слова в нашем рассказе показывает, что главным компонентом значения является часто не возраст, а пол. Поэтому слово *çvəŋqə* наиболее близко русским словам «парень» или «мужик».

⁵⁴ Букв. «я буду искупительной жертвой за тебя». Употребление фразеологизма *ojən xlarix* показывает, что он используется для усиления иллокутивного эффекта просьбы и близок рус. «пожалуйста». Ср. К 390а *xlapux avin* «жертвой твоей сделаюсь! пожалуйста!» (транскрипция Калашева, основанная на кириллице, здесь упрощена). В переводах с русского на урмийский в качестве эквивалента «пожалуйста» обычно используется выражение *in bəsməlux: Muxibbə, Petr Əndrejevic, in bəsməlux am d əhə jələ şadər qətij immə tanattə...* «Любезный Петр Андреевич, пожалуйста, пришли мне с моим мальчиком сто рублей...» РВК 12/27. Единственный обнаруженный нами пример употребления этого выражения в переводах с русского на урмийский: *Dinə, əvin xlapax! Dinə-çan, me!* Дина, пожалуйста! Динушка, принеси! МРХ 46/36.

⁵⁵ Букв. «не поднимай и не ставь».

⁵⁶ Букв. «пусть остановятся».

50. Dana bar каньтъва, Binno хішли l мьјана. Raba alma itvə tama u kulle qissət d рьссунта шьмјова.

Ləxxə b məbjəntə d Binno ənij şurьlun masxurь u gixkə biju:

51. – Lenə xşijvux min gibə d çvənqə, qədi рьссунтux gniјvonə, – b gixkə masxьrana mirri ciqə-Işu.

– Əxunə, duz tənin dьјьna, d ət le başьt əvəzo palьtla, qədi hədxə vijdinə brişux, – muzjidli Səggo.

52. – Bəs bəhə əqlə min gibə d çvənqə lenə xşijvu? Hə-hə-hə, – munhьrь tlijtəjə.

– Ijtə, nəşə, ət çvənqə levit, in ənni tannь qəblitlun! Baqьr, saxsьj, xzij mən əhə şula vijduli, up ət əx çvənqə mərdə mxij go sadrux, xə b ʃla əvəzo vudlə!

53. Binno, kəd hulhillə b hədxə himizməni, miļjili min hirs u giçig. B kul d bitrəqili, baqurьь u saxsujьь. Çid min go alulanь up go bəti bьvara baqurьь.

Xişkə şurьь хəşkuni, inə Binno hic xə salьh lə şqilli. Ijtə xulevə av piјşə b хəşşə d рьссунта, inə giçig bixnəquvə, illəki, kəd piјşə buş hulhillə b dəhə-davva. U av əxcij gumanu brixşivə l Məlko, səbəb əxcij av əhə qəm qəsid ki masь əvidlə.

54. B djartu lə betə vьrь up ləb şvəvu Dənijil. Ijmən d up tama av huqili but gnəvtə d рьссунта u buqьrь, enij minne həvi xizjə l Məlko qudmi beraşь, xəltu Nəsiјmu, d bəhə dana min do rişə d mətə titivə bar xmiјrə, buqьrьa:

– Binno, bəbij-jimmij, ijmən əhə şula quvimmili?

– Qudmi beraşь, dirəng, xəltu Nəsiјmu. Əx d bidməјilə min bar d əxnən dmijxivəx. Qudmi hər əx qadda zi çəldi dmixlən. [40]

55. Xəltu Nəsiјmu xə rang jivillə xə şqillə, sipto qrəјtala u qoha lə vidlə, ştiqlə.

– Qu xzij, xəltu Nəsiјmu, hoјət xzitə, mən həvi şqijlo, – buqьrь Binno, – inə le bajat tənjət?

50. После обеда Бинно прибежал на площадь. Народу там было много, и каждый уже слышал историю о пыччунте.

Тут при появлении Бинно они начали потешаться и смеяться над ним:

51. – Разве назовут тебя теперь мужиком, когда у тебя пыччунту украли, – с издевательским смехом сказал Косой Ишу.

– Брат, честно говоря, все и раньше знали, что ты не можешь отплатить за то, что такое тебе устроили, – добавил Сагго.

52. – А разве только в этот раз его не считают мужиком? Ха-ха-ха, – подхватил третий.

– Парень, ты не мужик, если такое стерпишь! Спрашивай, ищи, смотри, кто это дело сотворил. И ты как бравый парень ударь себя в грудь, заставь его заплатить за это тройную цену!

53. Бинно, взволнованный этими словами, исполнился гнева и ярости. Каждого встречного он подробно расспрашивал. Он спрашивал и на улицах, и в домах.

Начало темнеть, но Бинно не удалось ничего разузнать. Его не столько беспокоила сама пыччунта, сколько душила ярость из-за того, что его вот так разозлили. И он подозревал только Малко, поскольку только тот мог намеренно это сделать.

54. Возвращаясь домой, он зашел к своему соседу Даниилу. Когда он и там рассказал о краже пыччунты и спросил, кто из них мог видеть Малко вчера вечером, тетушка Насийму, пришедшая в тот момент с другого конца деревни за закваской, спросила:

– Батюшки мои⁵⁷, Бинно, когда это произошло?

– Вчера вечером, поздно вечером, тетушка Насийму. Похоже, после того как мы легли спать. Вчера как назло мы быстро заснули. [40]

55. Тетушка Насийму покраснела, потом побледнела⁵⁸, скривила рот и не произнесла ни звука, замолчала.

– Постой⁵⁹, тетушка Насийму, ты видела, кто мог бы взять, но не хочешь сказать? – спросил Бинно.

⁵⁷ Букв. «мой отец, моя мать».

⁵⁸ Выражение *xə rang jivillə xə şqilla*, возможно, указывает не на изменение цвета лица, а на мимику, ср. *av musrili rang d pətu* «он нахмурился» ТМВ 39.

⁵⁹ Букв. «встань посмотри».

56. – Hi, brunij, duz tənən qətux, ənə zi guman mavvurvan, inə xətirçəm le masjan odənnux, – b qələ kupə mirrə əj. – Ənə beraşş dirrəng qəm betə d bi Məttə-qusraj triqlij b Məlko u mudjə mu itvə xut xəcu, vьггь min dipnij u xişli lə cərəz d Əjvəz. Ənə tuxminij lkis gənij, ə bəhə dana ekə brixşili? U ənə hala l betə d gənən levənvə mʃia, xzilij, min rixqə min go xişkə, min gibə d cərəz xərbij d Əjvəz, mubjinnə halav d nurə. B gənij zi pişlij b şijkutə: «Ə mud nurili bəhə dana, go təlğə?» Ijtə ənə mavvurvan guman, d hər Məlko həvi muqdo pьccunta dijux.

57. – Hər av gənu bit həvi! – muqvixli Binno. – Av hala həl idju minnij le hənzim, kin d qaruvva dvijqoli b libbu. Av raba gəhi go kulli alma go mьjjana tunjivə, d kul jumə d hojə tula d qaruvva bit palʃənnь... Hər av bit həvi!

58. B tənətə d ənni xabrь, Binno guddu lvijşəli tavana tarra xʃьггь-рлʃь. U lkis mulə xərbij d Əjvəz mucixli l dukə, d it qʃəma d kos lə min çəldi şьta. Ijmən d b diqqət pukirri l xadьrvanь⁶⁰ d kos, xzili xəkmə kuləşjəti ntьjь. Hala up xə qʃəta surə d cingirə zi mucixli. Kipli b diqqət, iz d piştilə al təlğə, pukrəli u, əx məhlimvə, iz iјvə d nəşə-urzə, b əqlu cəkmi d Rusija, go icke nalь. «Hər av b gənuli», – mirri Binno lkis gənu, kəd çukmu qujə xьjse u murme go hava, min aralь d kiku xьjсь vili savurь: – Bit məxzinnə biju!

59. Min tama Binno duz qmʃьlə lə mьjjana, ekə d həmməşə ki çammьj urzi d mətə. Kulli alma pukirri, Məlko litvə tama.

– Məlko idju tijili ləxxə – buqьггь av min xə nəşə ahьl d kiljivə ləx mərəzə.

60. Kəd şьmja l dəhə xabra, Nasьr, av səxbirrənə buş avuda d mьjjana, qurbinni u mirri:

– Idju xəccə peşə kulli jumə-şijmə ləxxivin, inə Məlko levin xizju.

– Mud şula itlux lkis Məlko? – buqьггь xə çihil.

⁶⁰ Текст: *lxadьrvanь*.

56. – Э, сынок, честно говоря, я тоже что-то заподозрила, но точно не могу тебе сказать, – низким голосом произнесла она. – Поздно вечером около дома Матта-Кусрай встретила я Малко, и что-то было у него подмышкой. Он прошел мимо меня и пошел к давилъне Айваза. Я подумала про себя: «Куда это он пошел в такой час?» И я еще не дошла до дома, как увидела издалека в темноте, со стороны разрушенной давилъни Айваза, пламя огня. Я еще засомневалась: «Что это за огонь в это время, среди снега?» Так что я подозреваю, что именно Малко сжег твою пыччунту.

57. – Именно он самый и есть! – воскликнул Бинно. – Он до сих пор со мной не разговаривает, из-за петуха меня ненавидит всем сердцем. Он много раз при всем честном народе на площади говорил, что обязательно отомстит⁶¹ за петуха... Точно, это он!

58. Сказав эти слова, Бинно надел свой армяк и вышел, сильно хлопнув дверью. У разрушенного сарая Айваза он нашел место, где был пепел и тлеющие угли недавно горевшего костра⁶². Приглядевшись внимательно, он увидел вокруг углей несколько разбросанных соломинок. И еще он нашел маленький кусочек материи. Бинно наклонился, чтобы внимательно разглядеть след, оставшийся на снегу. Очевидно, это был след мужчины в русских сапогах, на каблуках которых были набойки. «Он самый», – сказал Бинно про себя, подняв крепко сжатый кулак в воздух. Из его стиснутых зубов раздалось проклятие: «Я ему покажу!»

59. Оттуда Бинно пошел прямо на деревенскую площадь, где всегда собирались мужчины деревни. Он разглядел всех, Малко там не было.

– Малко сегодня сюда приходил? – спросил он у человека средних лет, который стоял с краю.

60. Услышав эти слова, Насыр, самый заядлый завсегдатай деревенских сходок, подошел и спросил:

– Сегодня я почти весь день здесь, но Малко я не видел.

– Что у тебя за дело к Малко? – спросил один парень.

⁶¹ Букв. «всякий будущий день будет мстить».

⁶² Букв. «пепел тлеющих углей, недавно горевший».

– Dəx mud şula itlux, axьr pьccuntьj, pьccuntьj! av veli muqdo! – b qələ rama muqvixli Binno.

– Bəs av muqdoli?

– Dəx dьlux? [41]

61. – Ekə? – min gibəni trixlun buqarь.

– Veli lkis mulə xərəbə d Əjvəz muqdo. Tama mucixlij xəkmə qaslyjatь, up zi xə qьtta d cingirrə. Min iz, d itvə piştə al təlgə, məhlimvə, d odənə dəhə şula b əqlu vijinə cəkmі d Rusija, məri d nalь. Ijtə əx ənə şьmьjьvьn, av itli cəkmі d Rusija məri d nalь.

62. Hi, hi duzijlə, av itli cəkmі d Rusija məri d nalь, – b qələ rama muxkimli xə çihil u min bar dav tilun raba qəli, d bishədivə l do qəməjə.

Bəhə dana xə qubuxtə d jəli çihili rьxьtlun duz lə mulə tlixтə d Əjvəz, qə vetə d xətirçəm b dəhə şula, inə Binno b kmə d ijli qəlu vili savurь. Av b kul dəqijqə manhurьva:

63. Dərd qətij bişqəlilə lə but pьccunta! pьccunta – xə pul tьjmoь, inə but dəj, d av bajь tula d qaruvva palь, bьdajьtun?! Spaj, qəm də rişij metit!..

– Çanьm, ijтə əhə mən ki qəbillə? – tili xə qələ xlyjma min go alma, – nəşə dmijxə go betu, pьccuntu məqdijlə.

– Namard çvənqivit, in mətitlə qəmu... əvəzo xə b tre lə palьtla, – muzjidli xə xinə.

64. – Bəs in hətxilə, ktətə kurivit, kulle məxij min go ajnux, qələ lə vud, – muqvixli av tlijтəjə. – Xinə min dəhə zodə mu hojə? Qəmu kiljivit? Xuş o bəbu maxьль biju.

– Ijtə çanьm, Məlko zor ijli, Binno xulemьs biju!

– Как это какое дело? Ведь это моя пыччунта, моя пыччунта! Он ее сжег! – громко закричал Бинно.

– Так это он ее сжег?

– Откуда ты знаешь? [41]

61. – Где? – со всех сторон сыпались вопросы.

– Он ее сжег у разрушенного сарая Айваза. Там я нашел несколько соломинок и кусок тряпки. По следам, оставшимся на снегу, ясно, что тот, кто это сделал, носит русские сапоги с набойками. А, как я слышал, у него есть русские сапоги с набойками.

62. – Точно, точно, это правда, у него русские сапоги с набойками, – громко подтвердил какой-то парень, и после этого раздалось много голосов, подтверждавших слова первого.

В этот момент кучка ребят побежала прямо к разрушенному сараю Айваза, чтобы удостовериться в этом, а Бинно стал браниться что было сил. Он каждую минуту объяснял:

63. – Он мне причинил горе не из-за пыччунты! Пыччунта ломаного гроша не стоит. Но он разозлил меня тем, что хотел отомстить за петуха, понимаете?! Ну хорошо, ты ответишь за это головой!..⁶³

– Дорогой ты мой, да как же это можно терпеть? – раздался чей-то низкий голос в толпе. – Человек спит в своем доме, а кто-то сжигает его пыччунту!

– Ты трус⁶⁴, если это так оставишь... если не отплатишь ему за это вдвое, – добавил другой.

64. – Если так, то слепая ты курица: всякий тебе даст в глаз, а ты и слова не скажешь⁶⁵, – крикнул третий. – Чего еще ждать? Что стоишь?⁶⁶

– Но, дорогой, Малко сильный, Бинно не сможет его одолеть!

⁶³ Букв. «...ты умрешь перед моей головой» (то есть «я увижу твою смерть»).

⁶⁴ Персидское слово *نامرد nāmarad*, заимствованное в урмийский, как видно из его значений («unmanly, an impotent» SPED 1379), имеет более уничижительный смысл, нежели русское «трус».

⁶⁵ Букв. «не произноси ни звука».

⁶⁶ Последнее предложение в этой реплике (*Хуз о бабу тахиль бижу*) оставлено без перевода.

– Alma, qəmu ə nəşə həlhulutun allu? muqvixli xə mamu səvə. – Mu, bajəytun dimmə dəritun rişə d xə rəccunta? Ənij palşj əxtoxun sodoxun bit əti?..

65. Bəhə dana dərra dəstə d jəli, enij d xiştivə l duktə d piştivə muqidtə rəccunta. Up ənij snidlun, d miççid ijlə, d rəccunta Məlko muqdoli.

Min bar xəkmə dəqijqi Binno, kəd miljə min kərbə, tavana xişli lə betə d Məlko. Xə dəstə gurtə d alma, səme zodə çihili, b xədutə rxətlun baru.

66. Binno ndili al gəri d pəgə d xəltu Şanabad u min gəri d əj al gəri d Parhad, min tama vərğ malla-mal gərəvəti d Amrğjxas duz tili al gəri d betə d Məlko. Hər go mətətu kərbənə-kərbənə rəccunta d betu şqijləli u tavana malla-mal gərəvəti midri dərrə lə bara.

67. Bəhə dana Məlko, kəd min go betə xizjə l dəhə, plətlə min betə u savuğ-savuğ qəvrağ muğtlə baru. Al gəri d Şanabad mğtlə qə Binno u b kərbə dviqli min rəccunta vili bincəlo min go ijdə d Binno. Inə Binno b kmə d ijli xelu dvijqoli qujə, leli rəppujo. Nəgistən Məlko kiku xurxə-[42]-celə u b zərb rəccunta ntijrəli min go ijdə d Binno.

68. Inə go ijdu əxcij tili pəlgə d rəccunta, o pəlgo xinə pişli go ijdə d Binno, al təlgə tpxilun qasləjə⁶⁷ d rəccunta şligtə, l tre səmi. Məlko b xzetə d ldəhə ajnu smiqlun min hirsu u av b kərbə u b savarta muğmlə qəttə d b ijduvə, qəd məxivəli min go rişə d Binno, inə Binno, əx məhlimvə, min zdutu, muljizli buş qəvrağ qəttə d go ijdu tğrlə min go pətə d Məlko. Məlko b barbarta əx nizdə ruppələ l gənə d Binno... U ənij qujə kutlinnun bətrəpa go rişə d udalə.

⁶⁷ Текст: *qasləjə*. Принятая нами эмендация сделана на основании того, что в словоформе должны соблюдаться правила сингармонизма. К тому же, форма *qasləjə* зафиксирована в данном тексте (61). Соблюдение правил сингармонизма в текстах на новом алфавите не всегда было последовательным, о чем писал, например, Н. В. Юшманов (Юшманов Н. В. Ассирийский язык и его письмо // Письменность и революция, сб. 1, М.: Л., 1933; Юшманов Н. В. Сингармонизм урмийского наречия // Памяти акад. Н. Ю. Марра. М.; Л., 1938). В целом приблизительно начиная с 1933 года орфография печатных изданий на новом алфавите стабилизировалась. Н. В. Юшманов указывает на несколько категорий случаев, когда сингармонизм в урмийском диалекте не соблюдается (см., например, форму *ləbara* в нашем тексте, 81). Однако словоформа *qasləjə* к таким категориям не относится. Краткий обзор проблемы сингармонизма в урмийском и в СВНЯ см. в: *Лявданский А. К. Новоарамейские языки. С. 674–675.*

– Люди, зачем вы подстрекаете этого человека?⁶⁸ – закричал один старик. – Что, хотите, чтобы кровь полилась из-за какой-то пыччунты? Они будут драться, а вы – получать удовольствие?..

65. В этот момент вернулась ватага ребят, которые ходили к тому месту, где была сожжена пыччунта. Они тоже подтвердили, что в самом деле пыччунту сжег Малко.

Через несколько минут Бинно, исполненный гнева, быстро направился к дому Малко. Большая толпа народу, в основном молодежь, с радостью побежала за ним.

66. Бинно запрыгнул на крышу тетушки Шанабад, с той крыши перепрыгнул на крышу Пархада, оттуда прошел по крышам Амрийхаса прямо к крыше дома Малко. Как только добрался туда, с яростью вытащил пыччунту из стены его дома⁶⁹ и быстро пошел по крышам назад.

67. В этот момент Малко, который из дома наблюдал за этим, вышел из дома и стал осыпать Бинно яростной бранью. По крыше дома Шанабад он догнал Бинно, яростно ухватился за пыччунту и стал вырывать ее из руки Бинно. Но Бинно что было сил держал ее и не выпускал. Вдруг Малко стиснул зубы [42] и резким движением вырвал пыччунту из руки Бинно.

68. Но у него в руках оказалась только половина пыччунты, а другая осталась в руке Бинно. На снег посыпалась солома из пыччунты, разорванной на две части. Малко, увидев это, покраснел от гнева. Яростно ругаясь, он поднял кусок пыччунты, который был в его руке, замахиваясь, чтобы ударить Бинно по голове. Однако Бинно, по-видимому, от страха, поспешно бросил кусок пыччунты в лицо Малко. Малко с рычанием набросился на Бинно... Оба крепко сцепились, пытаясь ударить друг друга в лицо.

⁶⁸ Букв. «зачем вы подстрекаете этого человека (напасть) на того».

⁶⁹ Букв.: «пыччунту его дома».

69. Min kulle gibəni d mətə vili alma bəçmajə l plaşa d ənni tre gənəti.
Garəvəti mlilun min alma u jəli suri.

Tilə xəltu Şanabad plaşa, savurь, kəd bimərə:

– Əj bete şьja, mu vəditun, qarьjatь d betə ətijqinə, gəri bit təlxitunli!
Qarьjatьj cikkə-cikkelə, bit şamтьj!.. Ojan xlaroxun, pruşunlun, juxsə hər ədijə
betij bit təlix, ijdij bit şoqitunlun go xənij!..

70. Inə alma həg buş bəçmajьva l tamaşa d əhə plaşa xələnə.

Rьtla bəxtə d Məlko, kəd plaşa, savurь, koso bincələ:

– Alma, bete xrijvə, qəm kiljitun?! Pruşunlun.
– Qdələ şmьjta, qəm kiljitun tamaşa bivədə! – muqvixli xə mamu səvə,
kəd rupro gənu b aralьhe. Mamu səvə, əx abeta d hojə tlitə l qesə, pişli tiljə
bije.

– Temun, temun, jəli, lə şuqun!

71. Xə çvənqə qurbinni, qəd pərişvəlun, mudjə lukmə d enij minnevə, b
dana d pərpərtu qitli min go pummu u av ijdu dvijqə al pummu gvijlə go dimmə
qьvraһ rьtьlь ləbara.

Çvənqi xini bьzdajьna oгьj: xəkmə min Məlko bьzdajьna, xini xoşə
bitəjilə, qə kepe le bajьj pərşijlun.

Bəxtə d Məlko cirrə-cirro rьtla ləb bəbo, bar hajarta.

72. Midri mamu səvə tlili b qdələ d Məlko, qəd pərişvəlun, inə av hədə
ntirri qə səvə, d səvə gumbilli go təlgə qəm əqli d alma. Qimli səvə plaşa min
alma d kiljili ləxxə. Bəhə dana bьrxaта tilə xəltu Şanabad, kəd qarusa min go
pəgə mujitu. Hər go mətəto alle murьmla bьtrapa al kul d məqqittə, min çvənqi
d ijnə garrulь go təlgə.

69. Со всех концов деревни народ собирался, чтобы поглядеть на драку этих двоих. Крыши наполнились людьми и маленькими детьми.

Пришла и тетушка Шанабад, махая руками⁷⁰, ругаясь и говоря:

– Черти окаянные⁷¹, что вы творите, бревна у дома старые, вы обрушите крышу! Балки совсем ветхие, вот-вот сломаются!.. Пожалуйста, уходите, а то мой дом обрушится, а меня пустите по миру!..⁷²

70. Но народ все прибывал и прибывал, чтобы посмотреть на эту грандиозную схватку.

Вышла жена Малко, махая руками, ругаясь и выдирая свои волосы:

– Люди, окаянные⁷³, что стоите? Разнимите их!

– Разрази вас гром⁷⁴, чего стоите и смотрите! – воскликнул один старик, протискиваясь между ними. Старик, подобно плащу, который висит на вешалке, повис на них обоих.

– Идите, идите, ребята, не давайте им драться!

71. Один парень подошел, чтобы их разнять, кулак одного из дерущихся в момент удара задел его по губам, и он, держа руку у окровавленного рта, быстро убежал отсюда.

Другие парни боялись подходить: некоторые боялись Малко, другим эта драка нравилась, ради забавы они не хотели разнимать дерущихся.

Жена Малко с криком побежала к своему отцу за помощью.

72. И снова старик повис на шее Малко, стараясь их разнять, но Малко так сильно толкнул старика, что тот покатился под ноги толпы. Старик встал, продираясь сквозь людей, которые здесь стояли. В это время прибежала тетушка Шанабад, неся метлу⁷⁵ из конюшни.

⁷⁰ Букв. «дерясь».

⁷¹ Буквальный перевод фразы *bete şyja* («дом их запечатан») неприемлем, поскольку это идиоматическое выражение используется как речевая формула.

⁷² Букв.: «вы заставите меня поместить мои руки на лоно». Поза, при которой руки прижаты к телу, а ладони расположены у средней части тела, означает смирение и покорность и ассоциируется с бедностью и унижением (Аноиль Бит-Явари, устное сообщение 12.06.2014).

⁷³ Речевая формула, см. сноску 71.

⁷⁴ Речевая формула, см. сноску 71.

⁷⁵ Возможен также перевод «трабли», ср. глоссы для *qarusa* в словаре Орахамы: «besom; a broom made of twigs; a wooden rake; a spike» (Or 462b).

Хә tre җыпла min go xasa d Binno, d бәһә дана қә Мәлко dirjivә xutu, mnәgistәn Mәlko qә Binno muxdьггь u Binno npilli txutә, Mәlko xpili allu bьҗраpа. 73. Хәltu Җанabad b kmә d ijli xelo vilә bimxәjә min go xasa d Mәlko. Mnәgistәn Melko әx torә burbьггь u qimli l әqlu әx nәшә ravaja. Әx mәhlimvә кьтра d qarusa qitli min go riшu. Ptilli lә Җанabad, enij, d kәd гьҗта b dәһә, швиqlә cәkәllo, vilә бирrәqә b әqlә xipjәji, [43] муҗгьль барo u һәр go mҗeto һәdә lukmә mxili min go xaso, d әj min гәри d betә xiшлә npillә al гәри d рәгә u муqimlә хә һавар mazдьjanta.

74. Binno бәһә дана qimli, гьҗль qәттә d qarusa, d rурpьтуva Җанabad b дана d рәqto, пулталә u min барaj b kmә d ijli xelu mxili min go riшә d Mәlko. Mәlko b tirve ijdu riшu xpiqlә u b barbarta npilli l arra, min riшu җгьлun pavарь d dimmә шәxijнә u тәlgә duшдишә lukinni b dimmә шәxijнә u smuqә.

– Dimmә driloxun! Bijši jәli... plan... – sәvә vili savurь savarjatzь sarьjрь; мугьmь b kopala qәd mәxivә, inә b гәnu zi piшli mәтәl, qә mәnij mәxi, gunah-karь rаbьna. Inә sәvә хә bnoшuvә⁷⁶:

– Lә mirrij, lә шуqun, dimmә bit dәritun?!.

75. Min gibә xinә mәlhudi-mәlhudi dulә tilә bәxtә d Mәlko u, һәр go xzetә d l goro, enij d гьjхьль al тәlgә мушqillә go dimmә u әрzijbәnu җьmja alma, vidlә:

– Aj... – u libbo vьггь.

Min gibәni vilun bьrxaҗa urzi, bәxtәti.

⁷⁶ Текст: *bnoшuvә*.

Подбежав к ним, она подняла ее и принялась колотить всех, кто ей попался под руку, включая мужчин⁷⁷, которые катались по снегу. Она колотила по ним обоим из-за спины Бинно, который в этот момент подмял под себя Малко. Вдруг Малко опрокинул Бинно, и Бинно повалился вниз. Малко скрутил его и швырнул. 73. Тетушка Шанабад что было сил колотила их обоих из-за спины Малко. Внезапно Малко зарычал, как бык, и встал на ноги. Он был похож на пьяного. Очевидно, он получил удар по голове метлой. Он повернулся к Шанабад, а она, увидев⁷⁸ это, побросала башмаки и пустилась бежать босиком. [43] Он помчался за ней и, догнав ее, так сильно ударил ее по спине, что она упала с крыши дома на крышу конюшни и подняла ужасный крик.

74. Бинно в этот момент встал, подбежал к черенку метлы, которую бросила Шанабад в момент бегства, вытащил его и сзади ударил им Малко по голове изо всех сил. Малко обхватил голову обеими руками и с рычанием упал на землю. Из головы его потекли струи горячей крови, которой окрасился растоптанный снег.⁷⁹

– Кровь проливаете! Негодные дети...⁸⁰ – старик стал осыпать их страшными проклятиями, поднял палку, чтобы ударить, но остановился в замешательстве, кого ударить: кругом были одни виноватые. Тогда старик про себя пробормотал:

– Разве я не говорил: «Не давайте им драться, прольется кровь?!»⁸¹

75. С другой стороны подошла, запыхавшись, жена Малко. Увидев своего мужа, лежащего на снегу, залитого кровью и окруженного толпой людей, она охнула:

– Ай... – и лишилась чувств.

Со всех сторон подбежали мужчины, женщины.

⁷⁷ Имеются в виду дерущиеся Малко и Бинно. Это еще один пример употребления слова *сванцэ* для обозначения лиц мужского пола. Если говорить о возрастных ограничениях на употребление этого слова, то они довольно расплывчаты. Из повествования известно, что по крайней мере Бинно – уже далеко не юноша: он женат и у него несколько детей (см. 42, 45).

⁷⁸ Букв. «почувствовал».

⁷⁹ Букв. «и растоптанный снег окрасился горячей и красной кровью».

⁸⁰ *plan* оставлено без перевода. Возможно сближение с персидским پلانه *palāna* «А bad or indecent action» (СРЕР 254).

⁸¹ Букв. «прольете кровь».

76. Binno, kəd hala lə rǝʃa l dərbəti ʃəxijni d gənu, enij d lə kletə minne dimmə bǝrǝjǝʎ, gənu ruppalǝ min gəri u tavana qmǝʎ lə betə.

Ijmən d vǝrǝ l go betə u bəxtu xzilə l riʃu gvijlə go dimmə, hər tammam, əx riʃə d qaruvvu b av jumə d rǝʃǝva min qaruvva d Məlko, briklə al birkəko, ijdo xǝʃsela go sadro u b qələ məqqijənə d bixjə muqvixlə:

– Binno, nǝdrux kojən⁸², mu qvimmili. Qəmu hədxə?..

77. Binno hər go pǝxtə d pummu, min go pummu ruqrǝqlǝ dimmə. B xzetə d ldəhə bəxtu vilə bǝrǝpa go riʃu u bivədə havar.

Binno b xə qələ pəlgu bixjə mirri:

– Lə bxij. Qu xəccə mijə me, ijdə pətij xalǝnnun.

78. B tənətə d ənni xabǝ av rǝʃʎ, d xə kikə d qəm pummu lit, ʃmǝʃʎ.

Qimlə bəxtu bixjə-bixjə b xə jeriʃ d marrana d xə ʃitə, səjnə d qesə mujələ, mujilə təlmə d mijə u drilə al riʃu.

79. Min bar d priqlun min xallulǝ, əj xiʃlə min ləbi ʃvəve Dənijil go cəmcə mujilə xəccə miʃxə ruʃrə u dərbətu mixjelə miʃxə, b ʃullə sǝjrela.

– Xǝlmǝj rǝʃʎ, – mirrə əj. – Ənə hala moriʃə mirrij, qolaj xǝlma xzitivən, inə ət ijdux cijləlux. [44]

– Hala, in b dəhə pərqəx, spajla. Hədə qəttə d qarusa mxilij min go riʃu, d əx çəndəg npilli. Av npilli al təlgə barburǝ, alma ʃmǝʃ briʃu, ənə riqlij, tilij.

* * *

80. – In lə mitlij, xilij, spaj xəjji d av bit məkrinnun – b nəknəktə mirri Məlko min bar d xəkmə gənəti al dranane musǝlun u mutivlun al qulǝjna.

⁸² Здесь употреблена стяженная форма, ср. *nǝdrux ki kojən* (XGP 11/14).

76. Бинно, еще не чувствуя своих свежих ран, из которых непрестанно текла кровь, прыгнул с крыши и быстро пошел домой.

Когда он пришел домой и жена увидела его голову, испачканную кровью, в точности как голова его петуха в тот день, когда он дрался с петухом Малко, она рухнула на колени, ударила себя в грудь и воскликнула, рыдая:

– Бинно, дорогой⁸³, что случилось? Почему так?..

77. У Бинно, как только он открыл рот, на губах запузырилась кровь. Увидев это, его жена принялась бить себя по голове и кричать.

Бинно почти плачущим голосом сказал:

– Не плачь. Пойди принеси немного воды, я умоюсь.

78. Произнося это, он почувствовал, что у него не хватает одного переднего зуба, он выбит.

Жена встала и, плача, пошла походкой тяжелобольного⁸⁴, принесла деревянное корыто, кувшин с водой и полила ему на голову.

79. После того как закончили с умыванием, она пошла к их соседу Даниилу, принесла в ложке немного топленого масла, помазала его рану и перевязала.

– Сон мой сбылся, – сказала она. – Я еще утром сказала, что видела дурной сон, но ты махнул рукой. [44]

– Хорошо, если этим все закончится⁸⁵. Я так ударил его черенком метлы, что он свалился, как труп. Он упал на снег с ревом, люди собрались вокруг него, а я убежал.

* * *

80. – Если я не умер, если я выжил, хорошо, а его жизнь я уж сделаю короткой, – со стоном сказал Малко, после того как несколько человек подняли его под руки и усадили на кулы́йну⁸⁶.

⁸³ Выражение *ndrix kojən* относится к тому же ряду речевых формул, что и *(h)ojən xlarix* (46, 69, 80). См. сноску 54. В каждом отдельном случае в качестве перевода подбирается функциональный эквивалент, наиболее близко выражающий прагматический смысл этих формул.

⁸⁴ Букв. «больного в течение года», то есть «человека, чья болезнь длилась один год».

⁸⁵ Букв. «Еще, если на этом закончим, хорошо».

⁸⁶ Наименование этого предмета оставлено без перевода, поскольку неочевидно, что подобный предмет существует в русском обиходе. Словарь Маклейна следующим образом глоссирует *qulbjna*: «A wooden stand, on which bedclothes are placed by day» (Maclean 273a).

– Əj hojən xlapux, Məlko, – muqvixlə bəxtu, – dimmə lə drij, betə d gən-gənux bit şajytly.

– Ənə çvənqə levin, jalьxta brişij bit jasrən, in b Binno zi məmxin...

– Hər d miççid zi dulə ədijə jalьxta b rişux sьrta, – b xə gixkə aləbjana mirrə xə min xizmu, d ədijə çьmjьva ləxxə.

81. Qə dimmə d idju tupixlij, xə b'ьsra buş zodə dimmə gərəg təpxin, ijtə xəzbinun xizbunoxun, – mirri Məlko.

– Zərəl lit, Məlko, hədxə şulanь ki həvij. Rişux şьmjьtly spraj bit həvi. Inə kin xəmetə lelə spraj, – mirrə xə min səxbirgənu.

– Spraj vilə xinə, rişij şьmjьtly, çijbij zi mləjotun gozi, – mirri av b nəknəktə u rangu qurğьsly şurğьl nəknuki min qəm marra d rişu.

82. Çаньm, xə şuqunli b hal d gənu. Lə hənzimun ammu, açьzunli, bəlkə xəccə rişu nəjix, – kərbəntə mirrə xə bəxtə ahy l qə alma d çьmjьva l kislə.

Məlko ptilli al dipnu caply u ajnu cьjmely. Xə bəxtə b pətpəttə mirrə:

– Kulloxun pluğun, xuş nəşunə ғally.

83. Məlko ғly b şintə jaqurta, inə bəxtu tivtilə txut rişu nijxə-nijxə ki şəplupi.

Bar xəkmə juməni Məlko, kəd hala rişu b jalьxta sьjra, nijxə-nijxə ki əzilvə l mьjana.

84. Ləxxə go mьjana itvə nəşi həlhulu-məxjumuvə al gənə d Binno, enij d hə min jumə d plaşa up min tarra d betə leli plьjta, səxbərtə d mьjana turgoli.

– Inə, dəx min zdutu, əx kəlli, b xam vьjğьly, – mirri xə nəşə.

– Пожалуйста⁸⁷, Малко, – воскликнула его жена. – Не проливай кровь, он разрушит твой собственный дом.

– Я не мужик, мне впору платок на голову повязать, если я не побью Бинно...

– Как раз сейчас у тебя на голове платок и повязан, – с обидным смешком сказал кто-то из его родственников, собравшихся вокруг.

81. – За кровь, пролитую его рукой, следует, чтобы я в десять раз больше крови пролил, тогда и будете вести свой счет,⁸⁸ – сказал Малко.

– Ничего, Малко, всякое бывает⁸⁹. Голова твоя разбитая заживет. А зло держать нехорошо, – сказал кто-то из окружавших его.

– Отлично, моя голова разбита, а вы меня баснями кормите⁹⁰, – сказал он со стоном и поморщился от боли в голове⁹¹.

82. – Дорогие мои, оставьте-ка его в покое. Не разговаривайте с ним, не утомляйте его, может, ему станет немного лучше⁹², – обеспокоенно сказала какая-то женщина средних лет, обратившись к людям, собравшимся вокруг него.

Малко повернулся на левый бок и закрыл глаза. Одна женщина прошептала:

– Уходите все, пусть парень поспит.

83. Малко заснул тяжелым сном, а его жена сидела у его изголовья и тихонько вздыхала.

Через несколько дней Малко еще с повязкой на голове стал малопомалу ходить на деревенскую площадь.

84. Здесь на площади были люди, подстрекавшие Бинно, который со дня драки даже не выходил из дома и перестал приходить на площадь.

– Ну вот, испугался, как бык, который пошел на новину⁹³, – сказал кто-то.

⁸⁷ См. сноску 54.

⁸⁸ Смысл фразы «будете вести свой счет» не ясен.

⁸⁹ Букв. «такие вещи бывают».

⁹⁰ Перевод всей этой реплики предположительный.

⁹¹ Слова *şur'êl pəknuki* («начал стонать») оставлены без перевода из соображений стиля.

⁹² Букв.: «может, голове его станет немного лучше».

⁹³ Ср. фрагмент 34.

– Xuleli xməṛə! Lə b̄ɔdaj̄ɔ, d Məlko əhə biju le pax̄ɔlla, – muzjidli xə xinə.

85. Babu, ə çvənqutə lelə rişux şam̄ɔj̄ɔ, inə qələ lə odit, – mumlili av tlij̄təjə. – Go xdəttə tunitilə: «b draja d kijluxnə, [45] kelit-lun». Qəmu kiljivit? Hər ədjə, dəx dijli rişux şm̄ɔj̄ɔ, si l mdij̄tə, me məmuri, məşqil minnu çərijmə.

Mamu səvə, d snijdivə l qunçij̄tə xişkəntə d m̄ɔjana, kəd şm̄ɔj̄ɔ l dən̄ni xabr̄ məxrivəni, qurbinni u b kərbə mirri:

86. – In əxnən-səvi kulli xəjjən murelan b kivijutə d əx qinjəni, inə əxtun – çihili d əhə ajam, minnən buş kivij qinjənitun. Əxtun gərəg lə xəjjitun əx d əxnən xilən, – b tənətə d ənni xabr̄ go alma vilə şiljutə, u əx çəm, əhə mamu-səvə go alma d mətə but həməzəmtu kam̄ɔl, honəntə, itli qədrə gura.

– Qəmudij dizminnəjutə məxjumotun bil dən̄ni tre çvənqi, – muzjidli mamu səvə,– enij d mudjə kmə şinni go qəributə mudal̄ v̄ijinə jumə kumə bigrəşə? 87. Xəzəx d miççid ənij dizminni d udal̄na? Ijtə in it əhə dizminnəjutə, xə tən̄imun, min çəldilə u qəmudij əj vitilə? Lə kulloxun ki jadd̄ɔtun, d bil dən̄ni tre çvənqi hic dizminnəjutə lit.

– И не осел ли он! Разве он не знает, что Малко ему этого не простит, – сказал другой.

85. – Брат⁹⁴, разве это по-мужски, когда тебе дали по голове, а ты и не пикнешь? – добавил третий. – В Новом Завете сказано: «какой мерой вы мерите, такой и вам будет отмерено». [45] Чего стоишь? Прямо сейчас, раз у тебя голова разбита, иди в город, приводи полицейских, пусть назначат⁹⁵ ему штраф.

Старик, который хоронился в темном углу площади, когда услышал эти злобные слова, подошел и гневно произнес:

86. – Если мы, старики, всю нашу жизнь прожили в дикости, как скоты, но вы, нынешние⁹⁶ молодые, еще более дикие, чем мы. Вы не должны жить, как жили мы, – при этих словах в толпе воцарилась тишина. Вообще этот старик пользовался среди жителей деревни большим уважением из-за его совершенных и мудрых речей.

– Для чего вы разжигаете вражду между этими двумя парнями, которые несколько лет вместе поблизости жили? Зачем вы устроили черный день?⁹⁷ – добавил старик. 87. – Поглядите⁹⁸, правда ли они враги друг друга? Но если у них вражда, скажите, давно ли она у них и от чего она произошла? Разве вы все не знаете, что между этими двумя парнями на самом деле⁹⁹ нет никакой вражды? Они стали врагами из-за того,

⁹⁴ Урм. *babu*, по-видимому, функционирует как обращение, ср. *bâbûnâ* «a term of respect used in addressing a man» (Maclean 24a). В качестве перевода использовано одно из стандартных обращений.

⁹⁵ Букв. «взыщи с него штраф».

⁹⁶ Словом «нынешние» передано урм. *ajam*, значение которого неочевидно. Перевод основан на предположении, что эта форма представляет собой заимствованное слово арабского происхождения, восходящее к араб. *yawm*- (pl. *ayyâm*-) «день». Ср. перс. *айям айям* «Days, times, seasons; weather; space of time, period; duration, term; menses, courses» (СПЕД 128).

⁹⁷ Выражение *jumâ kumâ bigrâž* (букв. «испытывать черный день») является обстоятельным оборотом в сложном предложении, в котором главным является *Qetudij dizminnâjütâ taxjumatun...* «Для чего вы разжигаете вражду...». Правила русского синтаксиса не позволяют передать смысл этого урмийского предложения одним русским предложением.

⁹⁸ Букв. «посмотрим».

⁹⁹ Слова «на самом деле» добавлены по смыслу.

Өниј вијинә дизмин мин удаль, сәбәб кullән әхнән, илләки әхтун, җиһили – мәхри-
вәни д Мәлко у Бинно, ијвәх буш кивиж мин диббәти д меҗәти. Тре јәрхи мин қәм
әдијә әниј левә дизминни, әниј ијвә б хуббә, әх әхунвәти. 88. Инә әхтун, ришә д
плаша д қаруввь, хулхиллохун л удаль вијделохун дизминни д удаль. Ијтә әнә
миннохун бақурьвьн, ин қарувва диј, јән д дијохун, муригли, б дәһә қәтиј јән
қәтохун муд ајбьль? Го дәһә һиц хә ајба лит у һиц хә тамаша лит, ин әхнән лә
һәвәхвә буш кивиж мин дән қаруввь д плашьна мудаль.

– Дуз ијлә, – муқвixли хә җиһил, – нәшә әлә итли, кulli әһә плаша қувимли ришә
д қаруввь...

89. L хабрь д маму сәвә рaba қәли мухкимлун.

Мин бар һәмзәмтә д маму-сәвә хәдәрјә дана, кәд әј видтә кар хеләнтә ал
җаммань, кulle җурьлун мәхкumi л хабрь д маму-сәвә, у vilун қә Мәлко
мәшлуји, мәмкуху лkis Binno.

90. Ијмән д берашь, кәд Мәлко tamam mkijxә л kis Binno д лә һиц
һәмзәмтә л дәрқулу, тижvivә бетә, бәхту б хзетә д лдәһә рaba хдилә.

Инә midри Мәлко берашь, мин бар д dmiјxivә, тухминни: «қәд лә реҗин
nxijpә қәм alma д мәтә, һиц лә һәви хә җәријмә мәшқиллин minnu». У, кәд tamam
қьтја б хьјалу, лә дvәртә д нәтә ал җлабта у nonетә д бәхту, б moriшә cim җәлди,
hala alma лә қјәмә, қимли лviшли җулли, қмьтль л mdiјтә.

91. L јумә xinә го мәтә vьrрун tre мәмuri. Бәхтәти хә қә дәј xитә б sav у
zduta bimәrivә:

- Kose гьтја, әнни муд мәмуринә тилун л го мәтә? [46]
- Бар Binno тижинә, – җәвубивә xini.
- Мәлко xijšivә л mdiјтә әрз вәдә.

что все мы, особенно вы, молодые, что срамливаете Малко и Бинно, – более дикие, чем медведи в лесу. Два месяца назад они не были врагами, они любили друг друга как братья. 88. Но вы, из-за петушинных боев, натравливали их друг на друга и сделали их врагами. Но я вас спрашиваю, если мой петух или ваш петух победит, в чем моя вина и в чем ваша вина? Если бы мы не были более дикими, чем петухи, которые дерутся друг с другом, в этом не было бы ничьей вины и не было бы никакого побоища¹⁰⁰.

– Правильно, – воскликнул один парнишка. – Ей-богу, вся эта драка случилась из-за петухов...

89. Слова старика подтвердили многие¹⁰¹.

Через некоторое время после речи старика, которая произвела сильное впечатление на слушателей, все начали подтверждать его слова и стали утешать Малко, уговаривая его помириться¹⁰² с Бинно.

90. Вечером Малко, совершенно смягчившийся по отношению к Бинно, сидел дома и не говорил о нем ничего плохого. Жена Малко была этому очень рада.

Но тем же вечером Малко, немного поспав, подумал: «Чтобы мне не было стыдно перед деревенскими, взыщу-ка я с него штраф». И, совершенно одержимый этой идеей, не обращая внимания на уговоры и мольбы своей жены, рано утром, когда еще все спали, он встал, оделся и отправился в город.

91. На другой день в деревню приехали двое полицейских. Женщины в страхе и ужасе переговаривались:

– Стриженные какие-то, что это за полицейские приехали в деревню? [46]

– За Бинно приехали, – отвечали другие.

– Малко ходил в город жаловаться.

¹⁰⁰ Букв. «это бы не представляло никакого зрелища».

¹⁰¹ Букв. «многие голоса».

¹⁰² Букв. «делая его более мягким по отношению к Бинно», ср. *mankikh* «to make gentle; to humble» (Maclean 181a).

92. Jəli suri b zduta masjudəva bar məmuri, d itlun xə hədxə şimmə maz-
dьjana.

Go alma d mətə npillə həmzəmtə u qəhbət d əhə şula.

Ijmən d məmur qə Binno paluṭəva min go betə, bəxtə d Binno bixjə u
nonujivə b məmuri, qəd lə məxijli u ijdə əqlu məttijlun go xəlij.

93. Məmuri lə hər əxcij qə xə Binno, inə up qə Məlko lubillun.

Ijmən d pişlun muji go hakəmxana d mdiytə al kulxə minne mutivlun
xəmsə tumanь çərijmə. Qə preta d əhə çərijmə tirve muxpillun.

94. Ijdə u əqli d tirve hər b o jumə pişlun mutvi go xəlij u xlyjselun, kəd
bimərə:

– Həl d çərijmoxun lə parrəstunla, le rappaxloxun.

95. Qə preta d əhə çərijmə bəxtəti d ənni tre çvənqi vilun zəbuni min
mindij d betə, jən zi bivədə denə.

Ijmən d çərijmə rşəmta pişlə prəta, ənij pişlun vijdi azad. Inə əhə çərijmə
qə kinutə d bil d ənni tre çvənqi hic pərq lə vilələ.

92. Дети со страхом разглядывали полицейских, о которых шла такая ужасная молва.

Среди жителей деревни тут же пошли слухи и пересуды об этом деле.

Когда полицейский выводил Бинно из дома, жена Бинно плакала и умоляла полицейских не бить его и не заковывать ему руки и ноги¹⁰³.

93. Полицейские увезли не только Бинно, но и Малко.

Когда их привезли в городскую управу, им обоим назначили штраф в пять туманов. Оба отказались платить этот штраф.

94. Руки и ноги обоих в тот же день заковали в кандалы и им сказали: – Пока не заплатите штраф, мы вас не отпустим.

95. Чтобы заплатить штраф, женам обоих молодых пришлось продать кое-что из домашней утвари и влезть в долги.

Когда назначенный штраф был уплачен, их освободили. Но с уплатой этого штрафа вражда между двумя мужчинами не кончилась.

Список сокращений

К – *Калашев А.* Русско-айсорский и айсорско-русский словарь. (Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа, вып. XX). Тифлис, 1894.

М – *Maclean A. J.* Dictionary of the Dialects of Vernacular Syriac. Oxford, 1901.

Or – *Oraham, A. J.* Dictionary of the stabilized and enriched Assyrian language and English. Chicago, 1943.

СВНЯ – Северо-восточные новоарамейские языки.

СПЕД – *Steingass F. A.* Comprehensive Persian-English Dictionary. London, 1892.

РВQ – *Puşqin A.S.* Brətə d qapitan. M., 1937.

ТМВ – *Tolstoj L.N.* Min bar bal. M., 1936.

ХGP – *Petrus-surə.* Xəjji go pitle. M., 1934.

¹⁰³ Перевод фразы – предположительный, так как значение термина *xəlij* в данном контексте неясно. Из текстов на новом алфавите известно слово *xəlij* со значением «ковер» (ср. *Maclean 100a* «a carpet of superior make»).

С. В. Фомичева

Иона-врач: к вопросу об использовании медицинской терминологии и образов, связанных с медициной, у Ефрема Сирина

Ефрем Сирин (306–373)¹ – авторитетнейший сирийский поэт-богослов, отец Церкви. Для его произведений характерно применение методов иудейской экзегезы, влияние таргумической, талмудической литературы и ранних мидрашей.² Образы, связанные с медициной, относятся к ключевым понятиям богословия Ефрема Сирина.³ Во многих его произведениях содержатся такие медицинские термины, как 'sy' («целитель», «врач»), в том числе с различными эпитетами – «великий», «благой», «мудрый», «милосердный», «грозный», *sm hy'* («лекарство жизни»), *kwrh'n'* («болезнь»), *kryh'* («больной»), глаголы 'sy («лечить»), *s'r* («посещать», «исцелять») и др. Анализ роли медицинских метафор в творчестве Ефрема Сирина содержится в работах Т. Бу Мансура, А. Шемункашо, Р. Мюррея, С. Брока и др.⁴ В статье мы попытаемся проанализировать роль медицинской терминологии в описании пророка Ионы в мемре (гомиллии) Ефрема Сирина «Об Ионе», в мадрашах (гимнах) «О девстве»

¹ Дата рождения Ефрема Сирина (306) принята в научной литературе условно (см., например, *Halleux A. Saint Ephrem le Syrien. Revue théologique de Louvain. № 14 (1983). P. 330*). Дата смерти (373) известна из «Эдесской хроники»: «[XXX] В 684 году (то есть 373 г. н. э. – С. Ф.), 9-го числа месяца хазира (июня), покинул этот мир мудрейший мар Афрем». Перевод приводится по изданию: *Пигулевская Н. В. Сирийская средневековая историография. Исследования и переводы / Сост. Е. Н. Мещерская. СПб.: Дмитрий Буланин, 2011. С. 494*.

² *Brock S. The Luminous Eye: The Spiritual World Vision of St. Ephrem. Rome: Center for Indian and Inter-Religious Studies, 1985. P. 15*, особенно глава 6 «The Medicine of Life», P. 99–114; *Séd N. Les hymnes sur le Paradis de saint Ephrem et les traditions juives // Le Muséon 81 (1968). P. 456*.

³ *Bou Mansour T. La pensée symbolique de saint Ephrem le Syrien. Liban, 1988. P. 259*.

⁴ Например, *Bou Mansour T. La pensée symbolique... P. 259–270*; *Shemunkasho A. Healing in the Theology of St. Ephrem. Piscataway: Gorgias Press, 2002* (в этой работе автор анализирует образы пророков-врачей у Ефрема Сирина: Авраама, Иакова, Иосифа, Моисея, Илии, Давида, Даниила и Ионы (P. 358–371)); *Murray R. Symbols of Church and Kingdom: A Study in Early Syriac Tradition. London; New York: Cambridge University Press, 1975. P. 200*; *Brock S. The Luminous Eye... P. 44, 99*.

(гимны 42–50), комментарии Ефрема Сирина на «Диатессарон» Татиана в сравнении с проповедью Псевдо-Филона «Об Ионе».

Вначале кратко остановимся на некоторых возможных источниках медицинских образов в сирийской литературе и, в частности, у Ефрема Сирина. Представление о Боге как о враче и другие медицинские метафоры встречается уже в Ветхом Завете.⁵ Широко представлена медицинская терминология в Новом Завете.⁶ Образы, связанные с медициной, содержатся в дветероканонических книгах, например, в Премудрости Соломона, в книге Иисуса, сына Сирахова.⁷ Именно в книге Иисуса, сына Сирахова перед нами предстает образ идеального иудейского врача, являющегося инструментом Бога. В книге Юбилеев говорится о том, что один из ангелов научил Ноя, как исцелять все болезни с помощью растений: «И о лечении всех их болезней <...> мы рассказали Ную, так что он мог лечить посредством земных трав. И Ной записал все в книгу, именно так, как мы научили его, в соответствии со всяким видом лечения. <...> И он отдал все, что записал, Симу, своему старшему сыну» (10:12–13).⁸ Филон Александрийский сравнивает Бога с врачом, который в лечебных целях может даже прибегнуть ко

⁵ Например, Исх 15:26 («ибо Я Господь, твой лекарь»), Осия 11:3 («а они не знали, что Я лечил их»), псалом 106:20 («Он послал слово Свое, и излечил их...») (перевод автора статьи). Медицинские образы широко представлены в так называемой четвертой песне Раба Господня (Ис 53:3–5); образы обновленной природы у Иезекииля содержат медицинскую терминологию (Иез 47: 8–12). О функции Яхве как врача см.: *Kee H. Medicine, Miracle and Magic in New Testament Times. Cambridge, 1986. P. 9–14.*

⁶ Например, Мк 2:17 («Услышав сие, Иисус говорит им: не здоровые имеют нужду во враче, но больные»). (Здесь и далее библейский текст цитируется по синодальному переводу.)

⁷ Например, Премудрость Соломона 16:12: «Не трава и не пластырь врачевали их, но Твое, Господи, всеисцеляющее слово». Сир 38:1–15: «Почитай врача честью по надобности в нем, ибо Господь создал его, // и от Вышнего – врачевание, и от царя получает он дар. // Знание врача возвысит его голову, и между вельможами он будет в почете <...> // Сын мой! в болезни твоей не будь небрежен, но молись Господу, и Он исцелит тебя // <...> Но кто согрешает пред Сотворившим его, да впадет в руки врача!» Подробнее об иудейской медицине см.: *Hempel J. «Ich bin der Herr, dein Arzt» // Theologische Literaturzeitung. № 82 (1957). P. 809–826; Hogan L. Healing in the Second Temple Period. Freiburg, 1992.*

⁸ *The Old Testament Pseudepigrapha. Vol. 2. Expansions of the «Old Testament» / Ed. by J. Charlesworth. New York, 1998. P. 76.* Перевод с английского языка автора статьи.

лжи (О неизменности Бога 63–69). Также следует упомянуть секту ессеев, чье название некоторые исследователи возводят к арамейскому 'sy' – «врач».⁹ По свидетельству Иосифа Флавия, ессеи изучали свойства целебных растений и минералов и использовали их для врачевания (Иудейская война II 8. 6). Л. Хоган, обобщив материал Ветхого Завета, Нового Завета, дветероканонических книг, апокрифов, текстов Кумрана, сочинений Филона Александрийского и Иосифа Флавия, выявил пять «причин» возникновения болезни, по представлениям иудеев: 1) Бог, в соответствии с Его собственными целями; 2) посредники Бога; 3) злые сущности (демоны, падшие ангелы, Сатана); 4) звезды; 5) грех.¹⁰ Далее исследователь предлагает выделить пять методов лечения, основывающихся на представлении иудеев о том, что единственный источник исцеления, как и единственный источник болезни – это Бог: 1) вера и молитва; 2) экзорцизм и апотропеические средства; 3) добродетельный образ жизни; 4) врач, народная или научная медицина; 5) магические средства.¹¹

Образы, связанные с медициной, получают дальнейшее развитие в произведениях раннехристианских писателей. Впервые образ Иисуса-врача в раннехристианской письменности появляется у Игнатия Антиохийского: «Для них есть только один врач, телесный и духовный, рожденный и нерожденный, Бог во плоти, в смерти истинная жизнь, от Марии и от Бога, сперва подверженный, а потом не подверженный страданию, Господь наш Иисус Христос» (Послание к Эфессянам, VII, 2).¹² Образы, связанные с медициной, составляют неотъемлемую часть произведений грекоязычных и латиноязычных отцов Церкви: Иустина Философа, Климента Александрийского, Иоанна Златоуста, Романа

⁹ Об этимологии названия «ессеи» см.: *Vermes G. The Etymology of «Essenes» // Revue de Qumran. № 2 (1960). P. 427–444.*

¹⁰ *Hogan L. Healing... P. 38–48.*

¹¹ *Ibid. P. 305–310.*

¹² *Ignace d'Antioche. Lettres et Martyre de Policarpe. Paris, 1958 (Sources chretiennes. № 10). P. 74–77.*

Сладкопевца, Тертуллиана, Иеронима Блаженного, Августина Блаженного и многих других.¹³

Но именно в сирийской литературе медицинская образность приобретает особое значение, все произведения сирийской литературы в рассматриваемый период, например, «Оды Соломона» (II в. н. э.), «Деяния Иуды Фомы» (первая половина III в.), «Учение Аддая» (IV–V вв.), «Разъяснения» Афраата (IV в.), насыщены медицинской символикой.¹⁴ Причем, как отмечает А. Шемункашо, медицинская образность проходит определенное развитие: если в «Одах Соломона» образы, связанные с медициной, довольно редки и сводятся, в основном, к описанию Бога, изгоняющего болезнь из тела, то уже в «Деяниях Иуды Фомы» широко используется разнообразная терминология, связанная с лечением, в том числе метафоры «врач», «лекарство жизни», которые употребляются как по отношению к Иисусу, так и по отношению к апостолу Иуде Фоме.¹⁵ Само спасение мыслится сирийскими писателями как исцеление. Ведь слово *ḥu'*, однокоренные аналоги которого в других семитских языках означают «жизнь», в сирийском означает еще и «спасение», что придает особую значимость теме исцеления, так как «всегда можно проследить связь между спасением и смертностью человеческого существа».¹⁶ Исцеление означает спасение, которое, в свою очередь, представляет собой вечную жизнь. Например, в «Учении Аддая» апостол Аддай, произнося речь перед жителями Эдессы, утверждает следующее: «Слушайте все вы и поймите из того, что я говорю вам, что я не врачеватель лекарствами и травами, искусства сынов человеческих, но я ученик Иисуса Христа, исцелителя

¹³ *Pouderon B.* Les Pères de l'Eglise face à la science médicale de leur temps. Paris: Beauchesne, 2005.

¹⁴ *Harvey S.* Healing the Christian Body: An Ancient Syriac Theme // Good and Faithful Servant: Stewardship in the Orthodox Churchin / Ed. by A. Scott. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2003. P. 57.

¹⁵ *Shemunkasho A.* Healing in the Theology... P. 26.

¹⁶ *Ibid.* P. 57

страждущих душ и спасителя будущей жизни». ¹⁷ Исцеление выступает в паре с воскресением мертвых, например, в послании царя Эдессы Авгара к Иисусу, текст которого приводится в «Учении Аддая»: «Авгар Уккама – Иисусу, исцелителю благому... <...> Я слышал о Тебе и о Твоей исцеляющей силе, что не лекарствами и травами излечиваешь Ты, но словом Твоим глаза слепых отверзаешь Ты, хромым ходячими делаешь Ты... Также мертвых воскрешаешь Ты». ¹⁸ По мнению Е. Н. Мещерской, «легенда об Авгаре начинает собой особый разряд апокрифических сказаний, посвященных теме обращения в христианство иноверного монаха». ¹⁹ Причем для всех этих сказаний характерен общий мотив – «чудесное исцеление обращаемого от болезни», получившее символическое истолкование: «Так, недуг Авгара – это язычество, его исцеление – освобождение от греховного заблуждения». ²⁰ Е. Н. Мещерская подчеркивает, что «эти идеи и символы едины для всей раннехристианской литературы и восходят, по-видимому, к новозаветному рассказу о прозрении и крещении Савла (Деяния апостолов 9:17–18)». ²¹

¹⁷ Перевод «Учения Аддая» приводится по изданию: Мещерская Е. Н. Легенда об Авгаре – раннесирийский литературный памятник (Исторические корни в эволюции апокрифической литературы). М.: Наука, 1984. С. 191. Цикл легенд о царе Эдессы (Урхи) Авгаре, о его переписке с Иисусом Христом и чудесном исцелении вошел в состав сирийского литературного памятника «Учение Аддая», целью написания которого было объяснить появление в Эдессе христианства. Название данного произведения связано с тем, что его основную часть составляет проповедь Аддая, одного из 72 апостолов, перед жителями Эдессы (Урхи).

¹⁸ Ср. в комментарии Ефрема Сирина на «Диатессарон»: «Он исцелял раны их и воскрешал их мертвых» (11, 1).

¹⁹ Мещерская Е. Н. Легенда об Авгаре... С. 35.

²⁰ Там же. С. 35. То же представление о язычестве как о болезни мы видим у Ефрема Сирина, например, Нисибийские песнопения 21:18: «Весь мир, как тело, впал в болезнь, стал гореть от лихорадки язычества... это было причиной его болезни». Следовательно, сам мир мыслится Ефремом как «тело», страдающее от болезни. Перевод с сирийского языка осуществляется по изданию: Des Heiligen Ephraem des Syrers Carmina Nisibena I / Ed. by E. Beck. Louvain, 1961 (CSCO 218–219; Syr. 92/93).

²¹ Мещерская Е. Н. Легенда об Авгаре... С. 35.

Сирийские писатели активно развивают идею Первого послания к Коринфянам (12:26–27) и Послания к Римлянам (Рим 12:4–5), подкрепляя ее медицинскими образами: вся христианская община рассматривается как тело Христа, и тело каждого христианина и «тело» всей общины мыслится как единое целое и нуждается в спасении и исцелении.²² В соответствии с этим положением, в «Учении Аддая» исцеление описывается как действие, касающееся как индивида (исцеление больных), так и социума (исцеление всего города Эдессы как сообщества).²³ В этом тексте мы можем проследить, как исцеление конкретных людей – слепого, глухого, хромого – становится прелюдией к великой исцеляющей деятельности Христа, к исцелению всего сообщества – путем принятия Его учения.²⁴

Отдельного упоминания заслуживает образ «лекарство жизни». В сирийской литературе, например, у Ефрема Сирина, *sm hy'* («лекарство жизни») становится одним из центральных богословских понятий. Это и христологический титул, и название для евхаристии.²⁵

Обращаясь к истории медицины как науки, необходимо отметить, что ни в библейский, ни в талмудический период иудеи не имели медицинских познаний, соответствующих по уровню греческим.²⁶ Тем не менее ко II в. до н. э. (то есть ко времени написания книги Иисуса, сына Сирахова), по мнению Л. Хогана, иудейская медицина начинает усваивать идеи Гиппократов (460–370 гг. до н. э.).²⁷ С. Ноорда подчеркивает, что упоминание в книге Иисуса, сына Сирахова (Сир 38:1–15) наличия у врача умения и мудрости в добавление к вере – это уже влияние греческой культуры и науки на традиционные иудейские

²² *Harvey S. Healing...* P. 58.

²³ *Harvey S. Healing...* P. 59.

²⁴ *Ibid.* P. 61.

²⁵ *Ibid.* P. 57.

²⁶ *Preuss J. Biblisch-talmudische Medizin.* Berlin, 1911. P. 3.

²⁷ *Hogan L. Healing...* P. 302–305.

представления.²⁸ Естественно, греко-римская медицина оказала значительное влияние и на христианскую письменность, например, в лице римского врача и философа Галена (130–200 гг. н. э.), основывающегося на учении Гиппократ.²⁹ Что касается сирийской медицины, ее истоков и взаимодействия с греческой, то мы рассмотрим этот вопрос далее.

Итак, мы можем убедиться, что в библейской, девтероканонической, раннехристианской литературе широко представлены метафоры, в которых используется медицинская терминология, развивается представление о Боге, а затем о Боге-Отце и Иисусе как о «благом», «мудром» «враче», носителе «лекарства жизни». Также «врачом» может быть назван и представитель Бога, например, апостол Иуда Фома в «Деяниях Иуды Фомы». Теперь обратимся к роли образов, связанных с медициной, в произведениях Ефрема Сирина.

Кого Ефрем называет «врачом» ('sy')? Это не только Бог-Отец и Иисус, но также и Иосиф, Моисей, пророки. Так, в «Нисибийских песнопениях» мы видим следующую картину. Ефрем представляет человечество как больное тело, головой которого является Вавилон, средней частью – Иудея, а ногами – Египет (Нисибийские песнопения 34:2). Далее сирийский богослов перечисляет различных врачей, которые пытались его исцелить: Авраам и Давид – это целители Вавилона (Нисибийские песнопения 34:7–8), Моисей и Иосиф – врачеватели Египта, а пророки – это врачи для Сиона (Нисибийские песнопения 34:7–8). Но вопреки умению этих великих врачевателей, идолопоклонство и болезни продолжали распространяться, и излечить их смог только Сын-Врач (Нисибийские песнопения 34:9), чьи главные «лекарства жизни» – это Его плоть и кровь (Нисибийские песнопения 34:10).³⁰

²⁸ Noorda S. *Illness and sin, forgiving and healing: the connection of medical treatment and religious beliefs in Ben Sira 38:1–15* // *Studies in Hellenistic Religions* / Ed. by M. J. Vermaseren. Leiden, 1979. P. 215–224.

²⁹ Kee H. *Medicine, Miracle and Magic in New Testament Times*. Cambridge, 1986.

³⁰ Bou Mansour T. *La pensée symbolique...* P. 260.

Следовательно, можно представить следующую картину роли «врача» у Ефрема Сирина: Бог-Отец либо Бог-Сын – это главный, великий врач, обладающий «лекарством жизни», а пророки – врачи более низкого ранга, которых посылает Бог для лечения пораженных недугом земель и народов. Но основная функция медицинских образов у Ефрема Сирина – это описание процесса спасения человечества от изгнания из Рая до эсхатологических времен как исцеления от болезни грехопадения.³¹

Перейдем к произведениям Ефрема Сирина, избранным нами для исследования. Сирийский богослов посвятил пророку Ионе несколько произведений различных жанров. Это мемра (проповедь, гомилия) «Об Ионе», мадраши (гимны) «О девстве» 42–50 и комментарий на «Диатессарон» Татиана, где особый интерес для нас представляет интерпретация Мф 12:39–41. Авторство мемры и мадрашей не вызывает сомнений у исследователей,³² однако с толкованием на четвероевангелие дело обстоит не столь однозначно.³³

Мемра «Об Ионе»

В мемре «Об Ионе»³⁴ образ «врача» и другие медицинские метафоры играют ключевую роль. Э. Бек условно разделил произведение на тридцать четыре раздела, из которых медицинская тема представлена в начале

³¹ *Shemunkasho A. Healing in the Theology... P. 2.*

³² *Кессель Г. М. Библиографический указатель сочинений прп. Ефрема Сирина, переведенных с сирийского языка в серии ТСО // Богословский вестник. 2010. № 11–12. С. 1026, 1034.*

³³ Как отмечает Г. Кессель, «до середины XX в. текст толкования был известен практически исключительно только по полной армянской версии. В 1963 г. Л. Лелуа издал часть оригинального сирийского текста по рукописи VI в., а в 1990 г. существенно дополнил его новонайденную часть той же рукописи. Несмотря на обнаружение еще нескольких фрагментов из той же рукописи, некоторые части комментария до настоящего времени остаются утерянными (около одной четверти от общего объема текста). Э. Бек не считал возможным признать весь текст комментария подлинным; Де Аллэ нашел определенные противоречия с аутентичными текстами; Ланге провел детальное исследование и заключил, что данный текст, скорее всего, является результатом обработки лекций прп. Ефрема, выполненной одним из его учеников в конце IV в.» (*Кессель Г. М. Библиографический указатель... С. 1054.*)

³⁴ Современное издание мемры «Об Ионе»: *Des Heiligen Ephraem des Syters Sermones II / Ed. by E. Beck. Louvain, 1970 (CSCO 311–312; Sg. 134–135). P. 1–40.* Известны переводы мемры на греческий, древнеармянский, древнегрузинский, эфиопский, латинский языки. Вероятно,

мемры – в четвертом разделе, который исследователь озаглавил «Угроза пророка и ее излечивающее влияние» (111–188), в длинной речи царя в середине мемры – в двенадцатом разделе «Царь доказывает истинность посланнической миссии Ионы, исходя из его поведения, которым он отличается от халдеев и врачей» (687–748), в восемнадцатом разделе, который Э. Бек назвал «Религиозное благоразумие ниневитян становится их спасением» (921–980), и, наконец, в двадцать седьмом разделе, озаглавленном «Придя к границе, Иона хочет отослать провожающих, опасаясь соблазнов» (1569–1614). Слово 'su' («врач») употребляется на протяжении этих четырех разделов восемь раз (117, 143, 151, 153, 164, 715, 737, 921). Глагол 'su' («лечить, исцелять») в породе *Pa'el* употребляется шесть раз (143, 151, 153, 154, 197, 924), в породе *Ethpe'el* («излечиваться») – три раза (142, 197, 1580), *s'r* («посещать», «лечить») – один раз (921), *k'b'* («рана; боль; недуг») употребляется пять раз (115, 118, 150, 724, 1580), в том числе *k'b' dnwgr'* («старые недуги») (150), *kwrhn'* («болезнь») употребляется три раза (137, 162, 924), *kryh'* («больной») употребляется три раза (157, 716, 718), *nsys* («больной, слабый») – один раз (721), *sm'* («лекарство») употребляется четыре раза (152, 726, 922, 923), *smtm'* (pl. «лекарства») употребляется два раза (116, 119), *kyu'* («прижигание») – два раза (719, 730), *wdrnh* («помощь; лекарство; лечение») – один раз (128), *nsyh'* («славный; замечательный» (о лекарстве)) употребляется один раз (923), *hryp* («сильный» (о лекарстве)) – один раз (116), *hlym* («здоровый») употребляется один раз (161), *krz* («провозглашать, объявлять, проповедовать») употребляется пять раз (154, 717, 722, 732, 746), *gzz* «отсекать, резать; совершать обрезание» употребляется два раза (150, 728), *gzz'* («аптечка; разрез, надрез; обрезание; указ») употребляется два раза (115, 717), *'qr rs'* («вырывать коренной зуб») употребляется один раз (723), *'sb*

Ефрем мог написать эту проповедь во время одной из осад своего родного города Нисибина войском персидского шаха Шапура II (то есть до 363 г.), чтобы привести своим соотечественникам пример пользы покаяния.

(«накладывать повязку; лечить») употребляется один раз (124), *pkr* («делать перевязку») – один раз (728), *str* («открываться» (о ране)) употребляется один раз (1579), *hṯm* («затягиваться» (о ране)) – один раз (1580). Причем глаголы *krz*, *gʒr*, *s'ʿr* употребляются Ефремом в нескольких значениях, создавая игру слов. Например, глагол *krz* сирийский богослов употребляет как в значении «проповедовать» (1, 731), так и в значении «провозглашать, объявлять» (717), когда говорит об объявлении диагноза больному. Глагол *gʒr* используется в значениях «отсекать, резать» по отношению к больному месту (150) и «совершать обрезание» (гимны «О девстве» 49:1), *s'ʿr* можно перевести как «посещать» и «лечить» (921).

Мы можем отметить, что образы, связанные с медициной, пронизывают все произведение, автор возвращается к ним в разных частях своей проповеди. Приведем примеры. В четвертом разделе мемры говорится следующее:

111–114: «Ибо Иону, когда он был послан // в этот город, полный скверны, // вооружила справедливость, // кличем грозным послала она его».³⁵

115–116: «Аптечку (*gʒr'*)³⁶ для недугов (*k'b'*) она дала ему // с сильными лекарствами (*smmn' hʿrʿp'*)».

³⁵ Здесь и далее (за исключением случаев, которые будут оговорены отдельно) переводы принадлежат автору статьи.

³⁶ Перевод слова *gʒr'* в 115–116 и 717 представляет определенные трудности. Словарь *Thesaurus Syriacus* предлагает нам следующие значения этого слова (заведомо неподходящие в данном контексте варианты мы не учитываем): 1. *incision, chirurgia* (разрез, надрез, хирургия); 2. *sententia* (мнение, изречение), 3. *indictio* (провозглашение, объявление) (*Thesaurus Syriacus. 1879–1901 / Ed. by R. Payne Smith. V. 1; репринтн. изд.: Hildesheim, N.Y., 1981. P. 701*). *A Compendious Syriac Dictionary* предлагает нам следующие значения: а) *surgery* (хирургия; кабинет или приемная врача с аптекой), б) *sentence* (суждение, изречение) (*A Compendious Syriac Dictionary / Ed. by Payne Smith. London, 1903. P. 68*). В словаре *Syriac Lexicon* мы находим следующие значения: 1. *incision* (разрез, надрез); 2. а) *cutting* (резание); б) *circumcision* (обрезание); 6. *decree* (указ) (*A Syriac Lexicon. A Translation from the Latin, Correction, Expansion, and Update of C. Brockelmann's Lexicon Syriacum / Ed. by M. Sokoloff. Piscataway: Gorgias Press, 2009. P. 226*). Э. Бек, исследователь и переводчик мемры на немецкий язык, предлагает такой перевод 115–116: «*Schneiden brachte er den Wunden // und scharfe Heilmittel*» (*Des Heiligen Ephraem des Syrers Sermones II... P. 4*), перевода, таким

117–120: «Грозный врач (*'sy' dhyl'*) был послан // в город, полный недугов (*k'b'*), // открыл (снадобницу) и показал свои лекарства (*smmwhy*). // Они были грозными и сильными (*dhylyn w'p zyzyyn*)».

121–124: «Благодсть с этим условием // послала пророка: // чтобы он город не разрушил, // а наложил (на него) повязку (*n'zwb*)».

125–128: «Не советовал вестник // жителям города покаяться, // чтобы показать, что тот, кто находится в стесненных обстоятельствах, // настойчиво просит о помощи (*'wdrnh*)».

Следовательно, в начале своей проповеди Ефрем говорит о том, что Иона, будучи пророком, в качестве врача был послан в Ниневию, город, наполненный болезнями, для того чтобы излечить его, но не милосердными, мягкими лекарствами, а грозными, сильнодействующими средствами. Далее Ефрем Сирин, руководствуясь одной из основных тем своих произведений – вопросом о свободе воли человека, заключает:

137–138: «Болезнь (*kwrh'n*) греха была // по (свободной) воле, а не по необходимости».

Сирийский богослов продолжает развивать тему грозных лекарств Ионы, сравнивая слова пророка с мечом:

139–142: «Грозный клич устрасал // так же, как и меч, // чтобы дерзкий через страх // вылечился (*nt's'*) от безрассудства».

143–144: «Врач (*'sy'*), который пришел, чтобы лечить (*n's'*), // меч показал городу».

образом, *gzyr'* как «лезвие». А. Шемункашо в своем переводе использует другое значение *gzyr'* – «указ»: «*She gave to him a stern decree for the pains with sharp medicines*» (*Shemunkasho A. Healing...* P. 361). Отметим, что именно словом *gzyrh* «указ» в таргуме Ионафана переведено библейское *t'm* в Иона 3:7 (в Пешитте передано как *pwqdn'*). Но мы присоединяемся к мнению отечественного сиролога Е. Н. Мещерской, которая считает, что в данных пассажах *gzyr'* следует переводить как *surgery*, греч. *πανάριον*, лат. *panarium*, имея в виду «аптечку; ящик лекаря с лекарствами и хирургическими инструментами» (информация получена в ходе личной беседы с Е. Н. Мещерской) (ср. *A Patristic Greek Lexicon* / Ed. by C. W. H. Lampe. London, 1961. P. 1001).

149–150: «Клич Ионы, как меч, // отсек (*gZR*) старые недуги (*k'b' dnwgr'*)».

151–152: «Он стал врачом (*'sy'*), который лечил (*'sy*) своим посохом // лучше лекарства (*sm'*) других (врачей)».

153–156: «Врач (*'sy'*) утешает и лечит (*m's'*), // Иона проповедует (*mkrz*) и лечит (*m's'*). // Сильным упреком исцелял (*s'r*) он мудро».

157–160: «Он тот посетитель (*s'wr'*), который устранил // посещением своим (*s'wrnh*) больных (*kryhyhwn*). // Больной (*kryh'*) покинул ложе свое, // ибо посох гнева увидел».

161–162: «Ибо здоровыми (*hlym'*) стали те, кто были больны (*kryhyn*) // болезнью (*kwrhn'*) вожделения».

163–164: «Каждый упрекал свое вожделение, // врачом (*'sy'*) самому себе становился».

После описания покаяния ниневитян говорится:

197: «Они (ниневитяне) и лечили (*'syw*), и излечивались (*'t'syw*) // друг от друга покаянием».

Таким образом, сами жители Ниневии уподобляются врачам.

201–202: «Каждый ближнего своего вел // к молитве и покаянию».

203–204: «Стал весь город // одним телом в покаянии».

206–207: «Каждый ближнего своего учил, // что тот может сделаться праведным (став) членом его тела».

209–212: «Никто не молился там // только о собственном спасении, // они были равнозначны членам (одного тела), когда все молились друг о друге».

213–214: «Весь город был предназначен // к уничтожению, как одно тело».

Следует обратить внимание на содержащуюся в этом пассаже очень важную для всей раннехристианской письменности, и в частности для сирийской литературы, идею об уподоблении общины верующих единому

телу Христову. Однако здесь с телом Спасителя сравнивается не христианская община, а община раскаявшихся грешников-язычников.³⁷

Сирийский богослов снова возвращается к теме «врача» в двенадцатом разделе проповеди, содержащем обращение царя, в котором он объясняет, почему поверил Ионе. Ефрем, как и в четвертом разделе, вновь сравнивает грозную проповедь Ионы с лечением:

715–716: «Врач ('sy'), который совершенно правдив, // правду говорит больным (*kryh*)».

717–720: «С аптечкой (*gzyr*) входит, возвещая (*mkrz*) // в доме больного (*kryh*). // О неприятных огненных прижиганиях (*kwy' dnwr' mryr*) // в спальне его кричит».

721–724: «Он не боится недужного (*nsys*), // которому сообщает (*nkrz*) о том, что вырвет ('*qr*') еще коренной зуб (*rs'*). // Он не боится даже царю, // когда он болен (*bk'b*'), об этом говорить».

725–726: «Он не боится сына царя, // когда сильным лекарством (*sm'* '*zyz'*) поит его».

727–728: «Он не боится военачальника, // когда делает перевязку (*pkr*) и даже режет (*gzyr*) его».

729–730: «Он не дрожит перед витязем, // когда мощь его ослабляет прижиганиями (*kwy*)».

Причем используемый в этом пассаже глагол *krz* (проповедовать, возглашать) указывает нам, что речь в данном отрывке идет не столько о враче, сообщающем больным их диагноз и методы лечения, сколько о проповеди пророка.

Далее это предположение подтверждается:

³⁷ В этой связи интересно посмотреть на сравнение Ниневии с Церковью в мемре «Об Ионе»: «Иона видит, как Ниневия подобно Церкви ('*dt*') собрала всех» (1137–1138). Такое же сравнение имеется у многих грекоязычных и латиноязычных отцов Церкви, которые видели в Ниневии прообраз народов, составивших основу Церкви. Например, Зинов Веронский «О пророке Ионе»: «Ниневия представляет нам образ Церкви». Текст приводится по изданию: Святого священномученика Зинона, епископа Веронского О пророке Ионе // Христианское чтение. СПб., 1843. № 2. С. 378–387.

731–732: «Кто назовет лжецом // пророка, который проповедовал (krz) гнев?»

737–740: «Хотя врач ('sy') не боится, // но подчиняется за вознаграждение. // А этот еврей выше рангом (других) врачей ('swt').»

741–744: «Он даже плохой хлеб // не хочет есть из нашего города. // С того дня, как он пришел к нам, // в посте он великом и в скорби».

745–746: «Кто заставил его без выгоды // о великом гневе проповедовать (nkrz) нам?»

В этом пассаже мы видим противопоставление Ионы – божественного врача, лечащего словом, обычному врачу. Подобное мы наблюдаем в других сирийских произведениях, например, в «Учении Аддая», в котором апостол Аддай так говорит о своем даре исцеления: «я не врачеватель лекарствами и травами, искусства сынов человеческих, но я ученик Иисуса Христа...». Сходное утверждение есть в Премудрости Соломона: «Не трава и не пластырь врачевали их, но Твое, Господи, всеисцеляющее слово» (16:12).

Затем Ефрем вновь возвращается к медицинской терминологии в восемнадцатом разделе, который Э. Бек назвал «Религиозное благоразумие ниневитян и их спасение». Здесь речь идет об исцеляющей силе поста ниневитян, который сравнивается с лекарством. Здесь речь идет об исцеляющей силе поста ниневитян, который сравнивается с лекарством. Причем врачу уподобляется уже не пророк Иона, а царь Ниневии:

917–920: «Царь Ниневии знал, // что причина гнева – грех. // Он устранил причину бедствий, // и бури тотчас прекратились».

921–924: «Он – врач ('sy'), который лечил (s'r) свой город // и знал лекарство (sm'), которое подходит ему: // постом – славным лекарством (sm' nsyh') – // болезнь (kwrhn') города исцелил ('sy')».

И наконец, сирийский богослов обращается к медицинской терминологии в одном из заключительных разделов мемры – в двадцать седьмом. В этом разделе речь идет том, что Иона возвращается на родину в сопро-

вождении ниневитян, желающих воочию увидеть землю, из которой происходит столь могущественный пророк, которому они обязаны своим спасением. Но Иона понимает, что если ниневитяне увидят все нечестие его народа, то могут вновь уклониться от истины. Поэтому он просит провожающих вернуться в Ниневию:

1579–1580: «Он (Иона) боялся, чтобы не открылась снова (*nstwr*) // рана (*k'b*'), которая затянулась (*htm*) и была вылечена (*'t'sy*)».

Подводя итог, можно сказать следующее: в мемре «Об Ионе» Иона предстает как грозный пророк-врач, посланный Богом в город Ниневию, пораженный за грехи его жителей болезнью. Пророк-врач произносит проповедь, одновременно являющуюся постановкой диагноза, что подчеркивается употреблением глагола *krz*. Ионе-врачу даются сильноедействующие, мощные средства – речь, «подобная мечу», и пост.

Гимны «О девстве» 42–50³⁸

В гимнах «О девстве» мы снова видим, как и в мемре, многочисленные примеры употребления медицинских терминов: слово «врач» (*'sy*) употребляется три раза (49:1, 49:13, 49:14), «лекарство» (*sm*) употребляется четыре раза (49:14, 49:15, 49:16, 49:21), в том числе и «лекарство жизни» (*sm hy'*) (49:21), *smmn'* (pl. «лекарства») употребляется один раз (49:17), *mḥwt'* («удар; рана; ранение») употребляется один раз («46:15»), *šwmt'* («рана») употребляется один раз (46:27), *mr''* («больной») – один раз (49:15), *'šb'* («перевязка; бинт; лечение; средство, лекарство») – один раз, *'sy* в породе *Pa'el* («лечить, исцелять») употребляется три раза (42:5, 42:6, 46:15), *smsm* («исцелять») – один раз (45:22), *gzi* «отсекать, резать; совершать обрезание» употребляется один раз (49:1), *gzi'* («обрезанный»)

³⁸ Мадраши (гимны) «О девстве». Современное издание: Des Heiligen Ephraem des Syrens Hymnen de Virginitate / Ed. by E. Beck. Louvain, 1962 (CSCO 223–224; Syr. 94–95). Это собрание состоит из 52 гимнов. Как считают исследователи, оно является поздним сочинением Ефрема, вероятно, написанным им уже в Эдессе, где богослов провел последние десять лет жизни, с 363 по 373 годы.

– один раз (49:1), *nšh* («быть славным, замечательным» (о лекарстве)) – два раза (49:14, 49:17).

В сорок втором гимне, открывающем цикл из девяти гимнов, посвященных Ионе, говорится:

42:5: «В Ниневии, которую он (Иона) излечил (*'syh*), // бесчисленные тысячи возносили ему // всевозможные восхваления».

42:6: «С помощью одной вести // он излечил (*'sy*) их. // Изливалось восхваление его // из облака уст».

В сорок пятом гимне мы находим следующий пассаж:

45:22: «На корабле столкнули его (в море) // все моряки. // В Ниневии исцелили его (*smsmwhy*) // все грешники».

В этом стихе содержится указание на то, что не только сам Иона является врачом, но и он, в свою очередь, исцеляется через грешников Ниневии. Мы уже видели уподобление ниневитян врачам (Об Ионе 197).

В сорок шестом гимне мы снова встречаем медицинскую терминологию:

46:14 «Кто дал нам (знать), // что с помощью явных слез // мы можем уничтожить грехи // скрытые?»

46:15 «Кто дал нам (знать), // что с помощью видимого // мы можем вылечить (*n's'*) ранение (*mhw*) // невидимое?»

46:27 «И хотя принесли исцеление (*'syw*) // труд и милосердие, // шрамы ран (*rwšm šwmt'*) // стали взывать о помощи».

Особенно широко тема Ионы-врача представлена в сорок девятом гимне. Он начинается следующим образом:

49:1 «Обрезанного врача (*'sy' gzyr'*) // послал Всевышний, // чтобы обрезать (*ngzwr*) сердце // народа необрезанного».

Здесь мы наблюдаем игру слов, связанную с глаголом *gzyr*, который Ефрем использует как в значении «отрезать, отсекасть» (больные места) (как мы уже видели в «Об Ионе», 150), так и в значении «делать обрезание». Далее с тринадцатого стиха и до конца гимна Ефрем использует медицинские образы:

49:13 «Моисей учил, // народ склонялся к идолопоклонству. // Врач ('*sy*') был огорчен, // так как не приносила пользу его перевязка ('*ʒbh*').»

49:14 «Ниневия каялась; // Иона страдал. // Врач ('*sy*') был огорчен, // потому что его лекарство (*smh*) оказалось славным (*nʒh*)».

49:15 «Чье лекарство (*sm*') // из тех, кто лечил ('*swn*), // излечивало ('*sy*) (когда-либо) десять // тысяч больных (*mr* ' ')?»

49:16 «Лекарство (*sm*) кающихся // сошло с высоты. // Рассыпалось искупление // среди грехов».

49:17 «Ты все еще огорчен, // Иона, возрадуйся, // что из (лекарств) всех пророков // твои лекарства (*smmnyk*) оказались самыми славными (*nʒhw*)».

49:21 «Голос Ионы // стал лекарством жизни (*sm hy*'). // Он сеял с его помощью смерть, // но вошла жизнь».

Следовательно, в соответствии с концепцией Ефрема Сирина, о которой мы говорили выше, Иона и Моисей упоминаются среди пророков, которым были дарованы лекарства для излечения народов. Но лекарство, предложенное Моисеем-врачом, оказалось малоэффективным, чтобы излечить иудеев от болезни идолопоклонства (49:13). А лекарства Ионы из всех пророков оказались самыми действенными, «Слово Ионы – это лекарство жизни» (49:21).

Исходя из вышесказанного, можно сделать следующие выводы. В гимнах «О девстве» тема Ионы-врача и другие медицинские образы продолжают развиваться. Добавляется пример Моисея, который также сравнивается с лекарем. Именно в гимнах «О девстве» по отношению к Ионе употреблен термин «лекарство жизни» (49:21), и лекарства Ионы названы самыми действенными (49:13). Однако подчеркивается противоречивость пророка. Несмотря на эффективность своих лекарств, он сам нуждается в лечении (45:22), он не рад спасению ниневитян (49:17, 21), даже с помощью «лекарства жизни» он сеял смерть (49:21).

Комментарий Ефрема Сирина на «Диатессарон» Татиана³⁹

Интерпретируя Мф 12:39–40, сирийский богослов также обращается к медицинской терминологии: «Это злое поколение ищет знамения. Но не дастся ему знамения, кроме знамения пророка Ионы. Подобно тому, как Иона был три дня в море, так и Сын Человеческий будет в сердце земли. Но не по числу трех дней он имеет отношение к Господу нашему, как сказано, а потому, что Он исцелял недуги их (*'sy k'byhwn*) и воскрешал их мертвых» (11, 1). Ефрем сравнивает знаменья Иисуса среди иудеев с проповедью Ионы в Ниневии. Пока Иисус «исцелял раны их и оживлял их мертвых», Иона проповедовал о разрушении города, поражая жителей страхом.⁴⁰

Возникает вопрос, почему Ефрем при описании пророка Ионы в разных произведениях столь настойчиво возвращается к медицинским образам? Для сирийского богослова, как мы отмечали выше, характерно влияние ранней иудейской литературы. Но медицинской терминологии в истории пророка Ионы нет ни в масоретском тексте, ни в таргуме Ионафана, ни в мидрашах. Что же касается Пешитты, то в книге пророка Ионы медицинская образность также отсутствует, зато она появляется в книге пророка Наума, повествующей о нечестии и наказании Ниневии.⁴¹ Эта книга в версии Пешитты, в отличие от масоретского текста, начинается и заканчивается медицинскими образами. Так, в Наум 1:1 масоретское *ms' II* «пророчество» передано как *mhw't*. Древнееврейская лексема *ms' I* и сирийская *mhw't* обладают одним общим значением – «время, ноша», поэтому переводчики Пешитты, вероятно, и выбрали

³⁹ Современное издание: Saint Ephrem. Commentaire de l'Évangile concordant; texte syriaque; folios additionnels (Manuscrit Chester Beatty 709) / Ed. par L. Leloir. Leuven: Peeters, 1990.

⁴⁰ *Shemunkasho A. Healing...* P. 364–365.

⁴¹ Примечательно, что таргум Ионафана связывает книгу пророка Наума с историей Ионы: Наум 1:1 «Пророчество чаши проклятия, чтобы напоить Ниневию. Изначально пророчествовал о ней Иона, сын Амитага, пророк из Гат Хефара, и покаялась она от греха, а ныне вновь стала много грешить, и пророчествовал о ней Наум из дома Коши, как написано в этой книге».

соответствующее слово, интерпретировав *mš'* II как *mš'* I. Но основные значения слова *mḥwt'* – это «удар, рана» и, таким образом, весь пассаж приобретает возможную медицинскую коннотацию, отсутствующую в масоретском тексте:

МТ Наум 1:1

mš' nwnw'h spr ḥzwn nḥwm h'lqšy'

«Пророчество (о) Ниневи. Книга видения Наума елкосеянина»

Реш Наум 1:1

mḥwt' dnynw' dbspr' dḥzwn' dnḥwm 'lqwšy'

«Бремя (рана) Ниневи в книге видений Наума елкосеянина».

Кроме того, медицинские образы содержатся в заключительном стихе, Наум 3:19, в котором Ниневия изображается как пораженная неким недугом:

lyt dk'b lh 'l tbrky kyb' hy mḥwtky

«Нет того, кто бы не страдал из-за повреждения твоего (то есть Ниневи), мучительна рана твоя...».⁴²

Таким образом, мы находим в книге пророка Наума те же ключевые медицинские термины, что в мемре и гимнах: *mḥwt'*, *k'b*. Поэтому, может быть, эти пассажи являются одним из источников медицинской образности для описания Ионы у Ефрема Сирина. Для нахождения других

⁴² Данный стих представляет определенные трудности для перевода. Следуя традиционному пониманию частицы *lyt* (< *l'* + *y'*) как отрицательной, следовало бы перевести его как «Нет того, кто страдает из-за повреждения твоего...». Но частица *lā*, которая здесь входит в состав *lyt*, как показал отечественный синолог Л. Х. Вильскер, может иметь также утвердительное, плеонастическое значение, так как изначально это была слитная утвердительная частица *la* (подобная арабской слитной частице *la*) (Вильскер Л. Х. Об утвердительном значении частицы *lā* в сирийском языке // Краткие сообщения института народов Азии (История и филология Ближнего Востока. Семитология). № 86 (1965). С. 29). Впоследствии она стала писаться отдельно от следующего за ней слова, гласный удлинился, и, таким образом, по форме эта утвердительная частица совпала с отрицательной *lā* (там же. С. 30). Вильскер в своей статье приводит многочисленные примеры утвердительного значения частицы *lā* из Пешитты, гимнов Ефрема Сирина и других произведений. В масоретском тексте Наум 3:19 относится не к Ниневи, а к царю Ассура.

возможных источников и параллелей обратимся к иудео-эллинистическому сочинению – проповеди Псевдо-Филона «Об Ионе».⁴³

Проповедь Псевдо-Филона «Об Ионе»

В проповеди излагаются события всех четырех глав книги Ионы. И здесь мы снова сталкиваемся с использованием образов, связанных с медициной. В тексте содержатся те же ключевые слова, что и у сирийского богослова: «врач», «болезнь», «исцеление», «врачебное искусство», «больной» «исцелять». Ф. Зигерт делит текст на пятьдесят три раздела. В самом начале мемры, во втором и третьем разделах, которые Зигерт называет соответственно «"Болезнь" Ниневии и парадокс исцеления» и «Избрание пророка: "недомогание", которое он должен исцелить», говорится:

2.5: «Итак, Тот, кто правит каждым городом, увидел с высоты, что Ниневия стала городом отвратительного поведения. Но Ниневия – это начало всех городов (Быт 10:11). И, как умелый врач, Он выбирает лекарство, подходящее для состояния города. Он хотел воспрепятствовать распространению болезни и с его помощью предупредить опасность».⁴⁴

2.6: «Но лекарство казалось противоречащим исцелению: с намерением спасти и сохранить Ниневию (Бог) послал к ней пророка, чтобы угрожать городу разрушением. И этим, я думаю, он наилучшим образом преподавал медицину. Ибо подобно тому, как самые опытные в исцелении

⁴³ Перевод проповеди на французский язык: *Pseudo-Philon. Predications synagogales / Traduction, notes et commentaire par F. Siegert et J. de Roulet. Paris, 1999 (Sources Chretiennes. № 435)*. Проповедь была изначально написана на греческом языке, но оригинальный греческий текст утерян. Известен перевод текста проповеди «Об Ионе» на армянский язык. По мнению Ф. Зигерта и Ж. де Рулэ, за *terminus a quo* написания оригинального текста можно принять начало II в. до н. э., когда появляются первые эллинистические еврейские писания, а за *terminus ad quem* может быть взят IV в. н. э. Но наиболее вероятная, по их мнению, дата написания – это приблизительно I в. н. э. Что касается места написания текста, то это могла быть Александрия (*Pseudo-Philon. Predications synagogales... P. 35*).

⁴⁴ Перевод с французского языка автора статьи.

больных восстанавливают их огнем и водой, так и всезнающий, единственный спаситель основывает доброе спасение на объявлении о смерти и разрушении».

3.8: «Чтобы спасти ниневитян, он еще ищет сотрудника. Друг людей выбирает среди толпы одного человека, одного из них, и рассматривает его как своего помощника».

3.9: «Итак, одному Ионе он доверил спасение душ, начав с исцеления того, кого он послал исцелять других; он воспитал своего врача. Ибо подобно тому, как жители Ниневии стали больными из-за своего образа жизни, пророк страдал недостатком мудрости, когда думал, что может убежать от Бога, от которого не убегают».

Мы видим, что автор проповеди «Об Ионе», так же как Ефрем Сирин, считает, что Ниневия «заболела» вследствие отвратительного поведения жителей и нуждается в лечении. Тогда Бог, сам являющийся «умелым врачом», отправляет пророка-врача Иону, который, в свою очередь, сам подвергся лечению, так как страдает «недостатком мудрости». Как и в мемре Ефрема, Иона посылается с грозными лекарствами, которые на первый взгляд выглядят как «противоречащие исцелению» (2:6), и сравнивается с врачом, подвергшим больного жестокому лечению «огнем и водой». В шестнадцатом разделе, в котором повествуется о том, как Иона был проглочен рыбой, вновь употребляется медицинская терминология:

16.63: «Когда Господь излечил две болезни – научив человека не воспринимать Его как неведующего и не противиться Его любви к людям, он снабдил его (Иону) новым судном, в образе морского чудовища, которое плавало там. Он (Иона), по правде говоря, счел его диким зверем: но это было его спасением».

Тема лечения пророка развивается и в конце проповеди, в сорок шестом разделе, когда Бог видит, как Иона скорбит из-за спасения ниневитян:

46.182: «Но избавитель всех, который своим врачебным искусством спас ниневитян от смерти, явился к пророку, чтобы позаботиться о его болезни».

Последнее утверждение можно сравнить с аналогичным в гимнах «О девстве», где также утверждалось, что пророк-врач был сам исцелен ниневитянами (45:22).

Следовательно, и в мемре «Об Ионе» Ефрема Сирина, и в проповеди «Об Ионе» Псевдо-Филона Иона-врач посылается Богом-врачом для исцеления своим грозным лекарством-проповедью заболевший город.

Итак, мы можем наблюдать определенное сходство в использовании медицинской терминологии для описания пророка Ионы в произведениях Ефрема Сирина и Псевдо-Филона. Чем можно объяснить данный факт? На настоящем этапе исследования говорить о возможности заимствования сирийским богословом медицинских образов из проповеди Псевдо-Филона или полностью исключить подобную возможность представляется затруднительным. Отметим, что два произведения демонстрируют сходство не только в использовании медицинской терминологии, но и в символике брачных чертогов, в описании поведения судей, господ и рабов во время покаяния, описании скорби Ионы, созерцающего ликование спасенных ниневитян и т. д. Но перевод проповеди Псевдо-Филона на сирийский язык неизвестен, и неясно, мог ли Ефрем Сирийский ознакомиться с греческим оригиналом. Можно предположить, что сходство связано с общей распространенностью медицинской образности в ближневосточных литературах, включая впоследствии и раннехристианскую, начиная с эллинистического периода. На примере медицины отчетливо видно сложнейшее взаимодействие греческой учености в Антиохии и Александрии с иранской, сирийской, а затем и арабской наукой и культурой. К III в. до н. э. александрийская медицина достигает Месопотамии, таким образом, Сирия знакомится с учением Гиппократов через учение Александрийской

школы.⁴⁵ Именно сирийцам было суждено стать проводниками великих достижений греческой науки и культуры, в том числе и медицины, для арабо-мусульманской, а затем и европейской цивилизации с помощью переводов произведений греческих авторов на сирийский язык, осуществлявшихся в многочисленных сирийских школах. Эти школы «роднили представителей антиохийских и сиро-персидских школ, вышедших из школ иудейских».⁴⁶ Как отмечает Н. В. Пигулевская, в сирийских школах (Эдесской «школе персов», Нисибийской школе и многих других) «наряду с клерикальным направлением образования развивались и светские науки, среди которых видное место заняла и медицина».⁴⁷

На этом сложном фоне создавали свои произведения сириец Ефрем Сирин в IV в. и Псевдо-Филон (датировка его творения, как мы упоминали выше, охватывает большой промежуток времени – от II в. до н. э. до IV в. н. э.). Для обоих авторов образы, связанные с медициной, являются неотъемлемой частью их богословского языка.⁴⁸ Хотя, по мнению С. Брока, отличительной особенностью религиозного мировоззрения Ефрема Сирина является его принадлежность к «семитско-азиатскому христианству в его еще не эллинизированной форме»,⁴⁹ но говорить о том, что Ефрем был совсем чужд греческой мысли, особенно в последние десять лет жизни, проведенные им в Эдессе – столице эллинистического

⁴⁵ *Campbell D.* Arabian Medicine and its Influence on the Middle Ages. New York, 1926. P. 13.

⁴⁶ *Селезнев Н. Н.* Несторий и Церковь Востока. М.: Путь, 2005. С. 61.

⁴⁷ Подробнее о развитии и роли медицины в Сирии см.: *Пигулевская Н. В.* Культура сирийцев в средние века. М.: Наука, 1979. С. 149–168; *Duval R.* La littérature syriaque. Paris, 1907. P. 269–274.

⁴⁸ Так, тема Бога-врача представлена и в другом произведении Псевдо-Филона «О Самсоне», например: «Бог, друг людей, когда видит бессилие природы, посылает ангела, посланника с хорошей вестью... <...> Он поступает, как врачи, когда они практикуют с большей мудростью, нежели при простом ремесле: они сначала осведомляются о физическом состоянии больного, чтобы оценить силу болезни, прежде чем применить лекарства, которые приведут к выздоровлению. Таким образом, Бог исцеляет злобу тех, чья душа больна. Он не дает неэффективного лекарства» (О Самсоне 6–7). Перевод с французского языка осуществляется по изданию: *Pseudo-Philon.* Predications synagogales... P. 110–111.

⁴⁹ *Brock S.* The Luminous Eye... P. 15.

государства Осроэна, вряд ли представляется возможным. К моменту рождения сирийского богослова греческая культура в Месопотамии существовала уже несколько веков. Как показала У. Поссекель, Ефрем Сирин был знатоком современной ему греческой мысли.⁵⁰ И даже если он не обладал хорошим знанием греческого языка, возможно, уже при его жизни некоторые греческие произведения были переведены на сирийский язык. Сходство мемры «Об Ионе» Ефрема Сирина и проповеди «Об Ионе» Псевдо-Филона как раз и говорит об общем фоне, о возможной общей традиции иудео-эллинистической и сирийской литератур.

Как подчеркивают исследователи проповеди Псевдо-Филона Ф. Зигерт и Ж. де Рулэ, источник медицинских образов в тексте следует искать в греческой словесности. Например, по их мнению, «интерпретация нечестивости Ниневии как болезни – это типично греческое представление».⁵¹ В проповеди Псевдо-Филона «божественное медицинское искусство – это метафора педагогики Бога» (46:182).⁵² Тот же образ авторы комментария к проповеди находят в античной мысли: например, у Плутарха в Моралиях (*Moralia* 551 C, 652 D), Псевдо-Плутарха, говорящего об Аполлоне как о враче (*De Numero* 202). Тема парадоксальности лекарства присутствует, например, в произведении Харитона Афродисийского «Повесть о любви Херея и Каллирои» (VI, 4. 5).⁵³

Может быть, тема Ионы-врача представлена и в других комментариях на книгу пророка Ионы? Обратимся, например, к беседе Иоанна Златоуста «О покаянии ниневитян».⁵⁴ Этот текст, написанный немного позд-

⁵⁰ *Possekkel U. Evidence of Greek Philosophical Concepts in the Writings of Ephrem the Syrian.* Louvain: Peeters, 1999 (CSCO 580. Subs. 102).

⁵¹ *Pseudo-Philon. Predications synagogales...* P. 141.

⁵² *Ibid.* P. 141.

⁵³ *Ibid.* P. 141–142.

⁵⁴ Перевод беседы «О покаянии ниневитян» дается по изданию: Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе. Том 12. Книга 3. СПб., 1906. С. 959–994.

нее, чем мемра Ефрема, имеет с ней ряд общих мест и в ряде случаев практически дословно совпадает. Но что касается образов, связанных с медициной, то они представлены в намного меньшем количестве, чем в сирийском тексте, и с другими характеристиками. Например, описывая царя Ниневии, Иоанн Златоуст пишет: «Раны пурпура он врачует вретичесем; грехи трона очищает сидением на пепле; болезнь гордости врачует скромностью одежды, постом – раны роскоши». И далее: «Новый царский закон: как врач, он назначает больным воздержание от пищи». Таким образом, с врачом здесь сравнивается вовсе не Иона, а царь. Хотя и определенное сходство присутствует: пост также сравнивается с лекарством (как в Об Ионе 921–924). Ниневия также объявляется «заболевшей». И далее говорится: «хотя различным людям полезны разные советы, но врачество покаяния всем, думаю, потребно». Этим медицинские термины в проповеди Иоанна Златоуста исчерпываются.

Обращает на себя внимание тот факт, что в древнеармянском тексте «Послание Ионы в Ниневии», который, по мнению Ф. Зигерта, имеет одним из своих источников мемру Ефрема Сирина, медицинская тема полностью отсутствует.⁵⁵ Значит, для автора «армянского мидраша», как называет его Зигерт, тема Ионы-врача уже не представляет интереса. Также медицинская тема в описании пророка Ионы отсутствует в апокрифическом тексте «Жизнь пророков» (*Vitae prophetarum*) (предположительно, I в. н. э., по мнению Дж. Чарльзворта).⁵⁶

Основываясь на рассмотренном выше материале, мы можем сделать следующие выводы.

- В мемре Ефрема Сирина «Об Ионе», в гимнах «О девстве» (42–50) и комментарии на «Диатессарон» используются образы, связанные с медициной, для описания пророка Ионы и его излечивающего влияния на Ниневию, пораженную болезнью за грехи ее жителей. Эти образы

⁵⁵ Перевод текста на французский язык: *Pseudo-Philon. Predications synagogales...* P. 93–103.

⁵⁶ *The Old Testament Pseudepigrapha...* P. 381.

соответствуют идее Ефрема, отраженной в других его произведениях, например, в «Нисибийских песнопениях». Согласно данной идее Бог является «великим врачом», который посылает пророков-врачей для исцеления пораженных болезнью народов. Причем в гимнах «О девстве» Иона даже называется самым победоносным из всех пророков, носителем «лекарства жизни», что может имплицитно подразумевать христологическую типологию Ионы.

● Медицинские метафоры, используемые Ефремом Сирином и автором проповеди «Об Ионе», весьма сходны. Автор текста, так же как Ефрем Сирин, считает, что Ниневия «заболела» вследствие греховного поведения жителей и нуждается в лечении. Тогда Бог, сам являющийся «умелым врачом», отправляет в Ниневию пророка-врача Иону, который в свою очередь сам подвергся лечению (со стороны ниневитян – у Ефрема Сирина, со стороны Бога – у Псевдо-Филона). И в мемре Ефрема, и у Псевдо-Филона Иона посылается с грозными лекарствами, которые на первый взгляд выглядят как «противоречащие исцелению». Иона сравнивается с врачом, подвергшим больного жестокому лечению («огнем и водой» у Псевдо-Филона, «неприятными огненными прижиганиями» у Ефрема). Мы видим противоречивый, парадоксальный образ пророка во всех трех текстах, являющийся следствием неоднозначности его фигуры в библейской книге пророка Ионы. Особенно ярко это проявляется в произведениях Ефрема Сирина, так как использование парадоксов и антиномий является основой его литературного творчества.

На примере текстов, посвященных пророку Ионе, – иудео-эллинистического и сирийского, мы можем сделать вывод об общности системы образов, связанных с медициной, в иудейско-эллинистической литературе и у Ефрема Сирина. Конечно, данный вопрос требует дальнейшего тщательного изучения.

М. Г. Калинин, Е. В. Барский

Понятие Шхины в богословии Исаака Сирина

Терминологический анализ богословской системы Исаака Сирина – актуальная научная задача. Он важен как для выяснения места сочинений Исаака в контексте сирийской и, шире, всей восточнохристианской литературы (неоспоримо, например, влияние на него сирийских переводов Феодора Мопсуестийского), так и для более точного понимания непростой и достаточно изощренной логики его богословских рассуждений. Наконец, понимание того, в каких значениях и насколько последовательно те или иные термины употребляются в разных томах сочинений Исаака Сирина, может стать в будущем основой для исследования проблемы единства и авторства всего корпуса.

Шхина как библейский термин в сирийской традиции

Арамейское слово *šḳintā* (st. abs. *šḳīnā*), как и его еврейский аналог *šḳīnā*, представляет собой отглагольное имя, образованное по модели *qatīl- от корня *škn* «обитать, поселиться», и имеет как бытовое («место обитания»), так и сакральное («Божественное присутствие») значения в ряде арамейских христианских и еврейских корпусов¹. Еврейский термин *šḳīnā*, засвидетельствованный в Талмуде и мидрашах, не имеет соответствия в еврейской Библии, однако глагол *šāḳan* «поселиться» часто употребляется в богословски значимых контекстах и указывает на присутствие Бога в общине верных Ему людей (см.: TDOT *ad vocem*). Сирийское слово *šḳintā*, связанное с глаголом *šḳan*, охватывает спектр значений «присутствие, обитание, место обитания, скиния»; в некоторых контекстах он может, по-видимому, смещаться в соответствии со значением удвоенной

¹ Sokoloff M. A Syriac Lexicon. Winona Lake; Piscataway, 2009. P. 776; *idem*. A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period. Ramat-Gan, 1990. P. 550; *idem*. A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods. Ramat-Gan; Baltimore, 2002. P. 1145; Jastrow M. A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature. L.; N. Y., 1903. Vol. 2. P. 1573.

породы глагола – *šakken*: «даровать, передавать, наделять», выражая представление о даровании Божественной благодати.

В сирийской традиции этот термин, в отличие от еврейского корпуса, стал библейским: он довольно широко представлен в Пешитте в книгах Хроник в контекстах, связанных со строительством Иерусалимского храма. Слово *škīntā* выступает в роли эвфемизма, который должен заменить и одновременно богословски интерпретировать антропоморфизмы библейского текста. Так, выражение «подножие ног Его» в 1 Пар 28:2 передается словосочетанием *ḡatrā da-škīntēh* «место Его Шхины». Даже если допустить, что в этом случае слово *škīntā* нужно понимать как «обитание», «пробывание» (то есть в его небогословском значении) и что переводчик хотел лишь избежать антропоморфизма, предложив замену по смыслу («подножие ног» = «место пребывания»), а не вводить в текст богословское понятие Шхины, то другие контексты недвусмысленно свидетельствуют о том, что переводчик подразумевал именно Шхину в теологическом смысле этого слова. Во 2 Пар 5:14 выражение «слава Господа» (*kābôḏ* YHWH) передано как *zīwā da-škīntēh* «великолепие Его Шхины». Здесь в исходном библейском тексте уже нет антропоморфизма, переводчик стремится дать богословскую интерпретацию одного из центральных понятий библейского богословия, то есть просто перевести библейский термин на язык другой традиции (и одновременно усилить мысль о трансцендентности Бога, вводя в текст несколько посредствующих сущностей – *zīwā* и *škīntā* – вместо древнееврейского *kābôḏ*). Выражение *zīw škīnā* «великолепие Шхины» используется в Талмуде (например, Вавилонский Талмуд. Шаббат 88b), едва ли это случайное совпадение. Кроме того, переходная конструкция, обозначающая действие славы Господней (*mālē(?) kābôḏ* YHWH *ḡet bēt hā-ʔēlōhīm*), заменена пассивной

(«храм наполнился (*ʔetmallī*) Шхиной»), что также характерно для таргумов².

Перечисленные лексические и грамматические особенности сирийского перевода позволяют предположить, что сирийский перевод книги Хроник зависит от какого-то еврейского таргумического источника. Даже если допустить самобытный характер христианского понимания Шхины, переводческая стратегия, выраженная в книгах Хроник в Пешитте, не имеет соответствий в сирийских переводах новозаветных книг – в той части сирийского библейского корпуса, в основе которой заведомо не может лежать таргумический текст. Напротив, стремление избежать антропоморфизмов, заменяя их богословской терминологией и используя пассивные конструкции, – одна из характерных черт классических таргумов, как официальных (Онкелос, Ионафан), так и неофициальных (таргум Неофити, примыкающие к нему по грамматическим особенностям³ Фрагментарный таргум и частично сохранившийся таргум из Каирской генизы, и таргум Псевдо-Ионафана)⁴. И хотя тезис о влиянии официальных таргумов на текст Пешитты получил широкое признание⁵, в случае с книгами Хроник мы сталкиваемся с парадоксальной ситуацией. С одной стороны, особенности употребления термина *škīntā* в книгах Хроник с большой вероятностью указывают на таргумическое происхождение перевода. С другой стороны, на книги Хроник, как и на другие Писания, не

² См.: Klein M. The translation of anthropomorphisms and anthropopathisms in the Targumim // Michael Klein on the Targums: Collected Essays 1972–2002 / Ed. A. Shinan, R. Kasher, M. Marmur, P. V. M. Fleisher. Leiden: Brill, 2011. P. 74–75.

³ Немировская А. В. Иудейско-палестинский арамейский язык // Языки мира: Семитские языки. Аккадский язык. Северозападное семитские языки / РАН. Институт языкознания. Ред. колл.: А. Г. Белова, Л. Е. Коган, С. В. Лезов, О. И. Романова. М.: Academia. С. 532–533.

⁴ См.: Alexander P. S. Jewish Aramaic Translations of Hebrew Scriptures // Mikra: text, translation, reading, and interpretation of the Hebrew Bible in ancient Judaism and early Christianity / Ed. M. J. Mulder, H. Sysling. Peabody (Massachusetts): Hendrickson Publishers, 2004. P. 217–253; Klein M. The translation of anthropomorphisms and anthropopathisms in the Targumim // Michael Klein on the Targums... P. 59–75.

⁵ Dirksen P. B. The Old Testament Peshitta // Mikra... P. 262–263; 264–285; 295–296; Joosten J. Language and Textual History of the Syriac Bible. Piscataway (NJ): Gorgias Press, 2013. P. 9–11.

было составлено официального таргума (и даже среди позднейших таргумов на Писания арамейский перевод книги Хроник появился последним, вероятно, уже во II тысячелетии⁶). На какой же текст опирался в данном случае сирийский переводчик? Приемлемый, хотя и неочевидный выход был предложен Д. Сербело⁷: сирийский текст книги Хроник испытал влияние устной таргумической традиции, которая так и не была кодифицирована в силу того, что Писания (за исключением псалмов) не имели широкого употребления в синагогальной литургической традиции.

Шхина как явленность Божественного действия

Начнем рассмотрение с 3-го тома творений Исаака Сирина, в котором учение о Шхине получает наиболее четкое теоретическое выражение. В 8-й гомилии 3-го тома оно раскрывается в связи с учением автора о Божественных действиях. Исаак Сирин задается вопросом, каким образом ничем не ограниченный Бог может присутствовать в человеке и как возможно богопознание, если Божественная природа непостижима. Ответ, предложенный Исааком Сирином, удивительно созвучен той концепции богопознания, что получила развернутое и систематическое выражение в трудах Григория Паламы (XIV в.) – в рамках совершенно иной традиции, утратившей связь с восточносирийским христианством. Исаак Сирин говорит о необходимости различения Божественной природы (*kyānā*), с одной стороны, и Божественного действия (*mašbāḏānūtā*), с другой. Бог имманентен миру в Своих действиях и трансцендентен по Своей природе:

Божество же обитает в человеке не по природе⁸ – ведь Его природа бесконечна и не ограничена [каким-либо] местом и не заключена в него. Ибо Им полны небеса и земля, и нет места, в

⁶ Издание: Targum des chroniques (Cod. Vat. Urb. Ebr. 1) / Ed. par R. le Deaut, J. Robert. Rome, 1971.

⁷ *Cerbelaud D.* Aspects de la shekinah chez les auteurs Chrétiens syriens // Le Muséon 123 (1–2). P. 91–125.

⁸ *kyānā*.

котором Его бы не было⁹. Ибо во всяком месте Он присутствует и от всякого места Он далек. Последнее – по причине неограниченности и превознесённости Его природы. Первое – по причине недоступных для восприятия¹⁰ [Божественных действий], наполняющих нас. Ибо говорится, что Бог Своей волей и действием Своей силы обитает где-либо, как написано: «*Буду обитать у них и ходить среди них*»¹¹, – то есть «покажу у них силу Моего действия», подобно написанному (*ʔaʔk hāy da-kīb*), что Он почил на Иерусалимском храме или на той скинии, которая была устроена Моисеем¹² (3-й том. Слово 8. 7)¹³.

Потому что если¹⁴ говорится, что Он поселяется и живет¹⁵, то Он поселяется не по природе Своей, но по Своим славе и действию на месте, отделенном для Его святости, будь то на рукотворном здании и бессловесных вещах, называемых священными сосудами, или в словесных храмах, которые суть души (3-й том. Слово 8. 13).

Итак, о Божественном присутствии в мире можно говорить только по отношению к действию, но не по отношению к сущности. В 8-й гомилии 3-го тома Исаак Сирийский достаточно подробно раскрывает это положение. Вместе с тем ему недостаточно показать, в каком «модусе» Бог пребывает в мире. Вопрос о том, как не ограниченный пространством Бог пребывает среди Его творения, – это прежде всего вопрос о том, в какой мере человеку доступно богопознание. Исаак Сирийский дает однозначный

⁹ Ср. 3 Цар. 8:27.

¹⁰ «Недоступное для восприятия» (*lā meṭdarkānwāṭā*).

¹¹ Лев 26:11–12.

¹² Ср. 2 Пар 5:13; Исх 40:34.

¹³ Цитаты из 3-го тома творений Исаака Сирийского приводятся в переводе Е. В. Барского и М. Г. Калинина. Перевод выполнен по изданию: Isacco di Ninive, Terza collezione / Ed. S. Chialà. Louvain, 2011 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 637).

¹⁴ Букв. «там, где».

¹⁵ Ср. 2 Кор 6:16.

ответ на этот вопрос: человек не может познавать Божественную природу, но может познавать Божественное действие. Однако само это действие, присутствующее как в людях, так и во всем мире, недоступно для восприятия (Исаак Сирин использует выражение *lā meḏdarkānwāḏā* – «[ничто], недоступное для восприятия»). Явленность этого действия предполагает как особое состояние человека, так и особое «состояние» Божественного действия. Для характеристики Божественного действия в этом случае Исаак Сирин употребляет понятие «Шхина». Обратимся к его толкованию на слова пророка Иезекииля, в которых говорится о явлении славы Божией:

...«И земля осветилась от славы Его (*šubḥeḥ*). И упал я на лицо свое, и слава Господа вошла в храм»¹⁶. И снова в другом месте говорит он, научая¹⁷: «И внутренний двор наполнился облаком. И поднялась слава Божия над херувимами, и наполнился храм облаком. И внутренний двор наполнился сиянием славы Господней»¹⁸, и прочее подобное сему <...> Писания сообщают о подобающем Шхине действии, возвещая о действии славы Его через ясное видение, – что сила Его почивает на том месте, что отделено для Его святого Имени и на котором во всякое время освящается памятование о Нем (3-й том. Слово 8. 12).

Шхина – это *явленность* Божественного действия. В понятии Шхины учение о Божественных действиях обретает антропологическое измерение: речь о Шхине идет лишь тогда, когда человек становится свидетелем Божественного присутствия. Исаак Сирин по-разному описывает условия этой явленности: она может как подразумевать зрительное восприятие (нисхождение Шхины на Иерусалимский храм в 8. 8, описанное в соответствии с 2 Пар 5:11–14 (по Пешитте)), так и исключать его («это совершается незримо», 8. 9) либо подразумевать особое духовное состо-

¹⁶ Иез 43:2–4.

¹⁷ *ḏāḳ d-nawdaṣ* – чтобы научить.

¹⁸ Иез 10:3–4.

яние, в котором человек видит некое откровение, но его восприятие освобождается от пространственных и временных ограничений (Исаак Сирина в 10-м параграфе 8-й гомилии приводит пример пророка Иезекииля, созерцавшего в Иерусалиме храм и почившую на нем Шхину, находясь телом в Месопотамии).

Шхина как явленность Божественного действия получает у Исаака Сирина и субъективное (человеку явлено присутствие Бога в нем самом), и объективное (присутствие Бога явлено в сотворенном мире, вне самого человека) измерение. Заслуживает внимание то обстоятельство, что по этому критерию можно четко противопоставить 2-й и 3-й тома Исаака Сирина. Во 2-м томе Шхина описывается как внешняя по отношению к человеку сила (она почивала на главной ветхозаветной святыне, у которой общине делалось явным Божественное присутствие, – на ковчеге завета (2-й том. Слово 11. 5, 10, 12); в новозаветную эпоху она почилла на Кресте (2-й том. Слово 11. 5–6, 14, 24), на котором в наибольшей мере сделалось явным Богочеловеческое единство во Христе (2-й том. Слово 11. 21–22); «местом Шхины» становятся пещеры, в которых живут отшельники (2-й том. Слово 10. 24)). Напротив, в 3-м томе Исаак Сирина говорит в основном о пребывании Шхины в человеке. Если Исаак и говорит о внешнем по отношению к человеку присутствии Шхины, то делает это лишь с целью аналогии, чтобы более ясно описать внутреннее состояние подвижника (3-й том. Слово 8. 8).

Шхина как сила, приводящая к безмолвию

Учение о Шхине в 3-м томе вписывается в контекст чрезвычайно важного для Исаака Сирина (и ряда других восточносирийских авторов, прежде всего Иоанна Дальятского) учения о прерывании молитвы и переходе в состояние безмолвия (*šelyā*). Достигнув определенного этапа духовного восхождения, подвижник оказывается уже неспособен выразить словами переживаемое им изумление (*temhā*) в присутствии славы Божией. Это высший этап духовного восхождения, когда человек обретает

свободу жизни в Боге и ничто земное не может более отвлечь его от богообщения¹⁹. Это учение Исаак Сирий изящно связывает с повествованием 2 Пар 5:11–14: подобно тому, как священники не могли совершать служение из-за облака, наполнившего храм (которое в Пешитте также называется Шхиной), ум молящегося не в состоянии продолжать молиться, когда на нем почивает Шхина.

8. Когда Соломон завершил строительство храма Его, то, [как] сообщается, на нем почил Шхина Его и храм наполнился славой Его (*ʔīqārēh*)²⁰, и священники вышли из святилища от Шхины Господней, потому что не могли служить, ибо весь храм наполнился облаком славы Господней²¹. Это был знак того, что Бог благоволил о нем и поселился в нем. Подобное сему бывает с душой, получившей назидание в добродетели, когда во время молитвы она чувствует, что это облако почивает на уме в молитве 9. (а это совершается незримым образом); и [ум] не может исполнить свое молитвенное служение, потому что он замер пред славой Господней, открывшейся чрез умное постижение, и умолк в изумлении. Это знак того, что Господь благоволил о нем и почил на нем (3-й том. Слово 8. 8–9).

Эта концепция безмолвия, умолкания пред Божественным присутствием, связана с представлением о невозможности выразить опыт богообщения посредством слова и образа и в конечном счете – с представлением о Божественной непознаваемости. Чем больше человек познает Бога, тем меньше у него остается возможности рационализировать свой опыт. Фактически Исаак Сирий говорит об апофатическом богопознании – о мистическом восхождении к Богу, в ходе которого человек

¹⁹ Подробнее о концепции безмолвия у Исаака Сирина см. в работе: *Биттон-Ашкелони Б.* «Приведенные к тишине»: Исаак Сирий и Иоанн Дальятский о самопреображении // Преподобный Исаак Сирий и его духовное наследие. М., 2014. С. 242–258.

²⁰ Ср. 2 Пар 7:1–2.

²¹ Ср. 2 Пар 5:13–14.

отказывается от понятий и образов, описывающих Бога, как неспособных явить Его таким, каков Он есть.

Шхина как предел апофатического восхождения

Это отношение к проблеме богопознания представлено более развернуто в 7-м слове 3-го тома. Здесь образ Шхины статичен: она не направлена вовне, к миру и человеку; она являет Божественное присутствие творению, но мыслится как запредельная по отношению к творению; она не нисходит, а сама выступает пределом восхождения.

4. Да восхвалят они Тебя за нас, чья природа слаба для благодарения Тебе, – к чудным движениям своих словословий пусть прибавят они благодарение за нас, – те, которые также пострадали нашей погибели [в отделении] от Тебя, лишившего нас сопребывания с их собраниями, [совершающегося] в нашем ведении о том, что сокрыто у Тебя (букв.: «о Твоей сокровенности»). Но Ты без [нашего] прошения дал нам великий дар веры, чтобы через нее мы приблизились к тайнам ведения – тем, по которым духовные восходят, как по ступеням (*metdargīn*), к Шхине Твоей сущности.

5. Ибо и они [лишь] через тайны веры, о Господь мой, простираются внутрь мрака Твоей славы (*šarpellā d-šubhāk*), ибо даже к ним Ты приближаешься через веру, а не через видение, – ту [веру], что приемлется просвещенным умом и великим ведением. Также и дар этой веры именно Ты полагаешь в разумных [существах], чтобы, размышляя о своих [духовных] движениях, они уверовали в нечто недоступное для восприятия и непостижимое, – то есть в Божественную природу, скрытую от всех, посредством таин, которые Ты открываешь им в любви Твоей.

Богопознание Исаак Сирий называет восхождением по ступеням тайн. Понятие тайны выражает здесь представление о том, что Бога нельзя постичь непосредственно, то есть по природе. Непосредственное познание Исаак Сирий называет здесь видением, противопоставляя его вере.

Тайна – предмет веры, а не предмет видения. Так Исаак Сирийский переосмысляет слова из Послания к евреям («вера есть откровение невидимого») и связывает их с проблемой богопознания. Восхождение по лестнице тайн – это постижение Бога в признании Его непознаваемости. Эта идея очень близка к концепции Ареопагитского корпуса, изложенной в трактате «О мистическом богословии». Еще более сближает Исаака Сирина с Ареопагитским корпусом то, что Исаак говорит о «мраке славы» Божией как вершине духовного восхождения. Разумеется, Исаак Сирийский не вербализует идею апофатического восхождения так, как это делает автор Ареопагитского корпуса: он не выстраивает систематизированного перечня Божественных имен, чтобы показать, что Бог не сводится ни к одному из них. Его волнует не теоретическое выражение апофатизма, а тот путь, которым человек приходит к познанию Непостижимого. Для Исаака Сирина это путь веры.

Шхина Божественной сущности – последняя из ступеней на лестнице тайн. Выражение «Шхина сущности» (*škhīntā d-²usiya*) диалектично: тому, кто достиг вершины мистического восхождения, явлено присутствие Бога, ничем более не отделенного от человека, оставившего позади себя все творение. Но сама эта явленность есть тоже форма откровения, и, значит, познание Божественной природы остается опосредованным – опосредованным Самим Богом. Никакая реальность не отделяет более от Божества того, кто достиг вершины восхождения, кроме самого Бога, Который остается недоступным познанию. Шхина как явленность Божественного присутствия есть предельное приближение к познанию Бога по природе, и вместе с тем она остается той гранью, что отделяет творение от Нетварного.

Представление о Шхине как о пределе Богопознания применительно к ангельским природам выражено во 2-м томе Исаака Сирина:

Он – Тот, Кто живет во свете естества Своего, Тот, Кто захотел приблизить тварь к облаку вечной славы Своей; Кто дал венец Своей бесконечности твари, которую Он создал. <...> И

чудные естества ангельские, словесные и умные, из ничего внезапно сотворил Он. <...> Они не устают и не изнемогают, они быстры в движениях, незамедлительны в действии, страшны для взгляда; чудно служение их, богаты они в откровениях, возвышенны в созерцаниях; **они всматриваются в место невидимой Шехины**; сущности славные и святые, в девятичинных порядках устроенные Премудростью, Которая сотворила все. <...> Они огненны в движениях, остры умом, восхитительны в знании, **уподобляясь Богу, насколько это возможно** (2-й том. Слово 10. 24)²².

Характерно, что Исаак Сирин, говоря о Шхине как о пределе восхождения, подчеркивает, как и в 7-й гомилии 3-го тома, невозможность видения – невозможность непосредственного познания Бога таким, как Он есть.

В 1-м томе в похожем контексте понятие Шхины употреблено единственный раз:

Дивлюсь же тому, что истинно смиренномудрый не осмелится и помолиться Богу или сподобиться молитвы, когда приступает к молитве, или просить чего-либо иного и не знает, о чем молиться, но только молчит всеми своими помышлениями, ожидая одной милости и того изволения, какое изыдет о нем от лица достопоклоняемого Величия, когда преклоняет он лице свое на землю и внутреннее зрение сердца его вознесено к превознесенным вратам во Святое Святых, где Тот, Коего селение – мрак, пред Кем смежаются очи Серафимов (по сир. тексту букв.: «Тот, мрак Чьей Шхины ослепляет очи Серафимов»), Чья добродетель побуждает легионы к ликостоянию их, на все чины их изливая молчание (1-й том. Слово 74)²³.

²² Пер. митр. Илариона (Алфеева) (*Прп. Исаак Сирин*. О Божественных тайнах и о духовной жизни. М., 1998). В цитате сохранена авторская орфография.

²³ *Mar Isaacus Ninevita. De perfectione religiosa*. P., 1909. P. 517. Рус. пер.: Аввы Исаака Сириянина слова подвижнические / Пер. под ред. С. И. Соболевского. Сергиев Посад, 1911.

Шхина здесь также оказывается пределом духовного восхождения, совершаемого в безмолвии (*šelyā*), и, как и в предыдущих контекстах, с идеей Шхины связано представление о невозможности видения. В данном примере из 1-го тома это представление получает символическое выражение совершенно в духе Дионисия Ареопагита – автор использует понятие «мрак», *šarpellā*, и усиливает его изумительным оксюмороном: «мрак Шхины, ослепляющий очи серафимов». Вместе с тем выражение *šarpellā da-škīntēh* можно понять как «мрак селения Его», с очевидной аллюзией на Пс 17 (18):12. В этом случае автор мог использовать термин *škīntā* лишь как метафору, отсылающую к библейскому тексту, в котором говорится об обитании Бога во мраке, и не придавать этому термину специфичного богословского значения. Именно так этот контекст был передан и в греческом переводе Авраамия и Патрикия, и в английском переводе Венсинка. Других контекстов, в которых богословское значение термина *škīntā* было бы очевидным и однозначным (например, умозрений на тему нисходящей Шхины), в 1-м томе нет. Имеет ли этот факт значение для решения вопроса об авторстве различных частей корпуса писаний Исаака Сирина, нельзя сказать до тех пор, пока не привлечен весь массив грамматических и содержательных факторов, на основании которых можно было бы провести комплексное сравнение по нескольким параметрам. Во всяком случае, нельзя исключать возможности того, что составители корпуса сознательно распределили творения Исаака Сирина по содержательному признаку, так что во 2-й и 3-й тома вошли тексты преимущественно богословской тематики, в то время как в 1-й том были включены преимущественно аскетические творения. Это могло бы стать одним из объяснений отсутствия в 1-м томе развитой богословской концепции Шхины.

Шхина как предвосхищение будущего века

В ряде контекстов, затрагивающих как внешние по отношению к человеку, так и внутренние проявления Шхины, она описывается как

предвосхищение будущего века. Как показал П. Хагман²⁴, Исаак Сирин разработал в рамках своего аскетического учения концепцию двух веков (эонов) Феодора Мопсуестийского. Отшельническую жизнь Исаак Сирин считал предвосхищением будущего века, явлением в нынешнем веке эсхатологической реальности (Хагман проводит параллель между таким пониманием отшельнической жизни у Исаака Сирина и представлением о таинствах как «залоге» будущего века у Феодора Мопсуестийского). Шхина, почивающая на уме подвижника, делает его причастником «тайны будущего века». По словам Исаака Сирина, святые, пребывающие в молитве (которую он отождествляет с непрерывным памятованием о Боге), живут на земле в предвосхищении этой тайны:

Непрестанное памятование о Боге есть тайна *будущего века* (ср.: Евр 2:5; 6:5). Поэтому мы в полноте воспримем там всю благодать Духа. И не отойдет от нас там более памятование о Боге, но мы в полной мере станем храмом Его. Сей тайны будущего единения святые жаждут на земле [с] постоянной ненасытностью в молитве (3-й том. Слово 8. 19).

Шхина, почивающая на пещере подвижника, делает явным тот «эон», жителем которого уже в этой жизни стал отшельник, отрешившийся от всего материального:

О Сила, благодаря которой древние отцы превзошли мощные и страшные нападения мятежника, – [люди, которые, находясь] в человеческом естестве с его многими нуждами, были подобны не имеющим никаких нужд, **являя на земле подобие будущих [реальностей]; и человеческие могилы, пещеры и расселины сделал Ты местом Шехины Твоих откровений им; Ты излей в сердце мое горячность их помыслов...** (2-й том. Слово 5. 12)

²⁴ Хагман П. Аскетизм как политическое богословие: подвижник как таинство у св. Исаака Ниневийского // Преподобный Исаак Сирин и его духовное наследие. М., 2014. С. 265–271.

Крест, на котором пребывает Шхина, служит образом Христа до явления истинного Первообраза в парусии:

Ибо Крест – это одеяние Христа, точно так же, как человечество Христа – одежда Божества Его. Так [Крест служит] образом, **ожидая времени, когда истинный Прообраз будет явлен**: тогда те предметы будут не нужны. Ибо Божество живет в человечестве неотделимо, без конца и навеки, то есть без ограничения. Поэтому **мы смотрим на Крест как на место Шхины Всевышнего**, святилище Господне, океан тайн домостроительства Божия (2-й том. Слово 11. 24).

Будучи пределом мистического восхождения к Богу, Шхина становится откровением о Божественной непостижимости; будучи пределом нисхождения Бога в мир, Шхина открывает для постижения Божественное домостроительство, делая возможным уже в «веке сем» получить подлинный опыт «будущего века».

Заключение

Понятие Шхины у Исаака Сирина связано с двумя концепциями: его учением о богопознании и адаптированным им учением Феодора Мопсуестийского о двух мирах. Учение о богопознании основано на двух положениях: 1) необходимо различать Божественную сущность и Божественные действия; 2) Богопознание имеет два измерения: восхождение человека к Богу и нисхождение Бога к человеку. Как в восхождении, так и при нисхождении духовному опыту человека могут быть доступны только Божественные действия. Явленность этих действий для человека Исаак Сирин называет Шхиной. Для двух путей богопознания – восхождения и нисхождения – эта явленность описана по-разному. Восхождение описывается Исааком Сирином в апофатических категориях: оно есть движение от тайны к тайне. На вершине восхождения, по словам Исаака Сирина, – «Шхина сущности», такая близость к Божественной природе,

когда человеческое познание уже не опосредовано ничем тварным. Вместе с тем «Шхина сущности» – это не сама сущность, это явленность ее присутствия. Другими словами, само понятие Шхины становится здесь выражением апофатизма, апофатизма на высшей стадии богопознания. Шхина отмечает предельное приближение к Богу, и одновременно с этим она есть предел апофатизма.

Нисхождение Бога к человеку описывается Исааком Сирином языком ветхозаветных символов. В человеке, стяжавшем совершенное богопознание, делается явным Божественное присутствие: это состояние уподобляется Исааком Сирином схождению Шхины на храм – образу, подчерпнутому как из исторических, так и из пророческих ветхозаветных книг.

Восхождение и нисхождение как два модуса богопознания не симметричны у Исаака Сирина. Если в описании апофатического восхождения в 3-м томе можно найти явные параллели с учением Дионисия Ареопагита, то описание нисхождения у Исаака Сирина, напротив, весьма далеко от традиционных представлений о катафатическом богословии. Предел нисхождения по Исааку – это не многочисленные символы, многообразно раскрывающие различные свойства Божества, а полное отсутствие слов и символов, то есть опять апофатизм. Когда Божественное присутствие явлено в человеке – когда на нем почил Шхина – слова теряют свое значение. Человек даже не может более молиться, его ум «умолкает в изумлении». «Апофатическое восхождение» и «катафатическое нисхождение» замыкаются в одной и той же точке.

Как в восхождении человека к Богу, так и в нисхождении Бога к человеку пределом оказывается Шхина. В первом случае Шхина выступает статичным символом высшего богопознания, во втором – активной силой, действующей в тварном мире. В первом случае употребление термина *škīntā* соответствует его этимологии («обитание»), во втором – противоречит ей или, во всяком случае, не выводится из нее. Тем не менее за термином *škīntā* в обоих случаях стоит одно и то же богословское понятие.

Различие между «статичной» и «подвижной» Шхиной затрагивает только язык описания и обусловлено различием в точке отсчета. Когда речь идет о нисхождении Бога к человеку, в центре внимания Исаака Сирина оказываются изменения в духовной жизни человека. Когда речь идет о восхождении человека к Богу, акцент ставится на непознаваемости Божественной сущности. В обоих случаях понятие Шхины отмечает меру богопознания, возможную для человека, и меру Божественной непознаваемости, непреодолимую ни для какого творения. Когда точкой отсчета оказывается человек, эта мера выражается «субъективно»: безмолвие (*šelyā*) есть высший опыт богопознания и предел апофатического богословия для конкретного человека. Когда точкой отсчета оказывается Божественная природа, эта мера выражается «объективно»: в исповедании недостижимости Божества ни для какого творения.

В. В. Емельянов

«Олимпиада» Гильгамеша (источники и история вопроса)

Введение

Каждая эпоха в истории ассириологии дает свой тип источников, позволяющих раскрыть реалии шумеро-аккадской эпической традиции, связанной с именем обожествленного царя Гильгамеша. Эта традиция уже рассматривалась в контексте царских надписей, царских гимнов, хозяйственных документов, частных писем, теонимических списков. При ее изучении были задействованы методы социально-исторического анализа, сравнительного литературоведения, теории мифа, этнологии и культурной антропологии¹. К концу прошлого столетия появились издания памятников комментаторской литературы – так называемых «пояснительных текстов», толкующих названия календарных месяцев и праздников. Тексты этого типа начали составлять не ранее Средневавилонского периода и продолжали создавать до самого конца существования Ассирийской империи (XV–VII вв.)². Параллельно издавались записи ритуалов и заговоры шумерского периода³. Эти новые источники позволяют взглянуть на традицию Гильгамеша с точки зрения социальной психологии, которая получила свое самое раннее выражение в ритуалах и связанных с ними символических системах.

Представляемая вниманию читателя статья является дополнением к монографии «Ниппурский календарь и ранняя история Зодиака» (1999) и исправлением некоторых пассажей одной из заметок о Гильгамеше (1995)⁴. Опубликованные за последние пятнадцать лет новые тексты и фрагменты

¹ Gilgamesh. A Reader. Wauconda (Illinois): Bolchazzi-Carducci Publishers, 1997.

² Livingstone A. Mystical and Mythological Explanatory Works of Assyrian and Babylonian Scholars. Oxford, 1986.

³ Емельянов В. В. Ритуал в древней Месопотамии. СПб., 2003 (см. Введение и библиографию в конце книги).

⁴ Емельянов В. В. Три этюда о Гильгамеше (Шумерологические заметки) // Петербургское востоковедение. 1995. № 7.

текстов позволяют установить связь трех из пяти шумерских песен о Гильгамеше со спортивными играми, проводившимися в его честь, а также датировку самих этих игр. Кроме того, становится ясной функция легендарного урукского героя в месопотамских обрядах середины лета.

Источники

Ритуалы, связанные с почитанием Бильгамеса⁵, упомянуты в текстах из трех городов южной Месопотамии – Лагаша, Адаба и Ниппура. Для Раннединастического периода все известные сведения об этом собраны Г. Зельцем в его фундаментальной монографии о лагашском пантеоне. Из хозяйственных текстов мы узнаем, что в Лагаше существовало специальное место, называвшееся «берег Бильгамеса». Во время осеннего праздника, посвященного богине Бау, супруге главного городского бога Нингирсу, там приносились жертвы умершим правителям, почитавшимся в Лагаше. В частности, Бильгамес получал от граждан Лагаша козлят, рыбу, зерно и зелень. А в городе Адабе такое же поминальное место называлось «холм Бильгамеса». Весьма возможно, что речь идет о кладбищах и поминальных местах, располагавшихся на другом берегу реки. Нам хорошо известно о существовании ворот, через которые проносили покойников к берегам каналов, отведенных от Тигра или Евфрата. В воротах этих стояли «молодцы», получавшие плату за доставку тел на противоположный берег – исторические предтечи греческого Харона. В Лагаше такие ворота имели название «врата Бильгамеса». Жертвы умершим тоже доставлялись через них, а часть города, примыкавшая к берегу реки, и вовсе называлась «внешний город Бильгамеса». Этим она отличалась от внутреннего города, окруженного стеной⁶. Таким образом, в хозяйственных и админи-

⁵ Здесь и далее при цитировании и анализе шумерских песен и заговоров с упоминанием Гильгамеша их герой будет называться своим шумерским именем Бильгамес. В транслитерациях шумерских текстов нализация не обозначается.

⁶ К сожалению, материальные остатки этих объектов не сохранились. При их описании мы пользуемся только данными письменных памятников (хозяйственных текстов и царских надписей).

стративных документах досаргоновского времени имя Бильгамеса связано исключительно с культом умерших, поминальными местами и (возможно) кладбищами, а празднества с его участием справляются осенью (месяц богини Бау приходился в Лагаше на октябрь-ноябрь). Можно предположить, что с точки зрения культа Бильгамес в это время – обобщенное обозначение живого человека, которого постигла смерть, но который при этом достоин памяти потомков. В двух хозяйственных текстах из Лагаша сохранилось также мужское имя собственное Ур-Бильгамес «раб Бильгамеса». По какому случаю так могли назвать человека – неясно⁷.

Из шумерских эпических песен, записанных в Старовавилонский период, а также из пояснительных текстов Средневавилонского периода мы узнаем о существовании спортивного праздника, посвященного Бильгамесу. Праздник этот устраивался в Ниппуре и приходился на пятый месяц календаря (июль-август). По-шумерски этот месяц назывался NE.NE.GAR «установление огней», а по-аккадски *ab/pu*, что значит либо «тростниковые заросли», либо «щель в земле, яма».

К уже высказанным в монографии⁸ соображениям следует добавить несколько новых наблюдений. В контекстном словаре аккадского языка есть два примера из старовавилонских писем, когда в месяц NE.NE.GAR приносятся поминальные жертвы-*kisega*⁹. В статье на *abu* есть силлабарный эквивалент NE = *a-bu*, *ba-nu-u2* «отец, создатель»¹⁰. Мы знаем, что NE.NE.GAR – это *ezen-gidim-ma* «месяц духов»¹¹. Возможно, в этом слу-

⁷ *Selz G. J. Untersuchungen zur Götterwelt des altsumerischen Stadtstaates von Lagaš. Philadelphia, 1995 (= Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund, 13). S. 105–106.*

⁸ Подробнее о названиях месяцев см. *Емельянов В. В. Ниппурский календарь и ранняя история Зодиака. СПб., 1999. С. 84–87.*

⁹ *Chicago Assyrian Dictionary. Chicago, 1956– (далее CAD). Vol. A 1. P.75.*

¹⁰ CAD, A 1, 67.

¹¹ В этом месяце в Ниппуре приносят жертвы божествам Подземного мира – Нингишзиде и Нинэгал, а также Гештинанне, которая, согласно мифу о нисхождении Инанны, полгода проводит под землей вместо своего брата Думузи (см. *Sallaberger W. Der kultische Kalender der Ur III-Zeit. Bd. I–II. Berlin; New York, 1993. S. 125–127.*

чае первое NE в шумерском названии месяца будет связано с огнем, а второе – с предками. Тогда все название месяца можно перевести как «установление огней предкам»¹².

Вместе с тем, в статье *apu* В того же словаря встречается значение «яма, отверстие в земле». Контекст, в котором употреблено данное слово, указывает на отправление умершему жидких и вязких тел через особое отверстие, предназначенное для общения с духами¹³. В связи с этим вспоминается слово АВ = *aptum* «window, window opening»¹⁴. Это слово встречается в составе X месяца *ab-e3* «выход (из) окна», который впоследствии стали писать *ab-ba-e3* «выход отцов», и в Берлинской Астролябии (*Astrolabe B*) под выходом отцов стали понимать выход умерших к собранию и отдых земли от мертвых. В своей монографии я привожу старовавилонскую загадку на шумерском языке: «Мать моя дом мне построила. Окошко, что вышло? Окошко, что вошло? Ответ: поминальная мука, кем-то принесенная»¹⁵. Весьма возможно, что между АВ = *aptum* X месяца и *ab/pu* V месяца имеется какая-то связь, пока что нами не осмысленная. В обоих случаях может упоминаться щель в земле, понимаемая как окно, из которого выглядывает мертвец и к которому следует приносить жертвы¹⁶.

Таким образом, можно констатировать игру словами «отец», «тростники», «яма», «окно» в названии V ниппурского месяца, а также существующую связь между названиями и обрядами V и X месяцев.

¹² На установление огней указывают контексты с факелами и светом (см. ниже). Огонь до- ставляется в тростнике, который называется *apu* или *abu* (после знака А следует знак, имеющий значения BU, PU). В шумерском языке огонь факела связан именно с тростником, как, например, в слове *gi-izi-la2* «тростник распространения огня», что и означает собственно факел. См. также название праздника в Дрехеме – *ezen-giš-gi* «праздник тростников» (*GIŠ.GI* = *apu*), что соответствует в дрехемских текстах *ezen a-bu-um-ma* (*Cohen M. E. The Cultic Calendars of the Ancient Near East. Ed. by J. Steele. Bethesda, 1993. P. 261, fn. 2*).

¹³ CAD, A 2, 201; *Cohen, The Cultic Calendars. P. 260–261*.

¹⁴ CAD, A 2, 197.

¹⁵ Емельянов. Ниппурский календарь. С. 122.

¹⁶ X месяц среднеассирийского календаря (также декабрь-январь) назывался *ab šarrāni*, что, исходя из *Status constructus*, можно как раз понимать как «окно царей». Месяц этот тоже был связан с жертвами умершим правителям.

Основным комментарием к событиям V месяца является фрагмент Берлинской Астролябии (*Astrolabe B*) – пояснительного текста, составленного в Среднеавилонский период и дополненного в Ашшуре в конце II тыс. до н. э. Аккадская часть комментария написана на хорошем аккадском языке, в то время как шумерская часть изобилует грамматическими ошибками (что явно свидетельствует об аккадском тексте как об оригинале данного памятника)¹⁷.

Astrolabe B, section A, II 1–14: [iti^{ti}ne^{mul}kak-si-sa₂]-^dNin-urta-ra / [ki-ne ba-sar-sa]r-re-ne / x [gi-izi-la₂]-^dA-nun-na-ke₄-ne / ^dKAxNE am-ta-e₁₁-de₃ / ki-^dUtu-ra / nim-nim-mu-de₃ guruš gešpu₂-lirum-ma / iti-^dBil₄-ga-mes / ka₂-ne-ne / u₄-9-kam a-da-min: ITI.NE šu-ku-du ^dNin-urta KI.NE.MEŠ / ut-tap-pa-ha di-pa-ru a-na ^dA-nun-na-ke₄ / in-na-aš₂-ši ^dBIL.GI / iš-tu AN-e ur-ra-dam-ma / it-ti ^dUTU i-ša-na-an / ITI ^dGIŠ.GIM₂.MAŠ tu-šu-’-u₂ / u₄-mi eṭ-lu-tu ina KA₂.MEŠ-šu₂-nu / u₂-ma-aš-u₂-ba-ri ul-te-šu-u₂ «Месяц NE, (в небе) звезда Стрела Нинурты (= альфа Большого Пса = Сириус. – В. Е.), жаровни зажжены, факелы Аnunнакам поднимают, Гирра с Неба нисходит, с богом Солнца равняется; месяц Гильгамеша, (когда) девять дней (шум.: «на девятый день»)»¹⁸ юноши в борьбе (и) атлетике по кварталам своим соревнуются»¹⁹; ср. a-bu giš^škakku (TU[KU]L) mit-hur-ti u₂-ma-ši a-ba-ri «(месяц) abu – оружие схватки, (месяц) борьбы (и) атлетики» (*Nippur Compendium, III 24*)²⁰.

¹⁷ Академическое издание всех копий этого текста готовит сейчас В. Хоровиц. Промежуточные результаты его исследований см.: *Horowitz W. The Astrolabes: Astronomy, Theology, and Chronology // Calendars and Years: Astronomy and Time in the Ancient Near East / Ed. by J. Steele. Oxford, 2007. P. 101–113.*

¹⁸ Однако см. вариант U₄.8.KAM «На восьмой день» в копии Астролябии по изданию: *Reiner E., Pingree D. Babylonian Planetary Omens. Part 2. Enuma Anu Enlil. Tablets 50–51. Malibu, 1981. (X 28).*

¹⁹ *Schroeder O. Keilschrifttexte aus Assur verschiedenen Inhalts. Leipzig, 1920. № 218.* Здесь и далее все переводы принадлежат автору статьи.

²⁰ *George A. R. Babylonian Topographical Texts. Leuven, 1992. P. 154.* По данным электронного словаря шумерского языка, gešpu₂ = amāšu «борьба в ринге», lirum = abāru, kirimmu «силовые упражнения» (см. <http://psd.museum.upenn.edu/epsd/nepsd-frame.html> (дата обращения: 20.02.2014)).

Упоминание об играх, V месяце и девяти днях встречается в трех из пяти песней о Бильгамесе, которые датируются началом Старовавилонского периода²¹. Так, в запевке песни «Бильгамес и Небесный Бык» главный герой назван покровителем борьбы и атлетики:

6. gešpu₂ lirim [X] X [... šul me₃-ka en-du-ni ga-an-dug₄] «Борьба (и) атлетика [X] X [...героя битвы хочу я воспеть!]

В песни «Смерть Бильгамеса» описано установление факелов перед статуей героя в V месяце накануне соревнования юношей.

4. Si-si-[ig] dumu-^dUtu-ke₄

5. kur-ra ki /ku₁₀\-ku₁₀-ka u₄ hu-mu-na-an-ga₂-ga₂

6. nam-lu₂-ulu₃ nig₂ a-na sa₄-a-ba

7. alan-bi u₄ ul-le₂-a-še₃ a-ba-da-an-dim₂ KE₄

8. šul guruš igi-du₈ u₄-sakar-gin₇ zag-du₈ hu-mu-ta-an-ak-eš

9. igi-bi-a gešpu₂-lirim-ma si a-ba-da-ab-sa₂

10. iti-NE-NE-gar ezen-gidim-ma-ke₄-ne

11. e-ne-da nu-me-a igi-bi-a u₄ nam-ba-an-ga₂¹-ga₂

4. Сисиг, сын Уту,

5. В Подземном мире, месте мрака, свет ему установит,

6. Человечество, все, кто именем назван,

7. Статую его на вечные времена создадут,

8. Юноши-молодцы дверной косяк, как при появлении месяца, изготовят²²,

²¹ Здесь и далее все транслитерации шумерских песен о Бильгамесе приводятся по электронному корпусу шумерской литературы (см. *Black J. A., Cunningham G., Flückiger-Hawker E., Robson E., Zohyómi G. The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature: <http://www-etcsl.orient.ox.ac.uk>* (дата обращения: 20.02.2014)).

²² Спортивные соревнования могли магически стимулировать начало нового месяца или метафорически сопоставляться с ним. Однако вполне возможно понять это предложение по-другому: «юноши дар – дверной косяк, подобный месяцу, изготовят». igi-du₈ в значении «дар» встречается уже в старошумерских хозяйственных текстах и царских надписях: barrig igi-du₈ «пиво в дар», ninda igi-du₈ «хлеб в дар», udu igi-du₈ «овца в дар» (см. ETCSL, igidu). Перевод С. Н. Крамера «чей взгляд месяцу подобен» (*Kramer S. N. Death of Gilgamesh // Bulletin of the American Studies of the Oriental Research № 94 (1945). P. 7*) в настоящее время

9. Перед ней в борьбе и атлетике будут соревноваться.
10. В месяц Ненегар, праздник духов,
11. Без него перед ней (вар.: перед ними) свет не установят.

Насколько возможно понять, в этом фрагменте говорится о том, что юноши перед соревнованиями должны создать статую Гильгамеша и установить перед ней дверной косяк, напоминающий восходящий месяц. В это же время сын бога Солнца Сисиг обеспечит установление огней в Подземном мире, где пребывает Бильгамес. Без наличия памятника и жертвенного дара священный огонь спортивных соревнований был бы невозможен. Месяц Ненегар назван здесь «праздником духов», то есть игры учреждаются с поминальной целью, и духи каким-то образом принимают в них участие²³.

Гораздо больше информации содержит еще одна песнь о Бильгамесе, известная под названием «Бильгамес и дерево хулуппу». Ранее считалось, что два предмета, упавшие в Подземный мир, были барабаном и

устарел. Предмет *zag-du₈* («door-jamb»), возможно, является поминальным даром Бильгамесу, его устанавливают после упоминания его статуи (или памятника). Значит, вполне возможно, что этот предмет ставят к самому памятнику. Далее соревнование будет проходить перед *zagdu* у памятника Бильгамесу. То ли без памятника, то ли без *zagdu* у памятника соревнование считается невозможным. Кроме того, известно, что дверной косяк – место границы между живыми и умершими. В месопотамской магии глиняные фигурки богов-хранителей, оберегавших дом от демонов и привидений, ставились у домашнего алтаря или у дверного косяка (Емельянов. Ритуал в древней Месопотамии. С. 199, 206). Поэтому косяк столь важен в связи с поминальным культом.

²³ Впервые «праздник духов» с указанием на 9-й день неизвестного месяца встречается в эпическом тексте «Нинурта и Асаг», в чрезвычайно битом фрагменте, где сказано о том, что «юноши (нового) месяца» (*giguš-u₄-saka₂-ra-ke₄*) обретают славу (*ar₂ gu₇* «поедать славу») во время обряда (*biluda*) в честь Нинхурсаг (*Lugale*, 640–644). В тексте эпоса нет имени Бильгамеса. Скорее всего, эти соревнования посвящены самому Нинурте и его матери Нинхурсаг, что нашло отражение в среднеавилонском фрагменте из Ашшура (см. Емельянов. Ниппурский календарь. С. 62). Они проводились у ворот, через которые проходили нечистые (оскверненные и уроды), удаленные из города перед встречей колесницы Нинурты, нагруженной трофеями гор. Игры эти приходились на 19-й (?) день второго ниппурского месяца (там же. С. 60).

барабанными палочками²⁴. Однако в последнее время было полностью доказано, что речь идет о мяче и бите. Исследования Я. Клейна и Р. Роллингера показали, что Бильгамес и его товарищи играли в своеобразное «человечье поло». В игре принимали участие сыновья вдов, которым матери и сестры приносили еду и питье. Игроки сидели на людях как на верховых животных и гоняли мяч деревянными битами. Возницы издавали крик «О, моя шея! О, мои бедра!», поскольку играющие сидели у них на шеях и задевали их ногами за бедра²⁵.

Впоследствии в Уре обнаружилась финальная часть этого текста²⁶. Оказалось, что после беседы Бильгамеса с Энкиду по поводу судьбы умерших далее следовала ритуальная процедура:

1. [Unug^{ki}] /im-mi-gi₄-gi₄\-[ne]
2. /iri\bi im-mi-gi₄-gi₄/ne\
3. /^{gis}\š_u-kar₂ a₂-kar₂-ra-ke₄ pa-a-š_u a₂-gid₂-[da] da-da-ra-še₃
mi-ni-in-/kur₉\
4. e₂-gal-la-na hul₂-/hul₂\-la mi-ni-in-gar
5. guruš ki-sikil Unug-ga^{ki} sag-tuku /bur-šum₂\-ma /Kul\
[aba^{ki}]
6. alan-bi igi mu-un-bar-bar-re-ne im-ma-hul₂-hul₂-la
7. ^dUtu agrun-na-ta e₃-a-na⁷ sag mi-ni-in-il₂¹
8. a₂-bi mu-un-da-an-ag₂

²⁴ Наиболее распространенную версию перевода этих терминов см.: От начала начал. Антология шумерской поэзии в переводах В. К. Афанасьевой. СПб., 1997. С. 219, 415.

²⁵ Klein J. A New Look at the «Oppression of Uruk» Episode in the Gilgamesh Epic // *Riches Hidden in Secret Places. Ancient Near Eastern Studies in Memory of Thorkild Jacobsen*. Winona Lake, 2002. P. 187–201; Rollinger R. TUM-ba u₅-a in «Gilgamesch, Enkidu und die Unterwelt» (Z. 154/161) und dessen Konnex zu den Spielgeräten ^{gis}ellag/pukku und ^{gis}e.kid.ma/mikkū // *Journal of Cuneiform Studies* № 60 (2008). P. 15–23.

²⁶ Gadd C. J., Kramer S. N. *Ur Excavations. Texts. VI. Literary and Religious Texts. First Part*. Philadelphia, 1963. № 60.

9. a-a-gu₁₀ u₃ ama-gu₁₀ a-/si-ig-ga nag-ze₂-en\
10. u₄ nu-mu-un-da-sa₉ am₃-da-dirig aga₃-bi in-ši-in-tag-ne
11. ^dBilgames₂-e ki-hul-a ba-an-šub
12. u₄-9-kam ki-hul-a ba-an-šub
13. /guruš\ ki-sikil Unug^{ki}-ga sag¹-tuku /bur\-šu-ma /Kul\-aba^{ki}
er₂ ba-še₈-še₈
14. bi₂-in-dug₄-ga-gin₇-nam
15. dumu-Gir₂-su^{ki}-a zag bi₂-in-tag
16. a-a-gu₁₀ u₃ ama-gu₁₀ a-si-ig-ga nag-ze₂-en
17. ur-sag-^dBilgames₂ dumu-^dNin-sumun₂-ka za₃-mi₂-zu dug₃-
ga-am₃

В Унуг они вернулись,

В город свой они вернулись.

Оружие свое, топор, копье...

Во дворце своем радостно он положил.

Юноши и девицы Унуга, все старухи Кулаба

На статуи свои смотрели, радовались.

Как Уту вышел из своей спальни, голову он²⁷ поднял,

Так сказал:

«Батюшка мой и матушка моя! Чистую воду пейте!»

Полдень прошел, короны его коснулся.

Бильгамес поминальный обряд исполнял,

На девятый день поминальный обряд исполнял,

Юноши и девицы Унуга, все старухи Кулаба плач завели,

Как это было положено.

²⁷ Из контекста непонятно, кто произносит эти слова – сам солнечный бог Уту или Бильгамес. Наиболее вероятен последний вариант.

Юношей Гирсу толкнул он²⁸:

«Батюшка мой и матушка моя! Воду чистую пейте!»

Герой Бильгамес, сын Нинсумун, – хвала тебе хороша!

Из этих финальных строк понятно, что на девятый день после поминальных игр проводился обряд поминовения предков непосредственно у их памятников, сопровождавшийся плачами²⁹.

Из ассирийских ритуальных и заговорных текстов I тыс. до н. э. мы узнаем о связи поминальных обрядов пятого месяца с ритуалами экзорцизма. Как установил Ц. Абуш, ассирийские ритуалы Маклу приходились на последние дни V месяца. Они сопровождались заговорами. Маклу – магическая расправа с колдунами и демонами-*этемму*. В начале месяца тот, на кого навели порчу, должен был изготовить фигурку Гильгамеша. После этого Гильгамеш становился его покровителем при использовании заговора против колдунов. На 28-й день V месяца приходился поминальный ритуал в честь матери новоассирийского царя, сопровождавшийся изготовлением образа Гильгамеша. На 29-й день Гильгамеш упоминается в разбитой строке ашшурского ритуального текста KAR 227, связанного с изгнанием *этемму*³⁰. На V месяц приходилось посещение поминальных мест и приношение многочисленных жертв умершим предкам, главой которых считался Гильгамеш. В это же время изгоняли демонов-*этем-*

²⁸ Составной глагол *zag-tag* «бедро-касаться» переводчики понимают как *repousser* «толкать» (*Cavigneaux A., al-Rawi F.N.H. La fin de Gilgameš, Enkidu et les Enfers d'après les manuscrits d'Ur et de Meturan (Textes de Tell Haddad VIII) // Iraq № 62 (2000). P. 8*). Не вполне понятно, что это означает. Возможно, Гильгамеш таким образом побудил юношей к поминовению предков.

²⁹ Первые переводчики и комментаторы таблички UET 6/1, 60 А. Кавиньо и Ф. ар-Рауи обращают внимание читателей на два хозяйственных текста III династии Ура из Гирсу, в которых сообщается об оплате труда музыкантов за девять дней работы во время погребального царского ритуала (*ud-10 la₂ 1-kam ki-hul-lugal*). Таким образом, сроки спортивного праздника и поминального обряда совпадают (*Cavigneaux A., al-Rawi F.N.H. La fin de Gilgameš. P. 9*).

³⁰ *Abusch T. Mesopotamian anti-witchcraft literature: texts and studies // Journal of Near Eastern Studies № 33 (1974). P. 259–262.*

му – голодных предков, вышедших из-под земли, чтобы вредить миру живых:

«Если человек духом отца своего и матери своей захвачен – в месяце Абу на 27-й день глины из карьера возьми, образ мужской и образ женский сделай. К образу мужскому золотой шест прикрепи, к образу женскому – два золотых уха прикрепи. Лазурит ниткой из красной шерсти обвяжи и на шею его (женского образа. – В. Е.) прикрепи. Обращаясь с ними бережно, почитай их (и) заботься о них! Образы эти на три дня в головах больного помести! GAN.NE.MA окропи их! На третий день, 29-го, когда духи соберутся, парусное судно построй! Пищей их надели (и) перед Шамашем дай им! По течению лики их установи и так скажи: “От тела такого-то, сына такого-то, на 3600 мер пути удалитесь, уйдите, уйдите, удалитесь, удалитесь! Клятвой богов великих закляты будьте!”»³¹

Итак, мы видим, что обряды и игры пятого месяца призваны отогнать умерших предков от мира живых. Средствами для такого экзорцизма служили как жертвоприношения и плачи, так и спортивные соревнования, заклинавшие смерть. Теперь нужно прояснить роль Бильгамеса во всех этих процедурах. Если понятно, что в спортивных состязаниях он нужен как эталон героя, то есть как образ смертного, стремившегося к бессмертию и ставшего одним из правителей мира мертвых, то как Бильгамес может быть связан с экзорцизмом? Ответ на этот вопрос дают шумерские заговоры, в которых прямо (3 заговора) или косвенно (2 варианта 1 заговора) упомянут Бильгамес.

Заговор против колдуньи (Старовавилонский период)

31. ^dGIŠ.BIL.GA.MES-e ka-keš₂-bi u₃-me-du₈

32. ki-mah tum₂-ma-na bar-še₃ na-an-ši-in-te-ge₂₆

Если Бильгамес чару эту развяжет, –

³¹ *Farber W.* Beschwörungsrituale an Ištar und Dumuzi. Tübingen, 1974. S. 92. На с. 89 В. Фарбер предполагает связь между изданным текстом и культом Гильгамеша, приводя упоминания Гильгамеша на 29-й день Абу (в том же году отмеченные и Абушем).

На кладбище ее принесут, к телу (больного) она не приблизится!³²

Заговор против порчи скота (III династия Ура)

2. e-me-hul-gal₂

3. su gu₇ tur₃-ra

4. i₃-nun-na ga-ra hul-hul

5. am-lugal-ne ba-gi₄-gi₄

6. am-ga[l-gal]-la hi-guz la₂-la₂

7. pirig ušumgal-si

8. u₂-dug₄-eden-na-ke₄ gu-la₂ bi₂-gi₄

9. giri₃-lu₂-ka izi-su₃-da-bi

10. GIŠ.BILGA.MES izi-sud ba-šu₄-šu₄

11. ^dEn-ki dumu-sag-an-na-ka

12. šu-ni-še₃ i₃-gal₂

Злой язык,

Пожирающий плоть,

Портящий в хлевах масло и сливки,

Убивает царских быков,

Великих быков вяжет!

Лев, рогатый дракон,

Удуг силки расставил.

Факел стопы (?) (вар.: гордости) человека,

Бильгамес факел зажег,

Энки, первородный сын Ана,

в руки его взял³³.

³² Geller M. J. A New Piece of Witchcraft // Dumu Edubba, Studies in Honor of A Sjöberg. Philadelphia, 1989. P. 196.

³³ Van Dijk J. J. A., Geller M. J., Oelsner J. Ur III Incantations from the Frau Professor Hilprecht-Collection, Jena. Wiesbaden, 2003. P. 54–55. М. Геллер переводит 9 «the torch was kindled at the man's foot».

В старовавилонском заговоре против Ламашту, составленном в Ларсе, Бильгамес перечисляется в числе божеств, очищающих заболевшую роженицу:

32. ^dNin-giš-zi-da gu-za-la₂-kur-ra-ka he₂-siki_l

33. ^dBilgames (GIŠ.BIL.GA) aba-lu₂-ug₅-ga¹ (MA)-ke₄ he₂-siki_l³⁴

Нингишзида, слуга Подземного мира, пусть очистит!

Бильгамес, отец мертвых, пусть очистит!

Очень интересным явлением представляется старовавилонский заговор из Ларсы, записанный фонетической орфографией из уст жрецов, дошедший в двух вариантах и не содержащий имени Бильгамеса³⁵. Между тем каждая его строка является реминисценцией шумерских песен о Бильгамесе.

Вариант первый (I)

1. Unug^{ki}-ga ba-tu-ud
2. Kul-aba^{ki} a₂-kalag ba-an-tuku
3. guruš ša₃-Unug^{ki}-ga ba-tu-ud
4. Kul-aba^{ki} a₂-kalag ba-an-tuku
5. lu₂-diš-e gu₄ ba-an-sig₃
6. lu₂-kin-gi₄-a he₂-em-DU
7. sig₄-šenbar he₂-DU
8. a-gi gu-i₇ he₂-nag
9. x ša₃ he₂-sag₃
10. xx ba-an-tuku
11. lu₂ gu im-sag₃-ge he₂-zi-zi
12. tu₆-tu₆-e ^dAsari ba-x
13. ^dAsar-lu₂-hi-e

³⁴ Van Dijk J. J. A., Goetze A., Hussey M. I. Early Mesopotamian Incantations and Rituals. Yale, 1985. (Yale Oriental Series XI). P. 88.

³⁵ Ранее он уже обсуждался в статье: Емельянов В. В. Три этюда о Гильгамеше (Шумерологические заметки) // Петербургское востоковедение. 1995. № 7. С. 140–141. Но тогда автору статьи еще не была понятна прагматика этого заговора. В этой статье мы исправляем некоторые ошибки прежней.

14. dumu-Eredu^{ki}-ga-ke₄
15. nu-mu-un-da-an-bu-re³⁶

Вариант второй (II)

1. Unug^{ki} ba-du-ud guruš ša₃-Unug^{ki} ba-du-ud
2. Ku-la-a-ba^{ki} u₂-zu ba-an-tuku
3. lu₂-diš-še gu₄ ki-si-ga in-sa₆
4. lu₂-kin-gi₄-a he₂-DU-ma
5. [še]g₉-šinig-ka he₂-DU-ma
6. [a]-gi-sug-ka he₂-nag-a
7. [x] ša i₃-ša₆-[]
8. [mu-u]n-ti-la-[]
9. [dAsa]r-lu₂-hi dumu-Eredu-[ga]
10. [nu]-mu-un-du-bu-re³⁷

Сводный перевод:

В Уруке рожденный, юноша, в пределах Урука рожденный,

В Кулабе руку могучую получивший (II: в Кулабе траву знания получивший),

Некто, Быка поразивший (II: некто, Быка на погребальной трапезе прекрасным сделавший),

Гонцов пусть отошлет!

Кирпич горного козла пусть принесут (II: Тамарискового козла пусть принесут),

Воды болотного (II: прибрежного) тростника пусть он (больной. – В. Е.) выпьет!..

Внутрь пусть ударит! (либо: сердце разбито)...

Тот, кто Быка повалил, пусть исторгнет!..

Формулу Асарлухи,

Сын Эреду,

Не изменит!

³⁶ Van Dijk J. J. A. Texts of varying content. Leiden, 1976 (Texts from Iraqi Museum IX). № 64.

³⁷ Van Dijk J. J. A., Goetze A., Hussey M. I. Early Mesopotamian Incantations and Rituals. Yale, 1985. (Yale Oriental Series XI). № 77.

Расшифровка:

Некто, родившийся в Уруке, получивший власть в Кулабе, принесший Быка на погребальную трапезу – Гильгамеш.

Гонцы: гонцы Агги в песни о Гильгамеше и Агги («Гонцы Агги, сына Энмебарэгеси, из Киша в Урук к Бильгамесу пришли» (Gilgamesh and Aga, 1–2)) = семеро гонцов богини мертвых Эрешкигаль – демоны-галла, конвоиры умерших: *gal₅-la₂-e-ne... imin-meš... lu₂-kin-gi₄-a-^dEreš-ki-gal-la* «конвоиры... семеро их... гонцы Эрешкигаль»³⁸.

Болота, поросшие тростником, – место набирания святой воды Энки.

Итак, «Олимпиада» Гильгамеша со Старовавилонского периода проходила в Ниппуре в последние девять дней V месяца. Такая датировка следует из того, что в текстах упоминаются преимущественно двадцатые дни месяца и девятый день, на который приходились поминовения. «Олимпиада» состояла из следующих частей:

1. Возжигание факелов перед памятником Гильгамеша.
2. Соревнования по борьбе и атлетике.
3. Спортивная игра сыновей вдов, напоминающая поло.
4. Поминание умерших предков у их памятников на девятый день игр.
5. Заклятие духов с одновременным их поминанием и одариванием.

К этому нужно добавить несколько дополнительных наблюдений:

1. Функция Гильгамеша в играх была ролью экзорциста, отгоняющего посланцев мира мертвых от мира живых. Он идеально подходил для этой роли, поскольку, будучи мертвым героем, стал почитаться как комендант Подземного мира, управляющий действиями своих поселенцев.
2. Не исключена генетическая связь летних игр в честь Гильгамеша с весенними играми в честь Нинурты, упомянутыми в эпосе о битве Нинурты с Асагом.

³⁸ Geller M. J. Forerunners of UDUG.HUL. Freiburg, 1985. P. 471.

3. Упоминание месяца (ц4-sakar) в контексте игр Нинурты и Гильгамеша может указывать на то, что в обоих случаях спортивные соревнования сопоставлялись с новолунием. Кроме того, нам известно, что в конце II – начале I тыс. до н. э. они проводились в последние дни месяцев (соответственно, второго и пятого), приходившиеся на полное исчезновение луны. Значит, можно предположить, что спортивные состязания в честь Нинурты и Гильгамеша создавали предпосылки для появления новой луны и воскрешения ее на небе.

История вопроса

События пятого ниппурского месяца почти не удостоились внимания от исследователей календарных ритуалов. Но все известные нам суждения о них весьма содержательны. Первый исследователь календарей древнего Ближнего Востока С. Лэнгдон пишет: «The rituals of the month... consisted in eating bread in the funeral feasts for the dead god of life, who now reposed in hell, and in carrying torches by night for the souls of the dead... Torches lit the way to the souls of the dead who ascended on the night of the 9th of Ab. The Sun-god, who had reached his zenith at the summer solstice in the preceding month Tammuz, now begins his long decline toward the winter solstice, and the myth runs that the god of the burning fire now begins his descent from heaven. The burning torches also signified the declining sun of the summer solstice, and in his decline the Sun-god was known as Nergal, "Lord of the vast city of the dead"»³⁹. Для того чтобы понять смысл этого высказывания, следует обратить внимание на то, что срок проведения игр в аккадской и шумерской частях Астролябии различен: в аккадском тексте стоит количественное числительное, после которого следует исчисляемое в родительном падеже: «девять дней». А в шумерской части мы видим порядковое числительное, образованное по обычной модели «количественное числительное + родительный падеж + энклитическая глагольная

³⁹ Langdon S. Babylonian Menologies and the Semitic Calendars. London, 1935. P. 20.

связка», и в результате получается «девятый день». Принимая шумерскую версию, Лэнгдон сближает девятый день вавилонского месяца Абу с девятым днем еврейского Ава – как известно, самым несчастливым днем еврейского послепленного календаря. Он, разумеется, считает эти два дня генетически связанными и трактует ритуальную семантику 9 Абу/Ава как время использования факелов для проведения умерших душ наверх. Пока души идут в мир живых, Солнце, напротив, начинает спускаться в преисподнюю после летнего солнцестояния.

Интерпретация Лэнгдона ставит перед нами вопрос о понимании иц-9-кам «девятый день» в финальном фрагменте текста о Бильгамесе и ху-луппу. Кроме того, пассаж о проведении игр на девятый день плохо согласуется с приведенными ассирийскими данными об изготовлении статуи Гильгамеша на 28-й день пятого месяца. Как же можно объяснить все эти несогласованности? Маловероятно, чтобы игры проводились в течение одного дня. Скорее всего, их сроком были именно девять дней. А вот поминание умерших приходилось именно на девятый день – то есть на время окончания спортивных соревнований. Можно предположить, что девятый день Абу, став днем поминовения умерших у вавилонян, впоследствии превращается в день траура у евреев. Однако интересно, что в своих рассуждениях о природе праздника в месяц Абу Лэнгдон совершенно ничего не говорит о герое, которому этот праздник посвящен.

Спустя почти 60 лет после Лэнгдона М. Коэн рассматривает строки Астролябии уже в контексте традиции Гильгамеша: «The kindling of lights during the month was presumably to enable the deceased to find their way at night from the darkness of the netherworld. Gilgameš was one of the overlords of the netherworld and he too joined the land of the living for the festival... Concomitant with the month of Abu being a time of festivals for the dead, it was a time when both benign and malevolent ghosts from the netherworld joined the living. To protect the living from witches and other evil spirits, the

rites called Maqlû, “burning”, were practiced during this month»⁴⁰. Опираясь на упомянутую выше статью Ц. Абуша, Коэн устанавливает амбивалентную природу праздника в честь духов. С одной стороны, светом факелов им помогают найти дорогу в мир живых на время спортивного праздника. С другой стороны, зная, что среди умерших найдется немало злых демонов, их заклинают и угрожают спалить их в пламени.

В другом месте своей монографии М. Коэн уделяет внимание встречающемуся в шумерских текстах и ассирийских ритуалах слову *abum*. Он отмечает, что впервые это слово употребляется в хозяйственных текстах эпохи III династии Ура: к месту *abum* приносятся два вола, которые предназначены для Ур-Намму как погребальные жертвы⁴¹; на 35-й год правления Шульги в качестве приношений на *abum* (*ni3-dab5-a-bu-um-ma*) выделяются восемь овец и еще три дополнительно. В новоассирийских ритуалах и в текстах из Эмара *abu(m)* многократно упоминается в связи с духами умерших⁴². Подводя итоги, исследователь пишет: «Obviously, even if no bodies were buried under the *ab/pum*, the concept surely evolved from the burial mound of dirt/or rocks which covered the hole in which the deceased was interred. The occurrence of an *ab/pu* in a temple may be somewhat analogous to the Sacred Mound (*du6-ku3*) at Nippur and other cities, which may also have covered a passageway to the netherworld. Both the Sacred Mound festival and the Abu festival at Emar were on the 27th of their respective months, just before the disappearance of the moon – a time of ill omens, when the spirits of the dead may have been most active»⁴³.

⁴⁰ *Cohen M. E.* The Cultic Calendars of the Ancient Near East. Bethesda, 1993. P. 320.

⁴¹ В. Заллабергер подметил, что аккадские названия ритуалов *abum*, *elûnum*, *nabû'um*, *erubbatum* появляются в Уре во времена Шульги-симтум – одной из жен Шульги, которая происходила из Северной Вавилонии (район Диялы). После смерти Шульги-симтум эти названия постепенно исчезли из текстов (*Sallaberger W.* Ur III-Zeit // *Mesopotamien: Akkade-Zeit und Ur III-Zeit.* Freiburg (Schweiz), 1999. S. 259).

⁴² *Cohen.* The Cultic Calendars. P. 259–261.

⁴³ *Cohen.* The Cultic Calendars. P. 261.

К сожалению, мы не можем согласиться с Коэном. Ссылка на традицию Эмара ничего не скажет нам о происхождении месопотамских ритуалов. А сравнение *abum* со Священным Холмом некорректно с точки зрения ниппурской традиции уже потому, что *du6-ku3* является местом суда и определения судеб⁴⁴, в то время как *abum* связан только с принесением погребальных и поминальных жертв. Кроме того, ни в одном приведенном контексте на *abum* нам не встречается имя Гильгамеша или упоминание о спортивных играх в честь него. Поэтому у нас по-прежнему нет аргументов в пользу того, что спортивный праздник месяца *Abu* существовал в Ниппуре ранее Старовавилонского периода.

Ни один из исследователей календаря и эпической традиции Гильгамеша ни разу не обратил внимание на бросающуюся в глаза аналогию: возжение факелов во время спортивных игр в честь Гильгамеша очень похоже на символику греческих спортивных игр в честь Прометея. В «Описании Эллады» Павсания можно прочесть: «В Академии есть жертвенник Прометею, и отсюда начинается бег до города с зажженными факелами. Состязание заключается в том, чтобы во время бега сохранить факел горящим; если у прибежавшего первым факел потухнет, он уже теряет право на победу, которая вместо него переходит ко второму. Если же факел не уцелеет горящим и у этого, то победителем считается третий; если же у всех потухнут факелы, то никто не считается победителем»⁴⁵. Нетрудно заметить, что между Гильгамешем и Прометеем есть большое сходство. Во-первых, оба они полубоги. Во-вторых, Прометей принес огонь в полый тростнике; между тем месяц игр Гильгамеша по-шумерски называется *NE.NE.GAR* «установление огней», а по-аккадски *abu/apu*

⁴⁴ Hruška B. Zum «Heiligen Hügel» in der altmesopotamischen Religion // Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes № 86 (1996). P. 161–176.

⁴⁵ Павсаний. Описание Эллады. Т. 1. М., 2002. Глава XXX, 2. Перевод С. П. Кондратьева. Цитируется по электронной версии: <http://ancientrome.ru/antlittr/t.htm?a=1385000130> (дата обращения: 20.02.2014).

«тростниковые заросли».⁴⁶ Игры сопровождаются возжением факелов перед статуей Гильгамеша. То есть налицо поминальный характер игр. Их магическая цель – желание преодолеть смерть героическим усилием. Наконец, последнее: и Гильгамеш, и Прометей были нарушителями порядка, установленного богами. Это сделало их образы привлекательными в глазах всех амбициозных людей древнего мира.

Исходя из данной аналогии, автор этой статьи предположил, что спортивные игры в честь Гильгамеша, имевшие двухтысячелетнюю традицию (упоминаются с начала Старовавилонского периода до конца Новоассирийского), являются ближайшим прообразом Олимпийских игр. Хотя в древности во время Олимпийских игр факелы не использовались, но современное спортивное сообщество соединило факельную символику игр в честь Прометея с Олимпиадой⁴⁷.

Произошедшее далее лишь подтверждает ту истину, что для всякой гипотезы есть свое время, ранее которого она не может быть воспринята. Независимо от меня, но через девять лет после выхода моей книги во время пекинской олимпиады 2008 г. был создан сайт gilgameshgames.org, на котором было заявлено о преемственности современных Олимпийских игр по отношению к играм в честь Гильгамеша. Создатели сайта, как выяснилось из их интервью, прочли перевод шумерской песни о смерти

⁴⁶ А. Л. Верлинский, с которым автор статьи консультировался по поводу своей гипотезы, обратил внимание на временное совпадение греческих игр с шумерскими: «Время проведения Олимпийских игр колебалось – в одни пентэтериды это был месяц Аполлоний, в другие Парфений по дельфийскому календарю (который, разумеется, скользил в сравнении с современным). Однако есть указание, что это совпадает с египетскими месяцами Тот и Месори, которые по юлианскому календарю со времени Августа соответствовали 25 июля – 23 августа и 29 августа – 28 сентября, причем, поскольку игры происходили в полнолуние, то дальше от крайних границ этих периодов, что примерно соответствует времени игр в Ниппуре» (письмо от 22.04.2014 г.).

⁴⁷ «Как нам представляется, обряд несения и зажигания факелов при Олимпийских играх также является прометеанским превращенным обрядом культа мертвых. Основной идеей таких обрядов было превознесение совершенного тела, преодолевшего смерть. Солнцу-Телу помогали превозмочь стремление в мир мрака и теней» (*Емельянов*. Ниппурский календарь. С. 91, см. также резюме на англ. яз. на с. 265).

Бильгамеса, сделанный Э. Р. Джорджем, и самостоятельно пришли к тем же выводам⁴⁸. После моего письма и прочтения английского резюме книги авторы сайта поставили ссылку на нее и объявили о подтверждении своего мнения со стороны науки. Впрочем, уже к следующей олимпиаде об играх Гильгамеша все позабыли, а от сайта остались только несколько скриншотов⁴⁹. Так закончилась эта история.

⁴⁸ http://www.insideassyria.com/rkvsf5/wwwboard/messages/The_Gilgamesh_Games_Interview-Xgkm.html (дата обращения: 20.02.2014).

⁴⁹ <http://griefinterlude.com/zvxlkdo/Gilgamesh> (дата обращения: 20.02.2014).

М. А. Редина-Томас

**«Его печать приложена»:
способы верификации клинописных документов
в Ниппуре касситского периода (ок. 1531–1155 гг. до н. э.)¹**

Правление касситской династии в Месопотамии (ок. 1531–1155 гг. до н. э.) оказалось одним из самых длительных и стабильных периодов в ее истории (его также называют средневавилонским). В то же время он остается до сих пор одним из наименее изученных, не в последнюю очередь, из-за характера сохранившихся от этого времени документов. До нас дошло небольшое количество царских надписей, тексты стел кудурру, письма, юридические документы, математические, медицинские и литературные тексты, а также тексты религиозного содержания, такие как гимны и заклинания. Однако подавляющее большинство касситских текстов носит административно-хозяйственный характер, фиксируя отчеты о деятельности крупных хозяйств Ура, Вавилона, Дур-Куригальзу, Ниппура. Архивы клинописных табличек из последнего являются наиболее многочисленными, составляя примерно 90 % от всего числа касситских документов, и насчитывают более 12000 текстов, из которых к настоящему моменту опубликовано около 20 %².

Целью данной статьи является обзор способов верификации клинописных документов касситского периода. Известно три различных способа верификации клинописных текстов: оттиск печати, оттиск ногтей и оттиск края одежды. Верификации подвергались, как правило, административно-хозяйственные и юридические документы. Таблички,

¹ Работа выполнена в рамках НИР «Этнокультурные контакты и взаимодействия в процессе возникновения и развития древнейших цивилизаций (по памятникам материальной культуры и письменным источникам древнего Ближнего Востока и Центральной Азии V–I тыс. до н. э.)», финансируемой за счет бюджетных средств СПбГУ (Тем. М2, ИАС 2.38.525.2013).

² *Paulus S.* The Limits of Middle Babylonian Archives // *Archives and Archival Documents in Ancient Societies*. Trieste 30 September – 1 October 2011 / Ed. by M. Faraguna. Trieste, 2013. P. 89.

рассматриваемые в рамках данной статьи, происходят из древнего вавилонского города Ниппура, представляя собой обширный материал для исследования данного вопроса.

Раскопки в городе Ниппуре велись в ходе работ экспедиций Университета Пенсильвании (1889–1900 гг.), а затем Университета Чикаго (1948–1990 гг.). В ходе экспедиционных работ было обнаружено множество клинописных документов, многие из которых датировались касситским временем. Как показало их изучение, большинство из них было создано в промежутке времени от правления царя Бурна-Буриаша II (середины XIV в. до н. э.) и до конца правления царя Каштилиашу IV (1225 г. до н. э.), когда Вавилония была захвачена ассирийским царем Тукульти-Нинуртой I³.

Эти документы составляют несколько архивов (*Middle Babylonian Archives*, *Temple Archives* в научной литературе конца XIX – начала XX вв., посвященной этому вопросу⁴). Два из них – весьма небольшие, по 35 текстов каждый, представляют собой архивы частных лиц. Они были найдены при раскопках экспедиции Университета Чикаго во второй половине XX века.⁵ Другие два являются очень обширными и представляют собой архивную документацию правителей Ниппура *šandabakku* и отчеты о деятельности администраторов среднего звена, связанных с местными складами зерна и других продуктов, ведущих свою деятельность в Ниппуре, а также поселениях в провинции Ниппур и близлежащих областях. Первый из них получил название «Das “Archiv des Kanzlers”», а второй –

³ *Sassmanshausen L.* Beiträge zur Verwaltung und Gesellschaft Babyloniens in der Kassitenzeit. (Bagdader Forschungen. Bd. 21.) Mainz am Rhein, 2001. S. 187.

⁴ *Clay A. T.* Documents from the Temple Archives of Nippur Dated in the Reign of Cassite Rulers. (The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania. Series A: Cuneiform Texts. Vols. XIV, XV.) Philadelphia, 1906. *Radau H.* Letters to Cassite Kings from the Temple Archives of Nippur. (The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania. Series A: Cuneiform Texts. Vol. XVII, Part 1.) Philadelphia, 1908.

⁵ *Cole S. W.* Early Neo-Babylonian Governor's Archive from Nippur. (Oriental Institute Publications. Vol. 114.) Chicago, 1996.

«Das “Archiv des Speichers”»⁶. Место находки этих архивов в свое время (кон. XIX в.) послужило поводом для дискуссий, так как первоначально участник ниппурской экспедиции Кл. Фишер предположил, что они были обнаружены в Ниппуре на территории дворца микенского происхождения⁷. Это предположение породило бурные обсуждения в академических кругах того времени⁸. В итоге в ходе более поздних тщательных археологических исследований было выяснено, что документы хранились на территории большой касситской «виллы», находящейся под дворцом или храмом с колоннами парфянского времени, который сначала ошибочно был назван микенским⁹.

Огромное количество найденных в ходе ранних ниппурских экспедиций клинописных табличек было распределено между недавно созданным тогда (в 1887 г.) Музеем археологии и антропологии Университета Пенсильвании и Археологическим музеем Стамбула, так как в то время территория раскопок принадлежала Оттоманской империи. Позднее, в 1925 г., часть этих табличек была передана в Университет Фридриха Шиллера в немецком городе Йена и образовала коллекцию «Frau Professor Hilprecht Sammlung Babylonischer Altertümer». Она была сформирована американским ассириологом немецкого происхождения Германом Хильпрехтом, который являлся участником и руководителем ниппурских археологических кампаний 1889, 1890 и 1898–1900 годов. Также он имел возможность работать с частью найденных артефактов, переданных в Константинополь, а позднее занимался реорганизацией коллекций Имперского Оттоманского музея, за что получил в подарок от его директора Хамди

⁶ *Sassmanshausen L.* Beiträge zur Verwaltung und Gesellschaft Babyloniens in der Kassitenzeit. (Bagdader Forschungen, Bd. 21.) Mainz am Rhein, 2001. S. 187–194.

⁷ *Fisher C. S.* The Mycenaean Palace at Nippur // *American Journal of Archaeology*. Vol. 8, № 4 (1904). P. 403–432.

⁸ *Peters J. P.* The Palace at Nippur. Babylonian, not Parthian // *American Journal of Archaeology*. Vol. 9, № 4 (1905). P. 450–452.

⁹ *Zettler R. L.* Nippur. Vol. 3: Kassite Buildings in Area WC-1. (Oriental Institute Publications. Vol. 111.) Chicago, 1993.

Без некоторых таблички, найденные в Ниппуре. Впоследствии его коллекция пополнялась, и к моменту его смерти в 1925 году насчитывала более 2000 экземпляров. Согласно последней воле доктора Хильпрехта, его собрание, а также его личный архив были переданы Университету Фридриха Шиллера в Йене и сформировали коллекцию, получившую название в честь первой жены доктора. Большинство табличек из этой коллекции находится в хорошей сохранности и содержит более или менее полные тексты. Наиболее известным предметом этого собрания является карта Ниппура, одна из древнейших в мире городских карт, датируемая примерно концом касситского периода – второй половиной XII в. до н. э. Помимо Стамбульского, Филадельфийского и Йенского собраний, часть табличек из раскопок более поздних совместных экспедиций университетов Пенсильвании и Чикаго хранится в чикагском Восточном институте и Багдадском музее в Ираке.

Большая часть документов, разрозненных по этим коллекциям, носит хозяйственно-административный или юридический характер. Во многих случаях они содержат информацию, которая была очень важной и ценной для хозяйства или отдельных лиц, поэтому таблички подвергались верификации различными способами, чтобы подтвердить подлинность того или иного документа. Рассмотрим каждый из способов верификации клинописных текстов – оттиск печати, оттиск ногтей и оттиск края одежды – подробнее на материале касситских документов из архивов Ниппура.

I. Оттиск печати

Оттиск печати на глиняной табличке являлся основным и самым распространенным способом верификации касситских клинописных документов. Трудно точно сосчитать, какой процент от общего числа документов был заверен таким образом, ввиду недостаточной изученности текстов этого периода. Д. Мэттьюс в своем каталоге касситских печатей перечисляет 403 среднеавилонских документа с оттисками 210 различных

печатей¹⁰, что, вероятно, не является окончательным числом в связи с тем, что он не имел доступа к собраниям Стамбульского археологического музея и Иракского музея, а немногочисленные оттиски оттуда были доступны ему только в слепках. Тем не менее его каталог является важным справочным инструментом для специалистов по касситскому периоду, так как достаточно полно охватывает документы из коллекций Музея Университета Пенсильвании и Университета Фридриха Шиллера в Йене. Помимо оттисков печатей на табличках и конвертах, в его каталог также вошли оттиски печатей на глиняных буллах. Из перечисленных Д. Мэттьюсом оттисков печатей 207 оттисков были оставлены цилиндрическими печатями, а 3 – печатями-штампами.

Печати касситского времени отличаются большим разнообразием и необычностью изображений. Специалисты выделяют несколько стилей печатей: Первый касситский стиль, Псевдокасситский стиль и Второй касситский стиль. Они различаются между собой характером изображений и пропорциями между размерами изображения и надписи на печати¹¹. Кроме того, некоторые касситские печати имели металлические колпачки, возможно, золотые, следы которых сохранились среди оттисков печатей на табличках¹².

Ввиду огромного количества документов касситского периода, их малоизученности и разрозненности по коллекциям по всему миру, оттиски печатей на документах являются важным инструментом в работе с материалом этого времени. Так, некоторые документы из коллекций Музея Университета Пенсильвании и Университета Фридриха Шиллера

¹⁰ *Matthews D. M. The Kassite Glyptic of Nippur. (Orbis Biblicus et Orientalis. 116.) Göttingen, 1992.*

¹¹ Подробнее об этом см. *Matthews D. M. Principles of Composition in Near Eastern Glyptic of the Later Second Millenium B. C. (Orbis Biblicus et Orientalis. Series Archaeologica 8.) Göttingen, 1990.* Также *Nijhowne J. Politics, Religion and Cylinder Seals: A Study of Mesopotamian Symbolism in the Second Millenium B. C. (BAR International Series 772.) Oxford, 1999.*

¹² Прорисовки оттисков печатей из каталога Д. Мэттьюса №№ 16, 18, 29, 35, 46, 61, 77, 137, 141, 142, 144, 149, 180, 181, 187, 188.

несут на себе оттиски одних и тех же печатей. Помощником в работе с касситскими текстами могут также стать данные просопографии, которые непосредственно связаны с именами на некоторых надписях на печатях.

Среди среднеавилонских документов из Ниппура, заверенных оттисками печатей, можно выделить несколько типов – хозяйственные, которых подавляющее большинство (документы выдачи рационов работникам и сырья ремесленникам, а также корма для животных, списки провизанта для отправляющихся в дорогу караванщиков, перечни различных продуктов и изделий), юридические документы (договоры купли-продажи рабов, поимки беглых рабов, купли-продажи земельных участков, договоры займа), а также административные документы, связанные с деятельностью чиновников Ниппура, включая его главное должностное лицо – *šandabakku*.

Имена владельцев фигурируют в надписях на печатях только семь раз. Гораздо чаще они упоминаются в самих текстах документов, на которых были оставлены оттиски печатей. В тексте документа, на котором сохранился оттиск печати, как правило, в самом конце, до или после датировочной формулы встречается указание на то, что к документу была приложена печать какого-либо лица (PN). При этом сам оттиск печати не обязательно может быть различим на табличке. Это могло быть связано с тем, что оттиск стерся и стал практически невидим человеческому глазу или же печать была изначально оставлена на конверте, а изучению подвергся запечатанный в него текст¹³. По-шумерски печать называлась ^{NA4}KIŠIB (или NA4.KIŠIB), а по-аккадски – *kunukku*¹⁴. Печати практически всегда

¹³ Для надежности клинописные таблички в некоторых случаях помещались в «глиняные конверты»: готовая табличка обмазывалась тонким слоем глины толщиной ок. 2 мм. На них дублировали текст таблички и оставляли оттиски печатей/ногтей/одежды. Это делалось для того, чтобы избежать возможности подделки документа. Если возникали сомнения в его подлинности, конверт можно было разбить и сверить информацию с текстом на запечатанной в нем табличке. Подробнее об этом см. Шарпен Д. Чтение и письмо в Вавилонии. М.: Изд-во РГГУ, 2009. С. 109, 166–168.

¹⁴ CAD: K. Vol. 8. P. 543–548.

изготавливались из камня (лазурита или агата) или обсидиана (вулканического стекла), на что указывает и детерминатив NA₄ («камень») перед словом, обозначающим печать.

В качестве примера заверения текста оттиском печати можно привести юридический документ из собрания Университета Фридриха Шиллера HS 132¹⁵, который представляет собой договор купли-продажи крупного рогатого скота, зерна и бронзового кинжала, составленный в 30-м дне месяца Улулу 23-го года правления (царя) Нази-Марутташа (1284 г. до н. э. по короткой хронологии). Продавцом в этом документе выступает некий Арад-Мардук¹⁶, а покупателем – человек по имени Ададма-илу, тамкар (торговец) по профессии¹⁷. Также в тексте присутствует список свидетелей, присутствовавших при заключении сделки. Как сообщается в строке 21, к документу была приложена личная печать покупателя – Ададма-илу:

HS 132, 21

NA₄KIŠIB mdIM-*ma*-DINGIR

Печать Ададма-илу (приложена)

Оттиск печати на табличке также вполне различим, его можно увидеть на фотоснимке¹⁸. Как следует из текста, документ был заверен покупателем, вероятно, в качестве гарантии того, что оплаченный товар не будет затребован повторно.

Следует учитывать тот факт, что изготовление печати – материал и работа мастера – стоило недешево, поэтому печати были доступны далеко не всем. В связи с этим существовали альтернативные способы заверения клинописных документов.

¹⁵ *Petschow H. P. H. Mittelbabylonische Rechts- und Wirtschaftsurkunden der Hilprecht-Sammlung Jena. Mit Beiträgen zum Mittelbabylonischen Recht. Berlin, 1974. S. 23.*

¹⁶ См. *Hölscher M. Die Personennamen der Kasitenzeitlichen Texte aus Nippur. Münster: Rhema, 1996. S. 36.*

¹⁷ *Ibid. S. 17.*

¹⁸ *Bernhardt I. Sozialökonomische Texte und Rechtsurkunden aus Nippur zur Kassitenzeit. Berlin, 1976. Tafel CXXV.*

II. Оттиск ногтей

Вторым способом верификации клинописных документов в касситское время был оттиск ногтей на одном из ребер таблички. К настоящему моменту мне известна 51 табличка касситского времени, на которой сохранились оттиски ногтей фигурирующих в тексте людей либо соответствующая строка в тексте, сообщающая, что был оставлен оттиск ногтей какого-либо лица (PN)¹⁹.

Во всех случаях, где оттиск сохранился, он ставился либо на нижнее ребро (если текст занимал только одну сторону), либо на боковую поверхность таблички (если текст занимал обе стороны). Количество оттисков ногтей может варьировать от трех до тридцати на одной табличке.

В текстах документов ноготь обозначался шумерским словом UM-BIN либо выписывался слоговым образом по-аккадски: *šu-pur*²⁰. В текстах эти слова встречаются в самых последних строках, до или сразу после датировочной формулы, там, где ожидаемо увидеть слова «печать PN» (приложена).

С какой целью оставляли оттиски ногтей на документах? Об этом напрямую сказано в самих текстах. В 39 документах из 52 за фразой «ноготь PN» следуют слова «вместо его печати» (*šu-pur PN GIM* ^{na4} KIŠIB-*šu*₂). Оттиски ногтей выполняли такую же функцию верификации документа, как и печати, несмотря на то что печати изготовлялись по индивидуальному заказу и по ним было возможно идентифицировать владельца, в то время как оттиски ногтей разных людей выглядели практически одинаково.

При помощи оттисков ногтей верифицировались как документы выданных различных продуктов и сырья, так и тексты юридической направленности – брачные соглашения и документы купли-продажи. При этом в

¹⁹ BE XIV: 11, 41, 49, 86, 106, 119, 123, 129, 135, 41a, 128a; BE XV: 5; HS 121, 139, 144, 146, 149, 150, 151, 161, 2068; PBS 2/2: 27, 49, 51; A.1998; CBS 3100; CBS 3136; Urk.: 101, 102, 111; MSKH I: 9; MUN: 3, 4, 5, 10, 11, 12, 13, 14, 16, 17, 18, 21, 22, 25, 26, 27, 29, 77, 83, 465; YOS 1: 37.

²⁰ См. подробнее CAD: S.Vol. 16. P. 250 ff.

документах выдач оттиск ногтей оставлял получатель рациона или сырья, а в юридических документах – продавец (или, например, родители, выдающие дочь замуж). Приведем один документ купли-продажи в качестве иллюстрации.

HS 144²¹

В 26-й день месяца Ташриту второго года правления царя Кадашмана-Энлиля (1262 г. по короткой хронологии) был составлен договор о покупке 1 колесницы, одежда и зерна неким Сиуту, сыном Адада-шеми, у плотника по имени Икиша-Адад. Продавец оставил оттиск своих ногтей вместо печати:

26–27:

[UM]B[IN] ^mBA-ša₂-d^dIM [GIM] ^{NA4}KIŠIB-š_u

Ноготь Икиша-Адада вместо его печати

Почему на табличках оставляли оттиски ногтей вместо печатей? Дело, вероятно, в том, что печати могли позволить себе далеко не все из-за высокой стоимости материала и работы мастера. Кроме того, вряд ли люди, чья работа не была связана напрямую с составлением разного рода документов, нуждались в собственной печати. В текстах указаны профессии некоторых людей, оставивших оттиск ногтей, – пастух, пивовар, привратник и др., но среди них никогда не встречаются администраторы или чиновники, часто имевшие дело с заверением документов. Вероятно, что у людей, как, например, у плотника Икиша-Адада из приведенного выше примера, не было необходимости и/или возможности заказать дорогостоящую печать.

Здесь следует также сказать о касситском юридическом документе А.1998. Этот документ из коллекции Стамбульского археологического музея был опубликован В. Донбазом в 1982 году²². Во-первых,

²¹ *Petschow H. P. H. Mittelbabylonische Rechts- und Wirtschaftsurkunden der Hilprecht-Sammlung Jena. Mit Beiträgen zum Mittelbabylonischen Recht. Berlin, 1974. S. 19.*

²² *Donbaz V. A Middle Babylonian Legal Document Raising Problems in Kassite Chronology // Journal of Near Eastern Studies. Vol. 41, № 3 (1982). P. 207–212.*

датировочная формула этого документа поднимает вопрос о пересмотре хронологии среднеавилонского периода, а также количестве и последовательности царей касситской династии, так как ставит правление Кадашмана-Энлиля II перед правлением Кадашмана-Турку, что противоречит общепринятому порядку правления царей этого периода²³. Во-вторых, что более интересно в рамках данной статьи, этот документ верифицирован одновременно двумя способами – оттиском печати и оттиском ногтей – двумя разными людьми. Дж. Бринкман в своей статье, изданной в 1983 г., указывает, что это единственный известный ему текст, заверенный подобным образом²⁴. Мне также не известно о подобных документах, как изданных с 1983 г., так и неопубликованных.

Документ А.1998 весьма длинный (52 строки) и находится в очень хорошей сохранности, что отчасти послужило поводом для его публикации В. Донбазом, случайно обнаружившим его среди стамбульского собрания текстов из Ашшура²⁵. Он датирован месяцем Арахсамна 12-го года правления царя Кадашмана-Турку. Речь в этом тексте идет о зерне, одеждах (тканях?), золоте и масле, общей ценностью 1 $\frac{5}{6}$ мины и 4 $\frac{1}{2}$ сикля золота и 3 таланта 48 мин меди, полученных человеком по имени Кидин-Гула, ювелиром, сыном Мат-илани-эреша, и его сыном по имени Мар-турку в промежутке между месяцем Ташриту года воцарения на престоле царя Кадашмана-Энлиля и 12-м годом правления царя Кадашмана-Турку. Ответственным за выдачу назван некий Арад-Мардук, сын человека по имени Реш-Бабили. В тексте также говорится о том, что в течение указанного промежутка времени Мартурку вернул Арад-Мардуку ячмень и масло, общей ценностью 1 мина 5 $\frac{1}{2}$ сикля золота. Кроме того, в качестве

²³ Подробнее об этой проблеме см. *Brinkman J. A. Istanbul A.1998, Middle Babylonian Chronology, and the Statistics of the Nippur Archives // Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie. Vol. 73, Issue 1 (Jan. 1983). P. 67–74.*

²⁴ *Ibid.* P. 68.

²⁵ *Donbaz V. A Middle Babylonian Legal Document Raising Problems in Kassite Chronology // Journal of Near Eastern Studies. Vol. 41, № 3 (1982). P. 207.*

залога, эквивалентного $\frac{5}{6}$ мины золота и 3 талантам 48 минам меди в денежном исчислении, ювелир Кидин-Гула предоставил в распоряжение Арад-Мардука 12 комнат дома и комнату под лестницей (?). Сообщается, что дом Кидин-Гулы будет освобожден заимодавцем, когда тот заплатит остаток долга, в противном случае дом перейдет в собственность Арад-Мардука. Документ составлен в присутствии перечисленных далее свидетелей, первыми из которых названы боги Шамаш и Мардук (вероятно, в качестве свидетельства справедливости договора). Затем следует датировочная формула, после которой следуют строки:

A.1998, 50–52

NA₄.KIŠIB ^m*Ki-din-d*Gu-la DUMU ^m*Ma-at-DINIR*.MEŠ-APIN-iš

u₃ UMBIN ^m*Mar-tuk-ki*

DUMU.A.NI-š_u₂

Печать Кидин-Гулы, сына Мат-илани-эреша, и ноготь Мартукуку, его сына.

Ввиду важности документа, большого размера долга и серьезности обеспечения долгового обязательства, а также того факта, что как отец – Кидин-Гула, так и его сын – Мартукуку – принимали непосредственное участие в проведении описываемых сделок, оба они выступают заверителями подлинности документа, который таким образом приобретает юридическую силу и может быть впоследствии использован против них в суде²⁶. Однако для верификации документа Кидин-Гула использует оттиск личной печати, а Мартукуку – оттиск своих ногтей. С чем это могло быть связано? Вероятно, с тем, что у Мартукуку еще не было своей собственной печати. Судя по объему долговых обязательств отца и сына, а также тому факту, что Мартукуку принимал активное непосредственное участие в заключении сделки и частичном возврате долга, он являлся полноправным наследником (или

²⁶ Об использовании заверенных документов в судебной практике см. Шарпен Д. Чтение и письмо в Вавилонии. М.: Изд-во РГГУ, 2009. С. 146–147.

одним из наследников) в богатой семье ювелира. Тем не менее пока был жив отец семейства Кидин-Гула, статус его сына Мартукку был, вероятно, недостаточно высоким для того, чтобы обзавестись собственной печатью. Также возможно, что Мартукку мог впоследствии получить по наследству печать отца после смерти последнего. К сожалению, фигурирующие в тексте А.1998 люди до сих пор не идентифицируются ни с какими другими лицами, упоминающимися в документах из архивов Ниппура. Не исключено, что при их дальнейшем изучении станет возможным проследить судьбу ювелира Кидин-Гулы и его семьи.

III. Отпечаток края одежды

Существовал и третий способ верификации клинописных документов, хотя гораздо менее распространенный, чем первые два – оттиск края одежды на табличке. По-шумерски такой отпечаток назывался TUG₂.SIG₂, по-аккадски – *sissiktu*.²⁷ Мне известны шесть документов касситского периода, верифицированных посредством отпечатка края одежды.²⁸ В двух документах из шести сказано, что оттиск края одежды такого-то лица (PN) оставлен вместо его печати (GIM^{NA4}KIŠIB-*šu*). С какой целью применялся третий, дополнительный способ верификации клинописных документов, если уже существовал альтернативный способ их заверения для людей, не имеющих печатей? Не исключено, что он использовался в тех редких случаях, когда оттиск ногтей оставить было физически невозможно. Кроме того, оттиск ногтей и оттиск края одежды могли применяться для заверения одного и того же документа одновременно разными людьми в связи с их различным социальным статусом, как показывает приведенный ниже текст BE XIV:86.

²⁷ См. подробнее CAD: S. Vol. 15. P. 322.

²⁸ BE XIV: 86; BE XV: 30, 55; OIP 22: № 19:7; UET 7: 38; MUN: 6.

BE 14:86²⁹

В 17-й день месяца Тебету 24-го года правления царя Нази-Маруташа (1283 г. до н. э. по короткой хронологии) Нинурта-ахи-иддина, сын Циллуту, и его раб, Нуску-динанни, взяли пять гур³⁰ эммера в качестве процентного займа со склада поселения Кар-зи-бан из рук Мартукуку, сына Илу-икиша, по указанию Нуску-рецуа, сына Риди. Долг должен быть возвращен в день (начала) сбора урожая. Свидетели заключения договора: Шудда-риманни, Кидин-Нергал, сын Ришейя, глашатая, Ахидуту, сын Сина-Эреша. Документ заверен оттиском ногтей заемщика Нинурты-ахи-иддина и оттиском края одежды его раба Нуску-динанни:

17–18:

UMBIN ^mNIN.IB.ŠEŠ-id-di-na

Ноготь Нинурты-ахи-иддина

TUG₂.SIG₂.A ^mNusku-di-na-an-ni

Одежда Нуску-динанни

Таким образом, чтобы различить следы верификации документа заемщиком и его рабом, ими были оставлены разные оттиски на табличке – ногтей и края одежды соответственно. Вероятно, Нинурта-ахи-иддина не имел собственной печати, так как не мог себе ее позволить, раз ему приходилось брать зерно в процентный долг, чтобы дожить до начала сбора урожая, поэтому он заверил документ оттисками своих ногтей, что было распространенной процедурой в таких случаях. Очевидно, что у его раба Нуску-динанни также не было собственной печати, так что ему пришлось использовать оттиск края своей одежды, вероятно, чтобы подчеркнуть не равный его господину статус. Сохранилась как запись в тексте о верификации договора заемщиками, так и сами оттиски ногтей и края одежды на глиняном конверте, в который была запечатана табличка³¹.

²⁹ BE XIV, Pl. 34.

³⁰ Пять гур эммера составляют примерно 1500 литров в современном измерении.

³¹ См. сноску 13.

Заключение

Верификация хозяйственно-административных и юридических клинописных документов касситского периода была широко распространена и применялась в тех случаях, когда речь в текстах шла о выдачах рационов или сырья, передаче имущества от одного владельца другому, заключении договоров разного рода или об административной деятельности городских чиновников. Наиболее распространенным способом верификации документов был оттиск печати на табличке. В случае если заверитель не имел собственной печати или она была недоступна, вместо ее оттиска он оставлял оттиск своих ногтей или края своей одежды. Использование разных способов верификации документов могло говорить о различном социальном статусе заверителей. Информация об использованном способе верификации фиксировалась как в текстовом виде в самом документе (до или после датировочной формулы), так и в графическом – на дошедших до нас табличках сохранились и оттиски печатей, и оттиски ногтей и края одежды.

Список сокращений

BE XIV: Clay A.T. Documents from the Temple Archives of Nippur Dated in the Reign of Cassite Rulers. The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania. Series A: Cuneiform Texts. Vol. XIV. Philadelphia, 1906.

BE XV: Clay A.T. Documents from the Temple Archives of Nippur Dated in the Reign of Cassite Rulers. The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania. Series A: Cuneiform Texts. Vol. XV. Philadelphia, 1906.

CAD: The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago. Chicago, 1956–2014.

MSKH I: Brinkman J. A. Materials and Studies for Kassite History. Vol. I. Chicago, 1976.

MUN: *Sassmanshausen L.* Beiträge zur Verwaltung und Gesellschaft Babyloniens in der Kassitenzeit. (Bagdader Forschungen. Bd. 21.) Mainz am Rhein, 2001.

OIP: Oriental Institute Publications. Publications of the Oriental Institute of the University of Chicago. Chicago. 1924–2014.

PBS 2/2: *Clay A. T.* Documents from the Temple Archives of Nippur Dated in the Reign of Cassite Rulers. Publications of the Babylonian Section 2, Part 2. Philadelphia, 1912.

UET 7: *Gurney O.* Middle Babylonian Legal Documents and Other Texts. Ur Excavation Texts VII. London, 1974.

YOS XVII: Yale Oriental Series. Babylonian Texts. Vol. XVII. New Haven, 1980.

А. И. Янковский

Три иракских истории

В 2013 году автор этих строк получил возможность провести мульти-медиа-выставку в Брюсселе под названием «Les Courageux / De heldhaftigen» («Бесстрашные»)¹. Первоначальная идея была – посвятить ее 10-летию событий в Иракском музее. Но чем больше мы узнавали подробностей, тем яснее становилось, что история разгрома Иракского музея 10–12 апреля 2003 г. – только малая часть картины «национального бедствия, превосходящего всякое воображение», по словам директора Иракской библиотеки и архивов (INLA) Саада Эскандера.² Чтобы не затеряться в этом океане поистине печальных событий, мы выбрали три истории, которые вкупе дают представление о событиях 2003–2007 годов, а отчасти и нынешнего дня.

¹ Выставка стала возможной благодаря живому интересу выдающегося отечественного кинорежиссера Александра Сокурова к теме защиты музеев во время военных конфликтов. В Брюсселе, благодаря инициативе киноведа Доминика Паини, была организована ретроспектива фильмов Александра Сокурова «Люди и искусство на войне», а один из кинотеатров, участвовавших в ретроспективе (Galeries Cinéma), предоставил нам выставочное пространство. Многолетнее сотрудничество автора с А. Сокуровым привело к созданию этой выставки под Королевскими галереями (Galeries Royales St. Hubert) в центре Брюсселя. Мы показали фотографии, видеозаписи и документы, говорящие о самоотверженных усилиях людей из разных стран по спасению иракского культурного и исторического наследия. Участники выставки, ныне здравствующие наши современники, бескорыстно предоставили нам свои материалы, консультации и дружескую поддержку. К уже упомянутым в статье Мэтью Богданосу, МакГайру Гибсону, Амиру Хамдани, Сааду Эскендеру, Джону Расселлу добавим нашу сердечную благодарность профессору Элизабет Стуэн, доктору Диане Зибрандт, журналистам Джоанне Фарчах-Баажалы, Майке Гарену, Эндрию Лолеру, а также организаторам и создателям самой выставки – руководителю кинотеатра Эдуарду Мейеру и его сотрудникам Селине Брувез, Хельке Смет, Амели Дерлон, петербургскому художнику Эмилио Капеллошу, мастеру-макетисту Павлу Колотилову, Лике Гусак, техникам Никола Юссару и Хлое Бура, всем добровольным редакторам голландского текста. Отдельная благодарность – послу Ирака в Бельгии, Люксембурге и Европейском союзе Мухаммеду аль-Хумаймиди, его полномочному министру Жуан Хиока, атташе по культуре Муддатуру Отману.

² *Eskander S.* The Tale of Iraq's «Cemetery of Books» // *Information Today*. Vol. 21. № 11. December (2004) (<http://www.infotoday.com/it/dec04/eskander.shtml>).

Иракский музей готовился к войне. Более всего музейщики опасались бомбежки, поэтому основные усилия были направлены на перемещение экспонатов в подвалы и защиту тяжелых скульптур «пенной» и мешками с песком. Некоторые проходы и окна в хранилища были замурованы, библиотечные шкафы заварены. Но это были полумеры: никто не предполагал, что в решающие дни музей останется без охраны. Наоборот, были созданы силы самообороны, музейным работникам было роздано оружие, на обширном газоне во дворе музея были вырыты укрытия для огневых точек. Остается неясным, делалось ли это для обороны музея как учреждения культуры, или же иракские военные построили эти укрытия в нарушение Гагской конвенции 1954 года, чтобы использовать обширную и выгодно расположенную территорию музейного комплекса в тактических целях. По совокупности наших источников, последнее кажется более вероятным.³

Охрана музея к началу боев разошлась по домам.⁴ Директор музея Наваля аль-Мутавали уехала к своей семье еще 6 апреля.⁵ Последними в музее оставались глава Государственного Совета по делам древностей и наследия (СВАН) доктор Джабер Халил Ибрагим, доктор Донни Джордж, тогда заместитель директора по научной работе, впоследствии директор Иракского музея, иракский археолог Касим аль-Басри, сторож Мухсин, его

³ *Bogdanos M.* The Casualties of War: The Truth About the Iraq Museum // *Americal Journal of Archaeology*. Vol. 109. № 3 (July 2005). P. 477–526. См. также: *Bogdanos M.* Thieves of Baghdad // *The Destruction of Cultural Heritage in Iraq*, Woodbridge, 2008, 2011 / Ed. P. G. Stone, J. Farchakh Bajjaly. P. 109–134. Последний сборник содержит наиболее полезные статьи о судьбе культурно-исторического наследия Ирака в 2003–2007 гг., на которые мы будем неоднократно ссылаться. Другое полезное издание – сборник, выпущенный институтом востоковедения Чикагского университета: *Catastrophe! The Looting and Destruction of the Iraq's Past* / Ed. by G. Emberling, K. Hanson. Chicago, 2008.

⁴ *Gibson M., George D.* The Looting of the Iraq Museum Complex // *Catastrophe*. P. 29

⁵ *Bogdanos.* The Casualties of War, *George D.* The Looting of the Iraq National Museum // *The Destruction of Cultural Heritage in Iraq*. P. 97–107. В последней работе дается краткий, но убедительный анализ политических, экономических и социально-культурных обстоятельств, сделавших возможным массовый грабеж в национальном музее.

сын Али, а также водитель. Доктор Джабер⁶ и Д. Джордж подготовили в подвале запас пищи и воды на две недели и собирались там забаррикадироваться и ожидать дальнейших событий. Но, увидев на территории музея иракских бойцов, вооруженных противотанковыми гранатометами, доктор Джабер, старший по должности, принял решение покинуть музей и перебраться на противоположный берег Тигра. Он и его спутники надеялись вернуться через несколько часов, но не решились или не смогли это сделать, так как в районе музея продолжались бои. Три последующих дня Д. Джордж провел у себя дома, далеко от музея, следя за новостями по радио.

Сегодня Мухсина и Али, единственных очевидцев со стороны музея, уже нет в живых. Свидетельств со стороны мародеров у нас нет. Остается сопоставить опубликованные отчеты,⁷ из которых можно предположить следующее.

Бои вокруг музея прекратились к 10 апреля. Иракские бойцы разбежались, побросав на территории музея военную форму и боеприпасы. Возле не охраняемого никем музея собралась толпа примерно в 300 человек – как жители соседних кварталов, так и воры, приехавшие издалека и заранее. Многие были вооружены. Мухсин, увидев эту толпу, обратился к экипажу американского танка, стоявшего неподалеку, с просьбой о помощи. Американцы, по словам Мухсина, дали три выстрела в воздух, толпа разошлась, но, в отсутствие дальнейших угроз, мародеры собрались снова и проникли в музей.

Американцы не имели приказа защищать музей и не располагали личным составом для этого.⁸ Происходившее на их глазах не было чем-то исключительным – подобные картины можно было наблюдать в эти дни

⁶ Мы называем арабских ученых по именам, в соответствии с иракской традицией.

⁷ Наше описание событий в музее опирается на вышеупомянутые статьи Д. Джорджа, М. Гибсона и М. Богданоса, видеосъемку Мухсина в фильме Милки Ассаф и Джоанны Фарчах Бажжалы «La mémoire volée. Retour au musée de Bagdad», Arte, 2004 и наши личные беседы с Гибсоном и Богданосом. В статье Богданоса в AJA приведено также большое количество других свидетельств.

⁸ Обвинения в том, что американские солдаты сами участвовали в грабеже и даже подстрекали иракцев к нему, не подтверждаются ни одним из доступных нам источников.

повсюду в Багдаде. Грабители проникали во все правительственные здания, университеты, библиотеки, уносили компьютеры, телефоны, мебель, ковры, кофеварки, любую утварь. Национальный музей разделил общую судьбу.

Западные журналисты прибыли в музей 12 апреля и записали видео с разбегающимися грабителями. Тогда же пришли из близлежащих кварталов некоторые сотрудники музея; им удалось отразить последний натиск мародеров. Д. Джордж вернулся 13 апреля, а 16-го появились американские военные и наконец взяли музей под охрану. Мэттью Богданос, полковник американской морской пехоты с классическим образованием, в гражданской жизни – заместитель прокурора Нью-Йорка, командовал в это время сводным антитеррористическим отрядом в Басре. Узнав от военной журналистки о разграблении Иракского музея, он сумел убедить свое руководство в необходимости активных действий. Не имея ни письменного приказа, ни конвоя, ни продовольственного аттестата, он, с частью своего отряда, проехал 500 км по враждебной территории и прибыл в Багдад 20 апреля. Богданос объяснил своим начальникам, что проведет расследование в течение «3–5 дней». Вместо этого ему и его группе удалось прожить в музее пять месяцев, провести доскональное расследование и во многом способствовать возвращению разграбленных экспонатов. На сегодня возвращено около 6 000 предметов из предположительно 15 000 пропавших. Инвентарные записи, находившиеся в плохом состоянии и до войны, были частично уничтожены и перемешаны во время погрома, поэтому точный учет пропав невозможен.

Донни Джордж, говоривший с американскими и европейскими коллегам на одном языке, сыграл решающую роль в восстановлении музея. В 2006 г. он был вынужден бежать из Ирака вместе со своей семьей⁹ и несколько лет преподавал в США. В 2011 г. его не стало.

⁹ В личной беседе сын Д. Джорджа Стивен Джордж рассказал нам, что его отцу угрожали смертью, вымогая деньги. Такое часто встречалось. По версии журналиста Майкла Ховарда, причиной вынужденной эмиграции был конфликт со сторонниками шиитского деятеля аль-

Несмотря на огромные восстановительные работы, проведенные при поддержке и прямом участии многих европейских (особенно итальянских) и американских организаций, в залах Иракского музея по-прежнему нет посетителей. Перед закрытием нашей выставки в Королевских галереях нам удалось, при поддержке Иракского посольства в Бельгии, принять делегацию Иракского музея и провести ее встречу с брюссельской публикой. Иракцы привезли с собой новость об открытии музея в 2014 году. Надеемся, что так и будет, иначе Национальный музей Ирака, несмотря на все международные усилия по его восстановлению, останется лишь сокровищницей.

Немногие государства имеют столь богатую археологию, как Ирак; возможно, в иракской земле находится порядка 100 тысяч древних поселений, из которых в SBAH зарегистрировано около 12 тысяч. Памятники разграблялись на всем протяжении своей истории; в 1990-е годы грабежи приобрели характер постоянного промысла. Режим Саддама Хусейна сыграл здесь двойную роль: с одной стороны, посягательство на предметы древности каралось смертью, с другой стороны, сама политика диктатора вела к созданию условий, благоприятных для грабежа, а достаточных средств для охраны памятников не выделялось.¹⁰

Грабежи участились в 2003 г. еще до американского вторжения; с началом войны они приобрели массовый характер. Есть фотографии,¹¹ на

Садра, возобладавшими в SBAH и относившимися враждебно к доисламскому наследию Ирака и к сотрудничеству с Западом, см.

<http://www.theguardian.com/world/2006/aug/26/topstories3.iraq>.

¹⁰ Если и верно бытующее мнение, что Саддам Хусейн гордился месопотамским прошлым и был рад использовать его в пропаганде, то в иракском школьном образовании Древней Месопотамии отводилась далеко не адекватная роль, и жители деревень, окружавших раскопки, не связывали сокрытые там вещи со своим национальным самосознанием. Подробнее см. *George D. The Looting*.

¹¹ Предоставлены автору М. Гибсоном из его личного архива.

которых растерянные американские солдаты стоят посреди раскопа, окруженные грабителями за «работой». Вторжение привело к срыву экономических механизмов, и к любителям наживы, всплывающим в любом конфликте, добавились обездоленные и доведенные до отчаяния крестьяне. Правительство, закупавшее у них урожай, перестало существовать, оккупационные власти закупками не занимались, и сельчане остались без средств к существованию. Среди грабителей были и рабочие с прежних раскопок.¹²

Амир Хамдани родился в Насирии в 1967 г. и окончил Багдадский университет в 1987 г. как археолог,¹³ однако не мог получить работу из-за диссидентских взглядов.¹⁴ В 2002 г., когда уже было ясно, что режим долго не продержится, Д. Джорджу удалось добиться его приема на должность инспектора древностей в его родной провинции Ди Кар, где сосредоточены знаменитые шумерские городища (Умма, Ларса, Гирсу, Исин и многие другие).

Хамдани искал союзников всюду, где мог: он сотрудничал и с американской морской пехотой, и с местными шейхами, и с итальянцами. Италия имеет большой опыт по охране своих археологических памятников; для этого сформированы специально обученные полицейские части, «карабиньери». Если американские войска предприняли только один вертолетный вылет для охраны памятников, то итальянцы делали это регулярно. Но 12 ноября 2003 года на базу карабиньери в Насирии, разбив ворота, въехал грузовик со взрывчаткой. От взрыва погибли 12 карабиньери, 5 итальянских военнослужащих и 16 гражданских иракцев. После этого Италия не прекратила сотрудничества, но все же карабиньери не могли оставаться в Ираке неограниченно

¹² *Farchakh-Bajjalay J.* Who Are the Looters at Archaeological Sites in Iraq? // *Antiquities under Siege. Cultural Heritage Protection after the Iraq War.* AltaMira Press, 2008.

¹³ *The Destruction...* P. 315.

¹⁴ Кроме упомянутых сборников, наши сведения о биографии А. Хамдани взяты из личных бесед с ним самим и с много помогавшим ему американским журналистом М. Гареном, который и сам рисковал жизнью, защищая иракскую археологию, см. *Garen M., Carleton M.-H.* *American Hostage: A Memoir of a Journalist Kidnapped in Iraq and the Remarkable Battle to Win His Release.* N. Y., 2005.

долго. Они помогли подготовить иракские «специальные силы защиты [памятников]». Преодолев немислимые бюрократические препоны, в то время советник Министерства культуры от CPA (Временных властей коалиции) профессор Джон Рассел сумел получить для них 16 автомобилей.¹⁵ Однако уже в 2006 г. иракское правительство прекратило финансирование этих «специальных сил».

Десятки археологических памятников шумерского времени превратились за 2003–2004 и последующие годы в «лунный пейзаж», испещренный сотнями и тысячами ям.¹⁶ Быстро затягиваясь песком, ямы нарушают стратификацию памятника, лишая его ценности для будущих археологов. Антикварный рынок заполняется вещами с неизвестным провенансом, лишенными контекста. История этих вещей потеряна для нас навсегда.

Спрос на антикварных рынках в США, Японии, Великобритании, Швейцарии, Арабских Эмиратах и т. д. – главная причина грабежей. Люди с лопатами получают несколько долларов за цилиндрическую печать, за которую конечный покупатель, возможно, заплатит несколько тысяч. Мировое научное сообщество также несет свою ответственность: высокая продажная цена обеспечивается атрибуцией, которую делают ученые. Однако бывало, что специалисты, к которым пришли посредники-антиквары с вещами иракского происхождения, находили в себе мужество обратиться в правоохранительные органы. Кропотливый труд полиции, таможни, следствия далеко не всегда завершается успехом. По мнению Богданоса и других авторов,¹⁷ контрабандой древностей и контрабандой оружия занимаются одни и те же люди. Вывоз национального достояния Ирака помогает финансировать междоусобную войну.

¹⁵ *Russell J.* Inside the CPA // *The Destruction...* P. 161, также *Russell J.* Efforts to Protect Archaeological Sites and Monuments in Iraq // *Catastrophe*. P. 40–41.

¹⁶ *Russell J.* Efforts. P. 29–39; *Stone E.* Archaeological Site Looting: The Destruction of Cultural Heritage in Southern Iraq // *Catastrophe*. P. 65.

¹⁷ *Bogdanos M.* The Casualties of War. P. 519, *Russell J.* Efforts. P. 42 и др.

С годами антикварный рынок постепенно насытился иракскими вещами, и дикие раскопки пошли на убыль. Появилась новая опасность: нерегулируемое строительство на территории памятников, которое нередко ведут бизнесмены, связанные с властью. Защищая исторические памятники своей страны, А. Хамдани оказался в тюрьме как раз в результате такого столкновения.

Мы познакомились с ним, когда он готовился к защите диссертации в США и собирался после защиты вернуться в Ирак.

Добавим, что на начало 2008 г. на 700 зарегистрированных археологических памятников провинции Ди Кар приходилось 288 охранников разного подчинения. По словам А. Хамдани, по состоянию на лето 2013 г. ситуация не изменилась.

Последняя из наших трех историй – об Иракской национальной библиотеке и архивах (Iraqi National Library and Archives, INLA). Библиотека также разделила общую судьбу, оставшись без охраны и подвергшись разгрому 11–13 апреля 2003 г. Значительная часть архивного хранения была уничтожена по прямому указанию администрации Саддама Хусейна¹⁸. Плотные сложенные страницы книг и документов горят с трудом, поэтому был использован ускоритель горения – фосфор. Часть фондов была заранее перемещена в подвалы SBAH. Во время погрома преступники повредили водопроводные трубы, чтобы затопить эти подвалы. Для спасения хранившихся там документов потребовалась их заморозка, которую удалось осуществить после множества перипетий. Часть документов была украдена и впоследствии предлагалась за выкуп. Новое иракское правительство не сочло необходимым его платить.

К счастью, служащим библиотеки еще до нападений удалось закрыть металлическую дверь в книгохранилище, а перед второй волной мародер-

¹⁸ *Spurr J.* Iraqi Libraries and Archives in Peril // *The Destruction...* P. 273–282.

ства – заварить ее, поэтому книг пострадало меньше. Погибло 25 % книжного хранения, в том числе редкие книги, и 60 % архивного хранения, среди них часть документов оттоманского, хашимитского и все фонды республиканского периода.

В декабре 2003 г. директором Библиотеки и архивов был назначен курдский ученый Саад Эскандер, в молодости воевавший в партизанских отрядах, а затем получивший образование в Лондоне. Ему удалось наладить разностороннюю работу и по спасению и восстановлению фондов INLA, и по возобновлению обслуживания читателей. В отличие от Иракского музея, закрытого для публики до сих пор, читальный зал Библиотеки принял читателей еще в июле 2004 г., когда электричество давали на 2–3 часа в день и сотрудники Библиотеки продолжали носить респираторы.

История восстановления помещений и фондов INLA полна примеров героизма со стороны сотрудников, ежедневно рисковавших своей жизнью по дороге на работу и с работы. На этой дороге погибли или были похищены несколько сотрудников, были убиты трое водителей.

Многие библиотеки, университеты и частные лица со всего мира прислали книги для восстановления фондов INLA; отдельно надо отметить помощь со стороны Италии («the ever-helpful Italians», по словам Джеффа Спура)¹⁹ и Чехии. Британская библиотека предоставила микрофильмы иракских документов, которые сохранились в ее индийских фондах.

Сегодня INLA продолжает развиваться; архивное хранение переведено в новое здание, ведется оцифровка коллекции, открыта детская

¹⁹ Запланированная поездка иракских реставраторов в Библиотеку конгресса США для стажировки по работам с замороженными документами не состоялась – иракцам не дали американские визы. Джефф Спурр, специалист по архивному и библиотечному делу, принимавший активное участие в помощи INLA, с горечью пишет: «Это один из примеров того, как политика и практические действия американцев отчуждают от себя иракцев, показывая свою глухоту и отсутствие настоящего внимания к их нуждам». Со своей стороны, иракские власти слишком часто рассчитывают на американскую и европейскую помощь там, где вполне можно справиться своими силами. Так, иракское Министерство образования отказывало Сааду Эскандеру в лимитах на покупки книжных полок, ссылаясь на то, что их должны предоставить американцы (*Spurr J. Op. cit.*).

библиотека. Несмотря на продолжающиеся террористические нападения, в 2013 г. каждый месяц библиотеку посещали 1500 читателей из всех 18 провинций Ирака – тем самым, INLA стала не только научно-образовательным учреждением, но началом, объединяющим этнические и конфессиональные группы, давая надежду на примирение и единство в раздираемой междоусобицей стране.

Иракские истории показывают нам, к какой разрухе приводит политика правительства, десятилетиями игнорировавшего нужды науки, культуры и образования, – а порою и прямо мешавшего им; и какие труды, мужество и героизм требуются, чтобы хоть как-то восполнить утраты.

Список сокращений

AJA	American Journal of Archaeology.
INLA	Iraqi National Library and Archives.
SBAH	State Board of Antiquities and Heritage.

Е. В. Гусарова

Хроника эфиопских фалаша как уникальный источник, отражающий самосознание данного народа

Источники по истории народа фалаша¹, или, как их принято называть, эфиопских иудеев, разнообразны. Среди них центральное место занимают хроники эфиопских царей и записки европейских и арабских путешественников, которым довелось побывать на Африканском Роге. Информация, содержащаяся в этих источниках, имеет фрагментарный характер, так как ни один из них не был посвящен, хотя бы частично, обстоятельному рассмотрению какого-либо аспекта истории или культуры данного народа. Также в упомянутых источниках отсутствует объективность подхода и они игнорируют точку зрения самих фалаша, их собственную оценку роли своего народа в истории мультиэтничной и поликонфессиональной Эфиопии и осознание ими себя как народа. Стоит отметить, что эфиопские фалаша обладают богатой литературной традицией, в основном это тексты религиозного содержания, большая часть которых была переведена на язык геэз². Религиозная литература эфиопских иудеев достаточно хорошо изучена, а ее лаконичное описание можно найти, в частности, в соответствующем исследовании С. Каплана³.

¹ Данный этноним происходит от эфиопского глагола *фаласа* – «переселяться». Так этот народ именовали в эфиопских литературных источниках и, видимо, среди простонародья. Сами фалаша считают, что они не являются автохтонным населением Эфиопии и прибыли туда из Палестины. Этноним фалаша имеет до некоторой степени негативную коннотацию, отражающую отношение местного населения Эфиопии к этому народу. Тем не менее мы будем употреблять его в настоящей статье, поскольку именно он вынесен в заглавие статьи, в которой была опубликована рассматриваемая нами хроника: *Leslau W. A Falasha Religious Dispute // Proceedings of the American Academy for Jewish Research. Vol. 16. 1946–1947. P. 71–95*. Сами фалаша называют себя *Бета Эсра'эль*, «Дом Израиля».

² Некоторые из этих текстов, относящиеся к ветхозаветной традиции, сохранились только у эфиопских фалаша.

³ *Kaplan S. The Literature of the Beta Israel (Falasha): a Survey of a Biblical-Hebraic Tradition // Христианский Восток. Новая серия. Т. 1 (VII). СПб.; М., 1999. С. 99–123.*

Данная статья посвящена изучению уникального произведения в литературной традиции этого народа, а именно единственной в своем роде исторической хроники⁴, хотя и достаточно небольшой по объему, написанной представителем народа фалаша. Это кажется нам весьма значимым в силу того обстоятельства, что история фалаша обычно изучалась либо на основе литературных источников, в которых факты его прошлого описываются авторами «со стороны» (на этом вопросе мы остановимся подробнее), либо с использованием методов этнографии. Таким образом, текст данного исторического сочинения представляет особый интерес для исследователя. В настоящей статье мы постараемся проследить изложение исторических фактов, описанных его автором, и сравнить их с имеющимися историческими сведениями о событиях в Эфиопии в описываемый период времени. Одновременно мы будем обращать внимание на авторскую оценку роли собственного народа в истории христианского государства Эфиопии.

Хроника, о которой пойдет речь, сохранилась в рукописи Griaille, Amharique, cote provisoire 329⁵ в фондах Национальной библиотеки Франции. Текст хроники был издан Вольфом Леслау с переводом на английский язык еще в середине прошлого века, однако, как это ни странно, он не получил широкой известности среди эфиопистов⁶. При подготовке текста к публикации исследователь использовал в качестве основного источника печатное издание, которое вышло в свет в г. Асмара. В. Леслау ограничился тем, что воспроизвел это издание факсимильно, вынося в приложение разночтения по тексту рукописи. Точных библиографических данных асмарского издания В. Леслау не привел⁷. Опубликованная им хроника представляет собой

⁴ *Leslau W. A Falasha...*

⁵ Данная рукопись имеет небольшой объем и состоит из пяти листов.

⁶ Среди известных нам работ эта хроника упоминается только в одной статье: *Kaplan S. Betä Ṭsra'el // EAE. Vol. I. Wiesbaden, 2003. P. 552–559.*

⁷ Асмарское издание, вполне вероятно, могло не иметь точных библиографических данных, как часто случается в Эфиопии и Эритрее. Зачастую некоторые работы издаются скромным тиражом в непрофессиональных типографиях и ограничиваются только заглавием и, реже, упоминанием автора или редактора текста. Для нас в таком случае остается доступным только издание Вольфа Леслау, за неимением возможности ознакомиться с текстом

четыре страницы печатного текста в эфиопской графике на амхарском языке⁸.

Хроника, представляющая собой небольшой очерк по истории эфиопских иудеев, была составлена неким представителем народа фалаша в правление Менелика II (1889–1913), о чем автор сообщает в конце сочинения. Как уже было сказано, за исключением данной хроники, нам не известны другие исторические сочинения, принадлежащие перу представителя народа фалаша, хотя устная традиция этого народа исторического и фольклорного характера достаточно богата и разнообразна. Текст делится на три смысловые единицы: повествование об отношениях фалаша с царем Эфиопии Сисинием (1607–1632), рассказ о развернувшихся при царе Феодоре II (1855–1868)⁹ религиозных диспутах, составляющий основную часть хроники, и краткое изложение истории фалаша, относящейся к правлению царей Иоанна IV (1872–1889) и Менелика II.

Первые строки хроники написаны на языке геэз и представляют собой вариант классического зачина любого эфиопского текста, включающего в себя просьбу к Богу о благословении на написание сочинения. Далее следует амхарский текст. Первым делом автор сообщает о своей религиозной принадлежности, а также говорит о невзгодах, которые выпадали на долю фалаша, когда правители Эфиопии вынуждали их отречься от Торы, и об опасности исчезновения культурной и религиозной идентичности его народа. Конфликт этот, по словам автора, длился 40 лет, и те, кто отказывался перейти в другую религию, были вынуждены

рукописи и найти асмарское издание. Остается неизвестным, какая рукопись была положена в его основу и где она хранится ныне.

⁸ Текст написан на амхарском языке, далеко от литературного стандарта, если это определение можно применить к амхарскому языку того времени. Официальные документы конца XIX в. все еще в основном составлялись на языке геэз, но амхарский язык, оставаясь разговорным языком большей части жителей Эфиопии, уже начал проникать в царскую канцелярию и официальную переписку, о чем свидетельствуют дошедшие до нас письма высокопоставленных церковных деятелей и царей Эфиопии. В этих документах амхарский язык нередко перемешивался с геэзом, порождая любопытные обороты и грамматические формы.

⁹ См. *Crummey D., Nosnitsin D., Sokolinskaia E. Tewodros II // EAE. Vol. 4. 2010. P. 930–936.*

отправляться жить в пустынные районы страны. Некоторые же связывали себя брачными узами с эфиопскими христианами, в основном представителями народов амхара и тигринья, и, таким образом, со временем забывали свой родной язык¹⁰. Далее говорится о том, что после этих событий правил царь Сисиний. История легендарного характера описывает отношения между царем и неким фалаша Авраамом, который был при дворе и, заслужив милость царя, попросил у него свободы для всех иудеев Эфиопии, что и было исполнено. С этого момента люди смогли вернуться в земли отцов своих и жили в мире в течение правления всех гондарских царей.

Однако, как с грустью отмечает автор, в «Эпоху судей»¹¹ фалаша вновь потеряли свободу вероисповедания на 20 лет, вплоть до начала правления царя Феодора II. В его царствование некий абба Вададж, по всей видимости, монах из фалаша, вернул своему народу свободу. Текст хроники передает диалог эфиопского царя с монахами-иудеями и их полемику по поводу Израиля, в ходе которой абба Вададж, абба Симон и другие монахи рассказывают Феодору II об истоках и принципах иудаизма и иудеях и читают ему отрывки из Торы.

Диспут монахов из фалаша с царем Феодором II, описанный в хронике, представляется нам в значительной степени вымышленным. Один из монахов откровенно противоречит и даже дерзит царю. Царь же,

¹⁰ Кушитский язык агау (или, вернее, его диалекты), некогда широко распространенный как в Эритрее, так и на всем Эфиопском нагорье, уже к XIII–XIV вв. стал уступать место семитским языкам, существующим на Африканском Роге. В настоящий момент он сохранился, за редким исключением, только у эфиопских иудеев фалаша (в основном в литургии и некоторых текстах религиозного характера), которые, впрочем, в основной своей массе эмигрировали в Палестину. См. о языке агау: *Appleyard D. L. Agäw languages // EAE. Vol. I. Wiesbaden, 2003. P. 139–142.*

¹¹ Период феодальной раздробленности (конец XVIII – середина XIX вв.), называемый в эфиопской традиции *Замана Мэсафэнт* («время “Судей” (то есть наместников)») по аналогии с ветхозаветной «эпохой Судей» (как известно, в ту эпоху в древнем Израиле еще не сложилась централизованная монархия), когда власть в Эфиопии формально находилась в руках марионеточного царя, полностью подчиненного знатым и могущественным феодалам.

разгневавшись, в ходе беседы успокаивается и прощает монахов. Это описание абсолютно не соответствует характеру Феодора II, вспыльчивого, воинственного и нередко до крайности жестокого в своей политике.

Интересен и тот факт, что после описания диспута с царем текст хроники передает короткое изречение аббы Симона на языке агау¹², понятие которое не удалось ни В. Леслау, ни автору этих строк, вероятно, из-за значительных искажений при его письменной передаче.

Среди религиозных деятелей фалаша, в частности монахов¹³, сохранилась память о религиозных диспутах между сторонниками единства и

¹² Принято считать, что фалаша принадлежат к кушитскому народу агау, который, по всей видимости, составлял часть местного населения севера современной Эфиопии еще до прибытия туда семитоязычных племен. Язык агау поэтому должен быть родным языком этого народа (см. выше сноску 10). Сами фалаша, как известно, отрицают свое происхождение от народа агау и возводят его к древнему Израилю, согласно легенде о царице Савской (см. ниже сноску 15).

¹³ Как известно, в иудаизме нет института монашества. Эфиопских же фалаша принято считать приверженцами неталмудического или же доталмудического иудаизма либо, по мнению некоторых исследователей, христианского сектантства. В рамках первой гипотезы до недавнего времени существовали две основные версии происхождения эфиопских иудеев. По одной из них, появление иудеев в Эфиопии явилось результатом переселения той или иной еврейской общины, возможно, потомков «десяти потерянных племен», переселенцев из Южной Аравии, евреев Египта, оставивших в период между VII и V вв. до н. э. военные гарнизоны на острове Элефантина, недалеко от современного Асуана, или смешения различных пришлых групп. По другой версии, еврейские поселения попали под влияние христианства, в результате чего лишь небольшая их часть не ассимилировалась и осталась жить на этих территориях. Что касается гипотезы, возводящей происхождение фалаша к христианским сектантам, то сейчас она кажется наиболее правдоподобной. В соответствии с ней фалаша представляют собой выходцев из народа агау, существенно трансформировавших основные христианские догматы в ветхозаветном духе и ставших таким образом «жидовствующими еретиками» (см. подробнее об этом: *Kaufman Shelemay K. Music, Ritual, and Falasha History. Michigan, 1986.*)

Во всяком случае институт монашества фалаша заимствовали от эфиопских христиан. Иудейство и христианство влияли друг на друга на протяжении всей истории Эфиопии. Так, на доктрину Эфиопской церкви большое влияние оказала распространенная в Эфиопии форма иудаизма, исповедуемая народом фалаша, или, что кажется более правдоподобным, христианского сектантства. А это, в свою очередь, могло быть возможным только в том случае, если иудеи жили на протяжении какого-то периода времени совместно с остальным

триединства Бога. Тем не менее остается неясным, кто именно участвовал в этих спорах. Скорее всего, фалаша могли вести религиозные диспуты либо с другими этническими фалаша, перешедшими в христианство, либо с протестантскими миссионерами, которые проповедовали среди фалаша во времена правления царя Феодора II. В нескольких случаях в тексте хроники подчеркивается превосходство иудаизма над другими религиями и конфессиями. Стоит отметить, что в различных источниках¹⁴, упоминающих спор о единстве и триединстве Бога, разрешается он по-разному. Опираясь на них, можно установить с определенной точностью период времени, на протяжении которого происходили эти события. Это 1862 или 1864 гг. Возможно, эти религиозные разногласия сыграли определенную роль в том, что первые фалаша пришли к мысли об иммиграции в Палестину. Об этом намерении сообщается в тексте хроники, что свидетельствует о том, что фалаша признавали реальное существование «земли их праотцев» и уже в описываемый период времени лелеяли надежду на переселение. Как известно, в это время была совершена попытка переселения некоторого числа представителей народа фалаша, которая не увенчалась успехом из-за плохой организации и недостатка средств.

Этот религиозный спор между эфиопскими иудеями и христианами действительно имел место при царе Феодоре II, в результате чего, по всей видимости, многие фалаша перешли в христианство. Оставшиеся же иудеями стали первыми, у кого появилось намерение выехать в Палестину, воспринимавшуюся ими как земля их праотцев¹⁵, где, по их

населением страны, а не в изоляции, в которой должны были жить фалаша по воле некоторых царей Эфиопии, стремившихся обратить в христианство всех жителей своей поликонфессиональной страны.

¹⁴ *Flad M.* 60 Jahre in der Mission unter den Falaschas in Abessinien. Selbstbiographie des Missionars. Brunnen, 1922. S. I. *Halevy J.* Travels in Abyssinia // Miscellany of Hebrew Literature. London, 1877. Ж. Галеви, кроме того, был первым исследователем, который начал изучать и публиковать тексты, имеющие отношение к фалаша.

¹⁵ В Эфиопии считалось, что фалаша – выходцы из дохристианского Аксума. Сами они свято верят в легенду, пересказанную в династическом трактате *Кэбра Нагаст*, сыгравшем значительную роль в формировании самосознания эфиопов (см. критическое издание этого

мнению, они могли бы свободно исповедовать свою религию. В правление Феодора II этому смелому плану не суждено было сбыться. Массовая иммиграция состоялась лишь в конце XX в., в результате чего в Израиль перебралось около 55 тыс. человек¹⁶.

Что касается правления царя Иоанна IV, то оно также освещено в тексте хроники. Автор сообщает о желании царя распространить христианство на все народы, населявшие Эфиопию¹⁷, что, в свою очередь, привело к заключению под стражу многих монахов из фалаша. Затем, судя по тексту хроники, царь смягчился. Он заставил ученых мужей из числа христиан изучить изъятую у эфиопских иудеев Тору, которую по окончании расследования он, по словам огорченного потерей Священной Книги автора хроники, так и не вернул обратно.

Далее, в самом конце сочинения, следует повествование о правлении царя Менелика II, которое, по словам автора, было временем мира. Царь провозгласил указ, по-видимому, предоставлявший свободу вероисповедания на территории Эфиопии. С этого момента возразился «дом

памятника в: Kebra Nagast: Die Herrlichkeit der Könige / Hrsg. und mit deutscher Übersetzung versehen von C. Bezold. München, 1905 (Abhandlungen der K. Bayerlichen Akademie der Wissenschaften, I. Klasse, XXIII. Bd, I. Abt.)). Данное сочинение, составленное в начале XIV в., возможно под влиянием коптско-арабских преданий, подтверждало право династии Соломонидов на эфиопский трон, объясняло историю ее происхождения от Менелика I, сына царя Соломона и царицы Савской и, таким образом, делало эфиопов богоизбранным народом. Основываясь на этой легенде, фалаша считают себя потомками первородных сынов знати Израиля, которые вместе с сыном царя Соломона и царицы Савской некогда прибыли в Эфиопию из Палестины.

¹⁶ Учитывая, что по официальным подсчетам в 1970-е гг. население фалаша в Эфиопии насчитывало около 30 тыс. человек. Стоит отметить, что в силу труднодоступности значительной части территорий и массовой неграмотности или малограмотности, эти подсчеты могли иметь большую погрешность, а многие эфиопы, приверженцы других конфессий, поспешили объявить себя фалаша, для того чтобы иммигрировать в Израиль и улучшить свой уровень жизни.

¹⁷ Как известно, в 1875 г. под предлогом войны с Египтом Иоанн IV издал указ, поставивший его мусульманских подданных перед дилеммой – принять христианство в течение трех лет или покинуть страну, и таким образом за пять лет обратил в христианскую веру от 10 до 20 тыс. приверженцев ислама (см., например: *Французов С. А.* Иоанн IV // Православная энциклопедия. Т. XXIII. М., 2010. С. 654).

Израиля»¹⁸, в связи с чем автор коротко благословляет и прославляет Менелика II. На этом заканчивается текст интересующей нас хроники.

Теперь рассмотрим, что известно об истории народа фалаша из исторических источников: царских хроник и записок путешественников, мусульманских и европейских. В XIV–XV вв. у народа фалаша не существовало какой-либо политической структуры, а важную роль играла этническая и религиозная идентичность. К XVI–XVII вв. их правители из локальных вождей превратились в политических и религиозных лидеров всей общины, которую объединяло осознание своей этноконфессиональной уникальности. В гондарский период численность фалаша составляла около 35–40 тыс. человек. Жили они в основном на севере и северо-западе Эфиопии, населяя более 500 деревень в исторических областях Самен, Дамбия и Багемдэр¹⁹.

Перенос политического и экономического центра христианского государства во вновь основанную столицу Гондар оказал сильное влияние на судьбу фалаша. Цари Сарса Дэнгэль (1563–1597) и Сисиний строили в области Дамбия, ставшей к этому времени доменом эфиопских монархов, прекрасные замки и изначально вели вооруженную борьбу с этим народом, который в тот период времени населял, в основном, высокогорную область Самен. Отношения фалаша с эфиопскими царями были сложными, и еще при царе Сарса Дэнгэле царское войско дважды подвергало их разгрому²⁰, несмотря на труднодоступность районов их обитания и отличавшиеся преобладанием низких температур климатические условия, непривычные для основной массы населения Эфиопии.

Тем не менее ремесленники из фалаша начали принимать активное участие в строительстве царской резиденции. Затем царь Сисиний положил конец независимости этого народа, конфисковав их земли, продавая

¹⁸ См. выше сноску 1.

¹⁹ См. *Kaplan S. Op. cit.*

²⁰ В 1579 и 1596 гг.

их в рабство и насильно обращая в христианство²¹. Войны Сисиния с народом фалаша живо описаны в его царской хронике²² и в соответствующем разделе краткой хроники²³. Обычно этот народ предпочитал не провоцировать христианского царя, дабы не навлечь на себя беду, и старался жить в мире, но во времена правления этого царя на передний план выдвинулся Гедеон, выдающийся правитель фалаша. Он сумел организовать своих подданных, недовольных агрессивной политикой царя, что привело в 1614 г. к организации широкомасштабного военного похода в область Самен. Царь одержал победу, укрывавшийся в тех местах мятежный самозванец, выдававший себя за погибшего в 1607 г. царя Иакова, был казнен, а Гедеон и фалаша попросили пощады и поклялись жить там, где укажет им эфиопский царь. Тем не менее по прошествии двух лет царь организовал новый военный поход против раздражавших его иноверцев, говорящих к тому же на непонятном ему языке. Сисиний, в частности, запретил всем народам Эфиопии праздновать ветхозаветную субботу²⁴ и настаивал на переход фалаша в христианскую веру²⁵.

Лишь под конец своего правления он вновь предоставил жителям страны некоторую свободу вероисповедания, послабление, которое

²¹ С. Б. Чернецов называет эти действия царя Сисиния, равно как и некоторых правивших до него царей Эфиопии, геноцидом по отношению к народу фалаша (*Чернецов С. Б. Эфиопская феодальная монархия в XVII веке. М., 1990. С. 93*).

²² См. *Pereira E. Chronica de Susenyos, rei de Ethiopia. Lisboa, 1892, 1900* (издание эфиопского текста хроники с переводом на португальский язык); см. русский перевод в: Эфиопские хроники XVI–XVII вв. / Вступление и заключение, пер. с эфиопского и коммент. С. Б. Чернецова. М., 1984. С. 153–348.

²³ *Basset R. Etude sur l'histoire d'Ethiopie // Journal Asiatique. 7 série. Vol. 18. 1881. P. 122–124.*

²⁴ Христиане Эфиопии традиционно почитают ветхозаветную субботу наравне с воскресеньем. Вокруг празднования субботы неоднократно разгорались теологические споры. Об этом см. *Гусарова Е. В. Особенности и предпосылки соблюдения ветхозаветной субботы Эфиопской церковью // Иудаика и библеистика. Материалы Второй ежегодной конференции по иудаике и востоковедению 17 декабря 2012 г. / Под ред. К. А. Битнера, Л. А. Лукинцовой. СПб., 2013 (Труды по иудаике. Филология и культурология. Вып. 2). С. 197–208.*

²⁵ Подробную информацию об этих событиях см. в: *Чернецов С. Б. Ук. соч. С. 90–94.*

должно было коснуться и эфиопских иудеев. Возможно, как раз эти обстоятельства были отражены в хронике фалаша.

Царь Эфиопии Василид (1632–1667), сын царя Сисиния, решил основать в Гондаре столицу, что требовало полного подчинения местных жителей. Гондар, как уже было сказано, был построен в центре земель, населенных фалаша, которые, как минимум с XIV в., конфликтовали с христианским государством Эфиопии. На эфиопских иудеев этот факт оказал как отрицательное, так и положительное действие. С одной стороны, некоторые фалаша стали служить в царском войске, находили работу в городе в качестве ремесленников, каменщиков и плотников, трудились на строительстве новой столицы и тем самым получили возможность найти свою нишу в государстве. Взамен фалаша со стороны царя давались некоторые титулы и земли. С другой стороны, фалаша стали более уязвимыми перед лицом христианского царя и должны были вступать в социальные связи с христианским населением страны, что часто приводило к отдалению от собственных традиций.

В 1668 г. царь Иоанн I (1667–1682), сын и преемник Василида, издал указ об отдельном проживании франков²⁶, мусульман, турок и фалаша, представители которых к этому времени стали получать такие почетные титулы, как азмач²⁷ и баджеронд²⁸. Подобного уважения и значения в государстве у представителей этого народа не было никогда прежде. Тем не менее остальные жители Эфиопии, а особенно амхаро-тиграйская «верхушка» государства²⁹, традиционно относились к ним со значительным

²⁶ Этим термином в Эфиопии было принято называть вначале миссионеров, а потом и всех иностранцев. В современной Эфиопии этот термин сохранился в форме *фарандж*, мн. ч. *фаранджоч*.

²⁷ Титул военачальников.

²⁸ Титул царского мажордома и заведующего царским хозяйством.

²⁹ В Эфиопском государстве того времени правящая «верхушка» и большая часть социально активного населения страны была представлена, с одной стороны, народом (и в то же время социальным слоем) амхара, с другой – тигринья, оседлым населением провинции Тиграй. Это привело к тому, что представители других этносов не входили в состав элиты. В эфиопском обществе данное обстоятельство считалось само собой разумеющимся. В XX в.

предубеждением. Их считали колдунами³⁰, с ними крайне редко вступали в брачные союзы и т. д. В результате и сами фалаша старались жить отдельно от христиан Эфиопии, отмежевываясь как физически и географически, так и духовно.

Перечисленные факты, почерпнутые из хроник эфиопских царей и других источников по истории Эфиопии, позволяют нам говорить о значительном несоответствии информации, приведенной в хронике фалаша, и исторических реалий. Основная волна переселения фалаша для обеспечения изолированности их проживания и, таким образом, предотвращения их смешения с остальным населением Эфиопии и оказания на фалаша влияния, как религиозного, так и культурного, приходится на время правления царя Иоанна I, когда новая столица Гондар уже была отстроена и работа над наиболее значимыми религиозными и светскими зданиями в ней была окончена. С другой стороны, автор был осведомлен о религиозных диспутах, в которых принимали непосредственное участие фалаша, и, хотя и не вполне удовлетворительно, был знаком с историей Эфиопии и той ролью, которую играли в ней фалаша. Также следует отметить образованность составителя текста хроники, показавшего себя способным создать лаконичный исторический текст на высоком уровне, учитывая особенности литературной традиции Эфиопии того времени, и задумывавшегося о прошлом и будущем своего народа.

Таким образом, хроника фалаша является ценным источником не столько по истории эфиопских иудеев, так как некоторые изложенные в ней факты не находят четкого подтверждения в других источниках по истории Эфиопии, сколько по истории самосознания и самоопределения эфиопских фалаша. Эфиопистам, привыкшим изучать народы,

по этому поводу высказывались протесты, связанные, кроме всего прочего, с ущемлением гражданских прав представителей других народов в мультиэтничной стране.

³⁰ Возможно, по той причине, что фалаша часто были кузнецами. Считалось, что это ремесло «нечистое», а люди, им занимающиеся, могут быть колдунами и ведьмами, по ночам обращаться гиенами и т. д.

населяющие Эфиопию, на основе данных царских хронистов и секретарей, довольно сложно и одновременно необычайно важно проследить и изучить представления о себе одного из проживавших на Африканском Роге народов, представления, которые нашли отражение в уникальной хронике, основанной на коллективной памяти эфиопских иудеев.

Список сокращений

EAE – Encyclopaedia Aethiopica / Ed. by S. Uhlig. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

Т. В. Ткачева

Библейские аллюзии в русской поэзии

В статье рассматриваются библейские аллюзии в стихотворениях двух русских поэтов – О. Мандельштама и В. Набокова, причем оба автора затрагивают проблемы перевода и изучения иностранного языка. Эти проблемы и эти два имени связаны еще и тем, что В. Набоков переводил О. Мандельштама на английский и критиковал другие переводы его стихов¹.

Поэзия Мандельштама предельно насыщена библейскими образами. Достаточно вспомнить «Иосиф, проданный в Египет», «Среди священников левитом молодым», «Снова в жертву, как ягненка, темя жизни принесли», «И я хочу вложить персты в кремнистый путь из старой песни, как в язву...». Но мы рассмотрим одно.

Не искушай чужих наречий, но постарайся их забыть:
Ведь все равно ты не сумеешь стекло зубами укусить.
О, как мучительно дается чужого клеткота полет –
За незаконные восторги лихая плата стережет.
Ведь умирающее тело и мыслящий бессмертный рот
В последний раз перед разлукой чужое имя не спасет.
Что, если Ариост и Тассо, обворожающие нас,
Чудовища с лазурным мозгом и чешуей из влажных глаз?
И в наказанье за гордыню, неисправимый звуколюб,
Получишь **уксусную губку** ты для изменнических губ.
*Май 1933*²

Первая строка недвусмысленно отсылает нас к сцене искушения Иисуса Христа (в Мф 4:6, Лк 4:9 дословно совпадают). Дьявол ставит

¹ О В. Набокове как филологе, критике и переводчике Мандельштама см. *Кружков Г.* «Н» и «Б» сидели на трубе». Два эссе с компаративистским уклоном. О том, как Набоков Мандельштама защитил (эссе второе) // *Новый мир.* 2013. № 5. С. 174–195 (http://magazines.russ.ru/novyi_mi/2013/5/k13.html).

² Здесь и далее цит. по: *Мандельштам О. Э.* Собрание сочинений в 4 т. М., 1994.

Иисуса на крыле храма и говорит, цитируя Псалтирь: «Если ты Сын Божий, бросься вниз, ибо написано: „Ангелам своим заповедает о Тебе, и на руках понесут Тебя, да не преткнешься о камень ногою Твоею”»³ (Мф 4:7, Лк 4:12, Пс 90/91), а Иисус отвечает искусителю, цитируя Второзаконие 6:16 «**Не искушай** Господа Бога твоего»:

לֹא תִנְסוּ אֶת־יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם כְּאִשֶׁר נִסִּיתֶם בְּמִסֵּה

Не искушайте Господа, Бога вашего, как вы искушали Его в Массе.

Кстати, императив **не искушай**, представленный в Синодальном переводе, соответствует **не искусиши** в церковнославянском у Мф и Лк. А церковнославянский текст Второзакония содержит **да не искусиши**. Из славянских рукописей Евангелия от Матфея, обследованных в рамках проекта «Текстология славянского Евангелия»⁴, вариант **не искушай** имеют единицы. То есть источником для О. Мандельштама служит синодальный русский перевод, а не церковнославянский текст.

Последняя строка стихотворения снова содержит евангельскую ассоциацию «получишь **уксусную губку**» Мф 27:34, 48, Мк 15:36, Ин 19:29. Эту реалию отмечают все комментаторы стихотворения Мандельштама⁵. Но вот о ее интерпретации в контексте почему-то забывают. А эта деталь опять-таки отсылает нас к Ветхому Завету, на этот раз к Псалтири: Пс 69/68:22 – И даша в снедь мою желчь, и в жажду мою напоиша мя **оцта** (напоили меня *уксусом* – Син.).

וַיִּתְּנוּ בְּכַרְוֹתַי רֹאשׁ וְלִצְמָאִי וַיִּשְׁקוּנִי חֲמֶץ

³ Здесь и далее цитируется синодальный русский перевод.

⁴ Евангелие от Матфея в славянской традиции / Изд. подг. А. А. Алексеев, А. А. Пичхадзе, М. Б. Бабицкая и др. СПб., 2005.

⁵ Например, главы о Мандельштаме в книге: *Левин Ю.* Избранные труды. Поэтика. Семиотика. Русская поэзия. О. Мандельштам. М., 1998. С. 51–72.

Жолковский А. К. О неясной ясности. Логоцентрические заметки на полях стихотворения Мандельштама «Не сравнивай: живущий несравним...» // Звезда. 1999. № 2. С. 177–191.

Смирнов С. А. Автопортрет человека. Осип Мандельштам // *Antropolog.ru*. Электронный альманах. 2014. № 1 (<http://www.antropolog.ru/doc/persons/smirnov/smirnov5>).

Если в Псалтири пища – желчь и питье – уксус – в буквальном смысле *горькая* метафора издевательства, то в евангельском повествовании уксус, смешанный с желчью, и губка с уксусом – скорее жест милосердия, болеутоляющее средство. Но Мандельштам воспринимает евангельское повествование через призму Псалтири, и его герой – **неисправимый звуколюб** – получает *уксусную губку* в наказание за гордыню.

Неисправимый звуколюб – это адресовано в равной мере и себе самому (вспомним увлечение Мандельштама итальянской поэзией и итальянским языком) и Константину Батюшкову⁶. Батюшков – частый гость в стихах Мандельштама, а появляется он именно в компании Тассо и Ариосто («Словно гуляка с волшебною тростью Батюшков нежный со мною живет... / И отвечал мне оплакавший Тасса: / – Я к величаньям еще не привык, / Только стихов виноградное мясо / Мне освежило случайно язык...» и др.). Тогда «наказанием за гордыню» для «искусившего чуждые наречия» поэта стало его безумие⁷.

И несколько менее явная ассоциация:

Ведь умирающее тело и мыслящий бессмертный рот
В последний раз перед разлукой чужое имя не спасет –

И в этом двустиишии, в особенности в контексте с **уксусной губкой**, можно усмотреть связь с крестной смертью Спасителя.

Чужое имя – «Илию зовет он», – так комментируют слова Иисуса стоящие у креста, Мф 27:46: Ἦλι ἦλι λαμὰ σαβαχθανι, Мк 15:34: Ελωι ελωι λαμια σαβαχθανι. Евангелисты вкладывают в уста Иисуса евр. $\text{עֲלִי עֲלִי לָמָּא סַבְאֻחַתָּנִי}$ eli eli lama 'azabtani из Пс 22/21:2 (שַׁבְּאֻחַתָּנִי shabaqtani (арам.) – σαβαχθανι (греч.)). Большинство греческих рукописей Мф и Мк дают соответствие именно для арамейского, а не еврейского варианта. Вариант

⁶ *Зубакина О. В.* «Не искушай чужих наречий...»: итальянский язык у Батюшкова и Мандельштама // Труды РАШ. Выпуск 1. М., 2004 (<http://kogni.narod.ru/zubakina.htm>).

⁷ О безумии Батюшкова см.: *Эпштейн М.* Методы безумия и безумие метода. Знак пробела: О будущем гуманитарных наук. М.: НЛО, 2004. С. 512–540.

λαὰ ζαβθανι имеют среди греческих рукописей кодекс Безы и «лама азавтани» Остромирово Евангелие – среди славянских⁸.

Слова Христа на кресте напрямую цитируются и у других русских поэтов, например, в стихотворении С. Есенина:⁹

Не изменят лик земли напевы,
 Не стряхнут листа...
 Навсегда твои пригвождены ко древу
 Красные уста.
 Навсегда простер глухие длани
 Звездный твой Пилат.
Или, Или, лама савахфани,
 Отпусти в закат.
 <1916–1917>

И у А. Ахматовой «Реквием» (Распятие):¹⁰

Хор ангелов великий час восславил,
 И небеса расплавились в огне.
 Отцу сказал: *«Почто меня оставил?»*
 А Матери: «О, не рыдай Мене...»
 1938

А слова стоящих у креста книжников и фарисеев (Мф 27:40) «Если ты Сын Божий, сойди с креста» представляют собой параллель к речи Искусителя: «Если ты Сын Божий, бросься вниз», чем подчеркивается этих слов дьявольская сущность. Оба эти высказывания вкупе образуют рамку из двух искушений, в которую и заключена общественная деятельность Христа.

Параллелизм, игра со смыслом и звуком (аллитерации) – отличительные черты библейской поэзии. И в этом можно усматривать следование традиции в стихотворении О. Мандельштама: отметим игру на уровне смысла *искушай*

⁸ Евангелие от Матфея в славянской традиции. С. 155.

⁹ Есенин С. А. Полное собрание сочинений. М., 2002.

¹⁰ Ахматова А. А. Сочинения в 2-х томах. Т. 1. Стихотворения и поэмы. М., 2008.

– *укусить, зубку* – для *зуб*; на фонетическом уровне *клёкота полёт*, инструментовка на *у укусную зубку* – подобной инструментовкой восхищался Б. Эйхенбаум у Анны Ахматовой: «я надела узкую юбку».¹¹

Отметим также, что Мандельштам – не единственный русский поэт, использующий библейское **не искушай** в ключевой позиции начала стихотворения. Можно вспомнить Е. Баратынского «Разуверение»: «**Не искушай** меня без нужды» (и романс М. Глинки) и Ольгу Берггольц – «Родине»:¹²

Не искушай доверья моего.

Я сквозь темницу пронесла его.

Сквозь жалкое предательство друзей.

Сквозь смерть моих возлюбленных детей.

Ни помыслом, ни делом не солгу.

Не искушай – я больше не могу...

1939

В коротком пронзительном стихотворении Берггольц **не искушай** повторяется дважды; целиком построенное традиционными поэтическими средствами, оно содержит еще вариант литургической формулы *делом, словом и помышлением* – «*Ни помыслом, ни делом...*».

Итак: 10 стихотворных строчек Мандельштама насыщены библейскими мотивами и через них сложным образом вписаны в контекст истории европейской (итальянской) и русской поэзии.

Возвратимся к теме чужого языка и перевода. Другой поэт, у которого в отличие от Мандельштама библейских аллюзий довольно мало, – В. Набоков. Стихотворение написано по поводу завершения работы над переводом пушкинского «Евгения Онегина» на английский (переводом прозаическим)¹³.

¹¹ Эйхенбаум Б. Анна Ахматова. Опыт анализа. Петербург, 1923. С. 35.

¹² Берггольц О. Ф. Прошлого – нет. Стихи. Поэмы. Из рабочих тетрадей / Составитель М. Ф. Берггольц, М., 2000.

¹³ Nabokov V. On translating «Eugene Onegin», January 8, 1955 // Eugene Onegin. Translation and Commentary. Princeton: Princeton University Press; Bollingen Foundation, 1964.

What is translation? **On a platter**
A poet's pale and glaring **head**,
 A parrot's screech, a monkey's chatter,
 And profanation of the dead.
 The parasites you were so hard on
 Are pardoned if I have your pardon,
 O Pushkin, for my stratagem.
 I travelled down your secret stem,
 And reached the root, and fed upon it;
 Then, in a language newly learned,
 I grew another stalk and turned
 Your stanza, patterned on a sonnet,
 Into my honest **roadside** prose –
 All **thorn**, but cousin to your rose.
 1955

Голова поэта на блюде – это же об Иоанне Крестителе! Поэт в русской литературе со времен Пушкина равен пророку. Да и библейский пророк – всегда поэт.

Если продолжить метафору, переводчик, подобно Ироду, «усекает главу» поэта-пророка, в угоду читающей публике (Иродиаде). Вместо живого подлинного поэта нам преподносят на блюде перевод – его мертвую голову (Мф 14:8, 11; Мк 6:25, 28).

Мф 14:8: She, being prompted by her mother, said, «Give me here **on a platter the head** of John the Baptizer».

Мк 6:28: and brought **his head on a platter**, and gave it to the young lady; and the young lady gave it to her mother.¹⁴

Другие аллюзии не столь очевидны, но все же словоупотребление в этом стихотворении представляется не случайным:

¹⁴ Цит. по WEB («on a platter» – World English Bible, ESV – English Standard Version, ASV – American Standard Version), а KJB (King James Bible) имеет вариант – «in a charger».

Thorn – терние – одно из ключевых слов Ветхого и Нового Завета. Знаменательные точки, в которых оно употребляется: в Ветхом Завете – проклятие Адаму (Быт 3:18), а в Новом Завете – притча о сеятеле (Мф 13:7, 22) и Страсти Христовы – терновый венец (Мф, Мк, Ин).

Быт 3:18: **Thorns** also and thistles shall it bring forth to thee; and thou shalt eat the herb of the field.

Мф 13:7: And some fell among **thorns**; and the **thorns** sprung up, and choked them;

13:22: He also that received seed among the **thorns** is he that heareth the word; and the care of this world, and the deceitfulness of riches, choke the word, and he becometh unfruitful (KJB).

Терновый венец – the Crown of **Thorns** – важный элемент в сцене Страстей Христовых. Увенчание терновым венцом упоминается у Мф 27:29, Мк 15:17 и Ин 19:2, 5 (древность этих свидетельств подтверждается и Климентом Александрийским, и Оригеном).

И в той же притче о сеятеле встречается еще одно слово, употребленное В. Набоковым в стихотворении: **roadside** – **roadside** (prose):¹⁵

Мф 13:19: Ко всякому, слушающему слово о Царствии и не разумеющему, приходит лукавый и похищает посеянное в сердце его – вот кого означает посеянное **при дороге**.

Мф 13:4: As he sowed, some seeds fell by the **roadside**, and the birds came and devoured them.

13:19: This is what was sown by the **roadside**.

То есть перед нами еще одна развернутая метафора.

Придорожная проза – сплошное терние – вот все, на что способны самостоятельные усилия переводчика. Божий дар – поэтическое вдохновение – рождает великолепные цветы и плоды, а переводчик, трудясь в поте лица своего, извлекает из земли лишь колючее терние, и вместо лаврового венка поэта голову переводчика увенчать можно лишь терновым венцом.

¹⁵ Цит. по WEB. Отметим, что вариант **roadside** имеет WEB, а KJB – **way side**.

(Замечу в скобках, что в переводах прозы самого В. Набокова, переводах с английского на русский, сделанных Г. Барабтарло, можно встретить такие лексические библеизмы, как «стегна» и «лядвия»¹⁶. Эти архаические соматизмы переключались в синодальный перевод из церковнославянского текста, вышли из употребления еще в XVIII веке и в описании прелестей юной красавицы создают комический эффект, на который Набоков едва ли рассчитывал.)¹⁷

Образ тернового венца разработан, конечно, не только в христианской литературе, но и в русской поэзии как образ страдания. Достаточно вспомнить «венец терновый, увитый лаврами» М. Лермонтова («На смерть поэта»).

Оппозиция **thorn/rose** имеет в поэтической традиции глубокие корни, начиная с персидской поэзии. Но вот как она вписана в христианский контекст.

Алексей Плещеев (и романс П. Чайковского)¹⁸

Легенда

(Перевод с английского)

Был у Христа-младенца сад,
И много роз взрастил Он в нем;
Он трижды в день их поливал,
Чтоб сплесть венки Себе потом.
Когда же розы расцвели,
Детей еврейских созвал Он;
Они сорвали по цветку,
И сад был весь опустошен.
«Как Ты сплетишь теперь венки?»

¹⁶ Стегно: Быт 24:2, 47:29. Лядвия/лядвья – Пс 37:8.

¹⁷ Набоков В. Лаура и ее оригинал: Фрагменты романа / Пер. с англ. и послесл. Г. Барабтарло, предисл. Д. Набокова. СПб.: Азбука-классика, 2010 («об нежнейшую внутреннюю сторону ее стегна», «уступчивых лядвий» и под.).

¹⁸ Плещеев А. П. Полное собрание стихотворений. Л., 1964.

В Твоем саду нет больше роз!» –
«Вы позабыли, что шипы
Остались Мне», – сказал Христос.
И из шипов они сплели
Венок колючий для Него,
И капли крови вместо роз
Чело украсили Его.
1877

Плещееву действительно принадлежат многочисленные переводы с английского, немецкого и польского. И в его собственной поэзии ветхозаветные и христианские мотивы звучат достаточно мощно. Есть ли источник у этого стихотворения, или это литературная мистификация, неизвестно¹⁹. Но то, что розы «белого венчика», который А. Блок водрузил на голову Христа в поэме «Двенадцать», выросли именно в этом плещеевском саду, представляется очевидным.

Романс П. Чайковского на слова А. Плещеева популярен в англоязычной христианской среде. И исполняется он в обратном (?) переводе на английский.

А поэзию Мандельштама и Набокова продолжали и продолжают переводить. И «чужого клёкота полёт» пусть мучительно, но удастся переложить на чужие наречия.

¹⁹ В полном собрании сочинений стихотворение входит в раздел переводов, но указывается, что автор неизвестен.

С. В. Некрасов

Имена собственные в рассказе И.-Л. Переца «Сумасшедший батлен»

«Сумасшедший батлен» ("דער משוגענער בטלן") – ранний рассказ Иццока-Лейбуша Переца, впервые напечатанный в 1890 году¹. «Батлен» – буквально «бездельник», человек, большую часть времени проводящий в синагоге и живущий на подачки или случайными заработками. Таким батленом и является герой рассказа Берл. Действие рассказа происходит в небольшом местечке.

Первая глава представляет собой внутренний монолог героя, в котором Берл мучительно пытается понять, кто он:

"ער איז געלאָפֿן אויף און אָפּ בייטאָג איינער אַליין אין בית-המדרש און פֿלוצלינג אַפּגעשטעלט.

– ריבוננו-של-עולם, ווער בין איך?

– ווער בין איך?.. מע רופֿט מיך: בערל כאַנטשעס... נו, בין איך דען בער כאַנטשעס?

בין איך דער נאָמען? – די שילד איז נאָך נישט די קלייט! דאָס הויז, וווּ דער רבֿ וווינט, הייסט: "פֿאָד-קאַרפֿיעם" און איך – בערל כאַנטשעס!"²

«Он бегал взад и вперед, совершенно один в пустой среди дня синагоге, и вдруг остановился.

– Господи, кто я?

– Кто я? Зовут меня Берл, сын Ханци... Так разве я Берл Ханцин? Я – разве имя? Вывеска – это еще не лавка. Дом, в котором живет раввин, называют „Под Карпом“, а меня – Берл Ханцин».³

Герой пытается посмотреть на себя с разных сторон, разобраться со своими желаниями и стремлениями и обнаруживает, что в нем сосуществуют доброе и злое начало:

¹ И.-Л. Перец (1851 (1852)–1915) дебютировал на идише в 1888 году.

² Оригинал цитируется по изданию: *Perets Y.-L. Oysgeveylte verk*. In tsvey bender. B. I. Varshe: Yidish bukh, 1951.

³ Перевод: Л. Гольдберг (*Перец И.-Л. Рассказы и сказки*. М.: 1941).

" – מע זאָגט: "יצר-טוב", זאָל זיין אזוי! אָבער סײַ ווי סײַ בין איך דאָך נאָר אַ דירה, וווּ סײַ וווינען צוויי שכנים, איינער הייסט: "יצר-טוב", דער צווייטער – "יצר-הרע", נישט אזוי? ווייטער די מעשה מיט די נעמען... אָבער ווער זינען זיי? ווער בין איך?!"

«Говорят: „Ангел добра”. Пусть так! Но как бы там ни было, я только квартира, где проживают два жильца; одного зовут ангелом добра, другого – ангелом зла. Не так ли? Снова та же история с именами... Но кто же они, кто я?!»

(Уточним, что герой говорит именно о добром и злом началах, а не об ангелах добра и зла.)

Яснее ему от этого открытия не становится.

"ווער דען פֿאַרט קלערט? האָ? ווער זיצט אין מיר און קלערט? ווייטער אַ פֿרעמדער?
נישט איך?"

– נו, זאָל זיין אַ פֿרעמדער! ווער איז ער? ווי קומט ער צו מיר? צי בין איך אַ שטייג, און ער – אַ פֿייגעלע?.. דוד המלך, עליו השלום, זאָגט: יונתי, הייסט עס מיין טייבעלע! – וויל דאָס טייבעלע האָלץ האַקן, אין באַד אַרײַן גיין, אַראָפּגנבענען פֿון שלח-מנות, אַוועקשינפֿן אַ קיכל בײַ דער שמשטע, און תּוֹר-כּדי-דיבור זען דעם בעל-עקידהס דרשה?.. פֿו, טייבעלע, נישט שיין! ביסטו עס, מעגסטו זיך שעמען!

– כאָ, כאָ, כאָ, בערל כאַנטשעס איז אַ טייבעלע, אַ פֿייגעלע, בערל כאַנטשעס האָט אַ קליין פֿיסקעלע מיט פֿליגעלעך, בערל כאַנטשעס וועט אַמאָל אַרויספֿליען פֿון דער שטייג..."

«Кто же все-таки думает, а? Кто сидит во мне и думает? Опять чужой? Не я?»

Ну, пусть будет чужой! Кто он такой? Как он попал в меня? Разве я клетка, а он птичка? Царь Давид, мир праху его, говорит: голубка моя!.. Значит, это голубка хочет колоть дрова, идти в баню, украсть кое-что из пуримовского угощения, стянуть коржик у жены синагогального служки и в то же время разбираться в толкованиях Библии?.. Фу, голубка, некрасиво! Если это ты, тебе должно быть стыдно!

Ха-ха-ха! Берл Ханцин – голубка, птичка; у Берла Ханцина малюсенький клювик и крылышки; Берл Ханцин вылетит когда-нибудь из клетки...»

Автор напоминает о значении традиционного символа: голубка – символ души. При этом в своих рассуждениях Берл упоминает некую женщину по имени Тайбеле: «Тайбеле, правда, вздохнет при этом, – она знает, что я несчастный сирота».

Получается путаница, разумеется, намеренная. Тайбеле – уменьшительная форма имени Тайбл или Тойба, означающего «голубка». Заметим также, что имя Берл – вариант имени Бер – «медведь».

Вторая глава рассказа начинается с того, что в синагоге появляется торговец Вольф и садится изучать Талмуд. Берл начинает размышлять о Вольфе:

" – ווער איז ער? – פֿרעגט ער זיך אַליין און ענטפֿערט זיך באַלד:
– וואָלף סוחר! – ער גיט זיך דערבני אַ שטאַרקן קניפּ אין באַק אַריין...
– בהמה! חמור! וואָלף סוחר איז אזוי ווי בערל כאַנטשעס! אזוי הייסט ער, נאָר ווער איז ער?.. צי איז ער איינער, צוויי, צי דריי? וויפֿל פֿייגעלעך פּישטשען אין זיין שטיג, פֿאַרשטייסטן, וואָיטעק!?"

– Кто он? – спрашивает он себя и тотчас же отвечает:

– Торговец Вольф! – и до боли щиплет себе щеку.

– Дурак! Осел! Торговец Вольф – это то же самое, что Берл Ханцин!

Так его зовут, а кто же он?.. Что он? Один, двое или трое? Сколько птичек чирикает в его клетке, понимаешь ты, тупица этакий?

Переносное значение слова בהמה – «дурак», но прямое значение – «корова» или «скотина».

Только сейчас, из второй главы, мы узнаём, что упомянутая выше Тайбеле – жена Вольфа, которую он постоянно избивает. И далее Берл приходит к выводу:

" – איך זאָג דיר, בערל כאַנטשעס, אַז עס זינען דאָ דריי וואָלף סוחרס... איינער איז אַ לעמעלע, אַ פֿרום לעמעלע, וואָס זיצט און לערנט נדרים <...> דער צווייטער – איז אַ גנבֿ און וועט דאָרטן אויך כאַפֿן פֿון די טעלער, דער דריטער איז אַ רוצח, וואָס הרגעט דאָס ווייב מכות רצח..."

«Я тебе говорю, Берл Ханцин, что их трое – Вольфов-торговцев... Один – ягненок, смиренный ягненок: он сидит и изучает Талмуд... Второй – вор, и там он тоже будет с тарелок таскать; а третий – разбойник, который смертным боем бьет жену...»

Из жалости к Тайбеле Берл готов убить Вольфа, но он прекрасно осознает, что не сможет этого сделать:

"איך בין אים אַ שׂוּנאַ אויפֿן לעבן. איך האָב בני אים אַ טאַג, נאָר אַ שׂוּנאַ בין איך אים: שׂוּנאַ-חינם טאַקע, נאָר אַ שׂוּנאַ... איך וואָלט אים געשטאַקן! יאָ!.. נאָר נישט דעם וואָלף סוחר, וואָס זיצט און לערנט, אַפֿילו דעם גנבֿ נישט, נאָר דעם רוצח! איך וואָלט אים געשטאַקן... איך אַליין קאָן נישט, איך אַליין האָב נישט צו שאַפֿן, איך בין נאָר אַ שטינגל..."

«Ненавижу я его. Ем я у него раз в неделю, а ненавижу его! Это действительно незаслуженная ненависть, и все же ненавижу... Я б его зарезал! Да! Но не того Вольфа, который сидит и изучает Талмуд, даже не мошенника, а разбойника! Я б его зарезал... Сам я не могу, я не могу сам распоряжаться, я только клетка...»

Буквально Берл говорит: «Но враг я ему: беспричинная ненависть, правда, но враг...». Беспричинная ненависть – то, из-за чего был разрушен Второй Храм⁴. Кроме того, Берл упоминает, что столуется у Вольфа, а ссора, повлекшая за собой разрушение Храма, произошла на пиру. То есть взаимоотношения внутри еврейского мира ведут к разрушению.

Единственная возможность освободить Тайбеле («голубку») – это убийство, но другая голубка заперта, как в клетке, в теле Берла, и ее можно освободить только тем же самым способом. И в третьей главе Берл закономерно приходит к мысли о самоубийстве:

"– איך זאָל מיר קאָנען מאבד עצמו לדעת זיין, און אַליין זען, וואָס עס וועט זיין, וואָס עס בלייבן, אַז עס וועט אַוועקפֿאַלן דער קאַפֿ, די הענט, די פֿיס, די באַקן, די צערעסענע כאַלעוועס... דעמלט וואָלט איך אַפֿשר געוויסט? צי וואָלט נישט אַ יושר געווען צו פֿרווין..."

⁴ Вавилонский Талмуд, Йома 9б.

«Если б я мог убить себя, а потом посмотреть, что из этого выйдет, что останется, когда отвалится голова, отвалятся руки, ноги, щеки, рваные голенища... Может быть, тогда я бы что-нибудь знал? Стоит, может быть, попробовать...»

Но до этого Берл говорит о себе:

"א – מת! דאָס בין איך, יאָ, יאָ! דאָס איז בערל בטלן, בערל יתום, בערל משוגע!"

«Покойник! Да, да, это я! Вот это и есть Берл-батлен, Берл-сирота, Берл-сумасшедший!»

Итак, Вольф, что значит «волк», способен, как и сам Берл, принимать и человеческие, и животные обличья (напомним, себя Берл называет ослом и буквально коровой, а Вольфа – ягненком). Однако стать, а не только казаться человеком для Берла почти непосильная задача:

"איך וויל אויך זיין א מענטש!"

– וואָס הייסט אַ מענטש?

– ווי איך בין אַ ייד, איך בין קיין מענטש נישט."

«Я тоже хочу быть человеком!

Что значит быть человеком?

Клянусь своим именем еврея, человек-то я совершенно никомушный».

То есть быть евреем еще не значит быть человеком.

Оба героя, которые не просто упоминаются, но действуют в рассказе, – оборотни. В мире умирающего местечка нет места человеку, оно населено только нежитью, и для духовного освобождения необходимо разрушить материальную оболочку («клетку»), совершить убийство или самоубийство. Но этот мир не способен на какие-либо действия, результат попытки, которую предпринимает Берл, – всего лишь разрезанное голенище. Ждать разрушения изнутри не приходится, оно может прийти только снаружи. Подобное отношение к традиционному жизненному укладу вполне характерно для раннего Переца. «Тем временем, в течение 90-х гг. XIX в., критический взгляд Переца все еще был направлен на раз-

рушение *итетла*. Ведь вся народная мудрость и учение, которым насыщена речь местечковых евреев, обряды, ритуалы и внешняя форма иудаизма очевидно им не помогли. А все освященные временем способы возвышения в доме учения, в хасидском штибле и ешиве не работают, все знатоки и мистики, которые стремились достичь его, потерпели неудачу»⁵.

Обратим внимание, что жителей местечка, которых Берл упоминает в своем монологе, зовут Иона (снова «голубь») и Шмерл (вариант имени Шмарье, созвучный слову שמרל – «вьюн»), это же имя носил отец Берла, фамилия одного из прихожан синагоги – Котик, а раввин живет в доме «Под Карпом». В еврейском местечке такое количество различных животных или, точнее, изображений животных можно увидеть, пожалуй, только на кладбище. Изображение животных на надгробиях – традиция, восходящая к античным временам: «Более широк круг сюжетов в резьбе на плитах, саркофагах и оссуариях из еврейских катакомб античного Рима (Монтеверде, Вилла Торлония, Винья Ранданини). <...> Появляются образы животного мира – лев, птица. <...>

Изобразительность, смысловое начало становятся характерной особенностью стел конца XVIII – XIX веков. В Бессарабии, Галиции и Карпатах, на западных землях Российской империи... формируется своеобразная, нигде за пределами этого региона в такой форме не встречающаяся культура резьбы на камне. <...>

Стелы покрываются изображениями животных, птиц, растений, всевозможных предметов реального мира, атрибутов ремесла и быта».⁶

Таким образом, автор не просто описывает умирающее или фактически уже мертвое местечко, но решительно призывает уничтожить его. Имена, которые он дает своим героям, делают эту мысль более ясной для читателя, однако в переводе вряд ли возможно сохранить использованную автором игру слов.

⁵ Роскис Д. Г. Мост желаний. Утраченное искусство идишского рассказа. М.: Текст, 2010. С. 189–190.

⁶ Гоберман Д. Еврейские надгробья на Украине и в Молдове. М.: Имидж, 1993. С. 33–37.

В. В. Кнорринг

**Обзор книг на идише 1913 года издания:
по материалам электронного каталога книг на идише
из фонда РНБ**

Не так давно отошел в прошлое 2013 год. Ровно сто лет назад в России еще никто не догадывался, что заканчивается последний год мирной жизни, а наступающий накроет страну волною горя и бедствий. Шла своим чередом самая обыденная жизнь со всеми ее обыденными привычками. Одной из них было чтение книг. Каких? Ответить на этот вопрос сегодня непросто. Попытка представить себе круг чтения наших соотечественников сто лет назад сродни проникновению в их менталитет, очень сильно отличавшийся от нашего. Особенно трудно понять, что читали в начале XX в. на иврите и на идише, так как статистика еврейского книгоиздания в то время не велась, а специальных исследований на эту тему не публиковалось.

Понять, что держал в руках еврейский читатель столетней давности, помогают современные компьютерные технологии. К примеру, электронный каталог книг на идише, создаваемый в Российской национальной библиотеке¹, предоставляет возможности для многоаспектного поиска – в том числе и по дате издания книги. В настоящее время каталог охватывает примерно треть всего фонда (в фонде около 20 000 книг, в каталоге 6 800 записей). Данная выборка, пусть и с рядом оговорок, может считаться репрезентативной. Обращаясь к ней, отметим, что изучение личности самого Читателя, его вкусов, предпочтений и обстоятельств, влияющих на них, не входит в нашу задачу. Этим занимаются специалисты по социологии чтения. Но важной предпосылкой для их исследований является типологический и тематический анализ книжных изданий, что и будет целью данного сообщения.

¹ Режим доступа: <http://www.nlr.ru/rfln1/idish.php>. Полные библиографические описания изданий из фонда идиша РНБ, упоминаемых в обзоре, см. в настоящем электронном ресурсе.

По состоянию на сегодняшний день в упомянутом электронном каталоге отражено 147 книг на идише, изданных в 1913 г. (для сравнения: за предыдущий год в каталоге учтено 153 книги, а за 1914 г. – 129). Их главной отличительной чертой является типологическое и жанровое разнообразие. Важнейшим из типологических признаков является целевое и читательское назначение изданий. Согласно специальному ГОСТу, посвященному издательской терминологии², большинство еврейских книг 1913 года издания – 122 (83%) – относятся к литературно-художественным, 11 (7,5%) – к учебным, 4 (2,7%) – к духовно-просветительным и остальные 10 (6,8%) – к справочным.

По своему читательскому назначению абсолютное большинство из них (139 книг, или 94,5%) было адресовано взрослым читателям. Лишь 8 книг (5,5%) предназначались для детей.

Наиболее распространенными оказались книги, принадлежащие к тем или иным жанрам художественной литературы. К ним относится 95 книг, что составляет 65% общего числа рассматриваемых изданий. Остановимся на некоторых из них немного подробнее.

Первым по праву следует назвать собрание сочинений классика еврейской литературы Менделе Мойхер-Сфорима³ (Ш. Я. Абрамовича; 1836–1917). Оно вышло в 17 томах в варшавском издательстве «Момент». Дополнительную ценность изданию придают критические статьи о творчестве писателя, опубликованные в последнем томе. Их авторами выступили Ш. Нигер, Д. Фришман, Баал-Махшовес (И. И. Эльяшев), С. Рейзен и другие.

Публиковались в 1913 г. и произведения другого классика литературы на идише – быть может, сегодня самого известного. Речь идет о Шолом-Алейхеме⁴ (Ш. Н. Рабиновиче; 1859–1916). В 1913 г. еще одно

² ГОСТ 7.60-2003 «СИБИД. Издания. Основные виды. Термины и определения». Режим доступа: http://ohranatruda.ru/ot_biblio/normativ/data_normativ/42/42116/index.php.

³ О нем см.: *Leksikon fun der nayer yidishe literatur*. Bd. 6. N.Y., 1965. Z. 48–72 (на идише).

⁴ О нем см.: *Reyzen Z. Leksikon fun der yidishe literatur, prese un filologie*. Bd. 4. Vilne, 1929. Z. 673–736; *Leksikon fun der nayer yidishe literature*. Bd. 8. N.Y., 1981. Z. 677–720 (на идише).

варшавское издательство, «Семейная библиотека», которое специализировалось на издании дешевых (хотя и достаточно изящно оформленных) брошюр, выпустило целых семь его произведений.

Но наибольшее количество изданий, а именно семнадцать, в 1913 г. выдержали книги Йошуа Галеви Мейзаха⁵ (Сегала; 1834–1917). Этот плодовитый виленский писатель, в свое время очень известный, ныне совершенно забыт. А ведь он был талантливым беллетристом, не чуждым идей просветительства. Многие его книги были созданы с целью ознакомить читателей с естественными науками, среди которых Мейзах особенно выделял зоологию. Другие его сочинения представляли собой переработки библейских или талмудических сюжетов, рассказы о знаменитых раввинах и хасидские предания. И разумеется, Мейзах отдал дань легкой, или «лубочной», литературе, как ее презрительно именovala просвещенная интеллигенция. Но в начале XX в. ни один писатель, зарабатывавший на жизнь литературным трудом, не мог этого избежать: именно такая литература отвечала вкусам читателей.

Что до сочинений Шомера⁶ (Н. М. Шайкевича; 1846–1905), который считается корифеем жанра развлекательной литературы, то их в 1913 г. Вышло пять. Для посмертных изданий это совсем немало, хотя, конечно, при жизни Шомера его книг было опубликовано намного больше. Их печатали все еврейские типографии Российской империи; на популярность Шомера у публики почти не повлиял знаменитый памфлет Шолом-Алейхема «Суд над Шомером». Но есть ли среди наших современников те, кто прочел хотя бы один роман этого писателя? Между тем специалисты утверждают, что его творчество заслуживает более внимательного отношения к себе. Да и сам Шолом-Алейхем, в свое время обрушившийся на удачливого коллегу по литературному цеху, в конце жизни признавал, что был не вполне прав.

⁵ *Reyzen Z. Leksikon fun der yidishe literatur, prese un filologie. Bd. 2. Vilne, 1929. Z. 366–375; Leksikon fun der nayer yidishe literature. Bd. 5. N.Y., 1963. Z. 559–564 (на идише).*

⁶ О нем см.: *Reyzen Z. Leksikon fun der yidishe literatur, prese un filologie. Bd. 4. Vilne, 1929. Z. 758–808; Leksikon fun der nayer yidishe literature. Bd. 8. N.Y., 1981. Z. 733–746 (на идише).*

Как бы то ни было, но успех шомеровских писаний породил массу подражаний, которые иронически именовали «романами в духе Шомера». Выпускались они и в интересующем нас 1913 г. Их авторами были О. Блоштейн (1840–1898), Б. Яушзон (1889–1942), Х. Д. Гильденблат (1875–?), И. Будзон (1858–1929). Этот последний давал особенно броские названия своим сочинениям, вроде «Стоящее дело, чтоб я так жил! или Папа женится на маме», «Сказка о раввине и его супруге, или Высиживала курица утиное яйцо» и т. п. Думается, что спрос на эти и подобные книги был неизменно высоким.

В 1913 г. вышло еще несколько любопытных художественных книг. Например, водевиль «На репетиции» Иегуды-Лейба Баумволя⁷ (1892–1920), отца известной советской поэтессы Рохл Баумволь. Или поэма «В Казимеже» – одно из ранних произведений Зусмана Сегаловича⁸ (1884–1949), чье поэтическое творчество впоследствии получило широкое признание. Также заслуживает упоминания сборник «Книга счастья», принадлежащий перу Морица-Готлиба Сафира⁹ (1795–1858) и изданный в серии «Юмористическая библиотека». М.-Г. Сафир был известен как блестящий мастер афоризма. В его юморе проскакивали нотки злой сатиры, при этом писателю никак нельзя было отказать в пронизательности и оригинальности. Книга новелл Сафира, выпущенная в 1913 г. виленской типографией Б. А. Клецкина, является единственной публикацией его произведений на идише. Это библиографическая редкость: сведения о ней отсутствуют в крупнейших мировых информационно-поисковых системах. Между тем книга заслуживает внимания не только из-за своего содержания, но еще и потому, что она прекрасно оформлена художником М. Лейбовским (1876–1942).

Следующую по величине жанрово-тематическую группу книг 1913 года издания составляют учебники и методическая литература. Их

⁷ О нем см.: *Leksikon fun der nayer yidishe literature*. Bd.1. N.Y., 1958. Z. 260 (на идише).

⁸ О нем см.: *Leksikon fun der nayer yidishe literature*. Bd. 6. N.Y., 1965. Z. 481–489 (на идише).

⁹ О нем см.: *Leksikon fun der nayer yidishe literature*. Bd. 6. N.Y., 1965. Z. 309–310 (на идише).

учтено одиннадцать, что составляет 7,5% от общего количества. В этом проявилась примета времени: в первом десятилетии XX в. школа находилась в центре внимания еврейской общественности. В течение всего XIX в. еврейские типографии охотно печатали всевозможные письменники – книги, содержащие образцы писем на любой случай. А в 1913 г. таких было выпущено только три (автором одного из которых был не кто иной, как Шомер) – зато были впервые изданы учебники, составленные Л. Х. Иоффе (1884–?), Ф. Гальпериным (1876–1945), а также некоторыми другими педагогами и вызвавшие большой резонанс. Все-таки учебники на идише для светской школы большинству еще были непривычны – иное дело хедер!

Вокруг хедера – его сущности, положительных и отрицательных сторон, его прошлого, настоящего и будущего – в начале XX в. развернулись бурные дискуссии. Крупнейшая и авторитетнейшая общественная организация русских евреев – Общество для распространения просвещения между евреями в России (ОПЕ) – планировала провести масштабную реформу хедера. Не останавливаясь на этом вопросе подробнее, отметим, что в 1913 г. вышла одна из брошюр, подготовленная ОПЕ: «Пара слов еврейским родителям о хедере». В данном случае «пара слов» растянулась на 15 страниц. Напечатал книгу петербургский издатель Иосиф Лурье.

Девять книг (6,1%) представляет собою уставы, отчеты и проспекты различных общественных, благотворительных, профессиональных и прочих организаций. Все это совсем не так скучно, как может показаться на первый взгляд. Вот, к примеру, «Первый годовой отчет Товарищества "Помощь бедным родильницам" (Варшава)». Это иллюстрированное издание буквально заставляет проникнуться сочувствием к означенным бедным роженицам. Вдобавок оно снабжено обстоятельной статьей доктора О. Л. Гольдберга (1870–?), одного из тех подвижников, которые в наше время, увы, совсем перевелись. А вот другой пример: публикация инструкций к внутреннему распорядку богадельни... которая еще только проектируется! Правда, проект этот был, что называется, «авторским»:

устроить дом престарелых задумал известный варшавский общественный деятель Ехезкел Котик (1847–1921)¹⁰.

Восемь книжек (5,4%) относится к детской литературе. Это сказки Р. Киплинга в переводе Л. Шапира¹¹ (1878–1948), вышедшие в серии «Книга джунглей». Изящные издания подарочного формата выпустил Б. А. Клецкин в Вильне. Они выделяются своим оформлением: в них много разнообразных иллюстраций, но особенно хороши еврейские буквы (инициалы) в виде экзотических животных.

В 1913 г. издавалась такая традиционно востребованная литература, как религиозно-нравственные сочинения и календари. Их вышло соответственно шесть (4%) и пять (3,4%). Среди календарей имеется один необычный, изданный Виленским домом престарелых. Он иллюстрирован многочисленными фотографиями и представляет собою ценный исторический источник, хотя и малоизвестный.

Четыре книги (2,7%) можно отнести к жанрам общественно-политической литературы. Наверное, самая интересная из них – книга французского философа Жана Мелье¹² (1664–1729), который был католическим священником и в то же время – вольнодумцем и атеистом. Его единственное сочинение, «Завещание», было окончено незадолго до смерти, но впервые полностью опубликовано лишь в 1864 г. На идише сочинение Мелье вышло под названием «Вера и разум» в переводе Шаула Яновского¹³ (1864–1939) – видного журналиста и активного участника еврей-

¹⁰ *Котик Е.* Мои воспоминания / Ехезкел Котик; пер. с идиша М.А. Улановской под ред. В. А. Дымшица; предисл. и примеч. В. А. Дымшица. СПб. [и др.], 2009. *Котик Е.* Мои воспоминания: скитаясь и странствуя / Ехезкел Котик; пер. с идиша М. А. Улановской; пер. с иврита: Сергей Гойзман. М.; Иерусалим, 2012. 302 с.

¹¹ О нем см.: *Leksikon fun der nayer yidishe literatur*. Bd. 8. N.Y., 1981. Z. 533–536 (на идише).

¹² О нем см.: *Каплан А. Б.* Революционно-демократическая идеология и утопический социализм во Франции XVIII в.: Анализ современной французской исторической литературы: [О Ж. Мелье и Ж.-Ж. Руссо]. М.: Наука, 1989. 190 с.

¹³ *Гончарок М.* Пепел наших костров: Очерки истории еврейского анархистского движения (идиш-анархизм) / Моше Гончарок. Иерусалим: Проблемен, 2002. 309 с.: ил., портр., факс.

ского анархистского движения. Книга была издана в Лондоне, в издательстве И. Малимзона и Б. Рудермана, которое специализировалось на выпуске анархистской литературы.

Следующую группу изданий составили издательские каталоги, которых вышло три (2%). Такие материалы всегда были в чести у книговедов. Особенно интересен проспект, выпущенный «Виленским издательством Б. А. Клецкина», целиком посвященный учебникам и детской литературе. Трудно найти какую-либо область еврейской культуры, развивавшуюся в начале XX в. более динамично, чем литература для детей. Значительный вклад в этот процесс внес как раз Клецкин, о детских изданиях которого уже упоминалось. И хотя Первая мировая война помешала осуществлению многих его замыслов, они, даже будучи воплощенными лишь в каталогах и проспектах, представляют сегодня немалый интерес.

Две книги (1,3%) посвящены дискуссионным вопросам языковедения. Определить их жанр достаточно сложно. Если бы существовала такая область знания, как «лингвистическая футурология», обе книги, скорее всего, прекрасно вписались бы в ее рамки. Их автором был Мордехай Вейнгер¹⁴ (1890–1929), филолог и лексикограф, впоследствии много и плодотворно работавший в Белорусской академии наук. Ранние его работы, «Мой алфавит» и «Мое изложение», были опубликованы в Варшаве в 1913 г. По сути, они представляют собою попытку анализа грамматического строя языка идиш и возможных путей его преобразования. Реформа идиша, в конце концов осуществленная в СССР в 1930-х гг., назревала уже давно, и лишним доказательством тому служат обе вейнгеровские публикации.

Еще две книги (1,3%) предназначены для будущих эмигрантов. Это справочник «Русско-американская линия. Некоторые важнейшие сообщения между Либавой и Нью-Йорком», изданный в виленской типографии

¹⁴ О нем см.: *Кнорринг В. В.* К истории лексикологического и диалектологического изучения идиша в Белоруссии // Белорусский сборник: Статьи и материалы по истории и культуре Белоруссии. Вып. 4. СПб., 2008. С. 114–132; *Leksikon fun der nayer yidishe literatur*. Bd. 3. N.Y., 1960. Z. 356–358 (на идише).

Б. Клецкина, и англо-идишский словарь под названием «Teudo lederekh» («Путеводитель в дорогу» – иврит), который выпустило Центральное бюро еврейской эмиграции в Берлине. Одно издание (0,65%) адресовано еврейским колонистам в Палестине, активно занимавшимся сельским хозяйством. Это иллюстрированное пособие по разведению клубники, выпущенное в минской типографии Лившиц-Баршая под редакцией агронома М. Л. Веллера.

Последняя книга стоит особняком. Ее название говорит само за себя: «Гигиенический информатор. Нужная книга для каждой семьи. Содержит множество медицинских и научных сведений, дабы знать, как оказывать первую помощь при несчастных случаях до прихода врача». Нельзя не согласиться с издателями – такая книга действительно необходима в каждом доме. Выпустила ее крупная варшавская типография «Универсаль».

Работа над электронным каталогом книг на идише из фонда РНБ, на основе которого было подготовлено это сообщение, еще далека от завершения. Несомненно, нас ждут новые находки или даже открытия. Однако благодаря этому каталогу уже сейчас стал возможен экскурс в историю еврейского книгопечатания столетней давности. Хотелось бы, чтобы книги, перечисленные здесь, их авторы и издатели заинтересовали специалистов или просто любителей еврейской культуры.

И. И. Вавренюк

Развитие «Талмуд Тор» в Западной Беларуси (1921–1939 гг.)

В статье рассматривается процесс развития начальных иудейских школ «Талмуд Тор» под воздействием полонизации. «Талмуд Торы» характеризуются как учреждения образования, центры сохранения еврейской культуры в полиэтническом и многоконфессиональном обществе Польского государства (1921–1939 гг.).

История традиционного еврейского образования насчитывает более двух тысяч лет. Именно образование сыграло важнейшую роль в сохранении еврейского народа и развитии его культуры. В еврейском мире образование было одним из символов принадлежности к аристократии еврейского общества. Образованный человек занимал высокое положение в иерархической структуре еврейских общин Восточной Европы, включая и Польское государство 1921–1939 гг.

1921–1939 гг. были благоприятным периодом для развития иудейского образования, когда Польша стала для иудеев глобальным религиозным, культурным и образовательным центром¹. Иудейское образование было представлено в государстве различными типами учебных учреждений: начальными школами (хедеры, «Талмуд Торы», «Бейс-Яков», «Хойрев» и др.) и иешивами. Система иудейских школ позволяла еврейским детям получать начальное религиозное образование и тем самым на практике реализовать один из важнейших принципов иудаизма – через учение передавать религиозную традицию. «Талмуд Торы» являлись одним из самых распространённых типов иудейских школ в Польском государстве. Причём если ранее «Талмуд Торы» были открыты только для мальчиков (традиционные), то в 1921–1939 гг. широкое распространение получили и реформированные «Талмуд Торы», в которых обучались и мальчики, и девочки.

¹ *Kawalec G.* Szkolnictwo żydowskie w Drugiej Rzeczypospolitej (1918–1939) // *Rocznik Komisji Nauk Pedagogicznych*. Т. 56, Kraków, 2003. S. 34–35.

«Талмуд Торы» рассматривались в иудейской среде не только как иудейские начальные школы, но и как формы сохранения культурной идентичности евреев в поликонфессиональном обществе Польского государства. Различными способами (несоблюдение предписаний министерств, отсутствие либо слабое преподавание польского языка, упор в обучении на религиозные предметы и т. п.) владельцы «Талмуд Тор» противостояли полонизации, что давало возможность обучающимся продолжить домашнее обучение и воспитание в духе иудейских традиций.

«Талмуд Торы» Западной Беларуси, как правило, были открыты ещё в период вхождения белорусских земель в состав Российской империи: в Бресте – в 1883 г.², в г. Гродно «Талмуд Тора I» – в 1895 г.³

Одной из особенностей «Талмуд Тор» являлась финансовая поддержка их работы со стороны иудейских религиозных гмин (общин) и благотворителей, что позволяло делать образование в школе бесплатным или частично платным (за счёт родителей учеников). За тех учеников, которые не могли оплачивать учёбу, деньги вносила гмина. В Бресте в «Талмуд Торе» имени раввина Соловейчика по улице Длинной, 85b в 1930/1931 учебном году из 459 детей в 11 классах около 50 % детей учились бесплатно, 25 % платили в месяц по 1 злотому, 25 % от 3 до 5 злотых⁴. В 1932 г. в «Талмуд Торе» Высоко-Мазовецка оплата составляла всего 4 злотых в месяц⁵, в Сельце над Ясельдой Пружанского повета – от 5 до 18

² Национальный исторический архив Беларуси (г. Гродно). Фонд 8. Оп. 2. Д. 404. Дело об утверждении планов на постройку каменной молитвенной школы и надворных строений при еврейской больнице в г. Бресте (1883 г.). Л. 9.

³ Государственный архив Гродненской области (ГАГО). Фонд 56. Оп. 1. Д. 63. Документы о деятельности школы «Талмуд-Тора-I» (13 августа 1929 – 27 января 1939 гг.). Л. 143.

⁴ Государственный архив Брестской области (ГАБО). Фонд 59. Оп. 2. Д. 648. Отчёты брестского школьного инспектора о результатах обследования частных школ общего обучения в г. Бресте за 1929–1930 гг. Л. 6.

⁵ ГАБО. Фонд 59. Оп. 2. Д. 620. Уставы и учебная программа частной религиозной школы «Талмуд-Торы» в мест. Высоко-Мазовецком и переписка с правлением Высоко-Мазовецкой еврейской религиозной гмины и др. по работе школы; список учащихся школы (19 июня 1933 г. – 9 сентября 1937 г.). Л. 23.

злотых в месяц⁶. Религиозные иудейские гмины по мере возможностей материально поддерживали иудейское образование. В 1936 г. религиозная еврейская гмина Берёзы Каргузской выделила на «Талмуд Тору» города около 30 % годовых выплат на образование⁷. В 1936 г. гродненская еврейская община выделила «Талмуд Торе II» 1 200 злотых⁸. В 1934 г. пинская религиозная гмина выделила на пинскую и каролинскую «Талмуд Торы» по 2 000 злотых⁹, в 1938 г. – 2 000 и 1 500 злотых соответственно¹⁰, в 1939 г. – 1 500 и 2 000 злотых соответственно, а на «Талмуд Тору» в Погосте Загородском – 100 злотых¹¹. Местные власти иногда материально поддерживали начальные школы этого типа: в г. Гродно магистрат города выделил субсидии «Талмуд Торе I»: в 1929 г. разово 12 500 злотых¹², на 1929/1930 учебный год 20 000 злотых¹³.

Владельцами «Талмуд Тор» значились преимущественно раввины (например, в Граево раввин А. Гроссман)¹⁴.

«Талмуд Торы» располагались в основном на территории городов и местечек, что объяснялось урбанизацией евреев. В г. Пинске из пяти еврейских религиозных начальных школ две были «Талмуд Торами» –

⁶ ГАБО. Фонд р-59. Оп. 2. Д. 746. Дело об открытии частных школ общего обучения в Пружанском повете (18 декабря 1933 г. – 19 августа 1939 г.). Л. 72.

⁷ ГАБО. Фонд 370. Оп. 1. Д. 19. Отчёт об исполнении бюджета еврейской религиозной гмины в Берёзе-Каргузской за 1936 г. Л. 2.

⁸ ГАГО. Фонд 56. Оп. 1. Д. 136. Документы о деятельности еврейских начальных и частных школ Гродненского повета (29 января 1936 г. – 29 ноября 1936 г.). Л. 6.

⁹ ГАБО. Фонд 370. Оп. 1. Д. 32. Отчёт об исполнении бюджета еврейской гмины за 1934 год (г. Пинск). Л. 2 об.

¹⁰ ГАБО. Фонд 370. Оп. 1. Д. 42. Проект гминного бюджета на 1938 год. Л. 7.

¹¹ ГАБО. Фонд 370. Оп. 1. Д. 46. Проект гминного бюджета на 1939 г. Л. 1.

¹² ГАГО. Фонд 56. Оп. 1. Д. 63. Документы о деятельности школы «Талмуд Тора I» (13 августа 1929 – 27 января 1939 гг.). Л. 47.

¹³ ГАГО. Фонд 56. Оп. 1. Д. 62. Документы о деятельности школы «Талмуд Тора I» и вечерних курсов при ней. (2 января 1929 г. – 27 декабря 1929 г.). Л. 17.

¹⁴ ГАБО. Фонд 59. Оп. 2. Д. 672. Отчёты поветовых школьных инспекторов о результатах обследования частных еврейских школ общего обучения Брестского школьного округа за 1934–1939 годы. Л. 9об.

«Пинско-Каролинская Талмуд Тора» и «Пинская Талмуд Тора»¹⁵. В г. Гродно из шести еврейских школ две были «Талмуд Торами»¹⁶. В городе Бресте над Бугом работала «Талмуд Тора» имени раввина Соловейчика¹⁷. Традиционные «Талмуд Торы» открывали и в сельских больших поселениях, где было достаточно иудейских детей (Остролесье и Мышинце Кобринского повета¹⁸, Граево Щучинского повета¹⁹ и др.).

«Талмуд Торы» были востребованы по причине религиозности иудеев и бесплатности (или малой оплаты) обучения. В начальных школах этого типа учились дети не самых обеспеченных евреев. Анализ социального состава родителей гродненской «Талмуд Торы - I» представляется следующим: рабочие – 17,2 %, портные – 15,4 %, швеи – 10,4 %, извозчики – 10 %, ремесленники – 9 %, торговцы – 7,5 %, носильщики – 7 %, столяры – 5,5 %, маляры – 4,3 %, врачи 4,2 %²⁰. Именно в «Талмуд Торах» училась значимая часть иудейских детей селения. В «Талмуд Торе I» г. Гродно по состоянию на 7 мая 1928 г. училось 309 детей в 6 классах (111 мальчиков и 198 девочек), по состоянию на 6 ноября 1929 г. – 509 человек в 10 классах (277 мальчиков и 232 девочки)²¹. В «Талмуд Торе» Бреста над Бугом в 1930/1931

¹⁵ ГАБО. Фонд 59. Оп. 2. Д. 652. Отчёты дирекции частных еврейских религиозных школ общего обучения «Талмуд Тора» в Пинском повете об организации учёбы. Л. 3–8.

¹⁶ ГАГО. Фонд 56. Оп. 1. Д. 63. Документы о деятельности школы «Талмуд Тора I» (13 августа 1929 – 27 января 1939 гг.) Л. 148.

¹⁷ ГАБО. Фонд 59. Оп. 2. Д. 648. Отчёты Брестского школьного инспектора о результатах обследования частных школ общего обучения в г. Бресте за 1929–1930 гг. Л. 6.

¹⁸ ГАБО. Фонд р-59. Оп. 2. Д. 665. Отчёты директоров частных школ общего обучения в Брестском школьном округе об организации учёбы (30 ноября 1928 г. – 19 сентября 1935 г.). Л. 7.

¹⁹ ГАБО. Фонд р-59. Оп. 2. Д. 676. Отчёты поветовых школьных инспекторов об организации учёбы в частных школах общего обучения Ломжинского повета (7 сентября – 7 октября 1935 г.). Л. 2–7об.

²⁰ *Вабішчэвіч А. М.* Нацыянальна-культурнае жыццё Заходняй Беларусі (1921–1939 гг.). Брэст: БрДУ імя А. С. Пушкіна, 2008. С. 183.

²¹ ГАГО. Фонд 56. Оп. 1. Д. 63. Документы о деятельности школы «Талмуд Тора I» (13 августа 1929 – 27 января 1939 гг.). Л. 23–46.

учебном году училось 459 детей в 11 классах²², а в 1931/1932 – 452 ученика²³. В 1931/1932 учебном году в «Талмуд Торе» Белостока училось 617²⁴, Каменца Литовского – 72 ученика²⁵. В 1932/1933 учебном году в «Пинско-Каролинской Талмуд Торе» училось 120, в «Пинской Талмуд Торе» – 230 мальчиков²⁶.

Процесс обучения охватывал 10 месяцев в году ежедневно, кроме суббот и иудейских, еврейских и государственных польских праздников. Также не занимались в пятницу после обеда, что было обусловлено шабатом. Расписание составляли с воскресенья до пятницы включительно.

Обучение шло на двух языках – польском и иврите. В документах начальных школ значилось, что языком преподавания является польский язык для светских предметов, иврит – для религиозных. В действительности в школах постоянно во время проверок выявляли, что дети не только не знают польского языка, но даже его не понимают. Такие факты были установлены, например, во время проверки школьным инспектором в «Талмуд Торе» г. Гродно в 1924 г.²⁷

Обучение в традиционных и реформированных «Талмуд Торах» шло по программам для частных еврейских начальных школ религиозного направления²⁸. Нагрузка учителей была разной и зависела от количества

²² ГАБО. Фонд 59. Оп. 2. Д. 648. Отчёты Брестского школьного инспектора о результатах обследования частных школ общего обучения в г. Бресте за 1929–1930 гг. Л. 6.

²³ ГАБО. Фонд 59. Оп. 2. Д. 666. Отчёт дирекции частных еврейских религиозных школ об организации учёбы в школах. Л. 8.

²⁴ ГАБО. Фонд р-59. Оп. 2. Д. 663. Отчёт школьного инспектора об организации религиозных еврейских школ «Талмуд Тора» (16 сентября 1932 г. – 17 сентября 1932 г.). Л. 2об.

²⁵ ГАБО. Фонд р-59. Оп. 2. Д. 653. Отчёты дирекций частных еврейских религиозных школ в Белостоке и Бельско-Подляском поветах об организации учёбы (4 октября 1932г.–18 октября 1933 г.). Л. 30 – 31 об.

²⁶ ГАБО. Фонд 59. Оп. 2. Д. 652. Отчёты дирекции частных еврейских религиозных школ общего обучения «Талмуд – Тора» в Пинском повете об организации учёбы. Л. 3–8.

²⁷ ГАГО. Фонд 56. Оп. 1. Д. 63. Документы о деятельности школы «Талмуд Тора Ю» (13 августа 1929 – 27 января 1939 гг.). Л. 10 – 10об.

²⁸ ГАБО. Фонд. 59. Оп. 2. Д. 648. Отчёты Брестского школьного инспектора о результатах обследования частных школ общего обучения в г. Бресте за 1929–1930 гг. Л. 6.

иудейских начальных школ в населённом пункте, количества учеников в школе и материального обеспечения начальной школы: в «Пинско-Каролинской Талмуд Торе» – 20²⁹, в «Талмуд Торе» в Сельце над Ясельдой – 12³⁰, в брестской «Талмуд Торе» – 66 человек на одного учителя в 1930/1931 учебном году³¹.

Профиль учебного заведения определял перечень преподаваемых предметов. Ежедневно обучение начинали в каждом классе с молитвы. Изучали предметы как обязательные («Религия», «Польский язык», «Иврит», «История», «География», «Природоведение», «Арифметика» и др.), так и специальные («Талмуд с комментариями», «Талмуд и Библия», «Библия с комментариями», «Библия», «Религия»)³². Тип «Талмуд Торы» определял изучаемые предметы и уровень их изучения по классам. В традиционные «Талмуд Торы» принимали к религиозному обучению только мальчиков, в реформированные – и мальчиков, и девочек, а обучали и светским, и религиозным предметам. Расписание занятий реформированной «Талмуд Торы I» имеет ряд отличий от традиционной, отражает зависимость количества часов на религиозные предметы от возрастного фактора:

Количество часов в «Талмуд Торе I» г. Гродно в 1926/1927 уч. г.³³

Предмет / Класс	I	II	III	IV	V	VI
Молитвы	–	3	–	–	–	–
Библия	–	6	5	5	4	–

²⁹ ГАБО. Фонд 59. Оп. 2. Д. 652. Отчёты дирекции частных еврейских религиозных школ общего обучения «Талмуд Тора» в Пинском повете об организации учёбы. Л. 7.

³⁰ ГАБО. Фонд р-59. Оп. 2. Д. 746. Дело об открытии частных школ общего обучения в Пружанском повете (18 декабря 1933 г. – 19 августа 1939 г.). Л. 108.

³¹ ГАБО. Фонд 59. Оп. 2. Д. 648. Отчёты Брестского школьного инспектора о результатах обследования частных школ общего обучения в г. Бресте за 1929–1930 гг. Л. 6.

³² ГАБО. Фонд 59. Оп. 2. Д. 666. Отчёт дирекции частных еврейских религиозных школ об организации учёбы в школах. Л. 8.

³³ ГАГО. Фонд 56. Оп. 1. Д. 37. Документы о деятельности еврейских начальных и частных школ Гродненского повета (14 января 1926 г. – 28 декабря 1926 г.). Л. 86.

Пророки	–	–	4	4	4	–
Иврит	16	7	5	4	4	–
Религиозное пение	–	–	–	1	–	–
История евреев	–	–	–	–	–	–
Идиш	16	16	18	18	18	–
Польский язык	6	6	6	6	6	–
История Польши	–	–	2	2	2	–
Арифметика	3	4	4	4	4	–
Природоведение	–	–	2	2	2	–
География	–	–	2	2	2	–
Рисунок	–	2	2	2	2	–
Пение	1	1	1	1	1	–
Гимнастика	14	17	21	21	21	
Всего	56	61	62	62	60	

Перечень изучаемых предметов и нагрузка по классам изменялись в сторону уменьшения изучения религиозных предметов, общего количества предметов, количества часов изучения, что было обусловлено государственной политикой полонизации.

Количество часов в «Талмуд Торе I» г. Гродно в 1931/1932 уч. г.³⁴

Предмет / Класс	I	II	III	IV	V	VI	VII
Религия	2	6	6	6	8	8	8

³⁴ ГАГО. Фонд 56. Оп. 1. Д. 63. Документы о деятельности школы «Талмуд Тора I» (13 августа 1929 – 27 января 1939 гг.). Л. 194об.

Польский язык	6	6	7	7	4	4	4
Иврит	7	6	5	5	4	4	4
Идиш	–	–	3	3	3	3	3
История	–	–	–	–	2	2	2
География	–	–	2	2	2	2	2
Природоведение	–	–	2	2	2	2	2
Счёт	3	4	4	4	4	4	4
Рисунок	1	2	2	2	2	2	2
Практические занятия	2	2	2	2	2	2	2
Пение	1	1	1	1	1	1	1
Гимнастика	2	2	2	2	2	2	2
Всего	24	29	36	36	36	36	36

Более религиозным было расписание в традиционных «Талмуд Торах», где обучались только мальчики. В таких начальных школах составлялись отдельно два расписания: светских и религиозных предметов. Занятия начинались только с предмета «Молитва», а далее традиционно следовал какой-либо иной религиозный предмет.

Количество часов на светские предметы в «Талмуд Торе Ё» г. Белостока в 1931/1932 уч. г.³⁵

Предмет / Класс	I	II	III	IV	V
Польский язык	7	5	6	6	5
История	–	1	3	3	2
География	–	1	2	2	2
Природоведение	–	1	2	2	2

³⁵ ГАБО. Фонд р-59. Оп. 2. Д. 663. Отчёт школьного инспектора об организации религиозных еврейских школ «Талмуд Тора» (16 сентября 1932 г. – 17 сентября 1932 г.). Л. 5об.

Арифметика	4	3	4	4	3
Гимнастика	1	1	1	1	1
Всего	12	12	18	18	15

**Количество часов на религиозные занятия в «Талмуд Торе I»
г. Белостока в 1931/1932 уч. г.³⁶**

Класс	Предмет	Количество часов обучения
I	Молитва	12
I	Пятикнижие	12
II	Молитва	18
II	Пятикнижие	18
II	Пророки	18
III	Талмуд	18
III	Пятикнижие	18
IV	Пророки	18
V	Комментарии к Пятикнижию	21
V	Псалмы Соломона	
V	Талмуд	

В традиционных «Талмуд Торах» факультативно предлагали к изучению ряд предметов («Молитва», «Пятикнижие», «Пророки», «Талмуд», «Книга Соломона», «Комментарии к Пятикнижию»), посещение которых было обязательным. Они давали возможность углубить изучение религиозных предметов, готовя юношей к дальнейшему обучению в иешиве³⁷.

Традиционные «Талмуд Торы» зачастую составляли расписание, не соблюдая предписаний школьных властей по преподаванию светских предметов. Яркими примерами могут быть расписания «Пинско-

³⁶ Там же. Л. 60б.

³⁷ ГАБО. Фонд р-59. Оп. 2. Д. 663. Отчёт школьного инспектора об организации религиозных еврейских школ «Талмуд Тора» (16 сентября 1932 г. – 17 сентября 1932 г.). Л. 6.

Каролинской Талмуд Торы» и расписание «Талмуд Торы „Завет Моисея”» в Каменце Литовском.

Количество часов в «Пинско-Каролинской Талмуд Торе»³⁸

Предметы	Вступительный класс	I	II	III
Молитвы	6	5	3	3
Толкование молитвы	3	3	3	–
Библия	6	8	5	5
Пророки	5	6	6	5
Талмуд	–	–	5	8
Польский язык	7	6	6	4
Счёт	3	4	4	3
История	–	–	–	2
Природа	–	–	–	3
География	–	–	–	
Иврит письмо	6	6	6	6
Итого	36	38	38	39

³⁸ ГАБО. Фонд 59. Оп. 2. Д. 652. Отчёты дирекции частных еврейских религиозных школ общего обучения «Талмуд Тора» в Пинском повете об организации учёбы. Л. 6.

**Количество часов в «Талмуд Торе „Завет Моисея”»
в Каменце-Литовском в 1932/1933 уч. г.³⁹**

Предмет	I	II	III
Польский язык	6	6	5
История Польши	–	–	2
География	–	–	2
Природа	–	–	2
Счёт и геометрия	3	3	3
Молитва	11	5	5
Пятикнижие	10	1	5
Комментарии к Пятикнижию	–	1	3
Библия	–	4	3
Талмуд	–	10	10
Чтение	–	–	–
Итого	30	30	40

Как в реформированных, так и в традиционных «Талмуд Торах» и соотношение количества религиозных и светских предметов, и соотношение количества часов на изучение обязательных предметов

³⁹ ГАБО. Фонд р-59. Оп. 2. Д. 653. Отчёты дирекций частных еврейских религиозных школ в Белостоком и Бельско-Подляшском поветах об организации учёбы (4 октября 1932 г. – 18 октября 1933 г.). Л. 32об.

свидетельствует о доминировании традиционного религиозного образования. «Талмуд Торы» не ставили целью дать светское образование иудейским детям. Пополнить недостаток образования по общеобразовательным предметам дети могли в государственных польских или еврейских светских школах.

Согласно программе светских наук для иудейских школ, утверждённой Министерством вероисповеданий и общественного образования Польского государства, во вступительном классе должны были изучать польский язык и счёт, в 1 и 2-м классах – польский язык и арифметику, в 3 и 4-м классах – польский язык, арифметику, историю Польши, природоведение, географию, в 5–7 классах польский язык, арифметику, историю, природоведение, географию⁴⁰. Согласно вышеуказанным программам, в недельном расписании начальных религиозных школ светские предметы должны были быть представлены следующим образом: польский язык (4–7 часов в неделю), арифметика (2–4 часа), история (2 часа), природоведение (2–3 часа), география (2 часа)⁴¹.

Некоторые попечители «Талмуд Тор» объединяли ряд светских предметов (рисунок и практические занятия; географию и природоведение; пение и гимнастику)⁴².

Можно было делать для реформированных «Талмуд Тор» отдельное расписание для религиозных предметов, которое неукоснительно соблюдали⁴³.

Для «Талмуд Тор» было характерно не только отсутствие должного изучения светских предметов, доминирование религиозного образования,

⁴⁰ ГАБО. Фонд р-59. Оп. 2. Д. 628. Устав, бюджет на 1934/1935 учебный год и список учащихся еврейской религиозной школы общего обучения «Твуно» в м. Косово Косовского повета. Л. 16 – 17об.

⁴¹ Там же. Л. 11об.

⁴² ГАБО. Фонд р-59. Оп. 2. Д. 746. Дело об открытии частных школ общего обучения в Пружанском повете (18 декабря 1933 г. – 19 августа 1939 г.). Л. 108.

⁴³ ГАБО. Фонд р-59. Оп. 2. Д. 746. Дело об открытии частных школ общего обучения в Пружанском повете (18 декабря 1933 г. – 19 августа 1939 г.). Л. 108.

несоблюдение программ министерств, но более того, попечители «Талмуд Торы» в качестве формы протеста против полонизации практически не использовали польский язык в обучении. В целях сохранения культурной идентичности весь процесс обучения строился не на использовании польского языка, а иврита и идиша.

«Талмуд Торы» воспринимались иудеями не просто как образовательные учреждения, а как культурно-просветительные центры, призванные формировать у детей понятие о еврейской традиционной культуре, а также объединять вокруг себя евреев региона. При этих начальных школах зачастую работали различные курсы: при «Талмуд Торе I» в Гродно работали вечерние курсы для взрослых⁴⁴. Расширить кругозор и пополнить знания иудеи могли при посещении школьных библиотек, которые формировались преимущественно религиозными книгами («Ветхий Завет», «Талмуд», «Комментарии», «Тора» и др.). Во время проверок школьными инспекторами малая представленность светской литературы в таких библиотеках расценивалась как недостаток организации школ. Во время регулярных проверок отмечался и слабый уровень обучения, материальной базы начальных школ и прочее. Например, в брестской «Талмуд Торе» во время проверки были выявлены следующие недостатки в работе (по мнению инспектора): формирование библиотечного фонда только книгами религиозного характера, отсутствие методических пособий для изучения предмета природоведение⁴⁵. На основании только вышеперечисленных недочётов «Талмуд Торы» закрыть не могли, но усиливали контроль, который выражался в увеличении проверок, документов отчётности.

Польские власти ожидали покорности и поддержки со стороны еврейской общности. На западнобелорусских землях в 1921–1939 гг. евреи

⁴⁴ ГАГО. Фонд. 56. Оп. 1. Д. 62. Документы о деятельности школы «Талмуд Тора I» и вечерних курсов при ней (2 января 1929 г. – 27 декабря 1929 г.). Л. 6.

⁴⁵ ГАБО. Фонд. 59. Оп. 2. Д. 648. Отчёты Брестского школьного инспектора о результатах обследования частных школ общего обучения в г. Бресте за 1929–1930 гг. Л. 6.

разговаривали на идиш, почитали иврит как язык святых книг, который знало ограниченное количество иудеев. Упор польских властей на иврит и польский язык в образовании являлся дезинтегрирующим элементом для еврейской общности. Полонизация нашла своё отражение в процессе деятельности данных учебных учреждений. Это выразилось в первую очередь в организации процесса образования, ужесточении контроля за работой «Талмуд Тор» (особенно в 1930-е годы). До 1932 г. на еврейские религиозные школы распространялось распоряжение генерального комиссара восточных земель 1919 г. №15931/259 по школьным вопросам и просвещению. На деятельность «Талмуд Тор» распространялось законодательство о начальных религиозных школах. До 1935 г. действовал закон 1919 г., согласно которому все дети независимо от их национальности или религиозных взглядов должны были учиться в начальных школах. Как следствие этого в «Талмуд Торах» вводились обязательные светские предметы. Если начальная школа сохраняла свою только религиозную направленность, то ученики этих школ обязаны были параллельно посещать светскую школу⁴⁶. Вплоть до реформы 1932 г. к открытию религиозной школы у Министерства вероисповеданий и общественного образования Польского государства общие требования были следующими: в первый класс дети могут приниматься только по достижении полных 7 лет; программа обучения в школе должна соответствовать программам Министерства вероисповеданий и общественного образования Польского государства для публичных начальных школ; в школе должен быть предмет «физическая культура» и др.⁴⁷ Кроме этого, все изменения в помещениях, составе персонала и прочего должны сразу же сообщаться в кураториум

⁴⁶ ГАБО. Фонд 59. Оп. 2. Д. 588. Решение Попечительства Брестского школьного округа и переписка с поветовыми школьными инспекторами об открытии частных еврейских школ. Л. 5

⁴⁷ ГАБО. Фонд 59. Оп. 2. Д. 579. Распоряжение попечительства Полесского школьного округа и переписка с Лунинецким поветовым школьным инспектором об открытии Гельфандом Ицкой частной еврейской религиозной школы «Месора» в местечке Ганцевичи Лунинецкого района. Л. 2.

через школьного инспектора. Иначе учебное заведение сразу же закрывалось. Руководитель и преподавательский персонал утверждались на каждый учебный год. Только после этого религиозная частная школа могла претендовать на получение концессии на следующий учебный год. Концессию необходимо было оформлять ежегодно. Персонал нельзя было менять на протяжении учебного года⁴⁸.

Приём учителей на работу в школы осуществлялся в соответствии со строгой системой отбора. 26 сентября 1922 г. был издан закон, касающийся квалификации учителей, принимаемых на работу в государственные и частные средние общеобразовательные учебные заведения и учительские семинарии. Для всех раввинов и заместителей раввинов, преподававших в учебных учреждениях, необходимо было свидетельство от раввина синагоги о праве преподавания религии и Талмуда⁴⁹. Кроме того, они должны были предоставить документ о знании польского языка и иврита⁵⁰.

С 1932 г. на «Талмуд Торы» как на начальные религиозные школы распространялись нормативно-правовые акты польского государства – законы от 11 марта 1932 г. и 7 июня 1932 г. о частных учебных заведениях⁵¹. В соответствии с ними ужесточались правила открытия и содержания частных учебных заведений. В целом развитие законодательства по вопросам частного образования значительно ограничивало иудеев в правах на развитие религиозных учебных учреждений, делало их более светскими, создавало ряд требований, выполнение которых было проблематичным для этих начальных школ. Позитивным моментом являлось

⁴⁸ Там же. Л. 2об.

⁴⁹ ГАБО. Фонд 310. Оп. 1. Д. 43. Личное дело учителя начальной общеобразовательной школы Брестского повета Чарно Абрама. Л. 2.

⁵⁰ ГАБО. Фонд 310. Оп. 1. Д. 44. Личное дело учителя начальной общеобразовательной школы Брестского повета Шапиро Мейера. Л. 1.

⁵¹ ГАБО. Ф. 59. Оп. 2. Д. 577. Л. 1. Циркуляр Министерства вероисповеданий и общественного образования от 19 октября 1932 г. об открытии частных школ общего обучения.

повышение уровня образования иудеев, а также возможность получения образования по новым стандартам.

По окончании «Талмуд Торы» самые способные из юношей могли переходить в иешиву (высшее религиозное учебное заведение). Иешивы (буквально с иврита – «сидение», «заседание») являлись уникальными институтами традиционной иудейской мысли. Они сложились на белорусских землях в XIX веке и представляли собой высшие учебные заведения для подготовки учеников к званию раввина, специализировавшиеся по изучению Талмуда, а также своеобразные исследовательские религиозные институты. К началу XX века на белорусских землях существовали крупные иешивы в Воложине, Мире, Слониме, Слуцке, Любавичах⁵².

На основе изученного материала можно сделать ряд выводов. «Талмуд Торы» на территории Западной Беларуси являлись начальными иудейскими школами, а также формами сохранения культурной и религиозной идентичности еврейской национальной общности. В 1921–1939 гг. существовало два типа этих начальных школ (традиционного (только для мальчиков) и реформированного (для детей обоих полов)), государственных не появилось, что было обусловлено государственной политикой. Как и другие не польские школы, «Талмуд Торы» подверглись полонизации, что привело к их модернизации (изучение разнообразных предметов, билингвизм и полилингвизм и др.). Модернизация иудейских учреждений образования проходила очень медленно и была вынужденной (под воздействием полонизации и других факторов). Развитие «Талмуд Тор» необходимо рассматривать как стремление иудеев соответствовать веяниям времени, которое требовало знаний не только религиозных, но и светских, которые смогли быть социализировать иудеев в польском обществе. Изучение польского языка позволяло продолжить образование и получить более оплачиваемую работу. «Талмуд Торы» являлись

⁵² Иоффе Э. Г. По достоверным источникам: Евреи в истории городов Беларуси. Минск: Четыре четверти, 2001. С. 19.

своеобразными формами сохранения еврейской культуры в Польском государстве. Поддержка этих начальных школ являлась для еврейской общности важным направлением деятельности. «Талмуд Торы» воспринимались иудеями не просто как образовательные учреждения, а как культурно-просветительные центры, призванные формировать у детей понятие о еврейской традиционной культуре, а также объединять вокруг себя евреев региона.

Список сокращений

ГАБО – Государственный архив Брестской области.

ГАГО – Государственный архив Гродненской области.

Сведения об авторах

Барский Евгений Викторович — кандидат богословия, ведущий научный редактор церковно-научного центра «Православная Энциклопедия» (Москва), методист учебно-методического кабинета Института восточных культур и античности Российского государственного гуманитарного университета (Москва).

Битнер Кирилл Андреевич – старший преподаватель кафедры библеистики филологического факультета Санкт-Петербургского государственного университета, соискатель Института восточных рукописей Российской академии наук (Санкт-Петербург).

Вавренюк Ирина Ильинична – преподаватель кафедры истории славянских народов Брестского государственного университета имени А. С. Пушкина (Беларусь).

Гаврилова Елена Александровна – выпускница кафедры истории и филологии Древнего Востока Института восточных культур и античности Российского государственного гуманитарного университета (Москва).

Голинец Виктор Исаевич – доктор философии (PhD), юниор-профессор, заведующий кафедрой еврейского языка Высшей школы иудаики (Hochschule für Jüdische Studien, Гейдельберг, Германия).

Грушевой Александр Гаврилович — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института восточных рукописей Российской академии наук (Санкт-Петербург), доцент Петербургского института иудаики.

Гусарова Екатерина Валентиновна — аспирант, старший лаборант, ученый секретарь сектора Ближнего Востока Института восточных рукописей Российской академии наук (Санкт-Петербург), библиотекарь отдела рукописей Российской национальной библиотеки (Санкт-Петербург).

Емельянов Владимир Владимирович – доктор философских наук, профессор кафедры семитологии восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета.

- Зиновкин** Александр Юрьевич – кандидат богословия, докторант филологии Высшей практической школы при университете Сорбонна Париж – IV (Франция), преподаватель Санкт-Петербургской православной духовной академии.
- Калинин** Максим Глебович — научный сотрудник кафедры богословия Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых Кирилла и Мефодия (Москва).
- Кнорринг** Вера Вадимовна — кандидат исторических наук, ведущий библиотекарь отдела литературы стран Азии и Африки Российской национальной библиотеки (Санкт-Петербург).
- Лукинцова** Лидия Александровна – инженер-программист Научно-исследовательского отдела информатики и автоматизации Библиотеки Российской академии наук (Санкт-Петербург).
- Лявданский** Алексей Кимович – старший преподаватель кафедры истории и филологии Древнего Востока Института восточных культур и античности Российского государственного гуманитарного университета (Москва).
- Маштакова** Александра Геннадьевна – ассистент кафедры библеистики филологического факультета Санкт-Петербургского государственного университета, соискатель Института восточных рукописей Российской академии наук (Санкт-Петербург).
- Мещерская** Елена Никитична – доктор исторических наук, профессор кафедры библеистики филологического факультета Санкт-Петербургского государственного университета.
- Муравьев** Алексей Владимирович – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института всеобщей истории Российской академии наук, преподаватель философского факультета Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова, Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва).
- Некрасов** Сергей (Исроэл) Владимирович – старший преподаватель Петербургского института иудаики.

Редина-Томас Марина Андреевна – соискатель, старший лаборант Института восточных рукописей Российской академии наук (Санкт-Петербург).

Селезнев Николай Николаевич — кандидат исторических наук, доцент Института восточных культур и античности Российского государственного гуманитарного университета (Москва).

Тищенко Сергей Владимирович – кандидат физико-математических наук, ведущий научный сотрудник Института восточных культур и античности Российского государственного гуманитарного университета (Москва).

Ткачева Татьяна Владимировна — старший преподаватель кафедры библеистики филологического факультета Санкт-Петербургского государственного университета.

Фомичева Софья Владимировна – лаборант кафедры библеистики филологического факультета Санкт-Петербургского государственного университета, старший преподаватель Петербургского института иудаики.

Цолин Дмитрий Васильевич – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник, преподаватель кафедры религиоведения Национального университета «Острожская академия» (Острог, Украина).

Янковский Алексей Игоревич – историк, режиссер.

ИУДАИКА И АРАМЕИСТИКА
Сборник научных статей на основе материалов
Третьей ежегодной конференции
по иудаике и востоковедению
17 декабря 2013 г.

Корректор *Л. А. Лукинцова*

Верстка *А. А. Веденеевой*

Подписано в печать 22.12.14.

Формат 60×84 $\frac{1}{16}$. Гарнитура типа Таймс.

Печать цифровая.

Печ. л. 23,75. Тираж 300 экз.

Отпечатано в ООО «Галаника», СПб., Лесной пр., д. 94.