



ВЕСТНИК

Православного
Свято-Тихоновского
Гуманитарного
Университета

Журнал выходит четыре раза в год.

Основан в 1997 г.

ФИЛОЛОГИЯ

III: 57
октябрь
ноябрь
декабрь

Москва 2018

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР
протоиерей Владимир Воробьёв (Россия, Москва)

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ СЕРИИ:

- Д. В. Фролов, чл.-кор. РАН, д-р филол. наук, проф., председатель
(Россия, Москва)
- Ф. Б. Альбрехт, канд. филол. наук, доцент (Россия, Москва)
- В. А. Баранов, д-р филол. наук, проф. (Россия, Ижевск)
- А. П. Бонола, д-р философии (Италия, Милан)
- А. В. Вдовиченко, д-р филол. наук (Россия, Москва)
- А. И. Грищенко, канд. филол. наук (Россия, Москва)
- Н. Г. Головнина (Россия, Москва)
- прот. Олег Давыденков, д-р богословия, канд. филос. наук (Россия, Москва)
- О. Ф. Жолобов, д-р филол. наук, проф. (Россия, Казань)
- Э. Е. Кормышева, д-р ист. наук, проф. (Россия, Москва)
- Е. М. Королёва, канд. филол. наук (Франция, Руан)
- Р. Н. Кривко, д-р филол. наук (Австрия, Вена)
- В. В. Лебедев, канд. филол. наук (Россия, Москва)
- А. Е. Маньков, канд. филол. наук (Москва—Стокгольм)
- Л. И. Маршева, д-р филол. наук, проф. (Россия, Москва)
- С. А. Моисеева, канд. филол. наук (Россия, Москва)
- С. Мула, д-р философии (США, Вермонт)
- К. А. Панченко, д-р ист. наук, доцент (Россия, Москва)
- М. А. Поло де Больё, д-р философии (Франция, Париж)
- Х. Пфандль, д-р философии (Австрия, Грац)
- О. Н. Скляр, д-р филол. наук (Россия, Москва)
- Е. Б. Смагина, канд. филол. наук (Россия, Москва)
- Герман Тойле, д-р филологии (Нидерланды, Неймеген)
- В. М. Толмачёв, д-р филол. наук, проф. (Россия, Москва)
- Э. К. Хервилья, канд. филол. наук (Испания, Гранада)
- А. В. Юдин, канд. филол. наук (Бельгия, Гент)
- С. А. Французов, д-р ист. наук (Россия, Санкт-Петербург)
- И. А. Фридман (Россия, Москва)

НАУЧНЫЙ РЕДАКТОР

Н. Г. Головнина

*Журнал рекомендован ВАК Минобрнауки России для публикации научных работ,
отражающих основное научное содержание кандидатских и докторских диссертаций
по следующим группам научных специальностей: 10.01.00 — литературоведение,
10.02.00 — языкознание*



ST. TIKHON'S UNIVERSITY REVIEW

The review is published four times a year.

Founded in 1997.

PHILOLOGY

III: 57
October
November
December

Moscow 2018

EDITOR-IN-CHIEF

Very Revd. Vladimir Vorobiev (Russia, Moscow)

EDITORIAL BOARD:

- D. V. Frolov, Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences,
Doctor of Sciences* in Philology, Chairman of the Editorial Board (Russia, Moscow)
F. B. Albrekht, Candidate of Sciences** in Philology, Associate Professor (Russia, Moscow)
V. A. Baranov, Doctor of Sciences in Philology, Professor (Russia, Izhevsk)
A. P. Bonola, PhD (Italy, Milan)
Very Revd. O. Davydenkov, Doctor of Theology, Candidate of Sciences in Philosophy
(Russia, Moscow)
S. A. Frantsuzov, Doctor of Sciences in Philology (Russia, St. Petersburg)
I. A. Fridman (Russia, Moscow)
E. Q. Gervilla, PhD (Spain, Granada)
N. G. Golovkina (Russia, Moscow)
A. I. Grishchenko, Candidate of Sciences in Philology, Associate Professor
(Russia, Moscow)
E. E. Kormysheva, Doctor of Sciences in History, Professor (Russia, Moscow)
E. M. Koroleva, Candidate of Sciences in Philology (France, Rouen)
R. N. Krivko, Doctor of Sciences in Philology (Austria, Vienna)
V. V. Lebedev, Candidate of Sciences in Philology (Russia, Moscow)
A. E. Mankov, Candidate of Sciences in Philology (Moscow-Stockholm)
L. I. Marsheva, Doctor of Sciences in Philology, Professor (Russia, Moscow)
S. A. Moiseeva, Candidate of Sciences in Philology (Russia, Moscow)
S. Mula, PhD (USA, Vermont)
K. A. Panchenko, Doctor of Sciences in History, Associate Professor (Russia, Moscow)
H. Pfandl, PhD (Austria, Graz) (France, Paris)
M. A. Polo de Beaulieu, PhD (France, Paris)
O. N. Skliarov, Doctor of Sciences in Philology (Russia, Moscow)
E. B. Smagina, Candidate of Sciences in Philology (Russia, Moscow)
H. G. B. Teule, PhD (Netherlands, Nijmegen)
V. M. Tolmachev, Doctor of Sciences in Philology, Professor (Russia, Moscow)
A. Yudin, Candidate of Sciences in Philology (Belgium, Gent)
A. V. Vdovichenko, Doctor of Sciences in Philology (Russia, Moscow)
O. F. Zholobov, Doctor of Sciences in Philology, Professor (Russia, Kazan')

ACADEMIC EDITOR

N. G. Golovkina

St. Tikhon's University Review is included in the list of peer-reviewed scientific periodicals of the Higher Attestation Commission of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation and is recommended for the publication of articles which reflect the scientific content of theses for the degrees of Candidate of Sciences and Doctor of Sciences in the following fields of research: 10.01.00 – Literary Studies, 10.02.00 – Linguistics

* According to ISCED 2011, a post-doctoral degree called Doctor of Sciences (D.Sc.) is given to reflect second advanced research qualifications or higher doctorates.

** According to the International Standard Classification of Education (ISCED) 2011, the degree of Candidate of Sciences (Cand. Sc.) belongs to ISCED level 8 – “doctoral or equivalent”, together with PhD, D.Phil, D.Lit, D.Sc, LL.D, Doctorate or similar.

СОДЕРЖАНИЕ

ИССЛЕДОВАНИЯ

- АРУТЮНОВА-ФИДАНЯН В. А.
Субъекты экспансии Византийской империи на Восток (X–XI вв.).
Терминология. 11
- БУЛАХ М. С.
«Поучение о бренности мира» как жанр староамхарской поэзии 24
- ГУСАРОВА Е. В.
Семья и брак у эфиопских царей 37
- КОБИЩАНОВ Т. Ю.
Христиане Ближнего Востока и роль их «заговора»
в Архипелагской экспедиции российского флота 1769–1774 гг. 48
- ПАНЧЕНКО К. А.
«Темный век» палестинского монашества:
упадок и возрождение ближневосточных монастырей
на рубеже мамлюкской и османской эпох. 59
- ПЕТРОВА Ю. И.
«Хожение к горе Божией Синай» как памятник мелькитской
паломнической литературы. 89
- СМАГИНА Е. Б.
Гермения как жанр в коптской богослужебной литературе 102
- ФЕРХЕЕС С.
К происхождению эвиденциальности в нахско-дагестанских языках:
структурные и ареальные перспективы. 110
- ФРАНЦУЗОВ С. А.
Хожение Зосимы к блаженным сынам Ионадава:
к характеристике арабо-православной версии. 124

ПУБЛИКАЦИИ

- ГОЛОВНИНА Н. Г.
Трансформация греческих заимствований в коптском языке
(на материале монашеских правил прп. Пахомия и Шенуте) 133

РЕЦЕНЗИИ

- Рец. на кн.: *Demons and Illness from Antiquity to the Early-Modern Period* /
S. Bhayro, C. Rider eds. Leiden; Boston: Brill, 2017
(*Magical and Religious Literature of Late Antiquity*, Vol. 5)
(Л. Р. Франгулян) 145

ХРОНИКА

- Международная конференция «От *Oriens Christianus*
к исламскому Ближнему Востоку» (Свободный университет Берлина)
(С. А. Моисеева) 153
- Летняя школа «JewsEast» (Бохум, июль — август 2018)
(С. А. Моисеева) 156

CONTENTS

ARTICLES

- ARUTYUNOVA-FIDANYAN V.
Subjects of Expansion of Byzantine Empire to the East
(10th–11th Centuries). Terminology 11
- BULAKH M.
Admonition on the Transience of the World as a Genre
of Old Amharic Poetry 24
- GUSAROVA E.
Ethiopian Kings' Family and Marriage 37
- KOBISHCHANOV T.
The Christians of the Middle East and the Role of their "Conspiracy"
in the Archipelago Expedition of the Russian Navy in 1769–1774 48
- PANCHENKO K.
"Dark Age" of Palestinian Monasticism: Decline and Revival
of Near Eastern Monasteries at the Turn of Mamluk and Ottoman Epochs. 59
- PETROVA YU.
"Pilgrimage to Sinai, the Mountain of Lord" as an Example
of Melkite Itinerary 89
- SMAGINA E.
Heremia as a Genre of Coptic Liturgical Literature 102
- VERHEES S.
Towards the Origin of Evidentiality in Nakh-Daghestanian Languages:
Structural and Areal Perspectives 110
- FRANTSOZOFF S.
Itinerary of Zosimas to the Blessed Sons of Jonadab:
Shedding Light on its Arabic Orthodox Version. 124

PUBLICATIONS

- GOLOVNINA N.
The Transformation of Greek Loanwords in Coptic
(Based on the Monastic Rules of the Pachomius and Shenute) 133

REVIEWS

Rev. op.: Demons and Illness from Antiquity to the Early-Modern Period /
S. Bhayro, C. Rider eds. Leiden; Boston: Brill, 2017
(Magical and Religious Literature of Late Antiquity, Vol. 5)
(*L. Frangulian*) 145

CURRENT EVENTS

International Conference “From Oriens Christianus to the Islamic Near East:
Theological, Historical and Cultural Cross-Pollination in the Eastern
Mediterranean of Late Antiquity”, Free University of Berlin
(*S. Moiseeva*) 153

Summer School “JewsEast” (Bochum, July – August, 2018)
(*S. Moiseeva*) 156

Исследования

СУБЪЕКТЫ ЭКСПАНСИИ ВИЗАНТИЙСКОЙ ИМПЕРИИ НА ВОСТОК (X–XI вв.). ТЕРМИНОЛОГИЯ

В. А. АРУТЮНОВА-ФИДАНЯН

Аннотация: Статья посвящена терминологии субъектов экспансии Византии в Малую Азию, возникших в начале движения империи на Восток и сопровождавших этот процесс в X–XI вв. Появление новых терминов (клисурарх/греч. κλεισοῦρᾶρχης, топарх/ греч. τοπάρχης), трансформация старых (топотирит/греч. толотηρητής), а также их ситуативно многозначное содержание отвечало условиям генезиса и функционирования интерпространства между разными цивилизационными мирами, т. е. контактной зоны, магистральные социо-административные и культурные процессы которой определялись синтезом византийских и армянских институтов. Клисурарх, топарх и топотирит — термины, которые возникают и сопровождают этапы движения и закрепления Византии на армянских землях. Клисурарх принадлежит первому этапу реконквисты и исчезает во втор. пол. X в. Топарх маркирует генезис и функционирование контактных зон в Армении и на Балканах в XI в. К XI же веку топотирит утрачивает свою генетическую связь с военной системой фем и становится синонимом топарха. Византийские источники X–XI вв., в особенности труды Константина Багрянородного и Кекавмена предоставляют исследователю уникальные данные, которые позволяют увидеть и проанализировать живую взаимосвязь цивилизационных типов и механизмы, сформировавшие новую общественную модель как результат встречи и глубокого взаимодействия двух цивилизаций.

Армения находится в средней части Армянского нагорья, которое расположено между Анатолийским нагорьем на западе и Иранским — на востоке, оно ограничено с севера Понтийским хребтом, а с юга — Армянским Тавром. Этот ландшафт определяют высокогорные хребты, каменистые склоны, горные плато и глубокие речные долины. Армянское нагорье является водоразделом самых больших рек Передней Азии: Тигра, Евфрата, Чороха и Гайл-гета. Геополитическое положение Армении между великими державами: Римом и Парфией, Византийской империей и Ираном, Византией и Арабским халифатом, а также ее роль в международной караванной торговле на века предопределили важность клисур (греч. κλεισοῦρα «ущелье, горный проход») на военных и торговых коммуникациях.

Противостояние Арабского халифата и Византийской империи (VII–IX вв.) превратило восточные лимитрофы из торгового моста в барьер, появилась особая административная единица халифата — пограничные укрепления (*iqḷīm as-suḡūr*) в Месопотамии, Сирии, Киликии и Армении. Постоянный феномен восточных границ Византии — бахрома мелких политических образований — почти совершенно исчезает в этот период. Независимая павликианская Тефрика, союзничавшая с арабами и разгромленная в 872 г. Василием I Македонским (867–886) являлась, скорее, исключением из этого правила.

Территория арабо-византийского фронта до начала экспансии Византии включала укрепленные города с округой, управляемые арабскими эмирами, области под властью византийских пограничных стратигов (акритов), крепости армянских полководцев с их этериями и обширные территории, опустошенные в ходе военных действий. Армяне и византийцы иногда объединялись в войне с эмирами, однако полевые командиры и их мобильные отряды вели, в сущности, партизанскую войну и никому не подчинялись¹. Они захватывали городки и селения, стремились держать под контролем важные для военных действий горные проходы — клисуры и иногда именовались клисурархами.

Термин «клисурарх» (греч. *κλεισουράρχης*) появляется в византийских источниках несомненно в связи с переменами на территории восточного пограничья империи в начале византийской реконквисты в Малой Азии, в тот период, когда армянские военачальники отвоевывали у арабов обширные территории, впоследствии передаваемые ими Византии (IX–X вв.). Так, Мануил и его четыре сына владели Дегиком (Текис) к северу от Анзитены, после передачи своих земель Византии они получили кроме новых владений внутри империи еще и высокие титулы².

Это один из первых случаев передачи армянскими владельцами своих земель Византии, один из первых прецедентов трансформации независимых армянских владельцев в функционеров византийской администрации. Владения Мануила и его сыновей³ легли в основу новой фемы Месопотамия. Василевс, создав эту фему, поставил над ней стратигом Ореста Харсианита. К новой феме он добавил турму Камах и турму Кельцина, а при Романе I в фему Месопотамия вошли Романополь и Ханзит⁴. Небольшие округа в этот период достаточно быстро исчезают как самостоятельные единицы.

¹ Ж. Дедеян недаром называет первые рейды Млеха против арабов в Малой Азии разбоем (*les brigandages*) (см.: *Dédéyan G. Mleh le Grand, stratège de Lykandos // Revue des études arméniennes*. 1981. Т. 15. P. 79).

² *Constantine Porphyrogenitus. De administrando imperio* / Ed. Gy. Moravcsik; transl. R. J. H. Jenkins. Washington, 1967. P. 118–126 (Далее: DAI. I.).

³ Ряд исследователей полагает, что Мануил и его сыновья — представители известного в истории Армении рода Мамиконян (см.: *Adontz N. Études arméno-byzantines*. Lisbonne, 1965. P. 235; *Dédéyan. Mleh le Grand...* P. 81–82), существует также мнение, что Мануил и другие армянские владельцы этого региона были потомками павликианских вождей незнатного происхождения, вернувшихся в империю при Льве VI (см.: Василий Дигенис Акрит / Пер. и коммент. Р. М. Бартияян. Ереван, 1978. С. 181–182 [на арм. яз.]).

⁴ DAI. I. P. 126–132.

Васак, перешедший на сторону империи с двумя братьями Григором (Григориком) и Пазуной, стал клисурархом Лариссы, но когда его обвинили в измене и изгнали, Ларисса вошла в фему Севастия. Исмаил-армянин, клисурарх Симпосия, был убит арабами из Мелитины, а Симпосий вошел в фему Ликанд, создаваемую клисурархом Млехом Великим (арм. Млех Меօ; греч. Μελλάς; араб. *Malik*). В первые десятилетия X в. в начале византийской реконкисты он был одним из самых ярких ее персонажей и дослужился до звания доместика Востока⁵. Эпос «Дигенис Акрит», первоначальная редакция которого восходит к X в., к эпохе ожесточенных боев с арабами, продолжает устные предания и песни о героях этой борьбы, о разбойниках-апелатах, охраняющих горные теснины-клисуры⁶. Имя главы апелатов в эпосе Мелемендзис — явная аллюзия на имя Млеха Великого.

Итак, клисуры — вначале таможенные посты и торговые фактории, затем крепости, охраняемые военачальником с гарнизоном, а затем клисура с округой превращается в небольшой округ внутри крупной военно-административной единицы⁷. Глава такого округа именовался клисурархом. В Софийской коллекции печатей, изданной И. Йордановым, упомянут Калокир, спафарокандидат и клисурарх⁸. Термин «клисурарх» не входил в византийскую табель о рангах, но нашел официальное признание в печатях провинциальных чиновников. Клисурарх в конце IX в. — хранитель клисуры, командир военного отряда, затем самостоятельный правитель небольшой области, возникшей вокруг клисуры, позднее в X в. вассал Византийской империи и, наконец, представитель имперской администрации в регионе.

В трактате Константина Багрянородного «Об управлении империей» (сер. X в.) уже появляется термин «клисурарх» — признак начала реконкисты в Малой Азии, термина же «топарх» (греч. *τοπάρχος*) еще нет. Новый термин, очевидно, маркер второго этапа реконкисты, когда в ее процесс входят не столько военные, сколько дипломатические методы, применяемые империей в отношениях с христианскими владетелями — союзниками Византии в войнах с мусульманским миром. Топарх — тоже не византийский титул и не византийская должность, его нет в византийской табели о рангах, и впервые он появляется

⁵ DAI. I. P. 139–166; *Oikonomidès N. L'Organisation de la frontière orientale de Byzance aux X^e–XI^e siècles et le Taktikon del'Escorial // Actes du XIV^e Congrès International des Études Byzantines. Bucarest, 1974. T. I. P. 295–296; Dédéyan. Mleh le Grand... P. 73–102; Idem. Le stratège Symbatikios et la colonisation arménienne dans le thème de Langobardie // Atti de XVII Congresso internazionale di studio sull'altomedioevo. Ravenna 2004. Spoleto, 2005. P. 461–489; Idem. Les arméniens en Cappadoce aux X^e et XI^e siècles // Le aree omogenee della civiltà rupestre nell'ambito dell'imperio Bizantino: la Cappadocia. Galatina, 1981. P. 75–95; Idem. Le rôle des Arméniens en Syrie du Nord pendant la Reconquête (vers 945–1031) // Byzantinische Forschungen. 1999. Vol. 25. P. 249–284; Histoire du peuple arménien / Sous la direction de G. Dédéyan. Toulouse, 2008. P. 297–326.*

⁶ Дигенис Акрит / Перев., вступит. статья и коммент. А. Н. Сыркин. М., 1994. С. 153.

⁷ Glycatzi-Ahrweiler H. Recherches sur l'administration del'Empire byzantine aux IX–XI siècles // Bulletin de correspondance hellénique. 1960. LXXXIV. P. 81–82; Кекавмен. События и рассказы / Подг. текста, введ., перев. и коммент. Г. Г. Литаврин. СПб., 2003. С. 186, 396, 613.

⁸ Jordanov I. The Collection of medieval seals from the national archaeological Museum Sofia. Sofia, 2011. P. 65. № 130. Датируется X–XI вв. См. там же библиографию: P. IX–XIV.

в источниках в кон. X–XI вв.⁹ Возникновение этого термина, очевидно, связано с передачей армянскими владетелями Центральной Армении своих доменов империи, т. е. совпадает с началом формирования контактной зоны, в состав которой входят теперь и топархии (греч. *τοπαρχία*)¹⁰. Византийские источники кон. X — нач. XII вв. содержат сведения о топархах («Дигенис Акрит», Скилица «Хроника», Кекавмен «Советы и рассказы», Анна Комнина «Алексиада», Григорий Пакуриан «Типик» и др.) и четко различают их от стратиггов-акритов. Например, один из героев «Дигениса Акрита» успешно воевал с соседями и «наполнил тюрьмы стратигами и топархами»¹¹. Таким образом, возникновение термина «топарх» привязано не только к определенному месту — многоплеменной территории восточного фронта Византии, но и к определенному времени — втор. пол. X в.

Армянские владетели, получив новые земли в глубине империи, уводили с собой не только этерии, но и часть населения. Так обменяли свои земли на имперские в Малой Азии Васпураканские Арцруни, Ширакские и Карские Багратиды и другие армянские династы¹², а греческий магнат Евстафий Воила, напротив, переселился в пограничные земли Византии на Востоке Малой Азии¹³. Как переселившиеся, так и оставшиеся на местах правители частично вошли в состав византийской провинциальной администрации, но установление их статуса достаточно сложно. Они никогда не именовались в средневековой армянской историографии византийскими чиновниками. Самый яркий пример — это Гагик II Анийский (1041–1045). Он был обманут, пленен, его вынудили отдать свое царство, при этом новое его местопребывание, по Аристакусу, «было значительно меньше Ани и остальной страны», ему пришлось жениться на дочери Давида, сына Сенекерима Арцруни, по воле императора. Он вел феодальную войну с Мандалами и погиб в ней. И все же для армянских историков он остается армянским царем и равен византийскому императору, с чем никогда бы не согласились византийцы, называющие переселившихся в империю иноземных правителей топархами.

В историографии сложилось две точки зрения на статус топарха. Сторонники первой, сформулированной еще Ш. Дилем, ошибочно полагают, что топарх — это почти независимый от центральной власти византийский феодал. Другие считают его архонтом иноплеменного народа или страны, расположенных по соседству с византийскими границами¹⁴. Иоанн-Смбат — царь Ширака,

⁹ Кекавмен посвящает несколько разделов топархам (№ 29–30; в «Стратегиконе» и «Советах топарху») (*Кекавмен*. Советы и рассказы. С. 183–189; 315–323).

¹⁰ Там же. С. 400, 402.

¹¹ Дигенис Акрит. С 21.

¹² *Dédéyan G.* L'immigration arménienne en Cappadoce au XI^e siècle / Byzantion. 1975. XIV. P. 43–116; Типик Григория Пакуриана / Введ., перев. и коммент. В. А. Арутюнова-Фиданян. Ереван, 1978. С. 156.

¹³ П. Лемерль считает, что новые владения Воилы были где-то в районе Каппадокии (см.: *Lemerle P.* Cinq études sur le XI^e siècle byzantin. Paris, 1977. P. 45–46), тогда как С. Врионис и Р. Бартикян локализуют их в Кларджии (см.: *Vrionis S.* The Will of a Provincial Magnate Eustathius Boilas // *Dumbarton Oaks Papers*. 1957. Vol. II. P. 275; *Бартикян Р. М.* Критические заметки о завещании Евстафия Воилы (1059 г.) // Византийский временник. 1961. Т. XIX. С. 26–37).

¹⁴ *Кекавмен*. Советы и рассказы. С. 395. Там же см. критику точки зрения Ш. Диля.

после Трапезундского мира завещавший свои владения Византии, именуется «топархом Ани». Скилица называет племянника Иоанна-Смбата Гагика II топархом и одновременно «другом и союзником императора», т. е. его вассалом¹⁵.

Самый репрезентативный материал о топархах дает Кекавмен, посвятивший им в книге «Советы и рассказы» особый раздел¹⁶ и ряд глав в «Стратегиконе»¹⁷. Кекавмен, прежде всего, отмечает невыгодные перемены в статусе топарха, передавшего свой домен Византии: «Если ты имеешь в своей стране крепости или деревни, если ты в них топарх и повелитель, то не позволяй себе мечтать о богатстве или о чинах или о великих обещаниях василевса, не отдавай своей страны василевсу, не бери взамен ее деньги или владения, хотя бы мог получить вчетверо больше. Напротив, держись за свою страну, хотя бы она была мала и незначительна, так как лучше для тебя, если ты как сам себе господин являешься другом [василевса], а не как раб и подвластный человек... А если ты отдашь свою страну и утратишь свою власть, то сначала ты будешь пользоваться дружбой василевса, но скоро он станет пренебрегать тобой... И ты поймешь, что ты раб, а не друг. Тогда и подвластный тебе человек будет страшен для тебя, так как если ты обидишь его, он побежит к василевсу и обвинит тебя в том, будто бы ты замыслил зло против василевса или хочешь бежать и вернуться в свою бывшую страну, хотя ты, может быть, даже не помышляешь о том, в чем он тебя обвиняет»¹⁸.

Несомненно, Кекавмен был хорошо знаком с армянской действительностью в силу своих родственных связей, поскольку это рассуждение могло бы иметь иллюстрацией действия того «нечестивого ишхана», который был азатом Сенекерима Арцруни и оклеветал его сыновей, Атома и Абусахла, перед Михаилом IV (1034–1041). В этой связи интересна жалоба, которую армянский историк вложил в уста сыновей Сенекерима, пришедших на могилу Василия Болгаробойца: «Это ты привез нас в страну ромеев, и вот нам угрожают смертью. Рассуди нас в нашем споре, о отец наш!». При этом они бросили грамоту с клятвой¹⁹ на гробницу Василия²⁰.

Топарх у Кекавмена — термин, обозначающий прежде всего «предводителя иноплеменного народа или страны, расположенных по соседству с византийскими границами. Эти полузависимые или независимые от империи правители находились в постоянном общении с византийской администрацией на границах»²¹. Дед Кекавмена, возможно, до середины 70-х гг. X в. был топархом области Товий в Великой Армении у восточных рубежей империи и сумел хитростью овладеть сильной соседней крепостью византийского стратига²². Г. Ли-

¹⁵ *Ioannis Scylitzae Synopsis Historiarum* / Ed. J. Thurn. Berlin, 1973. 435.73–75, 94; 436.4–5.

¹⁶ Кекавмен. Советы и рассказы... С. 315–323.

¹⁷ Там же. С. 183–193.

¹⁸ Там же. С. 315.

¹⁹ Очевидно, речь идет о вассальной клятве, которую дал Сенекерим императору, обменяв Васпуракан на земли в империи.

²⁰ *Маттеос Урхаеци*. Хронография. Вагаршапат. 1898. С. 83 (на др.-арм. яз.).

²¹ Кекавмен. Советы и рассказы... С. 395. Комм. 273.

²² Там же. С. 56. О дискуссии по поводу местоположения топархии и крепости стратига см. там же. С. 402–403.

таврин полагает, однако, что уже в 976–980 гг. дед Кекавмена оказался на службе империи в качестве стратига Лариссы в Фессалии²³.

Топарх — независимый и абсолютный господин своих поселений и крепостей — идеал крупного провинциального собственника для Кекавмена. Топарх — верховный судья на своей территории, владетель, который может оказать услугу императору и получить за это награду, при этом, по мнению Кекавмена, лучше владеть небольшой областью, чем огромными поместьями, пожалованными императором, которые могут быть конфискованы по его же прихоти²⁴. Кекавмен дает характеристику отношениям топархов со стратигами пограничных византийских областей — акритами. Автор убеждает стратигов не вредить топархам, восстанавливая тем самым других топархов против империи и вынуждая их отложиться от нее, поддержать притесняемого топарха и выступить против византийского стратига «даже и в стране василевса». Вместе с тем Кекавмен советует стратигу не прощать топарху интриги против империи, но тайно готовить месть, посылая дары и заводя шпионов в окружении топарха. Тогда, даже уничтожив врага, стратиг никого не восстановит против себя, так как не он был зачинщиком вражды²⁵. Кекавмен советует (на многочисленных примерах) остерегаться коварства топарха, но и самому стратигу коварством не пренебрегать²⁶.

Двойственное отношение византийского полководца XI в. к топархам можно объяснить, прежде всего, двойственностью их статуса в этот период. Владетели земель и собственного войска становились вассалами империи и постепенно переходили в состав господствующего класса Византии в качестве провинциальных чиновников. Иногда обе ипостаси топарха сливались в одном лице в одно и то же время. Благоволение империи к топарху (и к акриту) выражалось в пожалованных поместьях, дарах или выплате роги, их отношения регулировались правом прецедентов, которое предполагало постоянное подтверждение привилегий²⁷.

Добронья — топарх в Далмации был полузависимым вассалом империи и носил титул стратига (30-е гг. XI в.)²⁸. По мнению Я. Ферлуги, частые поездки топарха в Константинополь вовсе не имели целью получать императорские дары, как полагает Кекавмен (во вставной новелле из «Советов топарху»), но были связаны с его борьбой за автономию далматинских городов²⁹. Л. Маргетич считает рассказ Кекавмена о Добронье скорее литературно-психологической новеллой, нежели достоверной информацией, поскольку последний не был тогда, по мнению исследователя, вассалом империи, а являлся (между 1028/29 и 1035 гг.) независимым от Византии хорватским князем. Его визиты в Константинополь

²³ Там же. С. 63.

²⁴ Там же. С. 64–65.

²⁵ Там же. С. 182. § 29.7–30; С. 183. § 29. 1–5.

²⁶ Там же. С. 184. § 30. 27–30; С. 186. § 30. 4–32; С. 188. §30. 1–25.

²⁷ Хвостова К. В. Византийская цивилизация как историческая парадигма. СПб., 2009. С. 130–133.

²⁸ Кекавмен. Советы и рассказы... С. 317–319.

²⁹ Ферлуга Я. Византийская управа у Далмации. Београд. 1957. С. 95–101.

имели целью отвести от своей топархии угрозу ее поглощения византийцами, но он пал жертвой их коварства, а его земли отошли к империи³⁰.

Упоминание топарха Ахсартана в «Типике» Григория Пакуриана противоречит как будто обеим точкам зрения на статус топарха в силу территориального расположения его владений. Топарх дислоцируется обычно на границах империи, а крепость Ахсартана находится в глубине империи. Наиболее вероятно предположение, что Ахсартан — это бывший топарх, обменявший свои владения на земли на Балканах³¹. Двойственность статуса топарха коррелирует с распадом фемного строя империи на Востоке, где вместо фемы появляется хора — новая модель военно-административных округов империи³².

Немилость Михаила IV, а затем Романа Диогена к Арцрунидам — это и немилость сюзерена к вассалам, и императора к подданным, занимающим высокие посты в византийской администрации. Григор Пахлавунни также передал свои земли Византии, получив взамен титул магистра, деревни и города в Месопотамии в наследственное владение³³. Этот князь был и полузависимым владельцем, и функционером византийской администрации. Уклад, привнесенный армянскими владельцами, их этериями и частью населения в Малую Азию, несомненно, придал черты высокоразвитого и традиционно устоявшегося феодального общества социально-административной жизни восточных провинций империи: братья Мандалы (по-видимому, чиновники империи) ведут настоящую войну с Гагиком Анийским³⁴. Армянские князья (Григорий Пахлавунни, Хачатур, Тарониты, Аспиеты и др.) становятся функционерами византийской социально-административной системы, а чиновники империи обретают черты вассально-зависимых князей.

Промежуточный статус между полузависимым вассалом и чиновником занимает Татул Марашский. По Маттеосу Урхаеци, «в это время (1100 г. — А.-Ф.) начальником гарнизона был полководец ромеев, князь князей в городе Мараш под рукой императора ромеев Алексея»³⁵. Смба́т Спарапет пишет, что в 1100 г. «был зорпетом в Мараше Татул из греков по приказу царя ромеев Алексея», а затем отмечает, что крестоносцы были отражены от Мараша храбрым Татулом, «армянином по роду»³⁶. Противоречивые оценки Смба́том Спарапетом этнической принадлежности Татула, который на протяжении нескольких строк оказывается то греком, то армянином, разумеется, вызваны его принадлежностью к армянам-халкидонитам греческой ориентации³⁷.

³⁰ *Margetic L.* Toparque, ter'ci (topotèrètès) et dad en Croatie au 11^e siècle // *Revue des Études Byzantines*. 1986. Vol. 44. P. 257–258.

³¹ Типик Григория Пакуриана... С. 153–154.

³² *Арутюнова-Фиданян В. А.* Армяно-византийская контактная зона (X–XI вв.). Результаты взаимодействия культур. М., 1994. С. 45–53.

³³ Повествование Аристакаеса Ластивертци / Крит. текст подг. К. Н. Юзбашян. Ереван, 1963. С. 62 (на др.-арм. яз.).

³⁴ *Маттеос Урхаеци.* Хронография... С. 320.

³⁵ Там же. С. 272.

³⁶ *Смба́т Спарапет.* Летопись. Венеция, 1963. С. 114 (на др.-арм. яз.).

³⁷ *Арутюнова-Фиданян.* Армяно-византийская контактная зона... С. 24–25.

Татул был «ромейским военачальником», «комендантом гарнизона» и наместником Мараша, но вместе с тем он как армянский князь, несомненно, имел свою этерию. Не случайно Маттеос Урхаеци подчеркивает, что князь Татул не сдал крепость Бозмунду Тарентскому и его племяннику Роджеру не только потому, что «он был муж храбрый и воинственный», но и потому, что «в городе Мараше было много азатов»³⁸, т. е. собственная этерия Татула.

Иоанн Цимисхий, вступив на престол, сместил «всех топархов», поставив на их места в провинциях близких себе людей, а Алексей I приказал явиться в столицу всем восточным топархам с их стратиотами³⁹. Иными словами, термин «топарх» обозначает, с одной стороны, полузависимого владельца, а с другой — функционера византийской администрации, т. е. являлся феноменом сформировавшейся восточной контактной зоны, в которой магистральные социально-административные процессы определялись синтезом византийских и армянских институтов⁴⁰.

В ДАИ нет термина топарх, но упоминается топотирит (греч. *τοποτηρητής*)⁴¹ и топотирисия (греч. *τοποτηρησία*)⁴². Последняя входила в состав фемной системы Византии: фема была разделена на административные округа — топотирисии⁴³, но топотирит не был главой топотирисии. Над ним стояли друнгарии (комиты), топотирит же во время похода командовал половиной тагмы, т. е. был заместителем ее командира⁴⁴. Обычно он носил титул спафария или епафарокандидата.

Кекавмен рассказывает о топотирите, который выполнял приказы командира не тагмы, а фемы, но в военных трактатах X в. топотириты являются представителями тагмного, а не фемного войска⁴⁵. Г. Г. Литаврин предлагает несколько вариантов решения этой загадки. Топотирит — командир крепости или клисуры, либо, по Анне Комниной, наместник небольшой области, или, по Лемерлю, речь идет о топотирите, который принадлежал фемному войску, но подчинялся местному стратигу, т. е. имеются в виду не центральные тагмы, а местные. Г. Г. Литаврин склоняется к последнему предположению и приводит мнение Э. Арвейлер, которая считает, что топотирит — представитель не центральных, а местных тагм, который был подчинен стратигу в военное время.

Содержание термина «топотирит», в основном, сводится к двум основным функциям: 1) военный командир (флота, части фемного войска или местных тагм); 2) наместник небольшой топотирисии (территории, где дислоцируется гарнизон), города или крепости. По-видимому, самым ранним (IX–X вв.) было первое значение термина — военная должность на море или на суше. Например, Михаил Арима был протоспафарием и топотиритом экскувитов фемы Эллада

³⁸ *Маттеос Урхаеци. Хронография...* С. 272; *Каждан А. П.* Армяне в составе господствующего класса Византийской империи в XI–XII вв. Ереван, 1975. С. 127–128.

³⁹ *Cheynet J. — Cl.* Toparque et topotèteretes à la fin du 11^e siècle // *Revue des Études Byzantines.* 1984. P. 215–218. См. там же сводку сообщений о топархах X–XI вв. и библиографию.

⁴⁰ *Арутюнова-Фиданян.* Армяно-византийская контактная зона... С. 151–154.

⁴¹ ДАИ. I. 51. 106–107; 51. 126–127.

⁴² Топотирисия (букв. «охраняемое место»). ДАИ. 50. 92–110.

⁴³ ДАИ. I. 50. 94; 51. 105.

⁴⁴ *Glycatzi-Ahrweiler.* Recherches... P. 30.

⁴⁵ *Ibid.* P. 31, 38; *Кекавмен.* Советы и рассказы... С. 439–440.

(τῶν ἑλλαδικῶν ἐξκουβίτων)⁴⁶. Экскувиты это воины гвардейского отряда, известные с ранневизантийского периода, которые могли дислоцироваться как в столице, так и в провинциях⁴⁷. С течением времени, т. е. в период закрепления империи на Востоке, военные обязанности топотирита дополняются или заменяются гражданскими, точнее — суммой военных и гражданских функций (в городе, клисуре, области), сближая термин «топотирит» с термином «клисурарх» и «топарх».

Анна Комнина пишет, что вступивший на престол Алексей I нашел империю «в состоянии агонии»: на востоке турки-сельджуки, на западе Роберт Гвискар, не было достаточного войска, и не было денег в казне для наемников. «И вот Алексей решил немедля вызвать к себе всех восточных топархов, которые командовали крепостями и городами и мужественно сопротивлялись туркам. Он сразу же набросал письма ко всем им: Даватину, в то время топотириту Ираклии Понтийской и Пафлагонии, Вурцу — топарху Каппадокии и Хомы — и остальным вождям «с предписанием укрепить свои земли и, оставив там необходимое число воинов, с остальными явиться в Константинополь и привести с собой новобранцев»⁴⁸.

Род Вурцев известен с X в., а в середине XI в. это один из знатнейших родов империи⁴⁹. Вурца (преном не назван) топарх Каппадокии и Хомы при Алексее I. Анна Комнина рассказывает о «городках прославленного Вурцы», по мнению А. П. Каждана, эти владения были весьма обширными⁵⁰. Ж.-Кл. Шейне упоминает надпись об ипате и топотирите Михаиле Вурце из Окристоса, датируя ее концом XI — нач. XII в. и считает возможным идентифицировать этого Михаила Вурца с Вурцем, топархом Хомы и Каппадокии в 1081 г. Исследователь полагает, что во второй половине XI в. функции топотирита и топарха совпадали⁵¹.

Арабское нашествие в VIII в. уничтожило пограничные византийские фемы и включило почти все армянские царства и княжества в состав халифата. В сер. IX — нач. X в. на границах возобновилась борьба с арабскими эмирами, в которой ведущую роль играли армянские полевые командиры — хранители недоступных клисур — клисурархи. Они отвоевали у арабов значительные территории, передав их Византии в обмен на землю в империи и титулы. Их владения вошли в большие ромейские фемы Месопотамию, Севастию, Ликанд, а сами клисурархи растворились в византийской провинциальной администрации.

⁴⁶ *Jordanov. The Collection...* P. 46. № 97.

⁴⁷ *Кекавмен. Советы и рассказы.* С. 547–548.

⁴⁸ *Анна Комнина. Алексиада / Перев. Я. Н. Любарский.* СПб., 1996. С. 133–134.

⁴⁹ Там же. С. 406–409, 486; *Каждан. Армяне в составе господствующего класса Византийской империи...* С. 85.

⁵⁰ *Каждан. Армяне в составе господствующего класса Византийской империи...* С. 87. § 9.

⁵¹ *Cheyne J.-Cl., Vannier J.-F. Études prosopographiques.* P., 1986. P. 44. № 31. Ж.-Кл. Шейне опубликовал печати втор. пол. XI в. топотиритов Феодора Вурцы и Константина Вурцы (см.: *Ibid.* P. 30. № 7; P. 42. № 18), среди членов этой семьи в XI в. были дуки, стратиги и катепаны, носившие звание магистра, спафарокандидата, веста, проэдра, протопрэдра и т. п., а также епископы (*Ibid.* P. 25–56; *Каждан. Армяне в составе господствующего класса Византийской империи...* С. 85–88).

Кардинальные перемены в объектах и субъектах экспансии начались во втор. пол. X–XI вв., когда владельцы Центральной Армении передавали свои домены империи и начала формироваться армяно-византийская контактная зона с ее единицами $\chi\acute{o}\rho\alpha\iota \ \acute{\epsilon}\theta\nu\acute{\omega}\nu$ (хоры иноплеменников), отличающимися от ромейских фем⁵².

Владельцы переданных империи царств и княжеств, утратив свои домены и титулы, получали звания топархов и становились вассалами империи, а позднее представителями византийской провинциальной администрации. Термин «топарх» являл собой феномен контактной зоны, результат синтеза византийских и армянских институтов.

Иное дело — топотирит. Этот термин, принадлежавший фемной системе Византии и обозначавший в IX–X вв. военного командира фемного войска, наполняется в XI в. новым содержанием: 1) правитель топотирисии, места дислокации военной единицы; 2) правитель небольшого города; 3) чиновник провинциальной администрации.

Итак, клисурарх, топарх и топотирит — термины, которые возникают и сопровождают этапы движения и закрепление Византии на армянских землях. Клисурарх принадлежит первому этапу реконквисты и исчезает во втор. пол. X в. Топарх маркирует генезис и функционирование контактных зон в Армении и на Балканах в XI в. К XI же веку топотирит утрачивает свою генетическую связь с военной системой фем и становится синонимом топарха.

Источники X–XI вв., особенно уникальные сочинения Константина Багрянородного и Кекавмена, позволяют проследить динамику объектов и субъектов⁵³ экспансии Византии, увидеть и проанализировать живую взаимосвязь цивилизационных типов и механизмы, сформировавшие новую общественную модель — синтезную контактную зону, как результат встречи и глубокого взаимодействия двух цивилизаций.

Ключевые слова: Византийская империя, средневековая Армения, Малая Азия, экспансия империи, терминология субъектов экспансии, клисурарх, топарх, топотирит, взаимодействие цивилизаций, территория соприкосновения культур.

Список литературы

- Анна Комнина*. Алексиада / Перев. Я. Н. Любарский. СПб., 1996.
Арутюнова-Фиданян В. А. Армяно-византийская контактная зона (X–XI вв.). Результаты взаимодействия культур. М., 1994.
Арутюнова-Фиданян В. А. Объекты экспансии Византийской империи (XI в.). Терминология // Вестник ПСТГУ. Сер. III: Филология. 2017. Вып. 53. С. 11–23.
Бартикян Р. М. Критические заметки о завещании Евстафия Воилы (1059 г.) // Византийский временник. 1961. Т. XIX. С. 26–37.
 Василий Дигенис Акрит / Перев. и коммент. Р. М. Бартикян. Ереван, 1978. (на арм. яз.).

⁵² *Кекавмен*. Светы и рассказы... С. 312. О формировании контактной зоны см.: *Арутюнова-Фиданян*. Армяно-византийская контактная зона... С. 45–53.

⁵³ *Арутюнова-Фиданян В. А.* Объекты экспансии Византийской империи (XI в.). Терминология // Вестник ПСТГУ. Сер. III: Филология. 2017. Вып. 53. С. 11–23.

- Дигенис Акрит / Введ., перев. и коммент. А. Н. Сыркин. М., 1994.
- Каждан А. П. Армяне в составе господствующего класса Византийской империи в XI–XII вв. Ереван, 1975.
- Кекавмен. Советы и рассказы / Подготовка текста, введение, перевод и комментарий Г. Г. Литаврина. СПб., 2003.
- Маттеос Урхаеци. Хронография. Вагаршапат, 1898 (на др.-арм. яз.).
- Смбат Спаранет. Летопись. Венеция, 1963 (на др.-арм. яз.).
- Типик Григория Пакуриана / Введ., перев. и коммент. В. А. Арутюнова-Фиданян. Ереван, 1978.
- Повествование Аристакеса Ластивертци / Крит. текст подг. К. Н. Юзбашян. Ереван, 1963 (на др.-арм. яз.).
- Ферлуга Я. Византиска управа у Далмацији. Београд, 1957.
- Хвостова К. В. Византийская цивилизация как историческая парадигма. СПб., 2009.
- Adontz N. Études armèno-byzantines. Lisbonne, 1965.
- Cheyne J.-Cl. Toparque et topotèretes à la fin du 11e siècle // Revue des Études Byzantines. 1984. P. 215–224.
- Cheyne J.-Cl., Vannier J.-F. Études prosopographiques. P., 1986.
- Constantine Porphyrogenitus. De administrando imperio / Ed. Gy. Moravcsik, transl. R. J. H. Jenkins. Washington, 1967.
- Dédéyan G. L'immigration arménienne en Cappadoce au XI^e siècle // Byzantion. 1975. XIV. P. 41–117.
- Dédéyan G. Les Arméniens en Cappadoce aux X^e et XI^e siècles // Le aree omogenee della civiltà rupestre nell'ambito dell'imperio Bizantino: la Cappadocia. Galatina, 1981. P. 75–95.
- Dédéyan G. Mleh le Grand, stratège de Lykandos // Revue des Études Arméniennes, 1981. T. 15. P. 73–102.
- Dédéyan G. Le rôle des Arméniens en Syrie du Nord pendant la Reconquête (vers 945–1031) // Byzantinische Forschungen. 1999. Vol. 25. P. 249–284.
- Dédéyan G. Les Arméniens entre Grecs, Musulmans et Croisés. Vol. 2. Lisbonne, 2000.
- Dédéyan G. Le stratège Symbatikios et la colonisation arménienne dans le thème de Langobardie // Atti de XVII Congresso internazionale di studio sull'alto medioevo. Ravenna. 2004. Spoleto, 2005. P. 461–489.
- Ioannis Scylitzae Synopsis Historiarum / Ed. J. Thurn. Berlin, 1973.
- Glycatzi-Ahrweiler H. Recherches sur l'administration del'Empire byzantine aux IX–XI siècles // Bulletin de correspondance hellénique. 1960. LXXXIV. P. 1–111.
- Histoire du peuple arménien / Sous la direction de G. Dédéyan. Toulouse, 2008.
- Jordanov I. The Collection medieval seals from the national archaeological Museum Sofia. Sofia, 2011.
- Lemerle P. Cinq études sur le XI^e siècle byzantin. Paris, 1977.
- Margetić L. Toparque, tep'ci (topotèrètès) et dad en Croatie au 11^e siècle // Revue des Études Byzantines. 1986. Vol. 44. P. 257–262.
- Oikonomidès N. L'Organisation de la frontier orientale de Byzance aux X^e–XI^e siècles et le Taktikon del'Escorial // Actes du XIV^e Congrès International des Études Byzantines. Bucarest, 1974. T. I. P. 285–302.
- Vrionis S. The Will of a Provincial Magnate Eustathius Boilas (1059) // Dumbarton Oaks Papers. 1957. Vol. II. P. 263–277.

SUBJECTS OF EXPANSION OF BYZANTINE EMPIRE TO THE EAST (10TH–11TH CENTURIES). TERMINOLOGY

V. ARUTYUNOVA-FIDANYAN

Abstract: This article deals with the terminology of those subjects of expansion of the Byzantine Empire to Asia Minor that emerged at the beginning of the movement of the Empire to the East and accompanied this process in the 10th–11th centuries. The emergence of new terms (Greek κλεισούραρχης, τοπάρχης), transformation of old (τοποτηρητής), as well as their situation-related manifold content responded to the conditions of genesis and functioning of the interspace between different worlds of civilisation, i.e. the contact zone, where the mainstream socio-administrative and cultural processes were determined by the synthesis of Byzantine and Armenian institutions. *Kleisourarches*, *toparches* and *topoteretes* are the terms that appear to accompany the stages in the movement and the establishment of the Byzantine Empire in Armenian lands. *Kleisourarches* belongs to the first stage of the conquest and disappears in the latter half of the 10th century. *Toparches* marks the genesis and functioning of contact zones in Armenia and the Balkans in the 11th century. By the 11th century, *topoteretes* loses its historical connection with the military system of *themata* and comes to be a synonym to *toparches*. Byzantine sources of the 10th–11th centuries, particularly the texts of Constantine Porphyrogenetos and Kekaumenos, provide the scholar with unique data that allow him to observe and analyse the living interconnection of civilisational types and those mechanisms that have formed the new social model as the result of the meeting and deep contact of the two civilisations.

Keywords: Byzantine Empire, mediaeval Armenia, Asia Minor, expansion of empire, terminology of subjects of expansion, kleisourarches, toparches, topoteretes, contact of civilisations, territory of cultural contact.

References

- Adontz N. (1965) *Études arméno-byzantines*. Lisbonne.
Arutyunova-Fidanyan V. A. (ed.) (1978) *Tipik Grigoriia Pakuriana* [Typikon of George Pacurian]. Yerevan (in Russian).
Arutyunova-Fidanyan V. A. (1994) *Armiano-vizantiiskaia kontaktnaia zona (X–XI vv.). Rezul'taty vzaimodeistviia kul'tur* [Armenian-Byzantine Contact Area (X–XI centuries). The Results of Contact of Cultures]. Moscow (in Russian).

- Arutyunova-Fidanyan V. A. (2017) “Objets de l’expansion byzantine en Orient (X–XI siècles). Terminologie” [“Objects of the Byzantine Expansion to the East (X–XI centuries). Terminology”]. *Vestnik PSTGU III: Filologiya*, 2017, vol. 53, pp. 11–23 (in Russian).
- Cheyne J.-Cl. (1984) “Toparque et topotèretes à la fin du 11^e siècle”. *Revue des études byzantines*, 1984, pp. 215–224.
- Cheyne J.-Cl., Vannier J.-F. (1986). *Études prosopographiques*. Paris.
- Dédéyan G. (1975) “L’immigration arménienne en Cappadoce au XI^e siècle”. *Byzantion*, 1975, vol. XIV, pp. 41–117.
- Dédéyan G. (1981) “Les Arméniens en Cappadoce aux X^e et XI^e siècles”, in *Le aree omogenee della civiltà rupestre nell’ambito dell’impero Bizantino: la Cappadocia, Galatina*, pp. 75–95.
- Dédéyan G. (1981) “Mlehe le Grand, Stratège de Lykandos”. *Revue des Études Arméniennes*, 1981, vol. 15, pp. 73–102.
- Dédéyan G. (1999) “Le rôle des Arméniens en Syrie du Nord pendant la Reconquête (vers 945–1031)”. *Byzantinische Forschungen*, 1999, vol. 25, pp. 249–284.
- Dédéyan G. (2000) *Les Arméniens entre Grecs, Musulmans et Croisés*. Lisbonne, vol. 2.
- Dédéyan G. (2005) “Le stratège Symbatikios et la colonisation arménienne dans le thème de Langobardie”, in *Atti de XVII Congresso internazionale di studio sull’alto medioevo. Ravenna. 2004*. Spoleto, 2005, pp. 461–489.
- Dédéyan G. (ed.) (2008) *Histoire du peuple arménien*. Toulouse.
- Ferluga J. (1957) *Vizantiska uprava u Dalmatsiji* [The Byzantine District in Dalmatia]. Belgrade.
- Glycatzi-Ahrweiler H. (1960) “Recherches sur l’administration de l’Empire byzantin aux IX–XI siècles”. *Bulletin de correspondance hellénique*, 1960, vol. LXXXIV, pp. 1–111.
- Jordanov I. (2011) *The Collection of Medieval Seals from the National Archaeological Museum Sofia*. Sofia.
- Kazhdan A. P. (1975) *Armenians in the Dominant Class of the Byzantine Empire in XI–XII centuries*. Yerevan (in Russian).
- Khvostova K. V. (2009) *Vizantiiskaia tsivilizatsiia kak istoricheskaia paradigma* [Byzantine Civilization as a Historical Paradigm]. St Petersburg (in Russian).
- Lemerle P. (1977) *Cinq études sur le XI^e siècle byzantin*. Paris.
- Litavrin G. G. (ed.) (2003) *Kekavmen, Sovety i rasskazy* [Kekavmen. Recommendations and Narratives]. St Petersburg (in Russian).
- Liubarskii Ya. N. (transl.) (1996) *Anna Komnina, Alexiada*. St Petersburg (in Russian).
- Margetic L. (1986) “Toparque, tep’ci (topotèretès) et daden Croatie au 11^e siècle”. *Revue des Études byzantines*, 1986, vol. 44, pp. 257–262.
- Moravcsik Gy. (ed.), Jenkins R. J. H. (transl.) (1967) *Constantine Porphyrogenitus, De administrando imperio*. Washington.
- Oikonomidès N. (1974) “L’Organisation de la frontière orientale de Byzance aux X^e–XI^e siècles et le Taktikon de l’Escorial”, in *Actes du XIV^e Congrès International des Études Byzantines*, Bucarest, vol. I, pp. 285–302.
- Syrkin A. N. (ed.) (1994) *Digenes Akritas*. Moscow (in Russian).
- Thurn H. (ed.) (1973) *Ioannes Scylitzae, Synopsis Historiarum*. Berlin.
- Vrionis S. (1957) “The Will of a Provincial Magnate Eustathius Boilas (1059)”. *Dumbarton Oaks Papers*, 1957, vol. II, pp. 263–277.

«ПОУЧЕНИЕ О БРЕННОСТИ МИРА» КАК ЖАНР СТАРОАМХАРСКОЙ ПОЭЗИИ*

М. С. БУЛАХ

Аннотация: В статье рассматриваются четыре староамхарских поэтических текста, которые можно отнести к общему жанру «поучения о бренности мира». В рамках исследования подробно обсуждаются как общие черты, объединяющие все четыре текста, так и особенности, характеризующие лишь некоторые из них.

К общим чертам относится стиль рифмованной прозы, жанр увещания, обращенного к верующему, разделение между говорящим и слушающим.

Среди параметров, которые указывают на более и менее тесные связи между отдельными текстами поучений, в статье обсуждаются рифма, наличие и тип рефренов, вводящих новые части текста, степень вовлеченности говорящего, использование темы «порицание богатства» как заглавной темы произведения, набор тем, охваченных произведением, наличие дополнительных прозаических фрагментов.

В заключение приводится предварительная оценка существующих гипотез о происхождении текстов «поучений о бренности мира» и о взаимосвязях между ними. Два текста обнаруживают обширные общие фрагменты и, по-видимому, восходят к единому архетипу. Третий текст отстоит от них несколько дальше, но и он связан с одним из первых двух текстов общим фрагментом. Четвертый текст представляет собой самостоятельное произведение и объединяется с другими поучениями лишь общей темой и некоторыми принципами построения текста. Наличие не зависящих друг от друга поучений дает основание выделить «поучение о бренности мира» как особый жанр. На формирование этого жанра, по всей вероятности, определенное влияние оказала европейская средневековая литература о презрении к миру, ставшая известная в Эфиопии благодаря католической миссионерской деятельности в XVI–XVII вв.

1. Поучение о бренности мира как жанр староамхарской литературы

Поскольку амхарский язык лишь в XIX в. стал вытеснять классический эфиопский (геэз) в функции письменного языка, более ранние произведения на нем немногочисленны. В то же время известные на сегодняшний день про-

* Статья подготовлена в рамках проекта РФФИ (грант № 17–06–00391).

2. Тексты поучений о бренности мира

На сегодняшний день известно четыре поучения. Три из них связаны между собой общими фрагментами, четвертый объединяется с ними лишь общей темой и формальными принципами построения текста.

В сведениях по сочинениям сохранены условные обозначения, данные в издании выдающегося филолога-эфиописта Гетачэу Хайле¹³, а также в недавно подготовленной публикации Д. Носницына и автора настоящей работы¹⁴.

Первое произведение (далее: **С**) содержится на страницах fols. 65r–70v рукописи, находящейся в частном владении в Шоа и микрофильмированной в рамках проекта EMMML под номером 5483¹⁵. Рукопись датируется XVIII в., основной текст — выдержки из сборника Дыггуа (*Dəggʷa* — собрание литургических песнопений, используемых в богослужении в Эфиопской православной церкви). Текст издан и переведен Гетачэу Хайле¹⁶.

Второе (далее: **Е**) содержится в рукописи, находящейся в церкви Ауас Сылласе (*Awas/Hawas Səllase*) в области Уолло и микрофильмированной в рамках проекта EMMML под номером 7007. Рукопись датируется XVIII в. (между 1730 и 1755 гг.¹⁷). Кроме текста **Е** (fols. 74v–80r) она включает в себя несколько светских и религиозных текстов на классическом эфиопском языке (откровение Варуха, хронология правителей Эфиопии, поучения, генеалогия шоанских монахов, комментарий о сотворении мира, исторические заметки, гимны и прославления), а также экзегетические сочинения и описания символического значения эфиопских букв, написанные, как и текст **Е**, на староамхарском языке¹⁸. Текст **Е** издан и переведен Гетачэу Хайле¹⁹.

Третье (далее: **MärKL**) содержится на страницах fols. 141r–142r в рукописи (богослужебный сборник), находящейся в церкви Лэкай Киданэ Мыхрэт (*Läḳay Kidanä Məḥrät*) в восточном Тиграе (неподалеку от г. Аддиграт). Рукопись дигитализирована под номером MKL-008 в рамках проекта Ethio-SPaRe. Она представляет собой богослужебный сборник, и основной текст ее относится к XVII в. Издание текста **MärKL** с переводом подготовлено к публикации²⁰.

Четвертое (далее: **Ј/Ј₁**) дошло до нас в двух вариантах. Первый (**Ј**) содержится в рукописи, хранящейся в Эфиопском монастыре в Иерусалиме (MS JE no. 541),

¹³ См.: *Getatchew Haile. An Archaic Amharic Poem on Condemning Wealth and Glory // Semitic Studies in Honour of Edward Ullendorff / Ed. G. Khan. Leiden; Boston: Brill, 2005. P. 255–275; Idem. One More Archaic Amharic Poem on Christian Virtues and Vices // Linguistic, Oriental and Ethiopian Studies in Memory of Paolo Marrassini / Eds. A. Bausi, A. Gori, and G. Lusini. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2014. P. 445–475.*

¹⁴ См.: *Bulakh M., Nosnitsin D. An Old Amharic Poem from Northern Ethiopia: One More Text on Condemning Glory // Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, в печати.

¹⁵ См.: *Getatchew. One More Archaic Amharic Poem on Christian Virtues and Vices. P. 446. Not. 4.*

¹⁶ См.: *Ibid.*

¹⁷ См.: *Idem. Old Amharic Features in a Manuscript from Wollo (EMML 7007) // Ethiopian Studies dedicated to Wolf Leslau / Eds. S. Segert, A. J. E. Bodroglieri. Wiesbaden, 1983. P. 157–169.*

¹⁸ Описание см.: *Ibid.* P. 157–158, включая not. 4.

¹⁹ См.: *Idem. An Archaic Amharic Poem on Condemning Wealth and Glory. P. 255–275.*

²⁰ См.: *Bulakh, Nosnitsin. An Old Amharic Poem*, в печати.

а второй (J₁) в рукописи из Британской библиотеки (MS British Library, Orient. 575).²¹ Ни датировка, ни полное содержание рукописи из Иерусалима неизвестны. Рукопись из Британской библиотеки представляет собой собрание гимнов. В каталоге У. Райта она датирована XVI в., но интересующий нас текст написан позже: почерк одной его части датируется XVIII в., а другой— втор. пол. XVII в.²² Вариант J был известен Гетачеу Хайле, и он в своем издании текста E для тех фрагментов, которые являются общими для E и J, приводит разночтения между ними²³. Варианты J и J₁ крайне близки друг другу, однако едва ли один из них является копией другого. Полностью текст J/J₁ на сегодняшний день не опубликован²⁴, и значительные его части, не имеющие аналога в тексте E, остаются недоступными широкой публике.

3. Отношения между текстами поучений

3.1. Дословные совпадения

Отношения между четырьмя текстами могут быть описаны следующим образом. Тексты C, E, J/J₁ связаны между собой: текст E, с одной стороны, имеет общие фрагменты с J/J₁, а с другой стороны, пересекается с текстом C. Так, начальная часть текста E (строки 1–127)²⁵ преимущественно совпадает с различными фрагментами текста J/J₁. В последнем соответствующие пассажи (строки 1–12, 18–24, 38–61, 233–253, 289–304, 326–339, 370–378, 381–387, 392–403) перемежаются с фрагментами, не повторяющимися в других текстах. Заключительная часть текста E (строки 311–341) почти полностью совпадает с последней частью текста C (строки 325–358). Текст MärKL не имеет прямых совпадений с C, E, J/J₁ и поэтому должен рассматриваться как независимое произведение того же жанра.

Сопоставление между общими фрагментами в E, J и J₁ позволяет сделать вывод о том, что в основе этих фрагментов лежит один архетип. Восходят ли пространственные пассажи в J/J₁, которые не имеют аналогов в E, к исходному тексту, или же это более поздние вставки? Сопоставление некоторых характеристик E и J/J₁ делают второе предположение более вероятным (см. 3.3.6).

Фрагмент текста C, совпадающий с последней частью E, содержит большое число на первый взгляд искажений, возникших в процессе переписывания²⁶.

²¹ Упоминание варианта J₁ см.: Cowley. Ludolf's Fragmentum Piquesii... P. 23, not. 6. Я благодарна Денису Александровичу Носницыну, который предоставил в мое распоряжение копию текста J, сделанную им в Иерусалиме, и Иосифу Александровичу Фридману, сделавшему предварительную печатную версию варианта J₁ по фотографиям, предоставленным Британской библиотекой.

²² См.: Wright W. Catalogue of the Ethiopic Manuscripts in the British Museum acquired since the Year 1847. London: Gilbert and Rivington, 1877. P. 119.

²³ См.: Getatchew. An Archaic Amharic Poem on Condemning Wealth and Glory... P. 255–275.

²⁴ Публикация планируется автором настоящей статьи и Д. А. Носницыным.

²⁵ В настоящей работе нумерация строк указывается по опубликованным или готовящимся к публикации изданиям.

²⁶ Примеры см.: Getatchew. One More Archaic Amharic Poem on Christian Virtues and Vices... P. 446.

Однако Гетачеу Хайле не исключает, что в ряде случаев более понятный текст Е является результатом правки переписчика, а С оказывается ближе к исходной версии.

3.2. Общие принципы построения текста и темы поучений

Все четыре текста, хотя и записаны без разбивки на строки, состоят из рифмованных фраз различной длины. Гетачеу Хайле характеризует этот стиль как рифмованную прозу и оценивает его как промежуточный между прозой и поэзией²⁷.

Все тексты построены как обращение к верующему христианину и носят увещательный характер: они призывают вести праведную жизнь, избегать пороков и тщеты мирской жизни, помнить о неизбежной смерти, Божьем суде и геенне огненной. В целом тематика поучений хорошо укладывается в средневековую европейскую концепцию презрения к миру.

3.3. Сравнительный анализ текстов поучений

3.3.1. Рифма

В текстах Е и J/J₁ от начала до конца сохраняется рифма на *r*. В тексте С рифма меняется очень часто (по-видимому, смена рифмы используется как сигнал о переходе к новому разделу поэмы), и лишь в заключительной части — совпадающей с заключительной частью текста Е — мы находим рифму на *r*. В тексте MägKL последовательно используется рифма на *t*, и тем самым исключается возможность дословного совпадения сколь-нибудь значимых фрагментов с тремя другими текстами.

3.3.1. Разбивка текста на части с помощью рефренов

Текст J/J₁ разделен на части, каждая из которых вводится словом *məṣraf* «глава», нередко с указанием порядкового номера. За словом *məṣraf*, как правило, следует одна или несколько рефренных фраз:

ደግ፡ ነው፡ መጽሐፍ ልጅ ስጦት *dägg näw mäṣḥäf* «книга благá» (иногда и слово «глава», и рефрен «книга благá» приводятся в виде начальных букв),

እስኪ፡ አያምኑህ ስኬት፡ ከብር ገጽ *?əski ?äyamḥärk kəbr* «так пусть же не прельщает тебя богатство».

Некоторые разделы вводятся одними рефренами без слова «глава»:

እስኪ፡ ልምኑህ ስኬት፡ ስኬት ገጽ *?əsku ləmkärk məkr* «так пусть же я дам тебе совет»,

እኔስ፡ መስየ፡ ልናገር ገጽ *?əness mäṣəyyä lənnagär* «я же пусть буду говорить притчей»,

ይብላኝ፡ ልሰበር ገጽ *yəblaññ ləssäbär* «чтоб (земля) поглотила меня, чтоб я разбился»²⁸,

²⁷ См.: *Ibid.* P. 447.

²⁸ Можно отметить похожее выражение, дважды используемое в тексте С: строка 172, ይብላኝላት፡ ለዝያቸ፡ ነፍስ ገጽ *yəblaññəllät läzzəyaččä näfs* «Мне жаль эту душу» (букв. «пусть [земля] поглотит меня ради этой души»); строка 292, ይብላኝላት ገጽ *yəblaññəllät* «мне жаль его» (букв. «пусть [земля] поглотит меня ради него»).

ግን፡ ደረባሃል፡ ከእንበለ፡ ገፅ *mən yərābahal zäʔənbälä šaʕr* «разве пользу принесет оно (земное богатство) тебе, а не мучение?».

В тексте Е используются рефрены ለእኩ፡ አዳምከርኸ፡ ከብር *?aski ?äyamhərḳ kəbr* «так пусть же не прельщает тебя богатство» и ለእኩ ልምከርህ ምክር *?aski ləmkärh məkr* «так пусть же я дам тебе совет». Примечательно, что в тех фрагментах, которые не совпадают с текстом J/J₁, слово «богатство» заменено на конкретные атрибуты богатства, как, например, в строке 99: ለእኩ አዳምርህ ወርቅና ብር *?aski ?äyamərḥ wärqənnā bərr* «так пусть же не прельщает тебя золото и серебро».

Разнообразие рефренов явно указывает на составной характер как для J/J₁, так и для Е. Составитель поэм использовал фрагменты из разных, хотя тематически и стилистически связанных между собой произведений.

В текстах С и MärgKL формальное разделение на главы и с помощью слова *məʕraf*, и с помощью рефренов отсутствует.

3.3.3. Тема порицания богатства

Для текстов Е и J/J₁ характерна тема, которую условно можно назвать *märgätmä kəbr* «порицание богатства»²⁹. Значение слова *kəbr* заслуживает особого обсуждения. Корень *kbr* является когнатом арабского *kabura* «быть большим»³⁰, и его семантика в геэзе, равно как и в других эфиосемитских языках, хорошо объяснима как развитие переносных значений этого корня (ср. переводы, предлагаемые В. Леслау: honor, glory, reverence, prestige, splendor, pomp, magnificence). Наиболее точным переводом существительного *kəbr* на русский язык было бы «величие», и оно действительно подходит, когда речь идет о величии вечном, непреходящем. Например, J/J₁ 230: ተጎጎላለኸ፡ ያይሐልቅ፡ ከብር *tähäg^wlallāk yayḥälqən kəbr* «ты губишь (своим грехом) непреходящее величие»; Е 223: የቀኙን ለከብር የጎረውን ለኃርህ *yäqäññun läkəbr yägrawən läḥašar* «правого — к величию, левого — к позору». Но это слово едва ли подходит в контексте поучений, где *kəbr* преимущественно имеет отрицательные коннотации, обозначая преходящее и суетное земное величие. Возможен перевод слова *kəbr* как «слава» (англ. glory), общепринятый в европейской и русской традициях³¹. Однако в рамках поучений семантика корня *kbr* сужается до значения «быть богатым»³². Например, прилагательное *kəb(ə)r* несомненно используется в J/J₁ и Е в значении «богатый» (ср. амх. *kəbr* ‘rich’, приводимое В. Леслау³³) и противопоставляется прилагательному *zega* «бедный» (J/J₁, строки 21–22; Е, строка 151), а глагол *käbbärä* выступает как антоним к *zegä* «быть бедным» (J/J₁, строка 169). Итак, перевод *kəbr* как «богатство» допустим, несмотря на то что смысл слова *kəbr* был шире³⁴.

²⁹ Точнее: «проклятие богатству».

³⁰ См.: Leslau W. Comparative Dictionary of Ge'ez (Classical Ethiopic). Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1987. P. 274.

³¹ См.: Getatchew. An Archaic Amharic Poem on Condemning Wealth and Glory... P. 265.

³² Об амхарских производных с этим значением см.: Ibid. P. 256.

³³ См.: Leslau. Comparative Dictionary of Ge'ez... P. 274.

³⁴ Ср. компромиссное решение Гетачеу Хайле, который передает смысл слова *kəbr* сочетанием *wealth and glory* «богатство и слава» (см.: Getatchew. An Archaic Amharic Poem on Condemning Wealth and Glory. P. 255–275).

В тексте Е мы встречаем сочетание *märgämä kəbr* «порицание богатства» в первой же строке, которую можно понять как заголовок, одновременно являющийся частью текста: ከመጽሐፍ መርገመ ከብር *zämäšḥäf märgämä kəbr* «эта книга — порицание богатства». В тексте J/J₁ первая строка близка по содержанию, но не может быть заголовком: ከመጽሐፍ አትመኝ ይላል ከብር *zämäšḥäf ?attämmän yälal kəbr* «эта книга призывает не желать богатства». В обоих текстах эта тема регулярно повторяется: во-первых, в виде рефрена «пусть не прельщает тебя богатство»³⁵, и, во-вторых, в повторяющихся увещаниях отвергать его³⁶.

В отличие от Е и J/J₁, в MärgKL фраза *märgämä kəbr* является не частью текста, а заголовком, она появляется на верхнем поле первой страницы, предваряя основной текст. Ни сочетание *märgämä kəbr*, ни само слово *kəbr* ни разу не встречаются в основном тексте. Причину легко понять, если вспомнить, что характерная для Е и J/J₁ рифма на *r* позволяет слову *kəbr* появляться с первых же строк в обоих текстах, но эта рифма не используется в MärgKL. Можно предположить, что заголовок *märgämä kəbr* был добавлен одним из переписчиков текста, очевидно, знакомым с текстами, подобными Е и J/J₁, и воспринимавшим текст MärgKL как образец того же жанра. Даже при отсутствии слова *kəbr* тема порицания богатства находит свое отражение в MärgKL благодаря перечню атрибутов преходящего, суетного мира, в который входят названия яств и предметов достатка и роскоши, например, золота с наградой, коня с оружием, ложа с покрывалом, стола с хлебом, мяса с ножом и т. д. (MärgKL, строки 11–33). Похожие списки мы также встречаем в текстах Е и J/J₁ (J/J₁, строки 38–50 = Е, строки 23–34; J/J₁, строки 368–378 = Е, строки 93–109).

В тексте С нет ни заголовка, ни вступительного стиха, задающих тему порицания богатства, текст предваряется доксологической формулой «Во имя Отца и Сына и Святого Духа». Слово *kəbr* ни разу не появляется в тексте. Единоразы в строке 76 встречается глагол *mäkbär* «становиться богатым», и в этом фрагменте речь идет действительно о богатстве в узком смысле. Тема же мирских благ в тексте С опущена, отсутствуют в нем и парные перечисления атрибутов благополучной земной жизни, характерные для Е, J/J₁ и MärgKL.

3.3.5. Противопоставление говорящего и слушающего

Все четыре поэмы построены как обращение к слушателю, которому адресованы увещания и советы автора, и, соответственно, в них частотны юссивные формы 1-го л. ед. ч. («пусть я скажу», «пусть я посоветую») и формы императива 2-го л. ед. ч. м. р. Интересно отметить, что в первой строке текста MärgKL говорящий обращается ко множеству слушателей: ለገራችሁ *langäraččəhu* «пусть я скажу вам», однако в дальнейшем переходит на форму ед. ч. м. р.: አየው፡ አለብኸ፡ ጥቅ ከሳህ *?äläbbəkä mot* «смотри, тебе уготована смерть» (строка 44).

³⁵ Рефрен может немного видоизменяться. Ср.: ምንም፡ እስከ፡ አያምኑርኸ፡ ከብር *mənəmm ?aski ?äyamḥərək kəbr* «пусть же вовсе не прельщает тебя богатство» (J/J₁, строка 35); እስከ፡ አያምርህ ከብር *?aski ?äyamərḥ kəbr* «пусть же не прельщает тебя богатство» (Е, строка 22).

³⁶ Ср.: አላለም፡ ማንም፡ አያመልጥሽም፡ ያልመነከ፡ ከብር *?oḥaläm mənəmm ?äyamältəšämm yalmännänä kəbr* «О мир! Никто не избежит тебя, если он не отверг богатство» (J/J₁, строка 31).

Противопоставление говорящего и слушающего характерно для всех текстов, однако роль говорящего в них различна. В тексте С она максимально нейтральна и сводится лишь к немногочисленным высказываниям от первого лица: ሰግ፡ ልንገርኸ፡ እንደ-ኖኅ (em. እንደ-ትኖን)፡ ለእግዚአብሔር፡ ተጋናይ *səma ləngärk ?əndəthon lä?əgzi?äbher təganay* «слушай, пусть я скажу тебе, чтобы ты стал поклоняющимся Богу» (строка 21). В MärKL говорящий утверждает, что сама поэма — это пересказ бывшего ему видения: ልንገራችኑ፡ ነገር፡ የተሐየኝ፡ ጥቂት *ləngäraččəhu nägär yätähäyyäññ təqit* «пусть я расскажу вам нечто небольшое, что мне явилось» (строка 1). В тексте Е автор в первых же стихах подчеркивает свою значимость и характеризует себя как «знающего, что происходит на земле» (የሚያልፍን አውቃለሁ በዲበ ምድር *yämmiyalfən ?äwqallähu bädibä mədr* (строка 2)), как «говорящего о вещах, через которые люди обретают праведность» (እናገራለሁ የሚጸድቁበትን ነገር *?ənnaggärallähu yämmişädqubbätən nägär* (строка 3)) и как «заклинающего тех, кто не внимает этому» (ይህን አለደመፅህ አማልሁህ *yəhən ?äladämmäšh ?ämalhuh* (строка 4)). Увещеватель в Е и в J/J₁ исповедует собственную греховность и приводит себя в качестве антипримера: እንደኔ አትቀናር *?əndäne ?ättəqqänazär* «не будь похотлив, как я» (Е, строка 89); እንደኔ፡ በክኸች፡ ሰሙን፡ አትስከር *?əndäne bäzəkəčč sämun ?ättəskär* «не упивайся, как я, (вином) в эту неделю» (J/J₁, строка 76); እንደኔስ፡ ከከርያ፡ ይጨመር *?əndāness kähərya yəččämmär* «как я, он будет присоединен к свиньям» (J/J₁, строка 190).

3.3.5. Дополнительные прозаические фрагменты

Два текста завершаются прозаическими фрагментами. Текст Е рисует дьявола (на геэзе), в качестве источника своего описания автор указывает *Mäšhafä məstir* «Книгу таинств». Можно осторожно предположить, что речь идет о весьма вольном воспроизведении отрывка из «Книги таинств неба и земли»³⁷. Текст же MärKL завершается изложением учения о Троице.

3.3.6. Темы поучений

Темы, встречающиеся во всех текстах:

- порицание мира и мирской жизни;
- описание Божьего суда;
- необходимость праведной жизни;
- перечисление добродетелей и пороков.

Темы, присутствующие в трех поучениях из четырех:

- описание жизни грешника (Е, J/J₁, С);
- описание ада (Е, J/J₁, С).

Темы, затронутые в двух текстах:

- описание мирского богатства и грешных дел, которыми оно достигается (Е, J/J₁);
- описание женщины как одного из мирских соблазнов (Е, J/J₁);
- описание смерти (С, MärKL);
- описание ангела смерти (Е, J/J₁);
- описание божьей награды и наказания (Е, С).

³⁷ См.: Le Livre des mystères du ciel et de la terre / Text éthiopien, publié et traduit par J. Perruchon avec le concours de M. I. Guidi. Paris: Firmin-Didot, 1903. (Patrologia Orientalis; I/1). P. 11–12.

Среди тем, представленных лишь в одном тексте, следует отметить два обширных увещания (J/J₁, строки 88–107, 115–130), обращенных к духовенству. В них говорится о необходимости простым христианам и людям различных духовных званий (от дьякона и священника до митрополита — *abunä*) выполнять свой долг и не грешить, а также обличаются духовные лица, пренебрегающие своими обязанностями, в завершении же провозглашается непогрешимость царя, который приравнивается Богу: የገጥሥንና፡ የእግዚአብሔርንስ፡ ነገር፤ በሕሊና፡ ልቤም፡ አሰተናብር፤ ... ገጥሥን፡ ሴሰንኸ፡ እግዚአብሔርን፡ አላበጃኸ፡ ከአዳም፡ ፍጡር፡ አይኖር፡ እንዲህ፡ ብሎ፡ የግሊናር *yānəguṣānna yāʾəgzīʾābḥērənəss nāgār bāḥəllina ləbbemm ʾālastānabər...* *nəguṣən sessānk ʾəgzərən ʾālabägጃk kəʾādam fəṭur ʾāynor ʾəndih bəlo yāmminnaggār* «Я не вложу речь о царе и Боге в разум моего сердца... Начиная с Адама, не было создания, которое бы говорило царю: “Ты блудил” и Богу: “Ты не преуспел» (J/J₁, строки 101–106).

Оба фрагмента вводятся рефреном «так пусть же я дам тебе совет». Резкое различие как в оформлении, так и в содержании наводит на мысль, что мы имеем дело со вставкой в исходный текст новых фрагментов (возможно, взятых из другого поучения). Отсутствие увещания в начальной части текста E, близкой к J/J₁, согласуется с этой гипотезой.

4. Соотношение текстов и истоки поучений

Проведенный анализ текстов поучений позволяет рассматривать E и J как две редакции одного исходного текста³⁸, C как самостоятельный текст, интегрирующий фрагмент текста E (или исходного текста), а MāgKL как независимое произведение того же жанра.

Д. Носницын высказал предположение³⁹, что поучения возникали и циркулировали в устной форме и лишь позже время от времени записывались. Первичность устной формы хорошо согласуется со сложным характером пересечений между E, J/J₁ и C и объясняет как различный порядок совпадающих разделов в E и J/J₁, так и появление фрагмента из E в конце текста C⁴⁰. В устной передаче самостоятельные рифмованные фрагменты на отдельные темы могли свободно компоноваться друг с другом. Обращающийся с поучительным словом мог импровизировать, добавляя те или иные фразы или даже делая значительные вставки, а мог сочинять и абсолютно новые произведения по образцу уже известных.

Гетачеу Хайле связывает текст C с ранней монашеской литературой, проводя параллель между заключительной частью C и эфиопской версией «Послания» Макария Великого⁴¹. Но также правомерным представляется предположение о взаимосвязи поучений с европейской средневековой литературой о презрении к миру и о влиянии на них западной литературы, привнесенной иезуитами в ходе

³⁸ См.: *Getatchew. An Archaic Amharic Poem on Condemning Wealth and Glory...* P. 255.

³⁹ См.: *Bulakh, Nosnitsin. An Old Amharic Poem from Northern Ethiopia...* в печати (раздел V).

⁴⁰ Следует принять во внимание, что тексты E и C не сводимы к одному архетипу.

⁴¹ См.: *Getatchew. One More Archaic Amharic Poem on Christian Virtues and Vices...* P. 446. Not. 5.

католической пропаганды в Эфиопии в XVI–XVII вв. Следуя гипотезе, высказанной Г. Гольденбергом о происхождении староамхарского текста «Таинство цветов»⁴², можно предположить, что жанр поучений, уже существовавший в устной религиозной поэзии на амхарском языке, был использован для создания произведений, навеянных европейской традицией.⁴³

Ключевые слова: Эфиопия, христианство в Эфиопии, амхарский язык, староамхарский язык, староамхарская литература, амхарская литература, амхарская поэзия, амхарская религиозная литература, литература Эфиопии, средневековая христианская литература, литература о презрении к миру

Список литературы

- Титов Е. Г., Булах М. С.* Амхарский язык. // Языки мира. Семитские языки. Эфиосемитские языки / Ред. М. С. Булах, Л. Е. Коган, О. И. Романова. Москва, 2013. С. 311–374.
- Фридман И. А.* Староамхарский трактат «Виды творения» как одно из сочинений цикла «Красота творения» // Вестник ПСТГУ. Сер. III: Филология. 2015. Вып. 5 (45). С. 70–78.
- Bulakh M., Nosnitsin D.* An Old Amharic Poem from Northern Ethiopia: One More Text on Condemning Glory // Bulletin of the School of Oriental and African Studies, в печати.
- Cowley R.* A Text in Old Amharic // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. 1974. Volume 37. P. 597–607.
- Cowley R.* Ludolf's Fragmentum Piquesii: an Old Amharic Tract about Mary who Anointed Jesus' Feet // Journal of Semitic Studies. 1983. Volume 28, Issue 1. P. 1–46.
- Getatchew Haile.* Panegyrics in Old Amharic, EMMML* 1943, f. 3v // Israel Oriental Studies. 1979. T. 9. P. 228–236.
- Getatchew Haile.* Some Archaic Features of Amharic // Proceedings of the Fifth International Conference of Ethiopian Studies, Session B, April 13–16, 1978 / Ed. R. L. Hess. Chicago: Office of Publications Services, University of Illinois. 1979. P. 111–124.
- Getatchew Haile.* Old Amharic Features in a Manuscript from Wollo (EMML 7007) // Ethiopian Studies dedicated to Wolf Leslau / Eds. S. Segert, A. J. E. Bodroglieri. Wiesbaden, 1983. P. 157–169.
- Getatchew Haile.* Materials on the Theology of Qəb'at or Unction // Ethiopian Studies. Proceedings of the Sixth International Conference. Tel-Aviv, 14–17 April 1980 / Ed. G. Goldenberg. Rotterdam; Boston: A. A. Balkema, 1986. P. 205–250.
- Getatchew Haile.* An Archaic Amharic Poem on Condemning Wealth and Glory // Semitic Studies in Honour of Edward Ullendorff / Ed. G. Khan. Leiden; Boston: Brill, 2005. P. 255–275.
- Getatchew Haile.* One more text in 'older Amharic' // Rassegna di Studi Etiopici. Nuova Serie. 2011. Vol. 3. P. 63–74.
- Getatchew Haile.* One More Archaic Amharic Poem on Christian Virtues and Vices // Linguistic, Oriental and Ethiopian Studies in Memory of Paolo Marrassini / Eds. A. Bausi, A. Gori, and G. Lusini. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2014. P. 445–475.
- Girma Awgichew Demeke.* Grammatical Changes in Semitic: A Diachronic Grammar of Amharic. Princeton; Addis Ababa, 2014. (Afroasiatic Studies; 4).

⁴² Для Гольденберга амхарское «Таинство цветов» является оригинальным эфиопским произведением, следующим структуре католического Святого Розария. См.: *Goldenberg.* ጾጋናጋጋ: ጾጋናጋጋ፡ The Old Amharic Mysteries of the Rosary... P. 157.

⁴³ См.: *Bulakh, Nosnitsin.* An Old Amharic Poem from Northern Ethiopia... в печати (раздел V).

- Goldenberg G.* ጥዕናዊ ጽሑፍ፡፡ The Old Amharic Mysteries of the Rosary // *Idem.* Further Studies in Semitic Linguistics. Münster: Ugarit-Verlag, 2013. P. 155–175.
- Griaule M.* Regles de l’Eglise // *Journal Asiatique.* 1932. T. 221. P. 1–42.
- Guidi I.* Le canzoni geez-amariña in onore di re abissini // *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei.* Classe di scienze morali, storiche e filologiche, ser. 4, 5, 1889. P. 53–66.
- Leslau W.* Comparative Dictionary of Ge‘ez (Classical Ethiopic). Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1987.
- Le Livre des mystères du ciel et de la terre / Text éthiopien, publié et traduit par J. Perruchon avec le concours de M. I. Guidi. Paris: Firmin-Didot, 1903. (Patrologia Orientalis; I/1).
- Strelcyn St.* Ethiopian Medical Treatises as a Source for the Study of Early Amharic // *Proceedings of the First International Congress of Africanists, Accra: 11th–18th December 1962* / Eds. L. J. Bown, M. Crowder. London: Longmans, 1964. P. 105–112.
- Strelcyn St.* Les mystères des Psaumes, traité éthiopien sur l’emploi des Psaumes (amharique ancien) // *Bulletin of the School of Oriental and African Studies.* 1981. Volume 44: 1. P. 54–84.
- Wright W.* Catalogue of the Ethiopic Manuscripts in the British Museum acquired since the Year 1847. London: Gilbert and Rivington, 1877.

Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo
gumanitarnogo universiteta.
Seria III: Filologiya.
2018. Vol. 57. P. 24–36
DOI:

Maria Bulakh,
Candidate of Sciences in Philology,
Russian State University for the Humanities
6 Miusskaya Sq., Moscow,
125993, Russian Federation;
National Research University
“Higher School of Economics”,
21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow,
105066, Russian Federation
mbulakh@hse.ru
ORCID: 0000-0001-5490-6674

ADMONITION ON THE TRANSIENCE OF THE WORLD AS A GENRE OF OLD AMHARIC POETRY

M. BULAKH

Abstract: This paper deals with four Old Amharic poetic texts that can be attributed to the genre of “admonition on the transience of the world”. The paper discusses in detail both the common features, uniting all the four texts, and the features that characterise only some of them. To the common features belong the style of rhymed prose, the genre of admonition addressed to the believer, the distinction between the speaker and listener. Among the parameters that point to more or less close links between the separate texts of admonition, the article discusses the rhyme, the presence and type of refrains that introduce new portions of the text, the degree of involvement of the speaker, the employment of the theme of “renouncing wealth” as the prevalent theme, the range of topics covered by the text, the existence of supplementary prosaic fragments. Finally, a preliminary assessment of the available hypotheses on the origin

of the texts of admonition and their relationship is made. Two texts demonstrate extensive shared fragments and may go back to a common archetype. The third text is relatively independent, but it is also connected with one of the two first texts by a shared fragment. The fourth text represents an independent work and is united with the others only by a shared theme and some principles of text structure. The existence of independent admonitions allows us to regard the “admonition on the transience of the world” as a specific genre. This genre is very likely to have been influenced in its origin by the European mediaeval literature on the contempt of the world that came to be known in Ethiopia due to the Catholic missionary activities in the 16th–17th centuries.

Keywords: Ethiopia, Christianity in Ethiopia, Amharic language, Old Amharic, Old Amharic literature, Amharic literature, literature of Ethiopia, Amharic poetry, Amharic religious literature, literature on contempt of the world, mediaeval Christian literature.

References

- Fridman I. (2015) “Staroamkharskii traktat «Vidy tvoreniya» kak odno iz sochineniy tsikla «Krasota tvoreniya»” [“Kinds of Creation: an Unpublished Text in Old Amharic as a Specimen of the Exegetical Cycle *Beauty of the Creation*”]. *Vestnik PSTGU III: Filologiya*, 2015, vol. 5 (45), pp. 70–78 (in Russian).
- Cowley R. (1974) “A Text in Old Amharic”. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1974, vol. 37, pp. 597–607.
- Cowley R. (1983) “Ludolf’s Fragmentum Piquesii: an Old Amharic Tract about Mary who Anointed Jesus’ Feet”. *Journal of Semitic Studies*, 1983, vol. 28/1, pp. 1–46.
- Getatchew Haile (1979a) “Panegyrics in Old Amharic, EMMML* 1943, f. 3v”. *Israel Oriental Studies*, vol. 9, pp. 228–236.
- Getatchew Haile (1979b). “Some Archaic Features of Amharic”, in R. L. Hess (ed.) *Proceedings of the Fifth International Conference of Ethiopian Studies, Session B, April 13–16, 1978*. Chicago. Pp. 111–124.
- Getatchew Haile (1983) “Old Amharic Features in a Manuscript from Wollo (EMML 7007)”, in S. Segert, A. J. E. Bodroglieri (eds.) *Ethiopian Studies Dedicated to Wolf Leslau*. Wiesbaden. Pp. 157–169.
- Getatchew Haile (1986) “Materials on the Theology of Qəb‘at or Unction”, in G. Goldenberg (ed.) *Ethiopian Studies. Proceedings of the Sixth International Conference, Tel-Aviv, 14–17 April 1980*. Rotterdam; Boston. Pp. 205–250.
- Getatchew Haile (2005) “An Archaic Amharic Poem on Condemning Wealth and Glory”, in G. Khan (ed.) *Semitic Studies in Honour of Edward Ullendorff*. Leiden; Boston. Pp. 255–275.
- Getatchew Haile (2011) “One More Text in ‘Older Amharic’”. *Rassegna di Studi Etiopici*. 2011, vol. 3, pp. 63–74.
- Getatchew Haile (2014) “One More Archaic Amharic Poem on Christian Virtues and Vices”, in A. Bausi, A. Gori, G. Lusini (eds.) *Linguistic, Oriental and Ethiopian Studies in Memory of Paolo Marrassini*. Wiesbaden. Pp. 445–475.
- Girma Awgichew Demeke (2014) *Grammatical Changes in Semitic: A Diachronic Grammar of Amharic*. Princeton; Addis Ababa (Afroasiatic Studies, 4).
- Goldenberg G. (2013) “Məšṭira šəgeyāt” The Old Amharic Mysteries of the Rosary”, in G. Goldenberg. *Further Studies in Semitic Linguistics*. Münster. Pp. 155–175.
- Griaule M. (1932) “Regles de l’Eglise”. *Journal Asiatique*. 1932, vol. 221, pp. 1–42.
- Leslau W. (1987) *Comparative Dictionary of Ge‘ez (Classical Ethiopic)*. Wiesbaden.

- Strelcyn S. (1964) “Ethiopian Medical Treatises as a Source for the Study of Early Amharic”, in L. J. Bown, M. Crowder (eds.) *Proceedings of the First International Congress of Africanists, Accra: 11th–18th December 1962*. London. Pp. 105–112.
- Strelcyn S. (1981) “Les mystères des Psaumes, traité éthiopien sur l’emploi des Psaumes (amharique ancien)”. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. 1981, vol. 44/1, pp. 54–84.
- Titov E. G., Bulakh S. (2013). “Amkharskii yazyk” [“Amharic language”], in M. S. Bulakh, L. E. Kogan, O. I. Romanova (eds.). *Yazyki mira. Semitskie yazyki. Efiosemitskie yazyki* [Languages of the World. Semitic Languages. Ethiosemitic Languages]. Moscow. Pp. 311–374 (in Russian).

СЕМЬЯ И БРАК У ЭФИОПСКИХ ЦАРЕЙ

Е. В. ГУСАРОВА

Аннотация: Семья и брак в христианской Эфиопии испокон веков не вписывались в рамки общехристианских канонов. Речь идет об особой форме многоженства, принятой у христиан этой страны, при которой одна жена обычно была венчаной, а другие нет. Причем число таких жен никак не регламентировалось. Зачастую мы даже не знаем, сколько брачных союзов заключал тот или иной монарх. Составители царского летописания, носители традиционного церковного образования, нередко называли их «наложницами». Причем наблюдалась такая тенденция не повсеместно, а исключительно при дворе и среди представителей элиты эфиопского общества. Обусловлено это было как политическими и экономическими интересами, так и рядом других, подчас разнообразных причин. Возникновение и развитие этого обычая уходят вглубь веков. В рамках настоящего исследования мы попытаемся осветить историю обычая многоженства среди христиан Эфиопии. Подробности бытования этого обычая можно обнаружить, исследуя тексты царских, княжеских и монастырских хроник XIV–XVIII вв. В текстах источников зачастую можно встретить любопытные факты бытования многоженства на разных ступенях эфиопского христианского общества и проследить связь этого феномена с меняющимся историческим контекстом, его причины и последствия. Доступные нам сочинения демонстрируют реакцию священнослужителей на соответствующее нарушение церковных канонов, временами исходящую не только от рвения за чистоту веры, но и из экономических интересов последних.

Служители Эфиопской Церкви не обошли своим вниманием практику многоженства, распространенную среди христианских царей Эфиопии и элиты этой страны. Такое вопиющее нарушение одной из главных заповедей христианства вызывало у них негодование и чувство протеста. Обычай заключать брачные союзы последовательно или одновременно с несколькими женщинами оказал большое влияние на исторические процессы и все сферы жизни средневековой Эфиопии и предопределил многие события в этом государстве в разные периоды его существования.

Как известно, эфиопы всегда отличались глубокой религиозностью. Что касается браков, то в церкви венчали обычно один раз в жизни, а вот брачные союзы без благословения Божьего заключались намного чаще. За такого рода грубым попиранием закона Божьего часто стояла необходимость заключения династических союзов с целью объединения страны, и делалось это исключительно в государственных интересах. Такое «династическое» многоженство уходит корнями в древние традиции местного африканского происхождения.

С рациональной точки зрения, мы будем различать прелюбодеяние и блуд (которые могли происходить на всех социальных уровнях, независимо от положения, материального достатка и духовного статуса) от брачных союзов, заключаемых ради достижения какой-либо цели, получения той или иной выгоды. В рамках данного исследования особое внимание будет уделено именно элите Эфиопского государства. Ее представителям не чужды были ни страсти, обуревающие и простых людей, ни вовлеченность во внутрисоциальные и международные проблемы и конфликты, разрешение которых нередко напрямую зависело от них.

Традиция многоженства имела в Эфиопии глубокие корни, но впервые мы узнаем о конфликте монарха с духовенством, возникшем на почве недостойного поведения помазанника Божьего, из монастырских хроник времен правления царя Амда Сиона (1314–1344) и житийной литературы¹. Этот конфликт имел под собой экономическую подоплеку и передел влияния в стране. Конкурентами на политической сцене выступали северные и южные монашеские конгрегации, которые по-своему смотрели на правила поведения монахов (нестяжательство, скромность, кротость и пр.) и имели собственный взгляд на экономические интересы Церкви и, в частности, своей монастырской общины (более всего эти интересы распространялись на земельные наделы). И в сферы этих интересов в какой-то момент бесцеремонно вторгся царь царей.

На самом деле, в отличие от своих предшественников, Амда Сион перешел две границы. Во-первых, своими победоносными походами, направленными на объединение страны, он нарушил равновесие в южных провинциях, где доминировало шоанское монашество и, таким образом, затронул их экономические интересы. Во-вторых, он преступил несколько церковных канонов, не только заключив брачные узы с несколькими женщинами одновременно, но и взяв себе в наложницы двух родных сестер и бывшую наложницу своего отца, что строго запрещалось уже в Ветхом Завете². В последнем поступке Церковь признала особое преступление закона. Судя по тому, что в этом главным образом и обвиняли Амда Сиона, династические полигамные браки давно были общепризнанной традицией. Также показательно, что обвинения посыпались на царя только на двадцать седьмой год его правления, совпавший с военным походом в южные земли, и хотя нарушения заповедей с его стороны случались и прежде, до определенного момента священнослужители закрывали на них глаза.

В назидание *абба* Гонорий³ предал прелюбодейного царя Амда Сиона анафеме, чем незамедлительно навлек на себя гнев монарха и преследования с его

¹ Подробное описание соответствующих источников см.: Чернецов С.Б. Эфиопская феодальная монархия в XIII–XVI вв. М., 1982. С. 44–48.

² См.: *Не бери жены вместе с сестрой ее, чтобы сделать ее соперницей, чтобы открыть наготу ее при ней, при жизни ее* (Лев 18.18); *Никто не должен брать жены отца своего и открывать край одежды отца своего* (Втор 22.30); и *Проклят, кто ляжет с женою отца своего, ибо он открыл край одежды отца своего* (Втор 27. 20).

³ Согласно С. Б. Чернецову *абба* Гонорий был митрополитом (см.: Чернецов. Эфиопская феодальная монархия в XIII–XVI вв. С. 45), по мнению же автора соответствующей статьи в Эфиопской энциклопедии одним из двенадцати монахов, избранных митрополитом Иаковом для ведения миссионерской деятельности, направленной на распространение христианства

стороны. С ним вместе пострадали и монахи из шоанского монастыря Дабра Либанос, которые также высказывались против такого образа жизни царя.

Описанные выше события нашли отражение и в эфиопском династическом трактате *Кебра Нагаст*, что помогло пролить свет на его датировку⁴. Трактат был составлен в последние годы правления Амда Сиона, и подтверждением этому служит глава 42 «О Декалоге». В ней представлен сознательный перифраз заповедей из книги Левит, касающийся кровосмешения в брачных союзах. При этом вторая часть стиха: *Никто не должен брать жены отца своего и открывать край одежды отца своего* (Лев 18.18) распространена так: «Никто не должен брать жены отца своего и открывать край одежды матери своей», что еще больше усиливает запрет на подобные брачные союзы⁵. Так эта неточная цитата в рамках официального династического трактата приобрела авторитет Священного Писания в результате конфликта между духовенством и монархом, возникшего, несомненно, на экономической почве.

Вероятно, брачный союз с супругой покойного родителя произошел из африканского народного обычая наследования царской жены, а также «соправления брата и сестры»⁶. Житие св. Филиппа Дабра Либаносского говорит и о том, что через обладание тремя женами царь обожествляет себя. Как известно, институт полигамии также уходит корнями в первобытные народные обычаи, когда сильнейший мужчина племени имел право обладать всеми или лучшими женщинами. Так, будучи основным оплодотворителем и умножая свое потомство, он становился вождем со священным статусом. Ему поклонялись, за ним шли в вооруженные набеги. Но речь здесь идет именно о вождях и царях. В Эфиопии же, которая как минимум со времен Аксумского царства обладала развитой системой государственного устройства, традиция полигамии будет перенята и высокопоставленными государственными деятелями, также желавшими вознести себя до уровня священного лидера⁷.

По мнению ряда исследователей, многоженство эфиопских царей не было связано с их личным желанием иметь в своем распоряжении несколько женщин, а определялось политическими соображениями⁸. Этот феномен называют династическими браками. Их допустимость объяснялась и оправдывалась теми преимуществами, которые они сулили государству, например, экономическую прибыль, расширение государственных границ, мирное сосуществование с со-

среди народов Африканского Рога (см. *Samuel Wolde Yohannes [Red.] Anorewos "the Elder"* // Encyclopaedia Aethiopia / Ed. S. Uhlig. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2003. Vol. 1. P. 277–278).

⁴ См. *Frantsouzoff S.* On the Dating of the Ethiopian Dynastic Treatise *Kəbra nagašt*: New Evidence // *Scrinium. Journal of Patrology and Critical Hagiography* (Leiden: E.J. Brill). Vol. 12. 2016. P. 20–24, здесь: p. 22.

⁵ См. об этом: *Ibid.*

⁶ *Чернецов.* Эфиопская феодальная монархия в XIII–XVI вв. С. 47.

⁷ Этнография и народные традиции, в частности, на африканском материале, были подробно изучены теоретиком-африканистом В. М. Мисюгиным (см.: *Мисюгин В. М.* Становление цивилизации. О вещах и представлениях. СПб., 1998. С. 92–99).

⁸ *Чернецов.* Эфиопская феодальная монархия в XIII–XVI вв. С. 54–56; *Mantel-Niečko J., Nosnitsin D.* 'Amdä Šəyon I // Encyclopaedia Aethiopia / Ed. S. Uhlig. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2003. Vol. 1. P. 227–229 (p. 228–229).

седами и пр. То есть царь шел на грех ради государственных интересов. Именно это обстоятельство и обеспечило столь продолжительное существование этого совсем не христианского обычая в глубоко христианской Эфиопии.

В последующие времена ситуация не изменилась. В хрониках большинства эфиопских царей мы находим сведения о наличии у них более чем одной супруги. В этом крылась еще одна угроза: увеличивалось число царских отпрысков, а, следовательно, и претендентов на престол. Дети от законной, венчаной, жены формально считались более законными, чем дети от наложниц, но на трон зачастую претендовали и те, и другие. И те, и другие, как чистокровные Соломонины, могли занимать монарший престол. Это приводило к конфликтам и интригам, усугублявшимся ревностью жен и наложниц друг к другу и их желанием сделать свое чадо наследником трона великой страны. Такое положение дел послужило главной причиной создания царской тюрьмы, куда помещали всех царских сыновей, чтобы они не могли устраивать интриги при дворе⁹.

Тем не менее примеров подобных интриг в истории Эфиопии было более чем достаточно. Так, заговор во главе с одной из наложниц в начале XVIII в. привел к упадку авторитета Гондарской монархии и наступлению печальной эпохи феодальной раздробленности. Толчком к эпохе смут послужило невиданное прежде в истории этой страны преступление — убийство отрекшегося от престола Иясу I Великого (1682–1706)¹⁰ по проискам его старшего сына Такла Хайманота I (1706–1708) в 1706 г. Дело в том, что одна из наложниц царя Иясу, Малакотавит, опасалась, что ее сын Такла Хайманот будет отстранен от власти, а сыновья Иясу I от других наложниц смогут в будущем занять эфиопский престол (чему, кстати, и суждено было сбыться), организовала заговор против своего супруга. Весной 1705 г. здоровье Иясу I ухудшилось, и он был вынужден покинуть Гондар и оставить вместо себя своего сына Такла Хайманота. Тогда же умерла Кэддэста Крэстос, одна из любимых наложниц Иясу I. Царь отправился на остров Антония на озере Тана, где располагался монастырь — место ее погребения, оплакивать ее

⁹ Институт царской тюрьмы сложился на столовой горе (*амбе*) Гешен, известной также под геэзским наименованием Дабра Нагаст (Гора царей). Согласно традиции, его учредил ок. 1299 г. четвертый по старшинству сын царя Ягбиа Сиона (1285–1294), сына основателя династии Йэкуно Амлака (1270–1285). Место заточения принцев крови действовало там непрерывно на протяжении почти двух с половиной веков, пока в 1539 г. воины имама Ахмада Граня в ходе джихада, поставившего под вопрос само существование христианской Эфиопии, не взяли хитростью амбу Гешен и не разграбили ее. Часть узников при этом была перебита, а остальные покончили с собой, бросившись в пропасть (см. *Чернецов*. Эфиопская феодальная монархия в XIII–XVI вв. С. 218, 239–240). На протяжении нескольких десятилетий, последовавших за разгромом и гибелью Граня в феврале 1542 г. и реставрацией монархии Соломонидов, потребности в восстановлении такой тюрьмы не ощущалось, поскольку общее число уцелевших мужчин, принадлежавших к этой династии, и их прямых потомков оставалось крайне незначительным. Лишь между концом 40-х и концом 60-х гг. XVII в. царь Василид (1632–1667), которого следует по праву признать основателем Гондарской династии (точнее, Гондарской ветви Соломоновой династии), обустроил на *амбе* Вахни новое место заточения. После правления царя Василида (1632–1667) все представители династии Соломонидов мужского пола изолировались от окружающего мира и помещались на эту гору.

¹⁰ См. о нем: *Bosc-Tiessé Cl. Iyasu I // Encyclopaedia Aethiopica / Ed. S. Uhlig. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2007. Vol. 3. P. 249–251.*

смерть. Воспользовавшись обстоятельствами, Малакотавит в феврале 1706 г. организовала государственный переворот и с помощью влиятельных придворных и своих сородичей возвела на трон своего сына, который вынудил отца отречься от престола. Малакотавит не только ревностно относилась к сыну, выделяя его среди других детей Иясу, но и как женщина ревновала из-за неподдельной любви Иясу к почившей наложнице.

Однако Иясу I категорически отказался отправиться в царскую тюрьму на гору Вахни, оставшись при монастыре на озере Тана, и тогда заговорщики приняли решение убить его. Исполнить ужасный план взялись брат Малакотавит Павел и его сообщник Дэрмэн. Они прибыли на остров, застрелили монарха и попытались сжечь его тело, но насельники островного монастыря извлекли тело убитого из огня и погребли подобающим образом. Это событие стало отправной точкой затяжного периода нестабильности в политической жизни страны.

В последней четверти XVIII в. в Эфиопии смута продолжала нарастать, а политическая раздробленность усилилась. В 1779 г. на трон взошел Такла Гиоргис I. В хронике его правления¹¹ упоминаются три его жены. В первый год своего правления он взял *вайзаро*¹² Энкой Лул. Она происходила из влиятельной семьи¹³ и была сестрой *деджазмачу*¹⁴ Бакату Абба Джале из Бегемдера. Именно их отец, к тому времени уже умерший, *деджазмача* Ванд Бавасана совершил первую попытку возвести на трон Такла Гиоргиса. Тестем *деджазмача* Бакату был *рас*¹⁵ Гошу. Таким образом, этот брачный союз обеспечил Такле Гиоргису поддержку двух наиболее влиятельных фигур в стране, сильных военачальников и талантливых политиков, которая, по всей видимости, и сыграла решающую роль в успехе предприятий молодого монарха. По сообщениям историографа, Энкой Лул находилась при вдовствующей царице Ментевваб, матери Иясу II «Малого» (1730–1755) во дворце в Гондаре и в дальнейшем историограф именуется ее царевной (*вайзаро*) наравне с другими особами женского пола, родственницами царя. Отношения царя с супругой практически не освещаются в хронике его царствования, известно лишь, что в конце первого периода своего правления (в 1784 г.)

¹¹ Хроника дошла до нас в пяти списках. В рамках данного исследования мы будем ссылаться на тексты Orient. 821 из собрания Британского музея (*Wright W. Catalogue of the Ethiopic Manuscripts in the British Museum acquired since 1847. London: Gilbert & Rivington, 1877. P. 314–318*) и Eth. 143 из Национальной библиотеки Франции ([Zotenberg H.] *Catalogue des manuscrits éthiopiens (gheez et amharique) de la Bibliothèque nationale. Paris: Imprimerie nationale, 1877. P. 216–221*).

¹² В современном амхарском языке это слово стало употребляться в значении «госпожа», изначально же титулом *вайзаро* именовали всех женщин, имевших отношение к царской семье, близких и дальних родственниц эфиопских царей.

¹³ Большинство высокопоставленных региональных правителей и борцов за власть в Эфиопии в эпоху политической раздробленности возводили свою генеалогию к правящей династии Соломонидов. Таблицы некоторых генеалогий см.: *Tekle-Tsadik Mekouria Histoire abrégée de Haylou Esheté (Degiazmatche) // Proceedings of the Eighth International Conference of Ethiopian Studies. University of Addis Ababa, [26–30 November] 1984 / Ed. by Taddese Beyene. Vol. 2. Addis Ababa: Institute of Ethiopian Studies, 1989. P. 189–213.*

¹⁴ Букв. «командир передового отряда», высший титул в воинской иерархии Эфиопии, в государственной же иерархии на ступеньку ниже *раса*. См. ниже примеч. 14.

¹⁵ Букв. «глава». Высший титул в государственной иерархии Эфиопии.

царь дал *вайзаро* Энкой Лул землю на правах *гульта*¹⁶, вероятно заботясь о ее благосостоянии в случае своего свержения с трона (которое, впрочем, уже было предопределено).

После четырех лет отстранения от власти на второй период своего правления Такла Гиоргис, по сообщению историографа, в месяце маскарарам (сентябрь–октябрь 1788 г.), взял себе в жены (или в наложницы) дочь *раса* Али *вейзаро* Алташ¹⁷. Таким образом он породнился с еще одним влиятельным человеком, возведя *раса* Али на вершину власти и сделав его своим соратником.

В середине 90-х гг. XVIII в., после смерти в 1788 г. *раса* Али и последовавшего передела власти, у Такла Гиоргиса появился новый влиятельный благодетель и соратник в лице *раса* Габре, что позволило ему в третий раз взойти на престол. В нестабильную эпоху политической раздробленности поддержка извне была более чем необходима для удержания власти, что и послужило одной из причин для заключения царем нового брака. Кроме того, вероятно, монарх, восходя на престол, должен был вступить в брак, и многоженство Такла Гиоргиса I, многократно свергнувшегося с трона и вновь на него возводившегося, могло быть обусловлено и этим обычаем. В третий раз он взял в жены дочь своего нового благодетеля *раса* Габре. Она имела большое влияние при дворе и позднее, когда ее отец отвернулся от поставленного им на трон монарха, участвовала в заговорах, направленных на свержение своего мужа. Историограф уделил ей особое внимание в хронике, но не привел ее имени.

Не ясно, где в это время находились две прежние супруги Такла Гиоргиса. Хроника также умалчивает, был ли он венчан хотя бы с одной из них. Тем не менее при описании заключения брачного союза с Энкой Лул, первой супругой, историограф использует слово *эбэт*, т. е. «наложница», а о союзе с Алташ он говорит следующее: «И в этот месяц маскарарам взял царь царей Такла Гиоргис дочь *раса* Али, которая *вейзаро* Алташ, и оставил ее в доме своем и сделал ее женой (*бээсита*)».¹⁸ Позднее *вейзаро* Алташ возьмет в жены племянник Такла Гиоргиса Соломон (1796–1797, 1799), пришедший к власти после второго свержения своего дяди. Это вызвало сильное негодование историографа, он сравнивает участников с библейскими героями Давидом, Урией и Вирсавией: «...зачем же ты пренебрег словом Господа, сделав злое пред очами Его? Урию Хеттеянина ты поразил мечом; жену его взял себе в жены (см.: 2 Цар 12)»¹⁹.

Многоженство было свойственно не только царям, но и знати. В хрониках XVIII в. регулярно встречаются подобные сюжеты. Например, история *даджазмача* Ванда Бавасана, талантливого военачальника, который был правителем обширных областей Бегемдера и Ласты. Он начал свою военную и политическую карьеру в качестве одного из военачальников *деджазмача* Йа-Марьям Ба-

¹⁶ Интересно, что термин *гулт* обозначает форму владения землей в Эфиопии, при котором земельные наделы предоставлялись за службу, как правило ратную, как простым воинам, так и правителям целых областей. Эти земли могли сдаваться в аренду и подлежали налогообложению.

¹⁷ Далее в хронике о ней говорится как о племяннице (дословно «дочери брата») *раса* Али (см.: Orient. 821, л. 564 об., стлб. 3, стк. 3; Eth. 143, л. 392, стлб 1, стк. 1).

¹⁸ Orient. 821, л. 525, стлб. 2, стк. 7–13; Eth. 143, л. 329, стлб 2, стк. 22–25.

¹⁹ Ср. Orient. 821, л. 564 об., стлб. 3, стк. 7–15; Eth. 143, л. 352, стлб 1, стк. 3–7.

рья, наследственного правителя Бегемдэра. Вскоре он выгодно женился на Йа-Вэбдар, которая была дочерью *вайзаро* Атлаш Иясу и *кэньазмача*²⁰ Валда Хаварья (сына всеильного временщика *раса* Михаила Сэхула, который самолично правил Эфиопией в 60-е — 70-е гг. XVIII в., прикрываясь номинальными фигурами царей) и сестрой знаменитого Хайла Микаэля Эшате. Ванд Бавасан породнился с Гондарской династией, а в качестве свадебных подарков получил значительные земельные наделы и первое время действовал в интересах *раса* Михаила. Со временем амбиции Ванда Бавасана возросли. Поводом для разрыва некогда дружественных отношений послужило то, что Хайла Микаэл Эшате отказался отдать ему в качестве второй жены еще одну свою сестру Вэшэн Азал, и *рас* Михаил не поддержал подобных притязаний Ванда Бавасана²¹. Вот, что отвечает на эту просьбу Хайла Микаэля: «Не должно мне отдавать тебе (в жены) сестру мою, ибо женился ты (уже) на сестре ее, имя которой Йа-Вэбдар. Брать в жены двух сестер — не по заповедям Библии»²². Проблема в том, был ли этот отказ делом принципа для Хайла Микаэля и *раса* Михаила или в Эфиопии традиционно только монархи могли позволить себе многоженство. Из вышеизложенного можно заключить, что амбициозный Ванда Бавасан имел претензии на царский трон и не гнушался нарушением христианских канонов²³. Кроме того, автор еще одного исторического источника этого периода — Годжамских хроник — перед тем, как начать изложение истории Такла Гиоргиса, замечает: «Сэхул Михаил правил тридцать три года. *Даджач*²⁴ Ванд Бавасан правил четыре года»²⁵. И если *рас* Михаил, будучи человеком острого ума и талантливым стратегом, не собирался занимать царский престол самолично, то Ванд Бавасан мечтал стать *нэгуса нагаст*. И если бы он не скончался в результате несчастного случая в декабре 1777 г., вероятно конец Гондарской династии наступил бы несколько раньше.

Еще одно упоминание о многоженстве датировано 25 сане (30 июня 1783 г.), когда Такла Гиоргис собственноручно отправился в дом митрополита *абуну* Иоасафа в сопровождении восьми высокопоставленных церковных деятелей.

²⁰ Командующий войском слева, а с XVI в. — наместник той или иной области.

²¹ Так или иначе, амбициозный Ванда Бавасан имел претензии на царский трон и не гнушался нарушением христианских канонов. И если *рас* Михаил, будучи человеком острого ума и талантливым стратегом, не собирался занимать царский престол самолично, то Ванд Бавасан мечтал стать *нэгуса нагаст*. И если бы он не скончался в результате несчастного случая в декабре 1777 г., вероятно конец Гондарской династии наступил бы несколько раньше.

²² Orient 821, л. 492, стлб. 2, стк. 25—стлб. 3, стк. 4; Eth. 143, л. 313об., стлб. 2, стк. 7—8 (кратко: «Не должно мне, ибо женился ты уже на сестре ее Йа-Вэбдар»). При этом автор статьи в Encyclopaedia Aethiopia несколько иначе трактует это событие, ссылаясь на текст хроники, изданный В.Г. Бланделлом, что связано с неточностями в переводе последнего (ср. *Dege S. Wänd Bāwāsān* // Encyclopaedia Aethiopia / Ed. S. Uhlig in cooperation with A. Bausi. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2010. Vol. 4. P. 1128—1129, здесь: p. 1129); The Royal Chronicle of Abyssinia 1769—1840 / Transl. and notes H. Weld Blundell. Cambridge: at the University Press, 1922. P. 316). По мнению С. Деге (и согласно английскому тексту Г. В. Бланделла), отказ был мотивирован тем, что *Ванд Бавасан уже был женат, а брак с двумя сестрами одновременно запрещен Библией*. В хронике же про многоженство ничего не сказано, а только отмечено, что нельзя жениться на двух сестрах.

²³ См. об этом в: *Dege. Wänd Bāwāsān*. P. 1128—1129.

²⁴ Сокращенная форма от *даджазмач*.

²⁵ *Aläqa Täklä Iyäsus WaqGera* The Goḡgam Chronicle / Ed. and transl. Girma Getahun. Oxford: Oxford University Press, 2014. P. 41.

Поводом для этого был новый брак одного из государственных деятелей *баламбараса*²⁶ Рамхи, который оставил свою предыдущую жену из-за того, что вступил в связь с ее матерью. Историограф замечает, что на состоявшемся совете было подтверждено, что жена должна вступать в плотскую связь только со своим мужем, а муж только со своей женой. Также было решено, что не сохранившие верность супруги должны вновь повторять венчальные молитвы, а монахи, берущие себе наложниц, должны быть отлучены от Церкви²⁷. Принятые постановления нельзя признать неожиданными, гораздо удивительнее, что сам Такла Гиоргис I всего через месяц, 4 хамле (9 июля) после им же спровоцированного разбирательства, отдал свою племянницу (дочь своей сестры) в жены пресловутому *баламбарасу* Рамхе. Видимо, это был стратегически важный брак для царя, поскольку Рамха был правителем одной из областей к юго-востоку от Гондара и, несмотря ни на что, с ним приходилось обращаться со снисхождением.

Говоря о втором и последующих браках среди высокопоставленных лиц, когда жен брали не одновременно, а последовательно (хотя в истории Эфиопии встречаются и та и другая формы брака), возникает вопрос о разводе, процедура которого не вполне ясна, и о допущении к причастию. Что касается развода, то хроники в большинстве своем замалчивают эту процедуру. Можно предположить, что не венчанный союз просто аннулировался на практике. Сложнее дело обстояло с расторжением церковного брака. Некоторую информацию по этому поводу можно почерпнуть из жития эфиопской святой Валаты Петрос, жившей в XVII в. Судя по этому источнику, расторжение венчаного брака представляло непростую и долгую процедуру. Валата Петрос происходила из знатного эфиопского рода. Ее выдали замуж за царского военачальника и влиятельного человека в государстве Малька Крэстоса. После смерти в младенчестве трех детей, рожденных в этом браке, Валата Петрос приняла решение уйти в монастырь, что вызвало бурный протест со стороны ее супруга. После ее побега в монастырь Малька Крэстос обратился к высокопоставленным особам с просьбой помочь ему вернуть законную жену. Просьба его была удовлетворена, и монахи уговорили Валату Петрос поступить по закону и вернуться к мужу²⁸. Так что венчанный брак в Эфиопии все же был нерушим.

Трудно судить о допуске многоженцев и невенчаных к Причастию, так как хроники об этом умалчивают. В летописании времен Такла Гиоргиса говорится о присутствии царя при чтении молитвы ко Святому Причащению, но конкретных данных о причащении (или не причащении) монарха нет²⁹.

Из вышеприведенных примеров становится ясно, что эфиопские цари и высокопоставленные деятели заключали брачные союзы с женщинами из знатных и влиятельных семей и что такие браки имели политическое значение и были

²⁶ Титул, восходящий к должности начальника столовой горы, т. е. гарнизона, размещенного на ней.

²⁷ Orient. 821, л. 483 об., стлб. 2, стк. 19 — стлб. 3, стк. 3; Eth. 143, л. 309, стлб. 2, стк. 36 — л. 309 об., стлб. 1, стк. 6.

²⁸ Правда, позднее она добилась у мужа расторжения брака, получив от него согласие стать монахиней. См. об этом в: Чернецов С. Б. Нарушительница норм женского поведения в Эфиопии XVII в. — героиня «Жития матери нашей Валата Петрос» // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб.: Наука, 1991. С. 39–55.

²⁹ Orient 821, л. 483, стлб. 2, стк. 21–26; Eth. 143, л. 309, стлб. 1, стк. 24–26.

выгодны также для государства, а не только для личных интересов супруга. Такие браки зачастую не были церковными и имели чисто политическую подоплеку. Возможность нескольких брачных союзов и правила их оформления не были регламентированы у эфиопских средневековых христиан в отличие, например, от установлений мусульманской традиции. Такие брачные практики среди эфиопской элиты приближаются к современному понятию «гражданского брака», при котором двое сожительствуют, не оформляя своих отношений ни в светском, ни в религиозном отношении. Что же касается союзов с двумя сестрами, то ни о каких государственных интересах, как нам кажется, здесь речи не идет, и ничто земное не было чуждо ни монархам, ни влиятельным феодалам, ни военачальникам Эфиопии на всем протяжении истории этой страны, особенно когда высокое положение обеспечивало защиту и вседозволенность. Венчанные же браки, безусловно, сохраняли свой сакральный статус и на их защиту выступали как светские, так и религиозные деятели.

Ключевые слова: Эфиопская Церковь, христианский брак, брачный союз, многоженство, наложницы, эфиопская монархия, история Эфиопии, царь царей, священный статус, вождь племени.

Список литературы

- Мисюгин В. М.* Становление цивилизации. О вещах и представлениях. СПб., 1998.
- Чернецов С. Б.* Нарушительница норм женского поведения в Эфиопии XVII в. — героиня «Жития матери нашей Валата Петрос» // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб.: Наука, 1991. С. 39–55.
- Чернецов С. Б.* Эфиопская феодальная монархия в XIII–XVI вв. М., 1982.
- Aläqa Täklä Iyäsus WaqGera.* The Goḡḡam Chronicle / ed. and transl. by Girma Getahun. Oxford, 2014.
- Bosc-Tiessé Cl.* Iyasu I // Encyclopaedia Aethiopia / Ed. S. Uhlig. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2007. Vol. 3. P. 249–251.
- Dege S.* Wänd Bawäsän // Encyclopaedia Aethiopia / Ed. S. Uhlig in cooperation with A. Bausi. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2010. Vol. 4. P. 1128–1129.
- Frantsouzoff S.* On the Dating of the Ethiopian Dynastic Treatise *Käbra nagašt*: New Evidence // *Scrinium. Journal of Patrology and Critical Hagiography*. Leiden: E. J. Brill, 2016. Vol. 12. P. 20–24.
- Samuel Wolde Yohannes [Red.]* Anorewos «the Elder» // Encyclopaedia Aethiopia / Ed. S. Uhlig. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2003. Vol. 1. P. 277–278.
- Tekle-Tsadik Mekouria* Histoire abregée de Haylou Esheté (Degiazmatche) // Proceedings of the Eighth International Conference of Ethiopian Studies. University of Addis Ababa, [26–30 November] 1984 / Ed. Taddese Beyene. Vol. 2. Addis Ababa, 1989. P. 189–213.
- The Royal Chronicle of Abyssinia 1769–1840* / Transl. and notes H. Weld Blundell. Cambridge, 1922.
- Wright W.* Catalogue of the Ethiopic Manuscripts in the British Museum acquired since 1847. London: Gilbert & Rivington, 1877.
- [Zotenberg H.] Catalogue des manuscrits éthiopiens (gheez et amharique) de la Bibliothèque nationale. Paris: Imprimerie nationale, 1877.

ETHIOPIAN KINGS' FAMILY AND MARRIAGE

E. GUSAROVA

Abstract: Family and marriage customs in the élite of medieval Ethiopia traditionally went beyond the general Christian canons. They included a special form of polygamy practiced by the Christians of the country at which one wife was usually married by the Church ritual (wedding), while the others were not. In general the quantity of wives was not limited. The authors of the Royal Chronicles, the bearers of traditional Church education, usually called them “concubines” in their official compilations. The tendency towards polygamy was not widespread all over the country, but proceed to be attested rather frequently at the Royal Court and among the élite of the country. Due to both political and economic interests and to other reasons the polygamy was constantly widespread. The emergence and development of this custom had a long history of formation. Most likely, it originated from the African pagan usage of inheriting of the late king's wife and was linked with the sacred status of the “leader”, who deified himself through obtaining several wives. In the frame of the present research we make an attempt to enlighten the history of formation and existence of the tradition of polygamy among Christian population of Ethiopia. Some particular details can be traced through the texts of Royal, Princely and monastic chronicles of the 14th – 18th centuries AD. Curious details of practice of polygamy in different social levels can be found inside the texts. Some differences, reasons and consequences are linked to the changings in the historical context. Of a special interest is the reaction of the clergy to the violation of church canons and its dependence on both the care about the purity of faith and economic reasons.

Keywords: Ethiopian Church, Christian marriage, wives, concubines, polygamy, Ethiopian Christian monarchy, Ethiopian history, king of kings, the tribal leader, the sacred status.

References

- Aläqa Täklä Iyäsus WaqGera (2014) *The Goggam Chronicle*. Girma Getahun (ed. and transl.). Oxford: Oxford University Press.
- Blundell H. Weld (1922) *The Royal Chronicle of Abyssinia 1769–1840 with translation and notes*. Cambridge: The University Press.
- Bosc-Tiessé Clare (2007) “Iyasu I” in *Encyclopaedia Aethiopica*. S. Uhlig (ed.). Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, vol. 3, p. 249–251.
- Chernetsov Sevir B. (1982) *Efiopskaya feodalnaya monarhya v 13–16 vv.* [Ethiopian Feudal Monarchy in 13–16th centuries]. Moscow: URSS (in Russian).

- Chernetsov Sevir B. (1991) “Narushitel'nitsa norm zhenskogo povedeniia v Efiopii 17 v. — geroinya “Zhitiya materi nashey Valata Petros”” [“Violator of norms of female behavior in 17th century Ethiopia — the Heroine of «The Live of our mother Valata Petros»”] in *Etnicheskie stereotipi muzhskogo I zhenskogo povedeniia* [Ethnic stereotypes of male and female behavior]. St. Petersburg: Nauka, p. 39–55 (in Russian).
- Dege Sophia (2010) “Wänd Bāwāsän” in *Encyclopaedia Aethiopica* / Ed. S. Uhlig in cooperation with A. Bausi. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, vol. 4, p. 1128–1129 (p. 1128).
- Frantsouzoff Serge (2016) “On the Dating of the Ethiopian Dynastic Treatise Kəbra nagašt: New Evidence” in *Scrinium. Journal of Patrology and Critical Hagiography*. Leiden: E. J. Brill. 2016, vol. 12, p. 20–24.
- Misiugin Viacheslav M. (1998) *Stanovleniye tsivilizatsii. O veshah I predstavleniyah* [The formation of civilization. About things and ideas]. St. Petersburg: Russia (in Russian).
- Samuel Wolde Yohannes (Red) (2003) “Anorewos “the Elder”” in *Encyclopaedia Aethiopica*. S. Uhlig (ed.). Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, vol. 1, p. 277–278.
- Tekle-Tsadik Mekouria (1989) “Histoire abrégée de Haylou Esheté (Degiazmatche)” in *Proceedings of the Eighth International Conference of Ethiopian Studies. University of Addis Ababa, [26–30 November] 1984*. Taddese Beyene (ed.). Addis Ababa, vol. 2, p. 189–213.

ХРИСТИАНЕ БЛИЖНЕГО ВОСТОКА И РОЛЬ ИХ «ЗАГОВОРА» В АРХИПЕЛАГСКОЙ ЭКСПЕДИЦИИ РОССИЙСКОГО ФЛОТА 1769–1774 ГГ.

Т. Ю. КОБИЩАНОВ

Аннотация: История первых военно-политических контактов России и Арабского мира долгое время игнорировалась отечественной востоковедной наукой. Основанием было нежелание внести «империалистский» компонент в запятнанную родословную советско-арабских взаимоотношений. Благодаря исследованиям последнего времени мы имеем достаточно полную картину как собственно хода событий 1770–1774 гг., так и изменений политической конъюнктуры, толкнувших местных правителей на союз с Россией. Однако представляется, что причины, обусловившие в этот «момент истины» альянс ближневосточных лидеров с христианской державой, не исчерпываются базовыми политико-экономическими факторами. Огромную роль сыграла религиозно-идеологическая составляющая, которая освещается в данной статье.

В последней трети XVIII столетия в жизни Ближнего Востока случилось знаковое событие, предвестник фундаментальных изменений, необратимо преобразивших его историю. В ходе русско-турецкой войны 1769–1774 гг. Восточное Средиземноморье стало объектом вторжения европейской державы — России. В соответствии с планом, разработанным фаворитами Екатерины II братьями Григорием и Алексеем Орловыми, Балтийский флот обогнул Европу и обрушился на внутренние районы Османской империи. Основные боевые действия развернулись в Эгейском и Адриатическом морях. Российские войска вместе с греческими повстанцами в феврале-июне 1770 г. вели военные операции на Пелопонесском полуострове (Морее); 5–7 июля того же года в Хиосско-Чесменском сражении были уничтожены основные силы османского флота; Дарданеллы подверглись блокаде, а на островах Киклад и Додеканеса было создано Архипелагское великое княжество под российским протекторатом.

Война не обошла и Сиро-Египетское побережье. В июне 1772 г. суда под Андреевским флагом атаковали османские войска под Сайдой, а затем напали на Бейрут. В начале ноября того же года был совершен рейд на египетский порт Думьят. Крупнейшей операцией стала осада Бейрута в июле-октябре 1773 г. и последовавшая оккупация города. Помимо этого, небольшие эскадры

бороздили Восточное Средиземноморье, фактически превратив его в «русское озеро»¹.

Сиро-египетских правителей данные события разделили на два лагеря: тех, кто продолжал связывать свою судьбу с османской государственностью, и тех, кто решил использовать кризис, переживаемый империей, чтобы от нее отложиться.

Мятеж, поднятый в годы русско-турецкой войны 1768–1774 гг. властителем Египта мамлюкским беём ‘Али Булут Капаном (1728–1773), правителем Галилеи шейхом Дахиром аль-‘Умаром аз-Зайдани (ок. 1690–1775) и их союзниками, включая эмира Горного Ливана Йусуфа Шихаба (1752–1790), принято рассматривать как логичное продолжение процесса автономизации османских ближневосточных провинций, его кульминационную точку. Это, однако, не объясняет, почему преданность султану сохранили правители Алжира, Туниса, ливийского Триполи, господствовавший в Сирии клан аль-‘Азм. Лояльна Порте² осталась и большая часть мамлюкских беев Египта, а также мелких сирийских феодалов. Выделить отличия между лидерами-«лоялистами» и «сепаратистами» достаточно сложно. Как те, так и другие пользовались практически неограниченной властью в подчиненных им землях, в их распоряжении были значительные военные силы, владения многих из них были полностью отрезаны от Стамбула.

Что же произошло в ближневосточных владениях разваливавшейся империи? Можно ли найти какие-то общие черты между теми региональными властителями, кто в критический момент сделал выбор между верностью османскому халифу, терпевшему катастрофические поражения от русских, и бунтом против него; между автономией и сепаратизмом?

Почему египетский *шейх аль-балад*³ ‘Али-бей Булут Капан решительно выступил против Порты и пошел на союз с Россией, а для его фаворита и преемника Мухаммад-бея Абу-з-Захаба этот выбор стал неприемлем? Почему властитель юга прибрежной Сирии, шейх Дахир аль-‘Умар, вел боевые действия вместе с российскими войсками, а правители из династии аль-‘Азм, под властью которых находилось северное сирийское побережье, остались верны Стамбулу? Чем определялось отношение к воюющим империям со стороны различных представителей ливанской династии Шихаб? Было ли в перечне причин что-то, выходящее за рамки взаимоотношений столичного, региональных и локальных центров силы, а также внутриклановой борьбы за власть?

Ответы кроются не только в самих фигурах упомянутых лидеров, но и в их ближайшем окружении. Правителей-сепаратистов: ‘Али-бея, мамлюка абхазского происхождения, и Дахира аль-Умара, выходца из недавно осевшего на

¹ Подробнее о событиях, имевших место на Ближнем Востоке в ходе русско-турецкой войны 1768–1774 гг., см.: Кобищанов Т. Ю. Крест над Бейрутом: российская экспедиция в Восточное Средиземноморье 1769–1774 гг. в восприятии сирийских современников // Вестник Московского университета. Сер. 13. Востоковедение. 2009. № 1. С. 3–22; № 2. С. 3–20; Смилянская Е. Б., Смилянская И. М., Велижев М. Б. Россия в Средиземноморье. Архипелагская экспедиция Екатерины Великой. М., 2011.

² Порты, Высокая Порты — общепринятое название османского правительства в XVII–XIX вв.

³ *Шейх аль-балад* (араб. «старейшина страны») — глава мамлюкской иерархии Египта.

земле бедуинского клана, — при всей разнице происхождения, воспитания и жизненного пути объединяла высокая религиозная толерантность. А в ее истоках, в свою очередь, лежали как политический прагматизм, так и поверхностное восприятие исламской доктрины и шариатской системы межконфессиональных отношений. Оба они были мусульманами, но ни одного из них современники не заподозрили в истовой набожности и благочестии. Что же касается Йусуфа Шихаба, то он, очевидно, был первым ливанским эмиром, тайно исповедовавшим христианство. Во время встреч с российскими офицерами он демонстрировал нагрудный крестик, о чем сам писал Алексею Орлову⁴.

В итоге, в силу полученного воспитания, обучения, жизненного опыта и свойств характера, ни для кого из упомянутых лидеров мятеж против султана, «повелителя правоверных», и альянс с христианской Россией не представляли труднопреодолимого психологического барьера. Противопоставив себя османской властной вертикали и заключив союз с Российской империей, мятежные ближневосточные правители должны были позиционировать себя в новой иерархической системе. Более того, в их окружении появилась и обрела влияние группа людей, изначально не считавшая халифа своим духовным главой, не лояльная Порте и принадлежавшая к религиозно-культурной традиции, ориентированной за пределы пространственно-временных границ Османского государства.

К последней четверти XVIII столетия христиане заняли прочные позиции в органах власти Египта и Юго-Западной Сирии, включая Ливан. Привлечение на службу представителей этноконфессиональных меньшинств было достаточно распространено в системе османского управления. Однако если говорить об арабских провинциях, только в Египте и прибрежных областях Сирии христиане вошли в число ближайших советников правителей и получили ключевые административные посты⁵. Напротив, сохранивших лояльность султану местных лидеров от мятежников отличал однородный мусульманский состав ближайшего окружения.

Копт Аталла Ризк изначально возглавлял корпорацию *саррафов* — менял золотых и серебряных монет. После провозглашения 'Али-беем независимости Египта в 1769 г. он стал совмещать должности главы монетного двора, главного финансового советника и придворного астролога. Формально не являясь главой *рузнаме*⁶, Ризк фактически ведал всей деятельностью этого важнейшего ведомства, достигнув, по словам хрониста 'Абд ар-Рахмана аль-Джабарти, «положения, которого не занимал до него ни один копт»⁷. Находившийся на службе у 'Али-бея Люзиньян Совер свидетельствовал о чрезвычайном доверии, которое

⁴ Послание эмира Юсуфа аш-Шихаба графу А.Г. Орлову 1 января 1774 г. // *Смилянская Е.Б., Смилянская И.М., Велижев М.Б.* Россия в Средиземноморье. Архипелагская экспедиция Екатерины Великой. М., 2011. С. 704.

⁵ Подробнее о процессе усиления роли христиан в органах провинциального управления Сирии и Египта см.: *Кобищанов Т.Ю.* Восточные христиане в арабо-османском мире (XVI — первая треть XIX в.). М., 2003.

⁶ *Рузнаме*, или *диван ар-рузнаме*, в Османском Египте являлось важнейшим финансовым ведомством и ведало сбором и пересылкой налогов в казну.

⁷ *Al-Ġabartī, 'Abd ar-Raḥmān.* 'Aġā'ib al-aṭār fī t-taraġīm wa l-aḥbār [Удивительная история прошлого в жизнеописаниях и хронике событий]. Т. 1. Būlāq, 1879. P. 381.

правитель Египта оказывал своему коптскому управляющему: «Сие побудило беев оказывать ему [му‘аллиму Ризку. — Т. К.] свое почтение, что гордость его возвысило до того, что когда какой-нибудь бей приходил его посетить, то не только [он] не вставал со своего места, но и принимал как простую особу»⁸. Высокое положение открыло перед коптским управляющим невиданные возможности для личного обогащения. Консульские донесения свидетельствуют об огромных взятках, которые брал Аталла Ризк, гарантируя благоприятное рассмотрение ходатайств правителем Египта⁹.

Не менее головокружительной была карьера униатского врача Ибрахима ас-Саббага. В 1761 г. ас-Саббаг был назначен шейхом Дахиром аль-Умаром на должность придворного лекаря. Со временем влияние Ибрахима ас-Саббага, обладавшего ежедневным доступом к телу правителя, стало всеобъемлющим. По мнению местных хронистов, под конец жизни Дахир аль-‘Умар уже ничего не предпринимал, не спросив мнения своего врача и управляющего¹⁰. Со временем он стал и официально выступать от имени шейха. Прибывавшие из Стамбула чиновники в бессильном гневе протестовали против того, что им приходится обсуждать государственные вопросы с немусульманином¹¹.

Французский путешественник Ф.-К. Шасбеф (Вольней) считал Ибрахима ас-Саббага главным виновником крушения власти Дахира. По мнению Вольнея, проводимая ас-Саббагом экономическая политика, прежде всего введение монополии на экспорт и импорт хлопка и других важнейших товаров торгового оборота, порождала недовольство местной знати и простонародья. «Дахир, — сетовал симпатизировавший ему Вольней, — чей разум начал стареть, не использовал никаких средств, способных успокоить недовольных. Своих собственных детей он называл неблагодарными и непокорными; только в Ибрахиме видел он преданного и бескорыстного служителя: это ослепление лишь разрушало уважение к нему и усиливало недовольство¹²». Скупость и высокомерность ас-Саббага, отмечавшиеся и в арабских источниках¹³, только провоцировали возмущение. «Его [Ибрахима ас-Саббага. — Т. К.] скардность была столь отвратительна, — писал далее Вольней, — что, окруженный грудой собранных сокровищ, он питался одним сыром и оливками; и, чтобы сберечь еще немного денег, часто принимал он пищу в самой жалкой харчевне. Одежда его была всегда грязной и рваной. Этого худого скрюченного человечка можно было скорее принять за нищего попрошайку, нежели за министра значительного государства»¹⁴. Вместе с тем богат-

⁸ *Люзиньян Совер*. История о возмущении Али-бея против Оттоманской Порты с различными новыми известиями о Египте, Палестине, Сирии и Турецком государстве, также о путешествиях из Алеппа в Бальзору. М., 1789. С. 55.

⁹ *Livingston J. W.* ‘Ali Bey Al-Kabir and the Jews // *Middle Eastern Studies*. 1971. Vol. 7. P. 227.

¹⁰ *aš-Šihābī, al-Amīr Haidar Aḥmad*. Та’риḥ Aḥmad Bāšā al-Ġazzār (История Ахмад-паши ал-Джаззара). *Bayrūt*, 1955. P. 68.

¹¹ *aš-Šabbāg, ‘Abbud*. Ar-rawd aḏ-zāhir fi tarīḥ Zāhir (Цветущий сад истории Дахира). Ġazza, 2002. P. 13.

¹² *Volney C.-F.* Voyage en Syrie et en Égypte pendant les années 1783, 1784 et 1785. Paris, 1787. Vol. 2. P. 115.

¹³ *Barīk, Mikā’il Ad-Dimašqī*. Та’риḥ aš-Šām (История Сирии), 1720–1782. Dimašq, 1982. P. 113; *aš-Šihābī*. Та’риḥ Aḥmad Bāšā ... С. 71.

¹⁴ *Volney C.-F.* Voyage en Syrie et en Égypte... Т. 2. P. 123.

ство ас-Саббага было общеизвестно. «Кто же среди арабов не знает, — упрекал Ибрахима один из приближенных Дахира, — что за четырнадцать лет вы собрали огромные богатства? Кто не знает, что в ваших руках находится вся торговля, что вы распродаете всю землю и не выплачиваете жалования?»¹⁵.

В отличие от своих египетского и палестинского коллег, маронит Са'ад аль-Хури стал воспитателем эмира Йусуфа еще, когда тот был 11-летним ребенком. Современники сходятся в том, что он не только сыграл решающую роль в формировании личности молодого эмира, но и привел его к власти, договорившись с местными османскими чиновниками и коалицией друзских феодалов¹⁶. В число первоочередных задач маронитского управляющего входило восстановление доходов казны, что он и делал, не забывая о собственном кошельке. Вслед за собой Са'ад аль-Хури привел в окружение эмира целую когорту родственников, наибольшим влиянием среди которых пользовался его сын Гандур, после того, как Са'ад был арестован в 1783 г. и три года спустя умер. Кроме управления делопроизводством и финансами, Са'ад аль-Хури обеспечивал Йусуфу поддержку маронитской общины.

Аталла Ризк, Ибрахим ас-Саббах, Са'ад аль-Хури были не просто приближенными управляющими своих высокопоставленных патронов. Все они обладали в глазах правителей огромным неформальным авторитетом и оказывали на них влияние, выходящее за рамки иерархических отношений власти/подчинения. Веривший в астрологию 'Али-бей полагался на предсказания, которые добывал для него в небесных сферах му'аллим Ризк¹⁷. Перешагнувший 70-летний рубеж шейх Дахир аль-'Умар передал в руки Ибрахима ас-Саббаха не только финансы своего квази-государства, но и личное здоровье. Наконец, для эмира Йусуфа Шихаба воспитавший его Са'ад аль-Хури, фактически, был вторым отцом¹⁸, на которого он мог положиться в отличие от пребывавших в состоянии перманентной междоусобицы кровных родственников. Подобная ситуация была нетипична для османского Ближнего Востока XVIII столетия и выделяла эту тройцу из когорты сиро-египетских правителей, относившихся к своим христианским служащим просто как к слугам, полезным своими деловыми навыками и коммерческими связями.

Получившие властные рычаги восточные христиане осознавали общие интересы, ориентировались на Запад и старались использовать сепаратистские устремления местных лидеров для дальнейшего укрепления. Свое будущее они видели, несомненно, в связях с Европой. Основными деловыми партнерами Аталлы Ризка были венецианцы, кстати, один из них Карло Росетти — в будущем стал консульским представителем России в Египте. Ибрахим ас-Саббаг активно участвовал в экспортно-импортных операциях с французскими торговца-

¹⁵ Volney C.-F. Voyage en Syrie et en Égypte... P. 119–120.

¹⁶ Ibid. P. 48.

¹⁷ Люзиньян Совер. История о возмущении Али-бея... С. 62.

¹⁸ «Бейрутская церковная летопись» сообщает, что к сыну Са'ада Гандуру эмир Йусуф обращался: «Дорогой брат!», а правители страны и подданные затруднялись, как уж ему и писать» (Из бейрутской церковной летописи XVI–XVIII в. // Древности Восточныя. Т. 3. Вып. 1. М., 1907. С. 77).

ми. Его состояние Вольней оценивал в 20 млн франков¹⁹. Са'ад аль-Хури также поддерживал тесные связи с пребывавшими в регионе европейцами, в частности, его духовником был глава бейрутского отделения ордена капуцинов о. Рафаэль (в миру Брюно де Рен)²⁰. Впоследствии сын Са'ада Гандур выхлопотал себе должность французского консула в Бейруте²¹ и пытался стать российским вице-консулом²².

Но, конечно, не только меркантильными интересами руководствовались высокопоставленные христианские служащие, когда в Восточном Средиземноморье появились российские военные корабли. Получившие религиозное воспитание, окруженные единоверцами, регулярно посещавшие церкви они были носителями ценностных представлений и социально-психологических установок своих общин. Одним из доминировавших эмоциональных состояний ближневосточных христиан была переживаемая ими на протяжении многих веков *фрустрация*²³, вызванная чувством неполноправности своего положения, униженности, несправедливой дискриминации со стороны исламского большинства²⁴.

Чувства, зародившиеся в сирийских христианах при появлении российского флота, летописцы боялись доверять бумаге. Только в удаленном от моря Дамаске мы можем найти свидетельства их тайных разговоров и потаенных мыслей. Греко-православный хронист Михаил Брайк упоминал, как, обсуждая захваты «московитами» османских судов и победы россиян на полях сражений, «стоившие жизни многим мусульманским воинам», он и его дамасские единоверцы спрашивали друг друга: «не закончатся ли сии благие вести?»²⁵ И нескрываемое разочарование звучит в строках, в которых летописец прощался с покидавшим Средиземноморье российским флотом: «все, о чем мы говорили, — вздыхал Брайк, — и на что надеялись, оказалось напрасным»²⁶.

О чем говорили и на что надеялись высокопоставленные христианские управляющие, можно узнать из документов, сохранившихся в российских архивах.

22 ноября 1771 г. в приложении к первому официальному посланию 'Али-бея к графу Алексею Орлову Аттала Ризк писал об эмоциях и мыслях, посетивших его при известиях о победах египетского и российского оружия над османами: «За все от Бога посланные победы я принес благодарение Иисусу Христу»²⁷. Эти

¹⁹ Ibid.

²⁰ Heyberger B. *Hindiyya mistique et criminelle, 1720–1798*. Paris, 2001. P. 135.

²¹ *aš-Šihābī*. Та'гīḥ Aḥmad Bāšā... С. 95.

²² Архив внешней политики Российской империи (АВПРИ), ф. 89/8, ед. хр. 1475. Л. 6 (араб. текст).

²³ *Фрустрация* — негативное психическое состояние, возникающее в ситуации, которая воспринимается как угроза (действительная или мнимая) для удовлетворения той или иной потребности, либо как условие, блокирующее достижение желаемой цели.

²⁴ Подробнее см.: Кобищанов Т.Ю. После столетий одиночества: изменение социальной психологии сирийских христиан в новое время // Исторический вѣстник. М., 2017. № 20. С. 218–256.

²⁵ *Barīk*. Та'гīḥ aš-Šām... С. 102.

²⁶ Там же. С. 111.

²⁷ РГА ВМФ (Российский Государственный Архив Военно-морского Флота). Ф. 315. Оп. 1. Д. 597. Л. 3 об.

победы его «утвердили ... в преимуществе христианского закона» и позволили строить планы на будущее: «Безпрекословно сим образом истреблена будет Порта оттоманская, мой государь завладеет всем Египтом до Персидския границы, а вы возмете Константинополь. Таким образом падут оттоманы. Между нами не будет раздела; земли наши будут ваши, а ваши наши»²⁸.

Это письмо было написано вскоре после поездки Аталлы Ризка в Сирию. Прибыв в Акку, он, по поручению 'Али-бея, провел переговоры с шейхом Дахиром и Ибрахимом ас-Саббагом²⁹, на которых обсуждал план новой военной кампании, включая, несомненно, перспективы взаимодействия с российским флотом. Впоследствии, после появления эскадр под Андреевским флагом непосредственно у сирийских берегов, Ибрахим ас-Саббаг со своими родственниками, а также Са'ад аль-Хури выступили в качестве основных переговорщиков с капитанами российских кораблей. Помимо самого Ибрахима ас-Саббага, его сыновей 'Аббуда и Хабиба, в переписке часто встречается имя монаха «дона Симона», которого шейх Дахир аль-'Умар рекомендовал Алексею Орлову, как «верного человека, ... которой нами испытан и большая часть дел... ему известна»³⁰. Этот «дон Симон» в одном из писем подписался как «д. Симоне Сабах»³¹, т. е. являлся одним из членов клана Саббагов³². Арабские хроники также свидетельствуют о близких и постоянных сношениях между Ибрахимом ас-Саббагом и Са'адом аль-Хури.

Тесные контакты между христианскими управляющими, зафиксированные в источниках, позволяют считать их действия скоординированными.

Был ли это «заговор христиан»? Можем ли мы назвать действия Аталлы Ризка, Ибрахима ас-Саббага, Са'ада аль-Хури согласованной интригой, имевшей целью втянуть их патронов в военный союз с Россией, дабы в будущем создать под ее протекцией независимые ближневосточные государства? И да, и нет. Можно утверждать, что интересы мусульманских правителей и их христианских служащих совпадали. И те, и другие стремились использовать друг друга для достижения главной цели: вывода Египта и Сирии из-под власти османов и установления полунезависимого правления под протекторатом России или иной христианской державы.

С одной стороны, невозможно отрицать высочайшую активность упомянутых христианских служащих в контактах с командованием российским флотом. С другой стороны, эта активность поощрялась их мусульманскими патронами. Одновременно источники свидетельствуют о достаточном числе проявлений, по крайней мере, внешней симпатии по отношению к России не только со стороны христиан, но и некоторых высокопоставленных мусульман. Наместники

²⁸ РГА ВМФ. Ф. 315. Оп. 1. Д. 597. Л. 4 об.

²⁹ *Crecelius D. The Roots of Modern Egypt. A Study of the Regimes of 'Ali Bey al-Kabir and Muhammad Bey Abu al-Dhahab, 1760–1775. Minneapolis / Chicago, 1981. P. 90.*

³⁰ РГА ВМФ. Ф. 188. Оп. 1. Д. 91. Л. 69 об.

³¹ РГА ВМФ. Ф. 188. Оп. 1. Д. 91. Л. 73.

³² Нам известен только один член клана Саббаг с таким именем — внук Ибрахима Сам'ан ибн Ильяс (*Joudah A.H. Revolt in Palestine in the Eighteenth Century. The Era of Shaykh Zahir al-'Umar. Piscataway, 2013. P. 162*). Впрочем, возможно речь идет о представителе боковой ветви семьи.

шейха Дахира в Суре и Сайде не скупилась на хвалебные эпитеты в обращениях к российским флотоводцам³³. Приближенный 'Али-бея Зу-ль-Фикар-бей, «весьма слабый последователь Магометовых предписаний», как характеризовал его лейтенант Сергей Плещеев, «наполня большой стакан кипрского вина, пил за здоровье предводителя Российского флота и ... громогласно говорил “Виват Орлов”»³⁴. Глухую оппозицию союзу с Россией можно найти только в одной группе мусульманских подданных: отрядах магрибинских наемников, отличавшихся истовым «правоверием» и религиозной убежденностью.

Итак, интересы ближневосточных правителей-сепаратистов и приближенных к ним христиан в ходе русско-турецкой войны совпадали. Однако и первые, и вторые совершили одну и ту же ошибку.

При чтении адресованных россиянам писем арабских лидеров и их христианских советников видно, что они неверно понимали цели, которые привели Балтийский флот в Восточное Средиземноморье. На фоне исходившей из Стамбула пропаганды и известий о поддержке русскими греческих повстанцев, у 'Али-бея, шейха Дахира, эмира Йусуфа и их окружения сформировались ложные представления о религиозных лейтмотивах, которыми руководствовалась Екатерина II и ее полководцы, чуть ли не о новом крестовом походе против ислама.

Однако это было не так. Ни один из известных нам документов не свидетельствует о намерениях императрицы распространить свою власть на Святые места. Религиозная тематика была полностью подчинена политической, храм Софии в Константинополе затмевал храм Гроба Господня в Иерусалиме. Российскую императрицу, в молодости перешедшую из лютеранства в православие, в зрелые годы увлекавшуюся античной культурой и мифологией, Палестина практически не интересовала. Не встречали отклика религиозные мотивы и в сердцах ее прагматично настроенных флотоводцев.

Соответственно Ближний Восток не имел в их глазах особой сакральной ценности, выступая лишь в качестве второстепенного фронта военных действий, способного ослабить мощь Порты. По окончании войны российский флот покинул Средиземное море, и ближневосточные союзники оказались предоставлены своей судьбе. Дахир аль-'Умар погиб в 1775 г., во время карательной экспедиции османов, эмир Йусуф был казнен в 1790 г. в конце следующей русско-турецкой войны.

Подводя итог, отметим, что начало военно-политических контактов России с арабским миром стало результатом трех процессов.

Первым из них было усилившееся в XVIII в. давление европейских держав на Османскую империю, одним из самых ярких эпизодов которого стало вторжение Балтийского флота в Восточное Средиземноморье.

³³ См. напр.: РГА ВМФ. Ф. 188. Оп. 1. Д. 92. Л. 77–78; Ф. 190. Оп. 1. Д. 122. Л. 18.

³⁴ Плещеев С. И. Дневные записки путешествия из архипелагского России принадлежащего острова Пароса в Сирию и к достопамятным местам, в пределах Иерусалима находящимся, с краткою историею Али-беевых завоеваний, российского флота лейтенанта Сергея Плещеева в исходе 1772 лета. СПб., 1773. Л. 3–8.

Вторым процессом являлась нарастающая на протяжении всего столетия автономизация османских провинций, достигшая своеобразной кульминации в открытых мятежах правителей Египта, Палестины и Ливана.

И наконец, третьим явлением стал резкий рост внутривосточного влияния ближневосточных христиан, произошедший в последней трети столетия. В лице местных лидеров часть сиро-египетских христиан нашла себе не только покровителей, но и союзников на пути эмансипации их общин. Высокопоставленные христианские служащие не просто исполняли волю своих сепаратистски настроенных хозяев, но и играли активную роль в их попытках выйти из зависимости от Порты и найти поддержку в Европе. Влияние христианских советников способствовало изменению парадигмы мышления 'Али-бея Булут Капана, шейха Дахира аль-'Умара аз-Зайдани, эмира Йусуфа Шихаба, что во многом и обусловило их военно-политический союз с Российской империей и попытки перейти под ее протекторат.

Ключевые слова: Архипелагская экспедиция, христиане Ближнего Востока, 'Али-бей Булут Капан, Дахир аль 'Умар, Йусуф Шихаб.

Список литературы

- Архив внешней политики Российской империи (АВПРИ).
 Российский Государственный Архив Военно-морского Флота (РГА ВМФ).
 Из бейрутской церковной летописи XVI–XVIII вв. // Древности восточныя. Т. 3. Вып. 1. М., 1907. С. 59– М., 2017. 89.
Кобищанов Т. Ю. Восточные христиане в арабо-османском мире (XVI — первая треть XIX в.). М., 2003.
Кобищанов Т. Ю. Крест над Бейрутом: российская экспедиция в Восточное Средиземноморье 1769–1774 гг. в восприятии сирийских современников // Вестник Московского университета. Сер. 13. Востоковедение. 2009. № 1. С. 3–22; № 2. С. 3–20.
Кобищанов Т. Ю. После столетий одиночества: изменение социальной психологии сирийских христиан в новое время // Исторический вѣстник. М., 2017. № 20. С. 218–256.
Люзиньян С. История о возмущении Али-бея против Оттоманской Порты с различными новыми известиями о Египте, Палестине, Сирии и Турецком государстве, также о путешествиях из Алеппа в Бальзору. М., 1789.
Плещеев С.И. Дневные записки путешествия из архипелагского России принадлежащего острова Пароса в Сирию и к достопамятным местам, в пределах Иерусалима находящимся, с краткою историею Али-беевых завоеваний, российского флота лейтенанта Сергея Плещеева в исходе 1772 лета. СПб., 1773.
 Послание эмира Юсуфа аш-Шихаба графу А.Г. Орлову 1 января 1774 г. // *Смилянская Е. Б., Смилянская И. М., Велижев М. Б.* Россия в Средиземноморье. Архипелагская экспедиция Екатерины Великой. М., 2011.
Смилянская Е. Б., Смилянская И. М., Велижев М. Б. Россия в Средиземноморье. Архипелагская экспедиция Екатерины Великой. М., 2011.
Barik, Mikā'il Ad-Dimašqī. Ta'riḥ aš-Šām (История Сирии), 1720–1782. Dimašq, 1982.
Crececius D. The Roots of Modern Egypt. A Study of the Regimes of 'Ali Bey al-Kabir and Muhammad Bey Abu al-Dhahab, 1760–1775. Minneapolis/ Chicago, 1981.
Heyberger B. Hindiyya mistique et criminelle, 1720–1798. Paris, 2001.

Т. Ю. Кобищанов. Христиане Ближнего Востока и роль их «заговора» в Архипелагской экспедиции...

Joudah A.H. Revolt in Palestine in the Eighteenth Century. The Era of Shaykh Zahir al-‘Umar. Piscataway, 2013.

Livingston J.W. ‘Ali Bey Al-Kabir and the Jews // Middle Eastern Studies, 7 (1971).

Al-Ġabarī, ‘Abd ar-Raḥman. ‘Aġā’ib al-aṭār fī t-taraġīm wa l-aḥbār [Удивительная история прошлого в жизнеописаниях и хронике событий]. Т.1. Būlāq, 1879.

aṣ-Ṣabbāġ, ‘Abbud. Ar-rawd aṣ-ẓāhir fī tarīḥ Ṣāhir (Цветущий сад истории Дахира). Ġazza, 2002.

aṣ-Ṣihābī, al-Amīr Ḥaidar Aḥmad. Та’риḥ Aḥmad Bāšā al-Ġazzār (История Ахмад-паши ал-Джаззара). Bayrūt, 1955.

Volney C.-F. Voyage en Syrie et en Égypte pendant les années 1783, 1784 et 1785. Vol.1–2, Paris, 1787.

Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo
gumanitarnogo universiteta.
Seria III: Filologija.
2018. Vol. 57. P. 48–58
DOI:

Taras Kobishchanov,
Candidate of Sciences in History,
Institute of Asian and African Studies,
Moscow State University,
11 Mokhovaia Str., Moscow,
101999, Russian Federation,
kobishchanov@mail.ru
ORCID: 0000-0001-8165-0897

THE CHRISTIANS OF THE MIDDLE EAST AND THE ROLE OF THEIR “CONSPIRACY” IN THE ARCHIPELAGO EXPEDITION OF THE RUSSIAN NAVY IN 1769–1774

T. KOBISHCHANOV

Abstract: The history of the first military and political contacts between Russia and the Arab world has long been ignored by Russian orientalists. The reason was the unwillingness to introduce the “imperialistic” component to the untainted history of Soviet-Arabic relations. Due to the studies of the recent past, we have a relatively full picture of both the course of events of 1770–1774 and changes in the political agenda that urged local rulers to enter a union with Russia. However, the reasons that underlay the alliance of Near Eastern rulers with a Christian state cannot be reduced to just basic political and economical factors. A prominent role was also played by the religious and ideological component, which is described in the article.

Keywords: Archipelago Expedition, Christians of the Middle East, ‘Aly Bey Bulut Kapan, Dahir al-‘Umar, Yusuf Shihab.

References

- Barīk, Mikā'il Ad-Dimašqī (1982). *Ta'rīḥ aš-Šām, 1720–1782*. Damascus.
- Crecelius D. (1981) *The Roots of Modern Egypt. A Study of the Regimes of 'Ali Bey al-Kabir and Muhammad Bey Abu al-Dhahab, 1760–1775*. Minneapolis; Chicago.
- Heyberger B. (2001) *Hindiyya mistique et criminelle, 1720–1798*. Paris.
- Joudah A. H. (2013) *Revolt in Palestine in the Eighteenth Century. The Era of Shaykh Zahir al-'Umar*. Piscataway.
- Kobishchanov T. (2003) *Vostochnye khristiane v arabo-osmanskom mire (XVI – pervaya tret' XIX v.)* [East Christians in the Arabo-Ottoman World (16th – First Third of the 19th Centuries)]. Moscow.
- Kobishchanov T. (2009) “Krest nad Beirutom: rossiiskaia ekspeditsiia v Vostochnoe Sredizemnomor'e 1769–1774 gg. v vospriiatii siriiskikh sovremennikov” [“Cross over Beirut: Russian Expedition to the Eastern Mediterranean of 1769–1774 in the Eyes of Syrian Contemporaries]. *Vestnik Moskovskogo Universiteta. Seriya 13. Vostokovedenie*. 2009, vol. 1, pp. 3–22; vol. 2, pp. 3–20 (in Russian).
- Kobishchanov T. (2017) “Posle stoletii odinochestva: izmenenie sotsial'noi psikhologii siriiskikh khristian v novoe vremia” [After Centuries of Solitude. Changes in the Social Psychology of Syrian Christians in New Time”]. *Istoricheskii vėstnik*. 2017, vol. 20, pp. 218–256 (in Russian).
- Livingston J.W. (1971) “‘Ali Bey Al-Kabir and the Jews”. *Middle Eastern Studies*. 1971, vol. 7.
- Poslanie emira Iusufa ash-Shikhaba grafu A.G. Orlovu 1 ianvaria 1774 g.* (2011), in E. Smilianskaia, I. Smilianskaia, M. Velizhev (eds.) *Rossia v Sredizemnomor'e. Arkhipelagskaia ekspeditsiia Ekateriny Velikoi*. Moscow (in Russian).
- aš-Šabbāg, 'Abbud. *Ar-rawd az-zāhir fi tariḥ Zāhir*. Gaza, 2002.
- aš-Šihābī, al-Amīr Ḥaidar Aḥmad. *Ta'rīḥ Aḥmad Bāšā al-Ġazzār*. Beirut, 1955.

«ТЕМНЫЙ ВЕК» ПАЛЕСТИНСКОГО МОНАШЕСТВА: УПАДОК И ВОЗРОЖДЕНИЕ БЛИЖНЕВОСТОЧНЫХ МОНАСТЫРЕЙ НА РУБЕЖЕ МАМЛЮКСКОЙ И ОСМАНСКОЙ ЭПОХ*

К. А. ПАНЧЕНКО

Аннотация: В статье анализируются судьбы ближневосточных монастырей — прежде всего Синайской обители св. Екатерины и палестинской лавры св. Саввы — в самый «темный» период их истории, во 2-й пол. XV — 1-й пол. XVI в. Основными источниками выступают мало введенные в научный оборот указы мамлюкских султанов, данные Синайскому монастырю, и записи в арабо-христианских и других рукописях из синайского и иерусалимского книжных собраний. Позднее Средневековье было временем глубокого упадка ближневосточного монашества, терявшего поддержку православных государств и подвергавшегося растущему давлению со стороны окружающего кочевого мира. В монастырях пустыни оставалось все меньше сиро-палестинских мелькитов, не готовых выносить тяготы аскезы и угрозы со стороны бедуинских племен. Большую часть монашества составляли выходцы с Балкан и Кавказа, оторванные от местной христианской среды. К концу XV в. монастыри Иудейской пустыни были покинуты под давлением внешних и внутренних причин. Синайское монашеское сообщество, несмотря на все тяготы, сумело сохраниться и стать основой для возрождения палестинского монашества после османского завоевания Леванта в нач. XVI в. В статье пересматриваются датировки первых контактов Русского государства с Православным Востоком, анализируются сдвиги в этническом составе синайской братии, происшедшие в XVI в., рассматриваются противоречивые данные о сроках и обстоятельствах нового заселения иноками лавры св. Саввы. Ключевую роль в восстановлении этой обители сыграл бывший игумен Синая Иоаким Влах, который сумел привлечь к возрождению лавры финансовые ресурсы молдавских и валашских князей, претендовавших на роль наследников Византии и покровителей Христианского Востока.

I. «Темный век» Христианского Востока

Возможно, самый загадочный период истории Христианского Востока — это позднее Средневековье и начало Нового времени. Глубокий кризис афроазиатского христианства XIII–XV вв., приведший к исчезновению ряда христианских культур региона и деградации остальных, в XVI в. сменился их заметным

* Автор выражает глубокую благодарность Ю. И. Петровой, И. Феодоров и В. Г. Ченцовой за содействие получению доступа к ряду материалов, использованных в настоящей статье, и их интерпретации.

подъемом. Скудость источников не позволяет уверенно говорить о причинах и обстоятельствах этих контрастных процессов. Тем не менее можно попробовать выделить более узкие сюжеты, относящиеся к истории православных (мелькитских), общин Ближнего Востока, и позволяющих обозначить основные тенденции их развития.

Наиболее перспективным представляется анализ эволюции монастырей и монашества. Состояние монастырей есть главный индикатор жизненной энергии связанных с ними христианских сообществ, потому что монастыри выступали центрами воспроизводства духовной культуры и сохранения идентичности окружающего населения, особенно в условиях иноверного окружения. Исчезновение монашеской традиции в том или ином регионе, как правило, вело к последующей — и довольно быстрой — исламизации и ассимиляции местных христиан.

Кроме того, при всей ограниченности наших источников, история монастырей отражена в них все-таки лучше, чем иные стороны жизни христианских народов Востока. Паломническая литература, монастырское книгописание и административно-юридические документы, которыми обрастала жизнедеятельность монастырей, дают исследователю немало материала для анализа.

Православные монастыри сиро-египетского региона делятся на две группы. С одной стороны, это «сельские» монастыри, назовем их так. Расположенные непосредственно на территории селений или в шаговой доступности от них¹, эти обители выступали центрами духовной гравитации сельской округи, иногда в радиусе сотни километров. Второй группой были монастыри в безжизненных горных массивах, достаточно изолированные от густонаселенных земледельческих районов и овеянные славой «героического века» раннехристианского монашества. К ним относятся обители Иудейской пустыни² и Синайский монастырь св. Екатерины. Именно сюда был устремлен поток паломников, и здесь сохранялись очаги высокой книжной культуры. В силу этого эволюция монастырей Пустыни наиболее удобна для исторического анализа.

II. Судьбы монастырей — основные параметры

Упадок палестинского монашества в XIII–XV вв. вписывается в историю глобального кризиса ближневосточного христианства мамлюкской эпохи. Регулярные жестокие гонения мусульманских властей вкупе с пандемией «Черной смерти», депопуляцией, экономическим застоем, нарастающей эрозией государственной власти и экспансией кочевой периферии привели к упадку или исчезновению многих христианских культур афро-азиатского региона. Нельзя говорить о каком-то внешнем ударе по палестинским монастырям — военное противостояние мусульман с крестоносцами и монголами почти не затронуло

¹ Как Успенский монастырь в Сайданае, гробница св. Феклы в Маалуле, монастыри Кары, обитель Хаматура в ущелье Кадиша, палестинские монастыри св. Илии и св. Георгия под Вифлеемом и др.

² Иудейская пустыня занимает горный кряж между Иерусалимом и Мертвым морем. К этому же региону условно причисляются монастыри долины Иордана, которые составляли с монастырями Пустыни единое целое если не в географическом, то в духовном плане.

дебри Иудейских гор и долину Иордана³. Немногочисленные колонии латинских монахов в Пустыне исчезли с падением Иерусалимского королевства, но православные отшельники даже расширили свое жизненное пространство за счет пещер и келий, брошенных латинянами⁴. Однако с победой мусульманской реконквисты вступили в действие долгосрочные факторы упадка монашества. Монастыри утратили почти всю земельную недвижимость — сады, пашни, виноградники, — которыми они владели в Палестине при крестоносцах. Часть этих угодий стала вакфами, приписанными к мусульманским религиозным учреждениям. Потеряв стабильные источники дохода, обители Пустыни оказались в критической зависимости от внешней поддержки — милостыни христианских государей, паломников и окрестного православного населения⁵.

Не менее важным было и то, что большинство монастырей Иудейской пустыни уже в эпоху крестоносцев было населено иноземцами — греками, грузинами, славянами, а не сиро-палестинскими арабами. Тем самым монастыри теряли связь с окрестным христианским населением, которое могло стать их опорой.

Конечно, не стоит абсолютизировать этот этно-культурный разрыв. Арабское монашество в Палестине не исчезло целиком. Из числа рукописей XII–XIII вв., созданных в лавре св. Саввы, до нас дошло примерно одинаковое количество арабских и греческих⁶. Иерусалимский патриарх Дорофей I (1370–1410-е), араб, глубоко интегрированный в греческую культуру, назвал себя в одном из колофонов «святогорец, потом святосаввинец»⁷, т. е. пребывавший в числе монашеской братии Синая и Мар Сабы. Иноземные монашеские колонии чисто физически не могли бы выжить в арабском окружении без посредников из ближневосточных христиан. Так, паломник Зосима в 1420/21 г. упоминает, что в сербском иерусалимском монастыре Михаила Архангела был «иконом Макаре сирианин»⁸. Однако очевидно, что число арабских иноков в любом случае было невелико, а некоторые из арабов-христиан, связанных с монастырским хозяйством, сами

³ Единственное известное исключение — разорение в 1187 г. монастыря св. Евфимия и пленение его братии, бежавшей их обители чтобы укрыться в лавре св. Саввы (*Jotischky A. Greek Orthodox and Latin Monasticism around Mar Saba under Crusader Rule // The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present. Leuven, 2001. P. 85*).

⁴ *Ibid.* P. 93.

⁵ *Frenkel J. Mar Saba during the Mamluk and Ottoman Periods // The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present. Leuven, 2001. P. 112–113.*

⁶ До нас дошли лишь две греческие рукописи XII в., и одна — XIII в. (*Peristeris A. Literary and Scribal Activities at the Monastery of St. Sabas // The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present. Leuven, 2001. P. 176*) и, насколько мне известно, не менее двух арабских (*Порфирий Успенский. Книга бытия моего. Т. 4. СПб., 1897. С. 49; 'Atiya, 'Aziz. Al-Fahāris al-tahliliyya li maḥṭuṭāt Tur Sina al-'arabiyya. Al-Iskandariyya, 1970. Sin. Ar. 40*). К этому перечню можно добавить несохранившуюся греческую рукопись Типикона, законченную в лавре монахом Опсикием 20 апреля 1187 г., за считанные месяцы до катастрофы крестоносцев под Хиттином. Рукопись впоследствии попала в православный квартал Каира, где с нее в 1335 г. был сделан арабский перевод (*'Atiya. Op. cit. Sin. Ar. 264*).

⁷ Описание св. мест безымянного конца XIV в. / А. И. Пападопуло-Керамевс, ред. СПб., 1890. С. VII.

⁸ Хождение инока Зосимы, 1419–1422 / Х.М. Лопарев, ред. СПб., 1889. С. 19.

монахами не являлись. Культурно-языковой разрыв между монашеством и палестинскими мелькитами существовал и с годами только увеличивался.

То, что при таких условиях монастыри смогли продержаться несколько столетий, объясняется лишь предельно низким уровнем потребностей пустынников. Как писал об этом немецкий клирик кон. XV в. Феликс Фабри: «Наша (т. е. латинских монахов. — *К. П.*) пища изобильна и различна, наши одеяния многообразны и дороги, наши дома и монастыри ...изящно отделаны и роскошны; но у восточных монахов нет ничего подобного этому даже в наши дни. По правде, я полагаю, что расходы одного аббатства с 20 братьями западных монахов из больших орденов выше, чем у монастыря с сотней восточных монахов»⁹.

Православные государи Балкан и Причерноморья — Палеологи, Кантакузины, Неманичи, Багратиды — воспринимали материальное или дипломатическое покровительство ближневосточным Церквям как религиозный долг, манифестацию своей идентичности. Для младших партнеров Константинополя это была и форма культурно-политического самоутверждения. В источниках сохранилось немало свидетельств масштабных финансовых вливаний в монастыри Пустыни в XIII–XIV вв. со стороны северных центров Византийского Содружества.

Однако к XV в. поток милостыни стал иссякать ввиду нараставшего ослабления православных государств. Падение Византии (1453 г.), Сербии (1459 г.), Трапезунда (1461 г.), Боснии (1463 г.), политическая дезинтеграция Грузии (1460-е гг.) перекрыли многие каналы материальной и демографической подпитки монастырей Православного Востока. Флорентийские паломники в 1384 г. описали свою встречу с последним, может быть, из насельников монастыря на Сорокадневной горе: «Этот человек был бледен и истощен, и глаза его сидели так глубоко, что он казался похожим на саму смерть — настолько был он мертвенно-бледен. Мы дали ему сухарей, и он почел себя разбогатевшим»¹⁰. Примерно так же описывает синайских монахов М. Баумгартен (1507 г.): «Все они весьма убоги; премного постытся; мяса никогда не употребляют, платье носят самое худое и презренное, почему они весьма сухощавы телом и бледны лицом»¹¹.

Исследователь ранневизантийского монашества, возможно, сочтет такие описания совершенно естественными. Но в XIV в. уровень религиозной энергетики на Христианском Востоке был не таким, как в IV в. Само пребывание в монастырях Пустыни было сопряжено с запредельными физическими и психологическими нагрузками, и такой подвиг был по силам далеко не каждому. В этом, на мой взгляд, лежит разгадка кризиса палестинского монашества в позднее Средневековье и прежде всего исчезновения в среде монахов выходцев из арабо-христианской среды. Выдвигавшиеся в науке предположения о прекращении притока в монастыри иноков сиро-палестинского происхождения по причине

⁹ The Book of the Wanderings of Brother Felix Fabri. Vol. II (1). London, 1893. P. 157.

¹⁰ Цит. по: Pringle D. The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem. A Corpus. Vol. I. Cambr., 1993. P. 254.

¹¹ Посетитель и описатель Святых мест в трех частях света состоящих или путешествие Мартына Баумгартена, немецкой империи дворянина и кавалера, в Египет, Аравию, Палестину и Сирию. СПб., 1794. С. 92.

депопуляции христианских селений Палестины¹² едва ли обоснованы. Заиорданские города Керак и Шавбак в XIII–XV вв. оставались важными православными центрами со значительным населением, преимущественно христианским. То же можно сказать о селениях к западу от Иордана — Вифлееме, Бейт-Джале, Рамалле, Тайбе, самом Иерусалиме. Но в них больше не находилось людей, готовых подражать древним подвижникам.

Аскетика и мистика византийского исихазма XIV в. не нашли подражателей среди православных арабов и арамейцев-сирийцев. При этом Св. Земля по-прежнему притягивала самых пассионарных подвижников Балкан и Кавказа. Многие видные деятели исихазма долгие годы провели в Палестине и на Синае. Однако эти люди оставались чужими для православных Ближнего Востока. Этно-культурная пропасть между иноземным монашеством Пустыни и православными феллахами соседних деревень, отрыв монастырей от палестинской почвы, вместе с ослаблением поддержки монашества со стороны православных государей поставили монастыри на грань голодной смерти.

III. Монастыри и мусульманская власть

Упадок монашества усугублялся и давлением внешней среды. Сами по себе антихристианские гонения мамлюкских властей затрагивали удаленные обители лишь опосредованно. Возможно, созвездие монастырей Иудейской пустыни раздражало мусульманских правителей Св. Земли. Как духовный противовес лавре св. Саввы Айюбиды и мамлюки культивировали суфийскую завью Наби Муса, расположенную на дороге из Иерусалима в Иерихон в непосредственной близости от монастырей Пустыни. По свидетельству ханбалитского алима и летописца конца XV в. Муджир ад-Дина аль-Улайми, в сентябре 1269 г. султан Бейбарс, присутствовавший при перестройке завии, распорядился разрушить кельи соседнего монастыря ас-Сик. Султану показалось, что прочные строения монастыря, где обитало 300 монахов, могут быть использованы крестоносцами как опорный пункт в случае их нападения на Иерусалим¹³. Исследователи отождествляют монастырь ас-Сик именно с лаврой св. Саввы¹⁴, хотя цифра «300 монахов», приводимая у аль-Улайми, выглядит фольклорным преувеличением. Мусульманским властям, действительно, были свойственны навязчивые опа-

¹² Как пишет израильский исследователь Дж. Френкель: «Поскольку христианское население в южной Палестине и к востоку от Иордана сокращалось, монастырь [св. Саввы] терял поддержку. Эти общины также представляли источник человеческих ресурсов, выдвигая новые поколения монахов из местного христианского населения Палестины и Сирии. Когда эта возможность сошла на нет, монахов стали брать из других православных стран Восточного Средиземноморья... Иноземное происхождение [иноков] хорошо отражено в культурной атмосфере монастыря. Арабский язык... был в пренебрежении. Это, в свою очередь, вело к еще большей изоляции монастыря» (*Frenkel. Op. cit. P. 113*).

¹³ *Histoire de Jerusalem et d'Hebron depuis Abraham jusqu'à la fin de XVe siècle de J.-C. Fragments de la Chronique Moudjir-ed-dyn traduits sur la texte arabe par Henry Sauvaire. Paris, 1876. P. 238.* В хронике указан только год события (668 г.х.). Однако из других летописей известно, что Бейбарс в тот год посещал Палестину лишь один раз, в месяце мухаррам, соответствующем сентябрю 1269 г. (*Al-Maqrīzī, Aḥmad ibn 'Alī. Kitāb al-Sulūk. Ğ. 2, Bayrut, 1997. C. 63–67*).

¹⁴ *Pringle. Op. cit. Vol. II. Cambr., 1998. P. 261; Frenkel. Op. cit. P. 112.*

сения крестоносной угрозы и стремление разрушить все, что могло послужить франкам как укрепление — начиная от стен самого Иерусалима и множества отбитых у крестоносцев замков и заканчивая коптским собором св. Марка под Александрией. Правда, чтобы посчитать военной угрозой труднодоступный монастырь, затерянный в ущельях Иудейских гор, надо было обладать богатым воображением. Так или иначе, сами церкви и стены лавры в 1269 г. не пострадали. Возможно, были разрушены кельи и башни в прилегающих к лавре ущельях¹⁵. Не исключено также, что под именем «ас-Сик» подразумевался какой-то другой из расположенных поблизости монастырей — Феодосия Киновиярха или св. Евфимия. Каждый из них тоже был сильно укреплен¹⁶, и находились они значительно ближе к Иерусалиму, чем Мар Саба.

Известен еще один пример целенаправленного разорения мамлюками действующей обители. Феликс Фабри сообщает, что некогда эмир Газы изгнал монахов из келий на вершине Сорокадневной горы и разрушил ступени, ведущие на гору по крутому склону, чтобы никто больше не смог туда подняться. Гипотетически эти события можно отнести к первой половине XV в. Впоследствии по настоянию европейских торговых партнеров Египта мамлюкский султан распорядился восстановить лестницу, однако восхождение на гору и после этого оставалось исключительно тяжелым и рискованным, лишь немногие паломники решались на это¹⁷.

IV. Дети Пустыни

Однако главная угроза монастырям исходила не от мамлюкской власти, а, скорее, наоборот, от ее отсутствия на периферии государства. Истинными хозяевами Пустыни были бедуинские племена. Формально встроенные в систему государственных институтов, вожди племен получали некоторые пожалования от султанов и демонстрировали внешнюю лояльность. Однако начиная с середины XIV в. бедуины начинают все более открыто выходить из-под контроля и опустошать набегами целые провинции. Кочевые народы на генетическом уровне предрасположены к агрессии и неуважению к власти и закону. Монахам Пустыни пришлось в полной мере испытать на себе особенности бедуинского стереотипа поведения.

Проследить эволюцию отношений монахов и бедуинов на протяжении веков достаточно сложно. Тем не менее, можно утверждать, что на заре монашеского движения такого рода данничества монастырей по отношению к кочевникам не существовало. В житийной литературе VI–VIII вв. периодически фигурируют «сарацины»-соседи пустынников, причем соседи зачастую агрессивные и опасные, но в целом жизнь отшельников была достаточно спокойной, а проблемы с бедуинами на этом фоне выглядели лишь отдельными эксцессами.

¹⁵ Паломник 1185 г. Иоанн Фока упоминает такие строения во множестве: «Перед лаврою по обоим берегам ущелья находятся пещеры и маленькие пирги (башни. — *К. Л.*); в них живут презревшие мир и его удовольствия...» (Иоанна Фоки сказание вкратце о городах и странах от Антиохии до Иерусалима... конца XII в. СПб., 1889. С. 46).

¹⁶ Там же. С. 47–48.

¹⁷ The Book of the Wanderings... Vol. II (1). P. 56.

Однако по мере ослабления халифата Аббасидов государственная власть утрачивала контроль над пустынной периферией, и это сразу же стало сказываться на судьбах монашества. Самый известный в литературе пример такого рода — мученичество 20 саввинских отцов, убиенных разбойниками-сарацинами в 797 г.¹⁸ Анархия, охватившая халифат в годы войны аль-Амина и аль-Мамуна 811—813 гг. привела к синхронному разорению бедуинами монастырей Иудейской пустыни и Скита (Вади-Хабиб) в Египте, а также ряда других обителей¹⁹.

Возможно, начиная именно с этого времени складывается та модель взаимоотношений кочевников и остатков монашества, которая просуществовала следующую тысячу лет. Ситуация характеризуется фактической бесконтрольностью бедуинских племен со стороны городской цивилизации, периодической уплатой дани монастырями своим соседям-номадам и постоянной угрозой нападения кочевников на монастыри. Это отразилось даже в изменении монастырской архитектуры, возведении башен-донжонов, где иноки пытались отсидеться во время набегов.

По мере ослабления мамлюкской государственности в XV в. бедуинские племена становятся полными хозяевами Иудейской пустыни, долины Иордана и Заиорданского плато. Так, русский паломник Зосима, обошедший Св. Землю в 1420—1421 г., многократно жаловался на насилия со стороны бедуинов: «за Иеросалим никтоже поитти не может злых ради Араполь: бьют бо без милости»; «и поидох возле Мертвое море и наидоша на ны злыи Араполове и возложиша на мя раны доволны и оставиша мя в полы мертва, отъидоша во свояси»²⁰. Мусульманские драгоманы в нач. 1480-х гг. категорически отговаривали Ф. Фабри и его спутников от путешествия к Мертвому морю, ссылаясь на «арабов и мидианитян, которые живут в этих пустынях и скитаются вокруг Царской дороги ради грабежа... Поистине эти арабы так голодны и бедны, что без оружия набросятся на вооруженных людей и рискнут жизнью за хлеб!»²¹.

Монастыри Пустыни неизбежно оказались в зависимости от соседних племен номадов. Как писал Ф. Фабри о монахах Мар Сабы, «они бы никогда не выжили здесь, не будь они в союзе с арабами, которые помогают им и защищают от Сарацин, и это место есть и было открытым замком арабов и убежищем некоторых, хотя оно никогда не свободно от арабов-грабителей»²². Эти слова надо понимать как то, что монастырь и приходящие туда паломники платили некоторую дань окрестным арабам, видимо, известному из источников Нового времени племени убейдиев, считавшему себя состоящим под покровительством лавры.

¹⁸ Сказание о мученичестве святых отцов, избивенных варварами сарацинами в великой лавре преподобного отца нашего Саввы // Сборник палестинской и сирийской агиологии. Вып. 1. СПб., 1907. С. 1—48.

¹⁹ Летопись византийца Феодана от Диоклетиана до царей Михаила и сына его Теофилакта. М. 1884. С. 355 (год 6301), С. 367 (год 6305); Панченко К.А. Коптская Церковь. Исторический очерк // Православная Энциклопедия. Т. 37. М. 2015. С. 519—520.

²⁰ Хождение инока Зосимы... С. 14, 20.

²¹ The Book of the Wanderings... Vol. II (1). P. 151. «Царская дорога» — известный еще с Бронзового века транспортный маршрут по Заиорданскому плато от Хаурана до Акабского залива.

²² The Book of the Wanderings... Vol. II (1). P. 161.

Арабы использовали кельи лавры как временную стоянку, хранилище припасов и имущества, надежное убежище в случае конфликтов. Взамен убеидии старались отгонять от монастыря других кочевников и служили проводниками паломников. В отличие от османской эпохи, когда бедуинов не пускали внутрь лавры и просто бросали им сухари со стен, в мамлюкское время арабы чувствовали себя в монастыре хозяевами. Ф. Фабри писал: «В монастыре мы нашли много арабов пустыни, как земледельцев, так и грабителей дорог, при виде которых мы отчаянно испугались»²³.

Даже в тех случаях, когда монахи сосуществовали с бедуинами в стенах одной обители внешне бесконфликтно, едва ли приходится сомневаться, что пустычники чувствовали себя крайне некомфортно. Переписка Синайского монастыря с египетскими султанами свидетельствует, что одним из главных желаний иноков было избавиться от бедуинского соседства внутри монастыря²⁴.

В некоторых случаях монахи, видимо, покидали свои кельи под давлением номадов. В других ситуациях бедуины занимали уже брошенные монастырские строения, делая невозможным возвращение туда иноков. В результате, под воздействием внешних и внутренних факторов монашеское сообщество Иудейской пустыни, одного из крупнейших духовных центров христианского мира, постепенно уменьшалось. История упадка палестинского монашества может быть реконструирована следующим образом.

Отвоевание Св. Земли Салах ад-Дином в 1187 г. не привело к запустению монастырей Пустыни. Сербский архиепископ-паломник Савва Неманич в 1230-х гг. все их застаёт действующими. Однако он был последним, кто упоминает монашеские общины в монастырях Феодосия Киновиарха, св. Евфимия и Каламон на Иордане (его часто путают с обителью св. Герасима)²⁵. Примерно к этому же времени относится последнее известное мне упоминание о лавре св. Харитона (сохранилась арабская рукопись, переписанная там в 1223 г.)²⁶. Когда и при каких обстоятельствах пришли в запустение эти монастыри — можно лишь строить догадки. Некоторая ясность существует лишь с монастырем Каламон, на месте которого уже в XIII в. возникла арабская деревня Карьят Хаджла (известна строительная надпись оттуда 1295 г.). Вскоре, впрочем, деревня тоже была заброшена²⁷. Архимандрит Агрефений (ок. 1370 г.) описывает руины на месте монастыря Феодосия²⁸, но несомненно, что обитель к тому времени была покинута уже давно.

После Хождения Саввы Неманича в доступной паломнической литературе следует вековая пауза. Следующим паломником, описавшим монастыри Пустыни, был Иаков Веронский (1335 г.). При нем еще действовали обители св. Герасима Иорданского, Хозива, Иоанна Предтечи, храм на Сорокадневной горе

²³ The Book of the Wanderings... Vol. II (1). P. 154–155.

²⁴ Stern S. Two Ayyubid Decrees from Sinai // *Stern S. Coins and documents from the Medieval Middle East*. L. 1986. IX. P. 28–29.

²⁵ Путешествие св. Саввы. С. 3, 4, 17, 34–37, 59.

²⁶ Порфирий Успенский. Книга бытия моего. Т. 4. СПб., 1897. С. 50.

²⁷ Sharon M. *Corpus Inscriptorum Arabicarum Palaestinae*. Vol. 3. Leiden, 2004. P. 52.

²⁸ Хождение архимандрита Агрефения // Малетю Е.И. Антология хождений русских путешественников XII–XV века. М., 2005. С. 275.

и Мар Саба²⁹. После Агрефения (ок. 1370 г.) богомольцы перестают упоминать монастырь Хозива³⁰. Никколо Фрескобальди (1384 г.), возможно, видел последнего насельника Сорокадневной горы³¹. Игнатий Смольнянин (1395 г.) еще застал действующим монастырь св. Герасима³², но уже через поколение инок Зосима (1420 г.) описывает эту обитель как заброшенную. Он же сохранил последнее упоминание об иноческой общине в монастыре Иоанна Предтечи³³. Полвека спустя Ф. Фабри сообщает, что здание монастыря было захвачено одним из бедуинских племен, которое промышляло разбоями на берегах Иордана³⁴.

Дольше всех сопротивлялась натиску пустыни лавра св. Саввы. Число ее насельников во время Зосимы составляло тридцать человек. В начале 1480-х гг., когда монастырь посещал Ф. Фабри, там жило всего шесть монахов³⁵. Впоследствии лавра была полностью оставлена. Источники не дают надежной информации о том, когда началось и сколько продолжалось это запустение. Самые поздние даты, выступающие как *terminus ad quem* — вышеупомянутое свидетельство Ф. Фабри, которое относят к промежутку 1480–1483 гг., и греческая рукопись, переписанная монахом Дионисием в лавре в 1482 г. и впоследствии попавшая в библиотеку Синайского монастыря.³⁶ Там же хранятся еще некоторые рукописи из Мар Сабы³⁷, что указывает на возможные пути исхода савваитов, забравших с собой часть монастырских манускриптов.

VI. Синайский монастырь в кольце бедуинов

Синайский монастырь св. Екатерины, типологически близкий обителям Иудейской пустыни, был на порядок мощнее и многолюднее. Стоит отметить, что в отличие от палестинских монастырей, где арабское присутствие прослеживается с большим трудом, на Синае арабские монахи в некоторые периоды (в XIII в.) чуть ли не доминировали. Особенно заметны среди братии были выходцы из близлежащих заиорданских городов Шавбака и Керака.

Монастырь св. Екатерины обладал обширной «империей» подворий, полей, садов и виноградников, находившихся как в сиро-египетском регионе, так и в других странах Восточного Средиземноморья, прежде всего на Крите. Сохранилось множество жалованных грамот мамлюкских султанов монастырю, где первой из привилегий обители значился беспошлинный ввоз через египетские порты различных товаров, т.е. поступлений от подворий и сборщиков милостыни,

²⁹ Хождение ко святым местам августинского монаха Иакова Веронского в 1335 г. // Сообщения Императорского Православного Палестинского Общества. 1896. С. 102–103.

³⁰ Хождение архимандрита Агрефения. С. 274.

³¹ См. прим. 16. Можно вспомнить также историю Ф. Фабри о произошедшем вскоре после этого времени разорении монастыря эмиром Газы (см. прим. 25).

³² Хождение Игнатия Смольнянина. СПб., 1887. С. 22.

³³ Хождение инок Зосимы... С. 15, 19.

³⁴ «Некий проклятый араб, сын Велиала, взял эту церковь и сделал её своим домом, и там он живет как грабитель, выскакивая из засады оттуда, грабя проходящих. И говорят, он особенно ненавидит всех христиан» (The Book of the Wanderings... Vol. II [1]. P. 34).

³⁵ Ibid. P. 161.

³⁶ Gardthausen V. Catalogus codicorum Graecorum Sinaiticorum. Oxonii, 1886. С. 157, № 712.

³⁷ Atiya. Op. cit. № 40.

доходивших даже до Западной Европы. В отличие от палестинских монастырей, Синай сохранил свою недвижимость в бурях XIII в., однако упадок мамлюкской государственности в XV в. привел экономическую инфраструктуру монастыря к кризису. Указы египетских султанов, данные синайской братии, в половине случаев касаются жалоб монахов на захваты или разорения монастырских имений в тех или иных провинциях государства.

Другой темой обращений синаитов в султанскую администрацию были насилие окрестных бедуинов. Наблюдатели XVIII–XIX вв. разделяли бедуинов южного Синая, связанных с обителью св. Екатерины, на «рабов» и «стражей» монастыря. Первые были потомками невольников, поселенных на Синае в юстиниановские времена для обслуживания и охраны монашеского сообщества. После арабского завоевания они были поверхностно исламизированы, однако сохраняли связи с монастырем и, в частности, требовали от монахов регулярных продовольственных выдач. Племенные группы «рабов» давно уже перешли к полукочевому скотоводству и в иерархии синайских бедуинов занимали низшие уровни. «Благородными» бедуинами считались «стражи» монастыря, которые монополизировали право на провод караванов в обитель и охрану ее, за что получали значительные денежные и натуральные выплаты³⁸. С фатимидских времен внутри монастыря существовала мечеть. Она находилась в ведении окрестных бедуинских шейхов. Под предлогом отправления культа кочевые арабы входили в монастырь и надолго там селились.

Султанские указы, изданные в ответ на обращения синайских монахов, свидетельствуют об усилении давления номадов на монастырь во второй половине XV в. и неспособности мамлюкских властей навести порядок в регионе³⁹.

Указы султана Инала, данные по просьбе синайского епископа Иоакима в 1453 и 1459 г., ограничивают численность персонала мечети, находившейся в монастыре, одним муэдзином и возбраняют кому-либо вступать в управление делами монастыря и его вакфами совместно с епископом. Эта фраза, скорее всего, отражает претензии бедуинов на часть урожая монастырских подворий. Хранителем и имамом мечетей в монастыре и на вершине горы Синай назван шейх Салех Зайн ад-Дин Джум'а, судя по всему, один из бедуинских вождей⁴⁰.

В указе султана Хушкадама от 28 июля 1466 г. упоминается, что окрестные арабы вторглись в обитель, притесняют и бьют монахов. Бедуинам возбранялось входить в монастырь, а в случае нужды предписывалось просить еды снаружи у ворот. Год спустя вышло распоряжение к местной администрации пресечь нападения бедуинов племен ар-Рамакин и ан-Наджаба на христиан селения ат-Тур,

³⁸ См. подробности: *Панченко К. А.* Монастыри и бедуины в османской Палестине и на Синае (XVI — 1 пол. XIX в.) // *Панченко К. А.* Православные арабы: путь через века. М., 2013. С. 129 и сл.

³⁹ Хотя конфликты монастыря с его бедуинским окружением (вторжения арабов в монастырь, перехват караванов, споры о владении пальмовыми рощами в оазисах-подворьях монастыря) отмечаются в источниках непрерывно, начиная с айюбидского времени, складывается впечатление об ухудшении отношений монастыря и номадов именно со 2-й пол. XV в.

⁴⁰ *Die mamlikischen Sultansurkunden des Sinai-Klosters* / H. Ernst (ed.). Wiesbaden, 1960. № XXVI, XXVII. S. 160–164.

осуществлявших перевозки для нужд монастыря⁴¹. Следующий султан Темирбуга в декабре 1467 г. снова издал запрет бедуинам ар-Рамакин нападать на монахов и христиан, управляющих вакфами на синайском побережье в районе ат-Тур. Сообщалось, что бедуины расхищают монастырское имущество — финики, муку, оливки, воск и др.⁴² Новому султану Каитбаю в августе 1468 г. пришлось возобновлять прежние запреты, обращенные к бедуинам из родов аль-Хусус, Тахтыт и ан-Наджаба племени ар-Рамакин, которые грабили в ат-Туре монастырские запасы оливок, бобов, пшеницы, рубили пальмы и вымогали деньги у управляющих вакфами⁴³. Само обилие подобных указов свидетельствует об их низкой эффективности.

Следующая серия султанских распоряжений (сентябрь 1469, февраль 1471, август 1472 г.) относится к бесчинствам племени Ауляд Али, нападавшему непосредственно на Синайский монастырь. Бедуинам возбранялось входить в монастырь и разорять его сады. В документах фигурируют случаи ранений монахов холодным оружием, называются имена виновных, но, похоже, никаких наказаний им не последовало⁴⁴. В султанском указе от февраля 1472 г., как и в некоторых других, упоминается назначение мамлюкскими властями некоего главы арабских племен южного Синая, именуемого *хафйр* («страж») или *назир* («надзирающий»), которые должны были поддерживать отношения с монастырем и получать продовольственные выдачи. «Смотрители» эти часто менялись, и это только увеличивало проблемы насельников обители. Тот же декрет в очередной раз запрещал скопление мусульман в мечети при монастыре. Напоминалось, что она построена для поминания Аллаха муэдзином; он и приставленный к нему слуга (*хадим*), ведающий питанием муэдзина, его одеждой и топливом, составляют весь штат мечети⁴⁵.

Весьма показательное свидетельство упоминавшегося ранее немецкого пилигрима Феликса Фабри, посетившего в Св. Землю в нач. 1480-х гг. с намерением поклониться Гробу Господню и горе Синай. По прибытии паломнических кораблей в Яффу, там прошел слух, что бедуины вырезали синайских монахов и опустошили монастырь, в связи с чем паломничества на Св. Гору в этом году не будет. Потом, правда, выяснилось, что слух был ложным: его распустили венецианские капитаны-организаторы паломничества, чтобы отвлечь желающих идти на Синай и уменьшить тем самым расходы на организацию передвижения богомольцев⁴⁶. Однако сам факт хождения подобных слухов свидетельствует, что сообщения о захвате Синайской обители бедуинами воспринимались как вполне реалистичные.

Фабри сообщал также со слов мамлюкского драгомана, что в прежние годы арабы беспокоили монахов св. Екатерины, но ныне султан уладил их проблемы⁴⁷. Действительно, в потоке жалоб синайской братии на насилия бедуинов возни-

⁴¹ Die mamlukischen Sultansurkunden des Sinai-Klosters... № XXIX, XXXII. S. 142, 148.

⁴² Ibid. № XXXIV. S. 154.

⁴³ Ibid. № XXXVI. S. 160–162.

⁴⁴ Ibid. № XXXVII, XXXVIII. S. 162–166.

⁴⁵ Ibid. № XXXIX. S. 168–170.

⁴⁶ The Book of the Wanderings... Vol. I (1). P. 217, 229.

⁴⁷ Ibid. P. 229.

кает неожиданный перерыв на 11 лет (1474–1485). Может быть, дело в неполной сохранности архивных документов, но не исключена и некая мирная передышка в отношениях обитателей пустыни.

Новая волна султанских указов относится к 1485–1490 гг. и связана с монастырскими имениями в ат-Туре, в частности, складскими помещениями и огороженными участками для хранения хлопка, пряностей и других припасов. Ат-Тур выступал одним из важных перевалочных пунктов на путях торговли Египта со странами южных морей, и через этот городок шли крупные партии товаров. Монастырские управляющие брали арендную плату за пользование складами, что составляло важную статью доходов синайской обители. Еще в августе 1474 г. вышел первый указ в защиту монастырской недвижимости от неназванных правонарушителей (несомненно, речь идет о бедуинах), незаконно заселившихся в принадлежавшие монастырю ограды и пальмовые рощи. Со второй половины 1480-х гг. такие указы следуют один за другим. Так, в августе 1486 г. упоминается о вымогательствах арабов из племен Ауляд Али и Бану Сулейман у управляющего монастырских вакфов: бедуины били его, разбили ему голову и нанесли множество ран. В других документах (1487, 1488, 1490 г.) среди причиняющих ущерб и обиды синаитам названы уже известные кланы аль-Хусус и Тахтыт племени ар-Рамакин⁴⁸.

Даже на этом фоне выделяются события, описанные в грамоте от декабря 1492 г., когда бедуины племени Ауляд Али, судя по всему, вошедшие в монастырь, чинили его обитателям всяческое зло, грабили имущество и вымогали деньги. Как сообщалось в документе, «и от насилий их расточилось большая часть [монахов и ушла] в Тур, а после этого ворвались [арабы] в Бендер Тур и били монахов и ограбили их во второй раз»⁴⁹. Грамота завершалась стандартными запретами незаконных притеснений монашествующих.

Все эти указы издавались на фоне разрушения государственных структур, неспособных обуздать кочевников даже в долине Нила. Хроники кон. XV — нач. XVI в. полны сообщений о грабежах и насилиях бедуинов, а также отрубленных головах арабских разбойников, периодически выставлявшихся на обозрение у каирских ворот Баб-Зувейла. Значительная часть набегов происходила в провинции аш-Шаркиййа, в которую входил и Синай. В 1503 г. был обезглавлен арабский шейх Аляй ад-Дин ибн Картам, разбойничавший непосредственно в районе ат-Тура⁵⁰.

Свидетельством полной безнаказанности кочевников стало разорение Синайского монастыря окрестными арабами ок. 1505 г. Султанские указы вернуть похищенное были проигнорированы. Игумен монастыря требовал того же и был в итоге убит одним из бедуинских лидеров Мухаммадом ибн Абд аль-Кадиром с братьями, которые после этого снова ограбили монастырь. Эмир Туман-бай, губернатор провинции аш-Шаркиййа, получил приказание доставить виновных

⁴⁸ Die mamlukischen Sultansurkunden ... № XLII, XLIV–XLIX, LI, LII. S. 176, 180–190, 196–198.

⁴⁹ Ibid. № LIV. S. 202–204.

⁵⁰ Muḥammad ibn Aḥmad Ibn Iyas al-Ḥanafī. *Al-Muḥtasar min badā'i al-zuhūr fi waqā'i' al-duhūr*. Ḥ. 4. Istanbul, 1931. С. 55.

в Каир и запретить арабам впредь взимать незаконные поборы с монастыря. Соответствующий указ был издан 7 февраля 1506 г.⁵¹ Неизвестно в какой мере он был исполнен.

Похоже, до последних лет существования мамлюкского государства в отношениях номадов и синаитов не изменилось ничего. Немецкий паломник Мартин Баумгартен, посетивший Синай осенью 1507 г., писал о присутствии бедуинов внутри монастыря, «которым... нечестивые сарацины по своему произволению управляют, расхищая многократно оный и опустошая. Слышали притом мы от некоторого седины украшенного монаха, что каждый день не менее 50 арабов приходят туда за пищею, которую то просьбою, то насилем получают. Также, что братия не имеет никакой от них свободы; что в сем монастыре находится мечеть, куда многократно иноверные собираясь по ночам, криком своим не дают им ни малого покоя; и что наконец от одной только дерзости воздерживаются, что не входят в церковь; впрочем же во всем вольно... поступают, будучи сами и владетели сего места и защитники и разорители»⁵².

VII. Патриарх Иоаким, Синай и Россия

В контексте всех этих проблем Синайского монастыря обращает на себя внимание грамота александрийского патриарха Иоакима (на кафедре 1486–1567), отправленная московскому великому князю Василию III с просьбой о денежной помощи. Документ этот давно известен в науке, несколько раз издавался, однако датировка его остается предметом дискуссий. Само послание не имеет даты. А. Н. Муравьев без объяснений отнес грамоту Иоакима к 1533 г.⁵³ Издатели, опубликовавшие этот текст в сборнике «Русский Феодальный Архив», датировали письмо патриарха 1505–1530 гг., от вступления на престол Василия III до рождения старшего из его сыновей, будущего Ивана IV, поскольку в грамоте не упоминаются дети великого князя⁵⁴. С. М. Каштанов счел возможным сузить временной отрезок до 1526–1529 гг., исходя из ряда ошибочных выводов, происшедших из неправильного прочтения титулатуры патриарха⁵⁵.

Однако в самом тексте письма есть информация, позволяющая предложить более уверенную датировку посольства Иоакима. Следует отметить, что посланниками патриарха выступали именно синайские монахи — Симеон, Макарий и Игнатий. В своей грамоте Иоаким жалуется на бедствия не от абстрактных «агарян» («турок»), а именно от «араплян», т.е. бедуинов: «и наипаче многое насилование и труд, и нестерпимаа жалость, и нужда, и тщатся всегда до конца потребити святую церковь божию нечестивии и зловернии арапляне, безбожнии и немилостивии к нам. Оприч иных нужд, ими же озлобляют нас безпрестанно грех ради наших, и несть ино, разве беды и кручины, и распаления от насилия

⁵¹ Die mamlukischen Sultansurkunden... № LXIII. S. 222–225.

⁵² Посетитель и описатель Святых мест в трех частях света... С. 91–92.

⁵³ Муравьев А. Н. Сношения России с Востоком по делам церковным. СПб., 1858. Т. 1. С. 39–42.

⁵⁴ Русский Феодальный Архив. Т. III. М., 1987. С. 544–545.

⁵⁵ Россия и Греческий мир в XVI в. / С. М. Каштанов, ред. М., 2004. С. 341–345.

их, и прещения смертного нам всегда, и честного мужа нашего, иконома, зле мучивше, мечю предаша, и претят храм божию разорити и пуст сътворити»⁵⁶.

Все это очень похоже на разорение Синайского монастыря и убийство его настоятеля, упоминаемые в грамоте султана Кансуха аль-Гури от февраля 1506 г. Расхождения в деталях между двумя источниками не настолько серьезны, чтобы считать, что речь идет о двух разных случаях убийств бедуинами высокопоставленных монастырских клириков. Иными словами, можно отнести посольство синайских старцев приблизительно к 1506–1507 гг., вскоре после захвата Синайского монастыря бедуинами.

Еще одним аргументом в пользу ранней датировки грамоты Иоакима можно считать упоминание в ней матери патриарха инокини Макрины, настоятельницы иерусалимского монастыря Одигитрия, которая в этот момент тоже находилась в Москве для испрошения милостыни⁵⁷. Учитывая, что рождение Иоакима относят к 1448 г., а его послание к Василию III ранее было принято датировать концом 1520-х гг., исследователи сталкивались с фактом фантастического долголетия его матери. Даже при том, что сам alexandрийский патриарх прожил 116 лет, а его мать, соответственно, могла обладать столь же крепким здоровьем, представить путешествие столетней игуменьи за две тысячи километров довольно трудно. Однако если мы сдвинем все эти события на 20–22 года вперед, то и возраст инокини Макрины будет уже не таким поражающим воображение.

Если эти гипотезы верны, то резко меняется вся картина становления русско-ближневосточных связей в начале XVI в. До этого первое посольство синаитов в Россию относили к османскому периоду (1517 г.), а начало переписки alexandрийского патриарха с Москвой — к еще более позднему времени. Однако, похоже, что и Синайский монастырь, и Александрийский престол, равно как и иерусалимские монастыри, установили прямые контакты с северными единоверцами значительно раньше — еще при мамлюках, задолго до своего включения в османское имперское пространство. Соответственно, начало поддержки Русским государством ближневосточных православных можно отсчитывать с самых ранних этапов становления московского великодержавия и осознания русскими своего места в мире как наследников Второго Рима.

VIII. Вдовство Синайской кафедры

Одним из наиболее зримых проявлений упадка Синайской обители стало многолетнее вдовство епископской кафедры Синая. В силу неких причин alexandрийские патриархи отказались от практики поставления синайских епископов. Во главе монашеской братии теперь стояли игумены, неправомочные совершать священнические хиротонии и, похоже, не обладавшие должным властным авторитетом. Возможно, первым таким игуменом (ар. *раис*) был *кисс* (священник) Макарий, упоминаемый как глава Синайского монастыря в султанских грамотах от августа 1466 и июля 1468 г.⁵⁸ Потом, в указе от февраля 1472 г.

⁵⁶ Россия и Греческий мир в XVI в. ... С. 342.

⁵⁷ Там же.

⁵⁸ Die mamlukischen Sultansurkunden... № XXX, XXXI, XXXV. S. 144–146, 158.

Макарий фигурирует уже совместно с епископом Лазарем — это самый ранний пример дуумвирата, стоявшего во главе монастыря⁵⁹. Через некоторое время епископы исчезают уже надолго, и во главе синайского сообщества остаются одни игумены. Вопрос о том, когда произошла эта перемена в статусе монастыря, освещается в науке достаточно противоречиво.

Единственное, что не вызывает сомнений — дата восстановления епископской кафедры на Синае, 1540 г. У некоторых авторов встречается утверждение, что период междувластия продолжался 30 лет, т. е. в 1510–1540 гг.⁶⁰ Так, в частности, румынский исследователь Адриан Маринеску придерживается этих дат, исходя из ошибочной датировки грамоты синаитов александрийскому патриарху с просьбой возвести в епископский сан их игумена Софрония, где сообщается, что синайская кафедра на тот момент вдовствовала уже 25 или 30 лет. Этого Софрония ученый без должных оснований отождествил с тем епископом Софронием, который, по некоторым данным, был поставлен на Синай в 1540 г.⁶¹ Ближе к истине мнение Ж. Насралла о том, что синайская кафедра пустовала ок. 60 лет, после епископа Марка V, упоминаемого в арабской книге, переписанной в монастыре в 1478 г.⁶²

Сама грамота, на которую опирался А. Маринеску, если ее правильно датировать, дает уникальную информацию о преемстве синайских епископов в самый темный период их истории. Этот малоизвестный архивный документ был фрагментарно опубликован греческим ученым С. Кондояннисом. Приведем его текст:

«Святой господине, всесвятый папа и патриарх великого града Александрии кир Иоаким, покровитель и защитник наших душ и тел, рабски поклоняемся твоей всесвятости, мы, малейшие рабы твои, иереи и монахи, находящиеся в святом и священном монастыре Святой Горы Синай, дабы ты помиловал наш святой монастырь и нас, малейших братьев, находящихся там, чтобы утвердил древний порядок святого монастыря, чтобы нам поставил игумена священника кир Софрония епископом, чтобы заботился о нас ради нашего спасения. Ведь наш монастырь является епископством, которое вдовствует 25 или 30 лет, и из-за этого никак в нашем монастыре нет мира и любви из-за многовластия и анархии, и укоренилось зло до ныне, и из-за этого с желанием обращаемся к твоей всесвятости, да поставишь нашего игумена священника кир Софрония, чтобы как и прежде бывший перед тобой патриарх рукоположил нашим епископом кир Лазаря, который, кир Лазарь, затем стал митрополитом Афинским. После этого поставил патриарх кир Григорий на престол нашим епископом кир Марка, который ныне стал па-

⁵⁹ Die mamlukischen Sultansurkunden... № XXXIX. S. 168–170.

⁶⁰ Л. Эскенштейн приводит эти цифры без ссылки на источник (*Eckenstein L. A History of Sinai. London, 1921. P. 175*).

⁶¹ *Marinescu A. Un român “stareț” la Mănăstirea Sfânta Ecaterina de la Muntele Sinai: Ioachim Valahul (1510–1540) / Studia Historica et Theologica omagiu profesorului Emilian Popescu. Bukurești, 2003. P. 437.* Благодарю Ю. И. Петрову за возможность пользоваться ее переводами этой и других румыноязычных статей, использованных в настоящей работе.

⁶² *Nasrallah J. Histoire du mouvement litteraire dans l’eglise melchite du Ve au XXe siecle. T. 3 (2). P. 85.* Ж. Насралла ссылается на рукопись Sin. Arab. 87, переписанную в 1477/78 г., однако упоминание о епископе Марке могло быть добавлено несколько позже. См. об этом ниже.

триархом Иерусалимским. И из-за этого молим и просим твое всесвятейшество, да поставишь, как выше сказано, и Господь воздаст тебе достойную награду, и мы всегда будем молиться за твое всесвятейшество по евангельскому слову, глаголющему «я пастырь добрый и душу мою положу за паству». Да услышишь это наше прошение, дабы не случилось никакого урона святому монастырю, чтобы оправдаться нам в день судный. И затем будет он окармливать души наши...»⁶³

Эти «30 лет», упомянутые в грамоте, как уже говорилось, сбивали с толку многих позднейших исследователей. На самом деле, датировать послание синаитов и понять, от какого времени надо отсчитывать 30 лет, достаточно просто. Там упоминается синайский епископ Лазарь, свидетельство о котором сохранилось также в одной из рукописей монастыря под 1469 г.⁶⁴ и вышеупомянутой султанской грамоте 1472 г.⁶⁵ (синаиты уже не помнили имени патриарха, рукоположившего Лазаря). Далее следует его преемник Марк, поставленный александрийским патриархом Григорием (1480–1486)⁶⁶ и впоследствии возведенный на Иерусалимский патриарший престол. Порфирий Успенский видел в синайском архиве грамоту от апреля 1481 г., данную эконому Афанасию, сборщику милостыни на нужды монастыря. Грамота была подписана игуменом, не имевшим сана епископа⁶⁷. Следовательно, Марк был возведен в епископский сан после этой даты и оставался на синайской кафедре совсем недолго.

Вступление Марка на иерусалимский престол относится к 1482 г. Этот патриарх фигурирует также в приписке 1489 г. к арабской рукописи Пятикнижия, некогда принадлежавшей ему, а потом оказавшейся во владении митрополита Хомса, тоже носившего имя Марк. Наконец, греческий церковный деятель и историк нач. XX в. Х. Пападопулос видел в одной из иерусалимских рукописей приписки Марка по-арабски и по-гречески с датой 1505 г.⁶⁸ Два последних источника свидетельствуют, что Марк, по всей видимости, был арабом и может, тем самым считаться последним арабским епископом Синая.

Синайские иноки в своем письме ясно говорят, что епископская кафедра пустовала именно со времени избрания Марка на патриаршество. Это подтверждается, в частности, указом султана Каитбая от августа 1486 г., данного главе синайской братии, который назван просто *Муса ар-Рахиб* («Моисей Монах»)⁶⁹. Другая грамота, от ноября 1488 г., была составлена по просьбе «святого старца, украшения общины христианской, гордости народа Иисусова священника

⁶³ Цит. по: *Marinescu A.* Un român “stareț” la Mănăstirea Sfânta Ecaterina... P. 437, n. 72. Перевод отрывка принадлежит В.Г. Ченцовой.

⁶⁴ *Atiya.* Op. cit. № 80; *Nasrallah J.* HMLEM. T. 3 (2). P. 85.

⁶⁵ См. прим. 46.

⁶⁶ Исходя из дат патриаршества Григория, следует считать упоминание епископа Марка в приписке к рукописи Sin. Arab. 87 (см. прим. 63) несколько более поздним, чем сама рукопись.

⁶⁷ Второе путешествие архимандрита Порфирия Успенского в Синайский монастырь в 1850 году. СПб. 1856. С. 296.

⁶⁸ *Панченко К.А.* Марк III, патриарх Иерусалимский // Православная энциклопедия. Т. 43. М., 2016. С. 674–675.

⁶⁹ *Die mamlikischen Sultansurkunden...* № XLVI. S. 184.

Макария, настоятеля монастыря Тур Сина»⁷⁰. Моисей Монах, видимо, тот же, который фигурировал в документе 1486 г., появляется в источниках еще раз в марте 1496 г. в связи со спором о наследстве его двоюродного брата, умершего в Дамаске⁷¹. Отсюда, попутно заметим, следует вывод о сиро-арабском происхождении одного из лидеров синайской братии.

Отсчитывая от 1482 г. 25 или 30 лет, получаем временной диапазон, к которому относится грамота синаитов к патриарху Иоакиму: 1507–1512 г. Причем из письма видно, что Марк Иерусалимский на тот момент был еще жив, что отчасти подтверждается вышеупомянутой записью патриарха от 1505 г.

IX. Когда закончилось арабское присутствие в Синае?

Синайский монастырь в Позднее Средневековье был полиэтническим. Среди его насельников известны группы иноков греческого, арабского, сиро-арамейского, славянского, грузинского происхождения. В османскую эпоху наблюдатели описывают монастырь как почти исключительно греческий. Трудно с уверенностью говорить, когда арабы и сирийцы исчезли из среды синайской братии. Еще труднее ответить на вопрос «почему?». С одной стороны, очевиден упадок арабо-христианских центров Заиордания, бывших для монастыря одной из главных опор, в том числе демографических. Шавбак, давший Синаю множество монахов и самого, наверное, заметного епископа мамлюкской эпохи, Арсения аш-Шавбаки (до 1287 — после 1291), к XVI в. лишился своего христианского населения. Это произошло в общем русле исхода оседлых жителей из Заиордания под натиском бедуинов. Но, с другой стороны, по источникам легко прослеживаются пути миграций этих христиан. Бывшие жители Шавбака и других селений региона компактно переселились в приморскую Газу, которая в результате стала самым крупным христианским городом Палестины⁷². Напрашивается вопрос: почему Газа, стоявшая от Синая всего в нескольких днях пути, не унаследовала роль Шавбака как финансовой и демографической базы монастыря?

Источники 30-х гг. XVI в. свидетельствуют, что, скорее всего, унаследовала. Среди арабских рукописей Синая есть несколько книг с записями человека, именовавшего себя «бедный грешный раб, обильный грехами, скудный добродетелями... Юваким, священник только по имени, аль-Газзи, сын покойного Якуба, сына покойного Исхака аль-Хаййата аш-Шавбаки»⁷³. Мне известно как минимум девять пространных записей этого хури Ювакима аль-Газзи, датированных 20 июля 7043 (1535) г., 7044 (1535/6) г. и 2 августа 7045 (1537) г.⁷⁴ Редкий епископ Синая оставил столько колофонов в монастырских манускриптах. Похоже, Юваким был одним из лидеров православной общины Газы. Он явно гордился своим родом, который, заметим, происходил из Шавбака. В колофонах Юваким иногда называл себя дядей по матери некоего Сакра, сына покойного Сулей-

⁷⁰ Die mamlukischen Sultansurkunden... № L. S. 192.

⁷¹ Ibid. № LV. S. 206.

⁷² Панченко К. А. Ближневосточное православие под османским владычеством. Первые три столетия. М., 2012. С. 141.

⁷³ *Atīya*. Op. cit. № 9.

⁷⁴ Ibid. № 9, 13, 67, 121, 129, 162, 170, 174, 282.

мана ад-Дани («из города Дана»)⁷⁵, видимо, тоже авторитетной фигуры в кругах газских христиан. В декабре 1530 г., еще до того, как Юваким оставил свои колофоны, Синай посетил Джурджис ибн Салим ибн Муса, племянник (*ибн ах*, «сын брата») хури Ювакима аль-Газзи⁷⁶. Мы явно имеем дело с влиятельным христианским родом выходцев из Шавбака, осевших в Газе. Представители этого клана регулярно посещали монастырь, несомненно, не с пустыми руками, и были принимаемы там со всевозможным почетом, судя по тому, как по-хозяйски они вели себя в монастырской библиотеке. Одна из синайских рукописей, Апостольские чтения XIII в. Sin. Ar. 174, была пожертвована в монастырь лично Ювакимом аль-Газзи в ходе его паломничества 1537 г.

Вклад этого манускрипта в Синайский монастырь подтверждает довольно корявая запись Маркуса, «слуги (*хадим*) Тур Сина», с угрозами тому, кто вынесет книгу из монастыря. Этот Марк — единственный человек, кто оставил в синайских рукописях больше следов, чем Юваким аль-Газзи.⁷⁷ Его пометы довольно стандартны — это вакуфные записи о принадлежности той или иной книги Синайской обители и проклятия потенциальным похитителям. Рукописи относятся к XII—XIV вв., некоторые содержат более поздние записи, сделанные, похоже, до того, как книги попали в руки Марка. Пометы этого «слуги» монастыря не датированы, но вклад 1537 г. Ювакима аль-Газзи позволяет заключить, что Марк жил примерно в это время. С большой долей вероятности можно считать Марка игуменом монастыря св. Екатерины. «Слугами» Синайского монастыря традиционно называли себя местные епископы, но они не забывали указывать при этом свой сан — *ускуф* или *раис аль-кахана*. Марк никакого сана не называет, но есть ряд аналогий, позволяющих отождествить наименование «слуга монастыря» с постом игумена⁷⁸. Более чем вероятно, что его вакуфные записи — это оприходование новых вкладов книг в обитель, т. е. арабская часть монастырской библиотеки продолжала активно пополняться и в XVI в.

Иными словами, как минимум до 30-х гг. XVI в., а возможно и дольше, «арабский дух» в Синайском монастыре сохранялся. Были монахи-арабы, в обитель поступали арабские рукописи, Синай поддерживал тесные связи с православной общиной соседней Газы.

Похоже, резкое сокращение арабского присутствия в монастыре произошло вскоре после игуменства Марка. Известен соборный акт 1557 г. о статусе монастыря св. Екатерины, составленный в Каире тремя восточными патриархами и подписанный 32 синаитами (возможно, это были насельники каирского подворья монастыря, куда в тяжелые годы перебиралась большая часть братии). Из этих 32-х иноков двое носили наименование «Сириец», указывающее на их арабское происхождение. Один из них, «Ефрем Сириец», подписался сразу после иеромонахов и иеродиаконов, впереди всех остальных монахов, что позво-

⁷⁵ *Atiya*. Op. cit. № 13.

⁷⁶ *Ibid.* № 80. Странным образом, имя деда Джурджиса не совпадает с именем отца хури Ювакима. В то же время, представляется маловероятным, что речь может идти о двух священниках по имени Юваким аль-Газзи, живших в 1530-х гг.

⁷⁷ *Ibid.* №№ 18, 125, 131, 135, 150, 173, 174, 236, 238, 264, 280.

⁷⁸ *Walbiner, C.* Ein christlich-arabischer bericht über eine pilgerfahrt von Damaskus zum berge Sinai in den Jahren 1635/36 (Hs. *Balamand 181*) // *Parole de l'Orient*. 1999. Vol. 24. P. 322.

ляет строить предположения о его довольно высоком статусе среди братии. Из всех подписавшихся, помимо двух «сирийцев», только один отметил свое происхождение — некий «Макарий Русский»⁷⁹. Это указывает на то, что остальные иноки составляли этнически однородную (т. е. греческую) массу и не нуждались в добавлении к своему имени какого-либо этнонима.

Упоминания о синайских монахах арабского происхождения, живших в XVI в., изредка встречаются в приписках на полях монастырских рукописей. Один из них, «врач только по имени» Бишара, сын покойного *аль-хакима* (врача) аль-Арши, в записи от апреля 1544 г. даже называет себя икономом Синайского монастыря⁸⁰. Другие приписки сообщают о кончинах тех или иных братьев: авва Ефрем, видимо, тот, который подписался под соборным актом 1557 г., упокоился 28 ноября 1576 г., авва Маркус Джарав — 21 января 1577 г.⁸¹ При этом сами записи сделаны тоже православным арабом, видимо, еще одним из арабских насельников обители.

Добавим к этому периодические визиты в монастырь св. Екатерины высокопоставленных архиереев-арабов: в 1557–1558 г. в обители четыре месяца провел антиохийский патриарх Иоаким Джума⁸²; зимой 1579/1580 г. там находился вифлеемский митрополит Иоаким, вдохновитель Мелькитского проторенессанса⁸³. Простые богомольцы из православных арабов тоже появлялись в монастыре. Сложение жанра паломнической литературы у мелькитов в XVII–XVIII вв. связано именно с хождениями на Синай.

Иными словами, на протяжении первых трех веков османского владычества арабское присутствие в Синайском монастыре хоть и сократилось до минимума, но полностью не исчезло. Продолжалось паломничество к мощам св. Екатерины сирийских и палестинских христиан, в монастырскую библиотеку изредка попадали новые арабские рукописи, а среди братии встречались монахи арабского происхождения, в т.ч. некоторые известные впоследствии церковные деятели ближневосточных патриархатов.

⁷⁹ Παπαδόπουλος-Κεραμεύς Α. Ανάλεκτα Γεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας. Πετρούπολις, 1894. Τ. 4. Σ. 473. Ν 63. Благодарю С. А. Моисееву за возможность ознакомиться с ее переводом этого документа.

⁸⁰ *Atiya*. Op. cit. № 94. Обращает на себя внимание, что родитель Бишары носил имя знаменитого в Средние века рода дамасских врачей и церковных иерархов (Панченко К. А. Православные врачи на Арабском Востоке // Вестник ПСТГУ. Сер. III. Филология. 2013. № 5 (35). С. 71–72).

⁸¹ *Atiya*. Op. cit. № 89.

⁸² *Troupeau G.* Bibliotheque Nationale. Catalogue des manuscrits Arabes. Premiere partie. Manuscrits Chretiens. T. 1. *Troupeau G.* Paris. 1972. № 139. Визит Иоакима был напрямую связан с определением статуса Синайского монастыря на соборе трех патриархов в Каире в июне 1557 г. Один из спутников антиохийского патриарха диакон Юханна из Мармариты оставил несколько своих записей в синайских рукописях (*Atiya*. Op. cit. № 125, 135).

⁸³ *Atiya*. Op. cit. № 89, 245. К сожалению, Иоаким в двух своих записях не указал год своего паломничества, сообщив только дни и месяцы — 22 декабря и четверг 7 января. 7 января приходилось на четверг, помимо 1580 г., еще в 1575 и 1585 г., но эти даты визита вифлеемского митрополита менее вероятны (в 1584/85 г. он вообще был далеко от Синая, в Восточной Европе).

Х. Возрождение Мар Сабы

Синайское монашеское братство, в самые тяжелые времена насчитывавшее до нескольких десятков иноков, стало основой возрождения покинутых обителей Иудейской пустыни, в первую очередь лавры св. Саввы. Завоевание Селимом I сиро-египетского региона в 1516–1517 г. придало новый импульс ближневосточного православия. Османский режим был значительно более стабильным и веротерпимым, чем мамлюкский. Бедуинская вольница на несколько десятилетий была укрощена. Интеграция ближневосточных Церквей в общее политическое пространство с православным миром Балкан стимулировала приток на Св. Землю монахов и пожертвований из стран Восточной Европы.

После падения Константинополя в православном мире происходит заметная перегруппировка сил. Возвышаются новые политические центры к северу от Дуная — княжества Молдавия и Валахия, которые начали претендовать на статус наследников Византии и покровителей Христианского Востока значительно раньше и активнее, чем Москва-Третий Рим. Подобные амбиции неизбежно предполагали щедрые денежные вливания в монастыри и церковные центры Восточного Средиземноморья. Со второй половины XV в. нарастает поток пожертвований молдавских и валашских воевод в афонские обители. С годами география этого протектората только расширялась, вбирая в себя Метеору и другие балканские духовные центры, а потом распространилась и за море, достигнув Палестины и Синая.

В сентябре 1497 г. валашский правитель Раду IV Великий (1495–1508) установил ежегодные выплаты в 5 тыс. акче на поддержание Синайского монастыря. Еще большие суммы выделяли синайцам его преемники Влад VII (грамота от октября 1530 г.), Влад VIII Винтилэ (1532/3 г.) и Раду VII (февраль 1540 г.)⁸⁴. Амбициозный князь Валахии Нягое Басараб (1512–1521) инвестировал в обновление и украшение множества балканских обителей, а также Св. мест Палестины и, как сообщает его биограф, «других монастырей Востока»⁸⁵. Молдо-валашские финансовые вливания в ближневосточное православие обеспечили возрождение палестинских монастырей.

Уже в 1538 г. в источниках встречается упоминание об Иоасафе, игумене монастыря Иоанна Предтечи, что ясно указывает на восстановление этой обители⁸⁶. Около этого времени монахи снова заселяют брошенную лавру св. Саввы.

В литературе широко распространена дата 1504 г., как год, когда сербские монахи из иерусалимского монастыря Архангела Михаила заняли опустевшую лавру по согласованию с патриархом Св. Града. Сам Архангельский монастырь, основанный в нач. XIV в. как центр славянской монашеской колонии в Св. Земле, был любимым детищем сербских королей, щедро оделявших его милостыней. Покровительство монастырю было частью политической стратегии Неманичей

⁸⁴ Второе путешествие архимандрита Порфирия... С. 273–277.

⁸⁵ Iorga N. Byzantium after Byzantium. Iasi — Ox. — Portland, 2004. С. 134. Н. Маринеску прямо указывает на пожертвования Нягое Басарабом утвари и денег Синаю (*Marinescu A. Un roman "stareț" la Mănăstirea Sfânta Ecaterina...* Р. 438).

⁸⁶ Панченко К.А. Североливанское православие на заре османской эпохи // Вестник ПСТГУ. Сер. III. Филология. 2017. № 4 (53). С. 60–61.

и их преемников, нацеленной на самоутверждение Сербии в качестве наследника Византии, нового покровителя вселенского православия. Упадок сербской государственности в XV в. естественным образом привел к кризису славянские монашеские колонии Восточного Средиземноморья. Известно, что незадолго до 1479 г. Архангельский монастырь опустел из-за эпидемии чумы, и те пожалования, которые выплачивались ему из казны Дубровника по соглашениям со старыми сербскими царями, теперь были перенаправлены в Хиландар, центр сербского монашества на Афоне⁸⁷. Считается, впрочем, что монашеская община Архангельского монастыря вскоре возродилась и, более того, смогла овладеть и лаврой св. Саввы⁸⁸.

Однако следует признать, что дата 1504 г., как год заселения сербами Мар Сабы, недостаточно подтверждена. Она фигурирует в «Истории Иерусалимских патриархов» Досифея Нотары, написанной двести лет спустя без опоры на надежные источники. Информация Досифея о событиях, отстоявших от него на век и более, крайне сомнительна и, может быть, принята во внимание, только если подтверждена независимыми аутентичными источниками. А мы не имеем никаких подтверждений, что Архангельский монастырь и Лавра были обитаемы в нач. XVI в.

Есть лишь два или три относительно надежных источника сер. XVI в., касающихся Лавры. Первый — это обращение начальства Мар Сабы к венецианским властям по поводу имущества бывшего метоха лавры на Кипре, в Патосе. Документ не датирован, но помещен в архивном собрании в группе других материалов, относящихся к диапазону 1544–1557 гг. В послании говорится, что лавра св. Саввы была разорена после взятия Иерусалима мусульманами, но 36 лет назад восстановлена иждивением христианских ктиторов и при поддержке османского султана⁸⁹, т. е. речь идет о временном промежутке 1508–1521 г. Цифра «36 лет» подкупает своей точностью. Она вполне могла сохраниться в устной памяти. Если османский султан действительно делал какие-то благосклонные жесты в пользу палестинских монахов, это могло произойти, естественно, лишь после османского завоевания региона. Иными словами, Лавра могла быть восстановлена на рубеже второго и третьего десятилетий XVI в.

Есть еще один источник, дающий более конкретную дату возрождения обители. Русская Церковь в 1540-х гг. начала внимательно присматриваться к Православному Востоку. Московский митрополит Макарий неоднократно встречался с посланниками палестинских монастырей и иерархов. В 1547 г. один из таких гонцов, саввинский священноинок Софроний, рассказывал о своей обители: «А стоит тот монастырь сто лет пуст до лета 7048 (1539/40), а от лета 7048... в том монастыре учили жити игумен Иоаким з братьею, пришел из Синайские горы, родом волошенин, а с ним 50 братьев от многих градов греки»⁹⁰.

⁸⁷ Леонид, архимандрит. Сербская иноческая община в Палестине // Чтения в императорском обществе истории и древностей российских. 1867. Кн. 3, III. С. 45–50.

⁸⁸ Там же. С. 52.

⁸⁹ *Arbel B. Venetian Cyprus and the Muslim Levant. 1473–1570 // Cyprus and the Crusades. Nicosia, 1995. P. 169, 182.*

⁹⁰ Сказание о иерусалимской лавре св. Саввы Освященного 1547 г. // СИППО. Май 1886 / Арх-т Леонид, ред. С. 105.

Слово «греки», похоже, следует понимать в широком смысле, как выходцы с Балкан. По имеющимся данным, монастырь в XVI в. был полиэтничным. Славяне там преобладали — это были не только сербы, но и болгары/македонцы, а также, как видим, прото-румыны, которые в тот период полностью пребывали в лоне славянской культуры. Наряду с этим значительную часть насельников составляли греки (в XVI в. в Лавре было написано 28 греческих манускриптов⁹¹). Встречались и арабы, в том числе такие знаковые в истории мелькитской культуры фигуры, как Иоаким, будущий митрополит вифлеемский († после 1593), и Абд аль-Карим Карма (1572–1635), будущий антиохийский патриарх, известный под именем Евфимий II Карма.

Есть еще несколько источников по истории Лавры в XVI в., имеющих, однако, меньшую ценность. Известный дипломат и церковный деятель XVII в. Арсений Суханов, будучи в Лавре в 1652 г., записал предание о недавних судьбах монастыря, которое, в силу своего бытования в устной форме, не может считаться надежным источником. «И сказывали старцы, что прежде тот монастырь святого Саввы был пуст, жили в нем арабы лет с 12, а прежде 12 тех лет жили старцы лет со сто, а прежде тех ста лет был монастырь пуст, 100 лет жили арабы, а ныне де мы, как монастырь взяли, живем лет с 60; ходили в Царьград, взяли у царя грамоту; и тот старец и ныне жив в монастыре, который ходил старшенек»⁹². Данное сообщение слишком сильно противоречит массе других источников, чтобы принимать его на веру. То двенадцатилетнее запустение Лавры, о котором говорит путешественник, должно относиться к промежутку между 1636 и 1652 г. Цифра «60 лет» с момента возвращения монастыря, приводимая Сухановым, ошибочна, может быть, речь должна идти не о 60, а о 6 годах. Тогда период недавнего запустения обители, согласно представлениям савваитов, ориентировочно составлял 1634–1646 г., до того она была обитаема в 1534–1634 г., а перед этим заброшена в 1434–1534 г. Все эти цифры слишком круглые, чтобы принимать их всерьез.

Османские переписи населения и налогооблагаемых имуществ Палестины, проводившиеся в XVI в., тоже не могут считаться надежным источником. В них множество лакун, а численность насельников тех монастырей, которые были учтены, явно занижена подкупленными переписчиками. Тем не менее нельзя не отметить, что переписи 1525/6 и 1538/9 г. не упоминают ни лавры св. Саввы, ни Архангельского монастыря в Иерусалиме, а в реестрах 1553/4 г. обе эти обители уже присутствуют под именами *Дейр ас-Сук* (20 монахов) и *Дейр ас-Сирб* («Сербский монастырь») (15 монахов) соответственно⁹³. Впрочем, повторю, отсутствие в османских дефтерах каких-либо деревень или монастырей ни в коей мере не означает, что этих объектов в то время не существовало.

⁹¹ Peristeris A. Op. cit. P. 176.

⁹² Проскинитарий Арсения Суханова. 1649–1653 г. СПб., 1889. С. 200.

⁹³ Cohen A., Lewis B. Population and Revenue in the Towns of Palestine in the Sixteenth Century. Princeton. 1978. P. 87.

XI. Иоаким Влах

В библиотеке Иерусалимского патриархата сохранилось два десятка славянских рукописей, принадлежавших когда-то Архангельскому монастырю и Лавре — обе обители в XVI в. составляли ядро единой монашеской республики и возглавлялись одним игуменом. Среди этих манускриптов обращает на себя внимание Октоих кон. XV—XVI вв. со следующей записью: «Сия книга купи аз многогрешнии Иоаким и приложих ю с[вя]тому монастыру с[вя]таго Архангела Михаила и еже есть в с[вя]том град Иер[уса]л[и]ма, и аще кто д[е]рзнет да отнестъ отсед сиа книга, да есть проклет от 318 с[вя]тых отец и от мене многогрешнаго Ио[а]ким игумена с[вя]таго архангела би[в]шаго ми игумен оу Синаискою гору»⁹⁴. Обратим внимание, волошенин Иоаким не просто «пришел из Синайские горы», а был игуменом этого монастыря.

Известна еще одна запись с упоминанием Иоакима Влаха. Сборник греческих богослужебных текстов XIV—XVI вв. из библиотеки Греческой Иерусалимской патриархии, ранее хранившийся в лавре св. Саввы, содержит следующую приписку: «Эту книгу, принадлежавшую [монастырю] святого Саввы нашли, когда лавра была открыта содействием господарей Валахии, и пришел бывший игумен Горы Синай, а именно кир Иоаким Влах, и принял монастырь, и отдал распоряжение, что если у кого есть книги [монастыря] Святого Саввы, да отдаст их. Эту книгу нашел кир Максим, святой эконоом, и дал [за нее] пять *магидиа*⁹⁵ кир Ибрахиму, диакону и зятю священника Сулеймана из селения Бейт-Джала⁹⁶, в 7042 г., 4-го индикта».⁹⁷

Считается, что эта запись сделана одним из насельников лавры, предположительно греческого происхождения, возможно, библиотекарем. Обращает на себя внимание то, что дата 7042 (1533/4) г. противоречит вышеупомянутому свидетельству инока Софрония о возрождении монастыря в 1540 г. Кроме того, 7042 г. соответствует 7-му, а не 4-му индикту. Впрочем, ошибки в вычислении индиктов и определении дат были нередки для писцов. А. Маринеску предположил, что дату следует читать как 7052, т.е. 1543/4 г.⁹⁸

В румынской историографии принято считать, что Иоаким Влах был игуменом Синайского монастыря в 1510–1540 г. Это убеждение проистекает из ошибочного отождествления игумена Софрония, упоминаемого в грамоте синаитов александрийскому патриарху Иоакиму, с тем епископом, который был

⁹⁴ *Красносельцев Н.* Славянские рукописи патриаршей библиотеки в Иерусалиме // Православный собеседник. 1888. Дек. Прил. С. 11; *Недомачки В.* О српском рукописима у библиотеци Грчке Православне Патријаршије у Јерусалиму // Археографски Прилози. 2. Београд, 1980. С. 84.

⁹⁵ Термин не совсем понятен, предположительно, название некоей денежной единицы.

⁹⁶ Досл. «Пезала». Бейт-Джала — крупное православное селение между Иерусалимом и Вифлеемом.

⁹⁷ *Marinescu A.* Un român “stareț” la Mănăstirea Sfânta Ecaterina... P. 429; *Documente grecesti privitoare la istoria romanilor publicate dupa originale, copiile academiei Romane si tiparituri de Nicolae Iorga. Partea 1 (1320–1715) // Documenti privitoare la istoria romanilor culese de Eudoxiu de Hurmuzaki. Vol. XIV. București, 1915. P. 718.* Благодарю С. А. Моисееву, Ю. И. Петрову и В. Г. Ченцову за содействие в интерпретации этой записи.

⁹⁸ *Marinescu A.* Un român “stareț” la Mănăstirea Sfânta Ecaterina... P. 430.

поставлен на Синай в 1540 г. «30 лет» вдовства синайской кафедры, таким образом вычитались из даты 1540 и, без должных оснований, отводились под игуменское служение Иоакима Влаха.⁹⁹ На самом деле, как уже говорилось, синайский епископский престол пустовал с 1482 г., а грамота синаитов патриарху Иоакиму относится к диапазону 1507–1512 г. Информация о поставлении епископа Софрония на кафедру св. Горы Синай в 1540 г. тоже представляется несколько сомнительной.

Действительно, в литературе широко распространено утверждение, что первым после долгого перерыва епископом Синая был Софроний (1540–1545), а ему наследовал Макарий Кипрянин (1545–1557), впоследствии отстраненный от власти из-за канонических нарушений (именно этим проблемам был посвящен упомянутый ранее собор трех патриархов в Каире в 1557 г.)¹⁰⁰. Вся эта информация восходит к историческим трудам Нектария (1601/2–1676), патриарха Иерусалимского, жившего сто лет спустя и зачастую путавшегося в событиях XVI в. В то же время, в нескольких арабо-христианских рукописях, находившихся в сер. XVI в. во владении православного триполийского шейха 'Исы, есть записи Макария «слуги горы Тур Сина», датированные 1539/40 г. В одной из приписок он прямо именуется епископом¹⁰¹. Тем самым возможно, Макарий Кипрянин занял епископскую кафедру Синая уже в 1540 г. Его запись, в отличие от сочинений Нектария — аутентичный источник середины XVI в., который нельзя игнорировать при реконструкции преемства синайских архиереев.

ХII. Иоаким Влах и Мар Саба: финальная реконструкция

Запутанную историю с датировками возрождения лавры позволяет, как кажется, прояснить фирман османского султана Сулеймана, разрешающий восстановление церкви в Дейр ас-Сик. Документ датирован концом месяца Рабия аль-авваль 940 г.х., что соответствует концу второй декады октября 1533 г.¹⁰² Представляется логичным допустить, что султанский указ был издан, когда процесс заселения лавры монахами уже начался или вот-вот должен был начаться. Иначе не было смысла испрашивать султанское разрешение (процесс сам по себе достаточно затратный) на ремонт храма.

Таким образом, дата греческой приписки к Служебнику из лавры — 1533/4 г. — представляется правильной. Информация же священноинока Софрония о приходе монахов в лавру в 1539/40 г. должна быть признана ошибочной (возможно, по причине описки писца; сообщение Софрония, насколько мне известно, сохранилось в единственном экземпляре и точность записи, т.о., не поддается проверке). Впрочем, дата 1533 г. — это *terminus ante quem* для заселения лавры. Вполне возможно, монахи пришли туда значительно раньше. Еще одним

⁹⁹ *Marinescu A.* Un român “stareț” la Mănăstirea Sfânta Ecaterina... P. 439.

¹⁰⁰ См. напр.: *Мальшевский И.И.* Александрийский патриарх Мелетий Пигас и его участие в делах русской церкви. Киев. 1872. С. 178–181; *Marinescu A.* Catalogul întâistătătorilor M-rii Sf. Ecaterina de la M-le Sinai // Mănăstirea Sf. Ecaterina de la Muntele Sinai și legăturile ei cu Tările Române. București, 2009. P. 438–439.

¹⁰¹ *Панченко К.А.* Североливанское православие на заре османской эпохи. С. 61, 65.

¹⁰² Цит. по: *Pringle.* Op. cit. P. 261.

подтверждением этого, правда, не совсем внятным, выступают сообщения румынских историков о милостыне, отправленной в лавру молдавским господарем Петру Рарешем в 1527 г.¹⁰³ Данный шаг свидетельствует не только о нахождении монахов в лавре по состоянию на 1527 г., но и о достаточно продолжительном их пребывании в обители, коль скоро посланцы савваитов в 1527 г. уже добрались ко двору молдавских правителей в Сучаву.

Следовательно, возрождение лавры св. Саввы произошло на рубеже 20–30-х гг. XVI в. Соответственно Иоаким Влах мог быть синайским игуменом только до этого времени (вспомним, кроме того, что в 1537 г. игуменом монастыря был, судя по всему, араб Марк, расписавшийся на множестве синайских рукописей). Наиболее обоснованным представляется отнести игуменство Иоакима на Синае к 1520-м гг. Скорее всего, он попал в монастырь значительно раньше этого времени — чтобы стать игуменом, ему надо было наработать немалый личный авторитет. Можно предположить, что приход Иоакима Влаха на Восток был связан с теми синайскими посольствами, которые регулярно прибывали в нач. XVI в. ко двору валашских князей Раду Великого или Нягое Басараба. Вполне возможно, что Иоаким еще на родине был достаточно авторитетным духовным наставником, и это позволяло ему поддерживать связи с молодовалашскими владетелями и получать милостыню как для Синайского монастыря, так и для грандиозного проекта возрождения главной из палестинских обителей.

Более всего поражает сам масштаб переселения в Мар Сабу: 50 иноков, пришедших с Иоакимом на берега каньона Вади ан-Нар — это огромная цифра по меркам ближневосточного монашества того времени. Для сравнения, можно указать, что численность всей синайской братии в 1512 г. составляла 40 человек¹⁰⁴. Общее число палестинского черного духовенства (без Синае и служителей заморских подворий) в конце XVI в. не достигало 200 чел.¹⁰⁵. Складывается впечатление, что после ухода Иоакима Синайский монастырь должен был остаться пустым.

Детали этого переселения (в частности, насколько добровольным было решение Иоакима уйти в Иудейскую пустыню) остаются пока неизвестными. Можно попробовать связать их с изменениями в статусе Синайского монастыря, произошедшими в августе 1530 г., когда подошел к завершению давний спор иерусалимского и александрийского патриархов о власти над обителью. Крах мамлюкской каироцентричной политической системы резко ослабил позиции александрийского первосвященника Иоакима, который был вынужден отказаться от претензий на юрисдикцию над Синаем, Кераком, Шавбаком и Газой в пользу своего иерусалимского собрата¹⁰⁶. Переориентация Синае на Иерусалимский патриархат дала возможность использовать демографический потенциал этого крупнейшего из ближневосточных монастырей в качестве донора для вымерших палестинских обителей.

¹⁰³ *Cândea V. Mărturii Românești peste hotare. Vol. III. București, 2011. P. 46, n. 284.*

¹⁰⁴ *Marinescu A. Un român "stareț" la Mănăstirea Sfânta Ecaterina... P. 436.*

¹⁰⁵ *Хождение Трифона Коробейникова. 1593–1594. СПб. 1889. С. 96–102.*

¹⁰⁶ *Патриаршие документы (1592–1735) // Материалы для истории архиепископии Синайской горы. Т. 2. С. 264–442. СПб., 1909. С. 314–316.*

Заселение Лавры было не просто заранее спланированной операцией; оно должно было быть подкреплено серьезными финансовыми ресурсами. Как кажется, сам тогдашний иерусалимский патриарх Дорофей/Аталла не имел прямого отношения к этому проекту. Лавра св. Саввы и Архангельский монастырь образовали самостоятельную монашескую республику, лишь номинально зависевшую от патриарха. За всем этим стояли динамичные монашеские круги балканского, точнее, южнославянского происхождения. Эти люди сумели поставить на службу своей идее финансовые ресурсы дунайских князей и бояр (Петру Рареша и его валашских современников Влада VII, Влада VIII Винтилэ и Раду VII Паисия). Молдовалашские воеводы, как сербские короли за два века до того, претендовали на роль преемников Византии и лидеров вселенского православия. Так как князья дунайско-карпатского региона тоже были частью славянского культурного мира, вполне естественным для них было поддержать славянское монашеское сообщество Палестины, тем более возглавляемое на тот момент игуменом валашского происхождения. Сербский политический проект в Палестине сменился молдо-валашским, к которому потом добавились аналогичные амбиции русских царей — аккумулируя все эти потоки милостыни, Мар Саба сумела продержаться в безжизненной пустыне среди агрессивных номадов еще целое столетие.

Ключевые слова: Христианский Восток, монашество, православные арабы, Синайский монастырь св. Екатерины, лавра св. Саввы, Мамлюкский султанат, Молдавия, Валахия.

Список литературы

- Второе путешествие архимандрита Порфирия Успенского в Синайский монастырь в 1850 г. СПб., 1856.
- Иоанна Фоки сказание вкратце о городах и странах от Антиохии до Иерусалима конца XII в. СПб., 1889.
- Красносельцев Н.* Славянские рукописи патриаршей библиотеки в Иерусалиме // Православный собеседник. 1888. Дек. Прил. С. 1–32.
- Леонид, архимандрит.* Сербская иноческая община в Палестине // Чтения в императорском обществе истории и древностей российских. 1867, Кн. 3. III. С. 42–65.
- Сказание о иерусалимской лавре св. Саввы Освященного 1547 г. // Сообщения Императорского Православного Палестинского Общества. 1886 / архимандрит Леонид, ред. С. 105–106.
- Летопись византийца Феофана от Диоклетиана до царей Михаила и сына его Феофилак-та. М., 1884.
- Мальшевский И. И.* Александрийский патриарх Мелетий Пигас и его участие в делах русской церкви. Киев. 1872.
- Муравьев А. Н.* Сношения России с Востоком по делам церковным. СПб. 1858. Т. 1.
- Недомачки В.* О српском рукописима у библиотеци Грчке Православне Патријаршије у Јерусалиму // Археографски Прилози. 2. Београд 1980. С. 71–97.
- Описание св. мест безымянного конца XIV в. // А.И. Пападопуло-Керамевс, ред. СПб., 1890.
- Панченко К. А.* Ближневосточное православие под османским владычеством. Первые три столетия. М., 2012.

- Панченко К. А. Коптская Церковь. Исторический очерк // Православная энциклопедия. Т. 37. М., 2015. С. 514–539.
- Панченко К. А. Марк III, патриарх Иерусалимский // Православная энциклопедия. Т. 43. М., 2016. С. 674–675.
- Панченко К. А. Монастыри и бедуины в османской Палестине и на Синае (XVI — 1 пол. XIX в.) // Панченко К. А. Православные арабы: путь через века. М., 2013. С. 120–152.
- Панченко К. А. Православные врачи на Арабском Востоке // Вестник ПСТГУ. Сер. III. Филология. 2013. № 5 (35). С. 59–75.
- Панченко К. А. Североливанское православие на заре османской эпохи // Вестник ПСТГУ. Сер. Сер. III. Филология. 2017. № 4 (53). С. 56–77.
- Патриаршие документы (1592–1735) // Материалы для истории архиепископии Синайской горы. Т. 2. С. 264–442. СПб., 1909.
- Порфирий Успенский. Книга бытия моего. Т. 4. СПб., 1897.
- Посетитель и описатель святых мест в трех частях света состоящих или путешествие Мартына Баумгартена, немецкой империи дворянина и кавалера, в Египет, Аравию, Палестину и Сирию. СПб., 1794.
- Проскинитарий Арсения Суханова. 1649–1653 гг. СПб., 1889.
- Путешествие св. Саввы, архиепископа Сербского / архимандрит Леонид, ред. СПб., 1884.
- Россия и Греческий мир в XVI в. / С. М. Каштанов, ред. М., 2004.
- Русский Феодальный Архив. Т. III. М., 1987.
- Сказание о мученичестве святых отцов, избивенных варварами сарацинами в великой лавре преподобного отца нашего Саввы // Сборник палестинской и сирийской агиологии. Вып. 1. СПб., 1907. С. 1–48.
- Хожение архимандрита Агрефения // Антология хождений русских путешественников XII–XV в., / Е. И. Малето, ред. М., 2005. С. 266–277.
- Хожение Игнатия Смолнянина. СПб., 1887.
- Хожение инока Зосимы, 1419–1422 / Х. М. Лопарев, ред. СПб., 1889.
- Хожение ко святым местам августинского монаха Иакова Веронского в 1335 г. // Сообщения Императорского Православного Палестинского Общества. 1896. С. 94–115.
- Хожение Трифона Коробейникова. 1593–1594. СПб., 1889.
- 'Atīya, 'Aziz. Al-Fahāris al-tahliliyya li maḥṭuṭāt Tur Sīna al-'arabiyya. Al-Iskandariyya, 1970.
- Arbel B. Venetian Cyprus and the Muslim Levant. 1473–1570 // Cyprus and the Crusades. Nicosia. 1995. P. 159–185.
- The Book of the Wanderings of Brother Felix Fabri. Vol. II (1). L., 1893.
- Cândea V. Mărturii Românești peste hotare. Vol. III. București, 2011.
- Cohen A., Lewis B. Population and Revenue in the Towns of Palestine in the Sixteenth Century. Princeton. 1978.
- Die mamlukischen Sultansurkunden des Sinai-Klosters / H. Ernst, ed. Wiesbaden, 1960.
- Documente grecești privitoare la istoria romanilor publicate dupa originale, copiile academiei Romane si tiparitura de Nicolae Iorga. Partea 1 (1320–1715) // Documenti privitoare la istoria romanilor culese de Eudoxiu de Hurmuzaki. Vol. XIV. București, 1915.
- Eckenstein L. A History of Sinai. L., 1921.
- Eudoxii de Hurmuzaki. Documente grecești privitoare la istoria romanilor // Documenti privitoare la istoria romanilor adunate si publicate de Nicolae Iorga, Vol. XIV, partea 1 (1320–1715). București, 1915.
- Frenkel J. Mar Saba during the Mamluk and Ottoman Periods // The Sabaites Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present. Leuven. 2001. P. 111–116.
- Gardthausen V. Catalogus codicorum Graecorum Sinaiticorum. Oxonii, 1886.
- Iorga N. Byzantium after Byzantium. Iasi — Ox. — Portland. 2004.

- Histoire de Jerusalem et d'Hebron depuis Abraham jusqu'a la fin de XVe siècle de J.-C. Fragments de la Chronique Moudjir-ed-dyn traduits sur la texte arabe par Henry Sauvaire. Paris, 1876.
- Jotischky A.* Greek Orthodox and Latin Monasticism around Mar Saba under Crusader Rule // The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present. Leuven. 2001. P. 85–96.
- Al-Maqrīzī, Aḥmad ibn 'Alī.* Kitāb al-Sulūk. Ğ. 2, Bayrut, 1997.
- Marinescu A.* Un român “stareț” la Mănăstirea Sfânta Ecaterina de la Muntele Sinai: Ioachim Valahul (1510–1540) // Studia Historica et Theologica omagiu profesorului Emilian Popescu. Bukurești, 2003. P. 425–442.
- Marinescu A.* Catalogul întâistățătorilor M-rii Sf. Ecaterina de la M-le Sinai // Mănăstirea Sf. Ecaterina de la Muntele Sinai și legăturile ei cu Țările Române. București, 2009.
- Muḥammad ibn Aḥmad Ibn Iyas al-Ḥanaḫī.* Al-Muḥtasar min bada'i al-zuhūr fi waqā'i al-duhūr. Ğ. 4. Istanbul, 1931.
- Nasrallah J.* Histoire du mouvement litteraire dans l'eglise melchite du Ve au XXe siecle. T. 3 (2). Louvain–P., 1981.
- Peristeris A.* Literary and Scribal Activities at the Monastery of St. Sabas // The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present. Leuven. 2001. P. 171–177.
- Pringle D.* The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem. A Corpus. Vol. I. Cambr., 1993, Vol. II. Cambr., 1998.
- Sharon M.* Corpus Inscriptorum Arabicarum Palaestinae. Vol. 3. Leiden., 2004.
- Stern S.* Two Ayyubid Decrees from Sinai // *Stern S.* Coins and documents from the Medieval Middle East. L. 1986. Text IX.
- Troupeau G.* Bibliotheque Nationale. Catalogue des manuscrits Arabes. Premiere partie. Manuscrits Chretiens. T. 1. Paris, 1972.
- Walbiner, C.* Ein christlich-arabischer bericht über eine pilgerfahrt von Damaskus zum berge Sinai in den Jahren 1635/36 (Hs. *Balamand 181*) // Parole de l'Orient. 1999. Vol. 24. P. 319–337.
- Παπαδόπουλος-Κεραμεύς Α.* Ανάλεικτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας. Πετρούπολις, 1894. T. 4.

Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo
gumanitarnogo universiteta.
Seria III: Filologiya.
2018. Vol. 57. P. 59–88
DOI:

Konstantin Panchenko,
Doctor of Sciences in History,
Institute of Asian and African Studies,
Moscow State University,
11 Mokhovaia Str., Moscow,
103911, Russian Federation
const969@gmail.com
ORCID: 0000-0003-4155-5187

“DARK AGE” OF PALESTINIAN MONASTICISM: DECLINE AND REVIVAL OF NEAR EASTERN MONASTERIES AT THE TURN OF MAMLUK AND OTTOMAN EPOCHS

K. PANCHENKO

Abstract: This article analyses the fates of Near Eastern monasteries, primarily Sinai monastery of St. Catherine and Palestinian monastery Mar Saba in the “darkest” period of their history, namely the second half of the 15th — first half of the 16th centuries. The main sources are little studied statutes of Mamluk sultans given to Sinai monastery

and records in Arabic Christian and other manuscripts from Sinai and Jerusalem book collections. Late Middle Ages were the time of dramatic decline in Near Eastern monasticism, which was losing support of Christian states and was being affected by the increasing pressure from the surrounding nomadic world. Fewer and fewer Syrian and Palestinian Melkites remained in monasteries in the desert, as they were not ready to suffer the burdens of ascetic life and threats from Bedouin tribes. The majority of monks were natives of the Balkans and Caucasus, torn off from the local Christian milieu. By the end of the 15th century, the monasteries of the Judaean Desert had been abandoned due to the pressure of external and internal reasons. Despite all hardships, Sinai monastic community managed to survive and came to be the base for the revival of Palestinian monasticism after the Ottoman conquest of Levant in the early 16th century. The article revises the dates of the first contacts of the Russian state with the Orthodox East, analyses shifts in the ethnic structure of Sinai brethren that took place in the 16th century, discusses contradicting data on the time and circumstances of the new populating by monks of Mar Saba monastery. The key role in the reestablishing of this monastery was played by the former Sinai hegumen Ioachim the Wallachian, who managed to attract to the revival of the monastery financial resources of Moldavian and Wallachian princes, who claimed to be heirs of Byzantine and patrons of the Christian East.

Keywords: Christian East, monasticism, Greek Orthodox Arab community, St. Catherine monastery of Sinai, Mar Saba monastery, Mamluk sultanate, Moldavia, Wallachia.

References

- ‘Aṭīya ‘Aziz (1970) *Al-Fahāris al-tahlīliyya li maḥṭūṭāt Tur Sīna al-‘arabiyya* [Analytical Indexes of Arabic manuscripts of Mount Sinai]. Al-Iskandariyya (in Arabic).
- Arbel B. (1995) “Venetian Cyprus and the Muslim Levant. 1473–1570”. *Cyprus and the Crusades*. Nicosia, pp. 159–185.
- Cândeia V. (2011) *Mărturii Românești peste hotare*. Vol. III. București.
- Cohen A., Lewis B. (1978) *Population and Revenue in the Towns of Palestine in the Sixteenth Century*. Princeton.
- Ernst H. (ed.) (1960) *Die mamlukischen Sultansurkunden des Sinai-Klosters*. Wiesbaden.
- Eckenstein L. (1921) *A History of Sinai*. London.
- Frenkel J. (2001) “Mar Saba during the Mamluk and Ottoman Periods”. *The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*. Leuven, pp. 111–116.
- Iorga N. (2004) *Byzantium after Byzantium*. Iasi – Ox. – Portland.
- Jotischky A. (2001) “Greek Orthodox and Latin Monasticism around Mar Saba under Crusader Rule”. *The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*. Leuven, pp. 85–96.
- Kashtanov S. (ed.) (2004) *Rossia i Grecheskii mir v XVI v.* [Russia and the Greek World in the 16th Century]. Moscow (in Russian)..
- Khozhenie arkhimandrita Agrefeniia* [Journey of Archimandrite Agrefeny], in E. Maletto (ed.) *Antologhiia khozhenii russkikh puteshestvennikov XII–XV v.* [Anthology of Journeys of Russian Travellers of 12th – 15th Centuries]. Moscow, 2005, pp. 266–277 (in Russian)..
- Marinescu A. (2003) “Un român “stareț” la Mănăstirea Sfânta Ecaterina de la Muntele Sinai: Ioachim Valahul (1510–1540)”. *Studia Historica et Theologica omagiu profesorului Emilian Popescu*. București, pp. 425–442.
- Marinescu A. (2009) “Catalogul întâistătorilor M-rii Sf. Ecaterina de la M-le Sinai”. *Mănăstirea Sf. Ecaterina de la Muntele Sinai și legăturile ei cu Țările Române*. București.

- Nasrallah J. (1981) *Histoire du mouvement litteraire dans l'eglise melchite du Ve au XXe siecle*. T. 3 (2). Louvain; Paris.
- Nedomachki V. (1980) "O srpskom rukopisima u bibliotetsi Grchke Pravoslavne Patrijarshije u Jerusalimu". *Arkheografski Prilozi*. 2. Belgrade. Pp. 71–97.
- Panchenko K. (2012) *Blizhnevostochnoe pravoslavie pod osmanskim vladychestvom. Pervye tri stoletii* [Near Eastern Orthodoxy under Ottoman Rule. The First Three Centuries]. Moscow (in Russian)..
- Panchenko K. (2015) "Koptskaia Tserkov'. Istoricheskii ocherk" ["Coptic Church. Outline of History"], in *Pravoslavnaia entsiklopediia* [Orthodox Encyclopaedia]. Vol. 37, pp. 514–539 (in Russian).
- Panchenko K. (2016) "Mark III, patriarkh Ierusalimskii" ["Marcus III, Patriarch of Jerusalem"], in *Pravoslavnaia entsiklopediia* [Orthodox Encyclopaedia]. Vol. 43, pp. 674–675 (in Russian)..
- Panchenko K. (2013) "Monastyri i beduiny v osmanskoj Palestine i na Sinae (XVI — 1 pol. XIX v.)" ["Monasteries and Bedouins in Ottoman Palestine and in Sinai (16th — First Half of the 19th Centuries)"], in K. Panchenko. *Pravoslavnye araby: put' cherez veka* ["Orthodox Arabs: The Way through Centuries"]. Moscow, pp. 120–152 (in Russian)..
- Panchenko K. (2013) "Pravoslavnye vrachi na Arabskom Vostoke" ["Orthodox Physicians in Arab East"]. *Vestnik PSTGU. Ser. III. Filologiya*. 2013, vol. 5 (35), pp. 59–75 (in Russian)..
- Panchenko K. (2017) "Severolivanskoe pravoslavie na zare osmanskoj epokhi" ["North Lebanon Orthodoxy at the Dawn of Ottoman Epoch"]. *Vestnik PSTGU. Ser. III. Filologiya*. 2017, vol. 4 (53), pp. 56–77 (in Russian).
- Russkii Feodal'nyi Arkhiv* [Russian Feudal Archive]. Vol. 3. Moscow, 1987 (in Russian).

«ХОЖДЕНИЕ К ГОРЕ БОЖИЕЙ СИНАЙ» КАК ПАМЯТНИК МЕЛЬКИТСКОЙ ПАЛОМНИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Ю. И. ПЕТРОВА

Аннотация: В статье рассматривается малоизвестное арабоязычное сочинение 30-х гг. XVII в. о паломничестве на Синай и в Иерусалим, сохранившееся в составе рукописного сборника *Balamand 181* (кон. XVII в.) из собрания Баламандского монастыря (Ливан). Этот неопубликованный текст можно считать самым ранним дошедшим до нас памятником оригинальной паломнической литературы, созданной в среде православных арабов. Автором повествования является священнослужитель из Дамаска, имя которого неизвестно. Колофоны в некоторых арабских рукописях из собрания монастыря св. Екатерины на Синае указывают на то, что им может быть хури Йуханна ‘Увейсат.

Описываемое путешествие охватывает период с 29 сентября 1635 г. по 3 мая 1636 г. Главной целью ближневосточных паломников-христиан был монастырь св. Екатерины на Синае и святыни, расположенные в его окрестностях. Их посещение относится к 26 января — 8 февраля 1636 г. В сочинении довольно подробно описан четырехдневный паломнический маршрут в окрестностях горы Синай. Кульминацией паломничества для автора стало поклонение мощам св. Екатерины. В рукописи также приводится краткое описание пребывания в Иерусалиме на Пасху в 1636 г., но, как можно заметить, для паломника из Сирии воспоминания о далеком труднодоступном Синае явно затмевают впечатления от соседней Палестины. Сопоставление рассказа сирийского паломника с записками европейских путешественников к святым местам Востока обнаруживает несколько иную расстановку акцентов в отношении ближневосточных реалий. Анонимное сочинение антиохийского паломника XVII в. представляет значительный интерес как памятник литературы «хождений» и доносит до нас восприятие пережитого автором — православным подданным Османской империи.

Географическая литература арабов-христиан до XVII в. не имеет выдающихся образцов. Основным направлением литературы путешествий у них стали описания святых мест Палестины и Синая. Ранние ее памятники до нас не дошли. Первым известным сочинением такого рода является описание Синая «диакона Ефрема монаха», которое относится предположительно к концу XVI — началу XVII в.¹ Текст памятника под названием «Описание горы Синай и сооружений

¹ Крачковский И. Ю. Арабская географическая литература // Акад. И. Ю. Крачковский. Избранные сочинения. Т. 4. М.; Л., 1957. С. 681.

на ней» был издан известным ученым-иезуитом Луисом Шейхо в журнале «Аль-Машрик» по двум рукописям из Алеппо, датированным 1816 и 1834 гг.² По жанру это сочинение соответствует греческим проскинитариям, написанным в форме общих путеводителей для паломников. Ж. Насралла предполагал, что оно может представлять собой обработку до сих пор не найденного — возможно, греческого — оригинала и предлагал более раннюю датировку — XV в., а самого автора отождествлял с диаконом Ефремом из монастыря св. Екатерины, имя которого фигурирует в двух рукописях конца XV в.³

В собрании рукописей Баламандского монастыря (Ливан) хранится еще один памятник паломнической литературы — сочинение о посещении Синая и Св. Земли в 1635–1636 гг. Он входит в состав рукописного сборника *Balamand 181*, датированного 1689–1690 гг.⁴ и до сих пор не опубликован. Данное сочинение, если согласиться с переводным характером проскинитария диакона Ефрема, можно считать самым ранним дошедшим до нас памятником оригинальной арабо-христианской литературы о святых местах Востока, написанным в жанре авторских путевых записок⁵. Единственным исследователем, обращавшимся к этому тексту, был немецкий арабист К. Валбинер⁶, авторы же классических трудов по арабо-христианской литературе Г. Граф и Ж. Насралла с ним, судя по всему, не были знакомы.

Текст памятника, очевидно, сохранился лишь в составе упомянутого сборника; об оригинале и других списках рукописи сведений нет. Входящие в сборник сочинения переписаны двумя священнослужителями Баламандского монастыря⁷. Та часть рукописи, куда входит описываемое паломничество, датирована 9 мая 7197 (1689) г. Переписчиком ее был хури Симеон (*Šimāwūn*), игумен Баламандского монастыря⁸.

Колофон переписчика (л. 129r):

وكان النجاز من نساختها نهار الخميس اي خميس الصعود المقدس تسعة ايام من شهر ايار المبارك سنة سبع الاف
مايه وسبعه وتسعين لايونا ادم عليه افضل السلام، وذلك علي يد العبد الخاطي المسكين سيماون باسم خوري بزي
راهب خادم دير ستنا السيده دير البالمند الله يجعله عامر الي دهر الداهرين امين

² Waṣf Ṭūr Sīnā wa-'abniyati-hi. *Sa'ā bi-našri-hi al-'ab Luwīs Šayhū al-yasū'ī* // *Al-Machriq*. 1906. № 16. P. 736–743, 794–799.

³ *Nasrallah J.* Histoire du mouvement littéraire dans l'Église melchite du V^e au XX^e siècle. Vol. III. T. 2. Louvain; Paris, 1981. P. 103.

⁴ См. описание рукописного сборника: *Šlim S.* Waṣf al-maḥṭūṭāt // *Al-maḥṭūṭāt al-'arabiyya fī l-'adyīra al-'ursūzūksiyya al-'antākiyya fī Lubnān*. *Al-ġuz' aš-šānī: dayr Sayyidat al-Balamand*. Bayrūt; Ġāmi'at al-Balamand, 1994. P. 136–138.

⁵ Автор выражает глубокую благодарность д. и. н., проф. ИСАА МГУ Константину Александровичу Панченко, указавшему на данный источник и предоставившему электронную копию рукописи. В настоящее время готовится к изданию комментированный русский перевод рассматриваемого памятника.

⁶ *Walbiner C.* Ein christlich-arabischer bericht über eine pilgerfahrt von Damaskus zum berge Sinai in den Jahren 1635/36 (Hs. *Balamand 181*) // *Parole de l'Orient*. 1999. Vol. 24. P. 319–337.

⁷ *Šlim S.* Op. cit. P. 136.

⁸ Букв.: *ḥādīm*, «слуга; служитель». В арабо-христианской рукописной традиции это слово употребляли игумены и епископы перед наименованиями своих обителей и кафедр.

«Переписывание сего завершено в святой четверг Вознесения, девятый день благословенного месяца мая, лета 7197 от отца нашего Адама — мир ему! — рукой убогого грешного раба Симеона, называемого иереем, монаха [только] по облачению⁹, служителя обители Владычицы нашей, монастыря аль-Баламанд (Господь да дарует ему процветание на веки вечные!). Аминь».

Насколько можно судить по электронной копии, состояние переплета рукописи довольно ветхое, но сохранность текста и чернил хорошая. Рукопись выполнена почерком насх, формат 11 × 7 см¹⁰. На странице 13 строк. Европейская пагинация проставлена внизу справа налево. Текст хождения занимает 17 листов упомянутого сборника. На листах 113r–127v содержится само описание путешествия на Синай и в Палестину, которое имеет следующее название, выделенное киноварью:

خير زيارة جبل الله طور سينا وما تأملناه هناك

«Повествование о хождении к горе Божией Синай и о том, что мы там видели» (л. 113r).

В конце (лл. 127v–129r) имеется приложение с заголовком (первые два слова выделены киноварью):

صفة جملة الكنايس التي في جبل طور سينا المقدس ولله الحمد

«Описание всех церквей, находящихся в [окрестности] святой Синайской горы (хвала Богу!)» (л. 127v).

Имя автора сочинения неизвестно. К. Валбинер выдвигает две гипотезы о его идентификации¹¹. Из многократных упоминаний рассказчика о совершаемых им богослужениях следует, что он был священнослужителем из Дамаска (на это указывает тот факт, что Дамаск был исходным и конечным пунктом путешествия). Фамильное прозвище дамасского паломника можно вычленить из упомянутого им имени своего дяди по отцу — хури Йа'куба ан-Наккаша (л. 124v). О священнике с таким именем говорят и другие источники. Так, в 1647 г. хури Йа'куб ан-Наккаш присутствовал при интронизации Макария ибн аз-За'има на патриарший престол в Дамаске, о чем упоминает сам патриарх в записи о своей интронизации, вошедшей в состав его рукописного сборника-автографа, хранящегося ныне в ИВР РАН (рукопись В-1227)¹².

Другой возможный вариант идентификации автора сочинения предлагает колофон (приписка № 6) на листе 194а в рукописи Четвероевангелия *Arab. 80*, датированной 1470 г., из собрания синайского монастыря св. Екатерины. В нем сообщается о пребывании в монастыре 30 января 7144 (1636) г. — того периода, о котором идет речь в рассматриваемом источнике — некоего «хури Йуханны, сына диакона 'Исы 'Ульбаса из Дамаска»:

الخوري يوحنا ابن الشماس عيسى عولباث الدمشقي السبت 30 كانون عيد ريسا الكهنه الثلاثه... سنة 7144 وكان معنا بخوميوس قندلفت دمشق.

⁹ Самоуничжительная формула.

¹⁰ *Slīm S.* Op. cit. P. 136.

¹¹ *Walbiner C.* Op. cit. P. 322–323.

¹² *Панченко К. А.* Митрополиты и епархии православной Антиохийской церкви в описании патриарха Макария III аз-За'има (1665 г.). Текст и комментарий // Вестник церковной истории. 2012. № 1–2 (25–26). С. 130.

«Хури Йуханна, сын диакона ‘Исы ‘Ульбаса из Дамаска, в субботу 30 января, в праздник Трех святителей... 7144 г. С нами был Пахомий, ризничий из Дамаска»¹³.

К. Валбинер, вслед за Ж. Насраллой¹⁴, не исключает, что фамильное прозвище ‘Ульбас написано с искажением и здесь может подразумеваться хури Йуханна ‘Увейсат — довольно известный поэт, переписчик и художник-миниатюрист, который был рукоположен в сан священника до 1629 г. и скончался после 1663 г.¹⁵

Существует один аргумент в пользу второй гипотезы. В начале своего хождения автор упоминает о некоем диаконе Иоасафе из братии «святой обители» (так в тексте последовательно обозначается монастырь св. Екатерины), сопровождавшем его в путешествии из Дамаска на Синай. Если верно предположение об отождествлении автора с Йуханной ‘Увейсатом, то здесь наверняка имеется в виду Иоасаф, упомянутый в колофоне рукописи *Arab. 35* из собрания синайского монастыря св. Екатерины:

وكتب برسم الاخ بالله المدعو بالاسم الرهباني يواصف ابن عبد العزيز ابن تمام من اعيان دمشق الشام ويومئذ لابس الثوب الملايكي بدير طور سينا المقدس وكتبه ليقرأ فيه مدة ايام حياته ومن بعد عينه يكون وقفا موبدا على دير طور سينا

«Писано по просьбе брата о Господе, именуемого в монашестве Иоасаф, сына ‘Абд аль-‘Азиза ибн Таммама из аянов Дамаска, принявшего на то время ангельский образ в святой обители Синайской горы, дабы он читал сию [книгу] во все дни своей жизни, а после него быть ей в вечной собственности монастыря Синайской горы»¹⁶.

Эта рукопись псалмов и молитвословий является автографом Йуханны ‘Увейсата и была переписана им в 1629 г. Логично предположить, что синайский монах Иоасаф, выходец из кругов дамаской элиты, оказавшийся через несколько лет по каким-то делам на родине, стал спутником своего земляка в дальнем путешествии по уже известному ему маршруту.

С другой стороны, в сочинении о хождении на Синай не упомянут ризничий Пахомий, который, согласно колофону синайской рукописи *Arab. 80*, сопровождал Йуханну ‘Увейсата в январе 1636 г. Можно предложить следующее объяснение данного противоречия. Указанные в «Хождении» спутники автора — «эконом старец Митрофан и диакон Иоасаф из братии святой обители» — являлись насельниками монастыря св. Екатерины, и автор в знак почтения счел нужным упомянуть их поименно. Но в дальний и опасный путь вместе с ним отправились и другие, не перечисленные им, паломники (как минимум один человек, кем и

¹³ *Atīya ‘A. S. Al-fahāris at-tahlīliyya li-maḥtūṭāt Ṭūr Sīnā al-‘arabiyya. Al-ḡuz’ al-‘awwal. Al-Iskandariyya, 1970. P. 161.*

¹⁴ *Nasrallah J. Histoire du mouvement littéraire dans l’Église melchite du V^e au XX^e siècle. Vol. IV. Tome 1. Louvain; Paris, 1979. P. 233.*

¹⁵ О священнической семье ‘Увейсат см.: *Панченко К. А. К истории Антиохийской Православной Церкви кон. XVII в.: Патриарший престол и клановая солидарность // Вестник церковной истории. 2016. № 1–2 (41–42). С. 189–190. Прим. 7.*

¹⁶ *Atīya ‘A. S. Op. cit. P. 87.*

Ю. И. Петрова. «Хождение к горе Божией Синай» как памятник мелькитской паломнической литературы
мог быть ризничий Пахомий) — на это указывает форма 1-го лица множественного числа¹⁷:

طلعنا نحن والاخ الاقنوم الشيخ متروفاني، والشماس يواصف من رهبان الدير المقدس

«Вместе с нами отправились экононом старец Митрофан и диакон Иоасаф из братии святой обители» (л. 113r).

Из других мест текста также следует, что речь идет о группе паломников:

ثم عاودنا الي الكنيسة العظمي، صلينا النوم، وراح كل واحد الي قلايته

«Потом мы вернулись в главную церковь, где молились на повечерии, и каждый отправился в свою келью» (л. 117r).

ونشفوا ارجلنا بالمناشف الحرير، وللوقت جلسنا علي المايده، نحن وبقية الاخوه

«Они отерли нам ноги шелковыми полотенцами, и мы сразу сели за трапезу вместе со всей братией» (л. 117v).

Для идентификации автора также может иметь значение упоминание им диакона по имени Иеремия ибн Фурках — насельника монастыря св. Екатерины, выходца из селения Блюдан под Дамаском, которого он ранее «воспитал и обучил грамоте» (л. 119v). Диакон — очевидно, молодой — сопровождал гостей в 4-дневном паломничестве к синайским святыням. Следовательно, воспитавший его священник был к тому времени уже в зрелом возрасте, что не противоречит гипотезе об отождествлении его с Йуханной 'Увейсатом, который скончался не ранее 1663 г.

Из Дамаска автор и его спутники выехали 29 сентября 1635 г.¹⁸ Их маршрут проходил сухопутным караванным путем из Сирии в Египет. Отправной точкой путешествия в синайский монастырь св. Екатерины для всех паломников того времени был Каир¹⁹. Путники задержались на некоторое время на подворье монастыря в квартале Джуванийя²⁰, насельники которого договаривались с бедуинами о сопровождении паломников и найме верблюдов. Во время пребывания в Каире паломники встретились с архиепископом Синайским Иоасафом (1617–1660)²¹ и патриархом Александрийским Митрофаном Критопулосом (ок. 1589–1639).

¹⁷ Говоря о себе в единственном числе, автор использует традиционную самоуничижительную формулу الحفير «[я,] убогий» или форму глагола 1-го л. ед. ч.

¹⁸ Автор ошибся в датировке по Р. Х., указав сентябрь 1636 г. как соответствующий сентябрю 7144 г. от сотворения мира.

¹⁹ В средневековье город часто называли مصر *Miṣr* (арабское название Египта); в рассматриваемом сочинении, как и в записках многих европейских путешественников, столица также именуется «Египет».

²⁰ Букв.: «внутренний». Квартал Каира *ḥārat ar-rūm* («квартал ромеев») имел две части, одна из которых — верхняя (внутренняя) — находилась возле ворот Баб ан-Наср, слева по направлению к старому городу. На ее территории располагались резиденция Александрийских патриархов (до 1839 г.) и подворье Синайского монастыря, которое довольно подробно описал гостивший там Порфирий (Успенский) (см.: Путешествие по Египту и в монастыри Святого Антония Великого и преподобного Павла Фивейского, в 1850 г. архимандрита Порфирия Успенского. СПб., 1856. С. 109–115).

²¹ В османский период архиепископ Синайский и большая часть синаитов постоянно проживали на Джуванийском подворье, которое было центром экономической жизни и

Автор и его спутники преодолели путь от Каира до синайской обители за 10 дней (из многочисленных проскинитариев известно, что в среднем его проходили за 12 дней²²). Большинство упомянутых в рукописи египетских топонимов (аль-‘Ариш, ‘Аджруд, Суэц, ‘Уюн Муса и др.) встречаются в описаниях других паломников, посетивших Синай в османскую эпоху.

Путешественники достигли своей цели 26 января 1636 г. В монастыре они находились 13 дней и за это время посетили окрестные обители и церкви, часть из которых более поздние паломники застали уже заброшенными. Примечательно, что автор последовательно описал стандартный паломнический маршрут того времени по окрестностям Синайской горы, который занимал 4 дня и приходился на будние дни, чтобы паломники имели возможность присутствовать на богослужениях в обители в субботу и в воскресенье. Среди прочего в паломническую программу входило утреннее восхождение на гору Моисея (Хорив) и служение на ее вершине литургии и молебна. Интересно, что автор последовательно именует ее «Горой Откровения» (*Ġabal al-Munāġāa*, букв.: «гора тайной беседы») ²³ как места, где Моисею явился Бог и дал ему Десять заповедей. Упоминание святых мест Синая сопровождается кратким изложением связанных с ними местных преданий.

Паломнический маршрут в окрестностях горы Синай приводится автором в следующем порядке (лл. 120r–122v):

1-й день (вторник) — путь к горе Моисея: источник сапожника; церковь Богоматери Икономиссы; церковь св. Илии; церкви Иоанна Крестителя и вмч. Пантелеимона; церковь в честь св. Пояса Богородицы; кельи византийских царевичей; ночевка в церкви св. Илии;

2 день (среда) — гора Моисея: восхождение, литургия и молебен на вершине горы; монастырь Сорока мучеников; монастырь св. Онуфрия; ночевка в монастыре Сорока мучеников;

3-й день (четверг) — гора св. Екатерины: восхождение, молебен; ночевка в долине аль-Леджа;

внешних связей обители (см.: Панченко К. А. Екатерины Великомученицы монастырь на Синае // Православная энциклопедия. Т. 18. М., 2008. С. 182).

²² Федорова И. В. «Повесть о святой горе Синайской» — малоизвестный памятник восточнославянской паломнической литературы // Труды отдела древнерусской литературы. СПб., 2014. Т. 62. С. 451.

²³ Использование образного наименования может быть связано с тем, что оно значилось в арабской надписи на воротах монастыря св. Екатерины, где сообщалось об основании обители Юстинианом и Феодорой (см.: Riḥlat Ḥalīl Ṣabbāġ ‘ilā Ṭūr Sīnā. *Našara-hā al-‘ab Luwīs Ṣayḥū al-yasū‘ī* // Al-Machriq. 1904. № 20. P. 967). В упомянутом ранее проскинитарии диакона Ефрема, впрочем, употребляются общепринятые названия *Ḥūrīb* «Хорив» и *Ġabal Ṭūr Sīnā* «гора Синай». По свидетельству Порфирия (Успенского), название «Джебел Мнаджа» использовалось бедуинами для одной из гор в Вади Фиран (см.: Первое путешествие в Синайский монастырь в 1845 г. архимандрита Порфирия Успенского. СПб., 1856. С. 276), а в современной арабской топонимике среди хребтов Синайского горного массива различают *Ġabal Mūsā* (Гора Моисея, 7363 футов) и расположенную к северу от нее *Ġabal al-Munāġāa* (6000 футов).

4-й день (пятница) — источники Моисея; монастырь ап. Петра и Павла в ар-Рабве; монастырь Богородицы в Карм-Дауд; пещера прп. Иоанна Лествичника; монастырь св. Космы и Дамиана.

Автор отмечает среди своих впечатлений чудесное явление, которое паломники наблюдали во время ночевки у подножия горы св. Екатерины:

ولما بتنا في اللجاء نظرنا عجب عظيم، علي ليلتين قمة الجبل وكنيسة المناجاه محيط عليها نور ساطع من المغرب الي ساعتين من الليل ويغيب

«Когда мы ночевали в аль-Леджа, наблюдали великое диво. Две ночи вершину горы и церковь [на Горе] Откровения окружал яркий свет, от захода солнца до двух часов ночи; потом он исчезал» (лл. 121r–121v)²⁴.

Кульминацией паломничества для автора стало поклонение мощам св. Екатерины, которое в сочинении описано более подробно и проникновенно по сравнению с другими воспоминаниями. Это произошло накануне отъезда, 7 февраля, после воскресной литургии в кафоликоне монастыря. По свидетельству автора, от соприкосновения со святыней «разум пришел в замешательство, а из очей потекли обильные потоки слез» (لما نظرنا ذلك المنظر العجيب، تحير العقل منا، واهملت) (اعينا الدموع بغزاره (л. 123v).

Из описания автора не совсем ясно, в каком виде он застал мощи св. Екатерины²⁵. Благоговейно настроенный паломник-священнослужитель не ставил целью дать внешнее описание и ограничился следующими фразами:

والجسد الطاهر تحت الشبكه يلصف كالبلور الخاص

«Честные мощи под решеткой сияют, словно драгоценный кристалл» (л. 123v).

ووضعت فاي علي جسدها الطاهر، وقبلت راسها

«Я прикоснулся устами к честному телу святой и облобызал ее главу» (л. 123v).

وقبلت يدها واصابعها، وفيهم الخواتم الملوكيه المتمنه

«Я облобызал ее руку и персты, на которые надеты драгоценные царские перстни» (л. 124r).

Паломники покинули монастырь 8 февраля 1636 г., тем же путем вернулись в Каир и направились в Палестину, чтобы встретить Пасху в Иерусалиме. В 1636 г.

²⁴ Об этом явлении упоминается у В. Григоровича-Барского, который, впрочем, сам не был его свидетелем: «Показується тамо еще иное веліе чудо. Повествуют вероятно (но кь чистимь человекомь), аще кто станеть верху горы Сина даже до вечера, егда заходить слонце, видитъ на версе горы, на тени ея, единъ светъ, якоже оній, о немъ же глаголетъ Божественное Писаніе, яко явися на версе том, егда низхождаше нань с славою, и огнем, и мглюю Бог и беседа съ Мойсеомь» (См.: Странствования Василия Григоровича-Барского по святым местам Востока. Ч. II. 1728–1744 гг. СПб., 1886. С. 32).

²⁵ Более пытливый В. Григорович-Барский, посетивший Синай в 1728 г., отмечал, что мощи святой «не суть в составех своих, якоже биша изначала» (см.: Странствования Василия Григоровича-Барского... С. 18). Известно, что в настоящее время мощи состоят из честной главы и левой руки; принято считать, что на протяжении веков от обретенного изначально нетленным тела святой раздавали частицы мошей знатым паломникам (см.: Панченко К. А. и др. Екатерины Великомученицы монастырь... С. 174).

она приходилась на 17 апреля. Оттуда они выехали в Фомино воскресенье, а в Дамаск вернулись 3 мая, во вторник Недели Жен-мироносиц.

Сочинение сирийского паломника представляет собой благочестивый рассказ. В целом автору «Хождения» свойственно восторженное и благоговейное восприятие всего пережитого, поэтому в его записях отсутствуют какие-либо аналитические рассуждения по поводу увиденного. Значение Синая для христианского мира определяется как место, где Моисею явился Бог в среде горящего куста и где Моисей беседовал с Господом на горе. Подобно авторам многих проскинитариев²⁶, сирийский паломник приводит соответствующую цитату из книги Исход:

...ظهر الله فيها لموسي النبي، لما رأ النار تلهب في العوسجه ولا تحترق، فلما نظر موسي ذلك المنظر العجيب، فتقدم لينظر العجب، فجأوبه الله من العوسجه، قايلأ له، يا موسي، يا موسي، اخلع نعليك من رجلك لان المكان الذي انت واقفاً فيه مقدساً هو

«...Господь явился Моисею пророку, когда тот увидел терновый куст, горящий огнем и не сгорающий. Увидев сие дивное явление, Моисей подошел рассмотреть чудо, и Бог воззвал к нему из [среды] куста, сказав ему: “Моисей! Моисей! Сними обувь твою с ног твоих, ибо место, на котором ты стоишь, свято”»²⁷ (лл. 117v–118r).

Дамасский священник описывает только свои духовные впечатления и обходит вниманием многие негативные реалии, в которых приходилось существовать Синайской архиепископии и которые встречаются практически во всех описаниях иностранных паломников. Так, сведения о конфликтах монастыря с враждебным бедуинским окружением, убогости окрестных заброшенных обителей, наличии мечетей в монастыре и в округе, пессимистические рассуждения о судьбе христианства под мусульманским владычеством и другие подобные сюжеты, характерные для христианской паломнической литературы османской эпохи, совершенно отсутствуют в повествовании богомольца из Дамаска. Очевидно, для ближневосточного автора эти реалии не представляли особой экзотики и он стремился представить в своих записках исключительно душеполезный рассказ. Поэтому при описании Синая как одного из духовных центров христианского мира он пытается изобразить идеальное сакральное пространство, соприкосновение с которым вызывает неподдельную радость:

ومن غاية الفرح والسرور الذي حصل لنا، نسينا تعب الطريق، والعطش والحر والشقاء، لان اذا كانت جميع الهموم العالميه باسرها علي قلب الانسان، ودخل الي تلك المكان، فالحال تنجلي عنه جميع الهموم والاحزان

«От охватившей нас великой радости и веселья мы забыли тяготы пути, жажду, зной и всякие бедствия. Ведь даже если все земные тревоги лягут на сердце человека и он окажется в этом месте, тотчас отступят от него все заботы и печали» (лл. 118v–119r).

فسعيد من زار هذه الاماكن المقدسه، التي اختارها الله وفضلها، واطهر نوره فيها وقديسها

²⁶ Федорова И. В. Ук. соч. С. 452.

²⁷ Исх 3.2–5.

«Блажен кто посетит эти святые места, кои Бог избрал и сотворил Своим уделом, где явил Свет Свой и которые освятил!» (л. 119г).

Заметно, что основной акцент в рассказе автора приходится на описание Синай и его святынь как цели более удаленной и труднодоступной по сравнению со Святой Землей. Повествование о посещении Палестины у него более краткое и сдержанное, несмотря на то, что в Иерусалиме и его окрестностях паломники провели больше времени (17 дней), чем у синайских святынь (13 дней). В целом соотношение объема описаний Египта и Палестины составляет примерно 3:1 (ок. 12 и 4 листов соответственно); характерно и то, что посещение Иерусалима не упоминается в названии сочинения и не выделено в рукописи киноварью. О схождении Благодатного огня автор упомянул предельно кратко²⁸. Скорее всего, паломничество в Иерусалим он совершал не впервые, и поэтому оно не вызвало столь ярких впечатлений по сравнению с египетскими. Как известно из данных османской статистики, православные арабы из разных регионов Палестины и Сирии в XVI–XVII вв. составляли основную массу паломников в Иерусалиме. Большинство их приходило туда только на празднование Пасхи, в отличие от иноземных богомольцев, как правило, приезжавших в Св. Землю осенью и остававшихся там до Фоминой недели²⁹.

К рассказу о паломничестве прилагается список синайских обителей, церквей и часовен (лл. 127v–129г) из двадцати шести пунктов³⁰ — 10 приделов в кафоликоне и 16 обителей в окрестностях. Такое внимание к синайским святыням связано с тем, что паломничество на Синай пользовалось особым уважением среди христиан Ближнего Востока; считалось, что иерусалимский опыт «в сравнении несравненного труда и в разсуждении сугубаго расстояния, не стоит половины синайского»³¹. Как это обычно для паломнических записок, автор приводит сведения об источниках питьевой воды при переходе через Синайскую пустыню и не скрывает недуга, постигшего его из-за тягот пути. Особое восхищение у него вызвали монастырские сады и источники пресной воды в окрестностях горы Синай; в этом его впечатления согласуются с традициями литературы хождений, где отправной точкой в описании пустынной местности служило наличие либо отсутствие в ней водных ресурсов. Очевидно, что природно-климатические условия соседней Палестины для автора-сирийца не представляли

²⁸ *ويوم السبت قبل العصر طلع النور المقدس* «В субботу до наступления вечера явился Святой Свет» (л. 126г). Интересно, что обстоятельства схождения Благодатного огня в 1636 г. были подробно описаны Василием Гагарой, присутствовавшим тогда в Иерусалиме (см.: Житие и хождение в Иерусалим и Египет казанца Василия Яковлева Гагары 1634–1637 гг. // Православный палестинский сборник. СПб., 1891. Т. XI. Вып. 3. С. 33–37).

²⁹ *Панченко К. А.* Ближневосточное православие под османским владычеством. Первые три столетия. 1516–1833. М., 2012. С. 269, 283.

³⁰ Данные о количестве церквей в источниках разнятся. Так, современник автора Василий Гагара, посетивший Египет в том же году, писал, что в окрестностях Синайской горы имеются «четыредесят монастыре, и все пусти» (см.: Житие и хождение... С. 70). В целом авторы XVI–XIX вв. упоминают до 10 малых монастырей, часовен и подворий, разбросанных вокруг монастыря св. Екатерины (*Панченко К. А. и др.* Екатерины Великомученицы монастырь... С. 179).

³¹ *Кириллина С. А.* «Очарованные странники»: арабо-османский мир глазами российских паломников XVI–XVIII столетий. М., 2010. С. 142.

интереса; он упоминает лишь некоторые места и связанные с ними святыни. Интересно, что дамаский паломник не касается и финансовой стороны путешествия, столь типичной для записок иностранных богомольцев, которые в один голос сетовали на сборы, взимаемые с них турками в Св. Земле. В этом смещении акцентов можно усмотреть специфику записок сирийского паломника: подданному Османской империи не было нужды описывать для своих соплеменников знакомые им порядки.

В кратком рассказе о пребывании в Палестине обращает на себя внимание неоднократное упоминание о гостеприимстве, оказанном путникам местными христианами, — как клириками, так и мирянами, — которых автор называет поименно с призыванием на них Божьего благословения. Это свидетельство является дополнительным штрихом к нашим представлениям об отношениях христиан в пределах Османской империи.

В заключение стоит дать языковую характеристику памятника. Особенности его орфографии и грамматики типичны для арабо-христианской литературы османского периода. Прежде всего это нерегулярное смешение интердентальных согласных ζ и ξ с дентальными (الذي ذكرها вместо الذي ذكرها «который упоминается», ثم вместо ثم «затем»), реализация эмфатического ζ через d (وعضه و вместо وعظه «благовествовал ему»), употребление ряда словоформ настоящего времени с диалектным преформативом b - (بيرسوا «причаливают»; يتأخذ في العينين «притягивает взоры»), нарушение грамматического согласования (لم نظرت الناظرين مثله «подобного не видывало око») и т. п. С другой стороны, собственно диалектной лексики в сочинении немного — несколько раз встречаются типичные общеарабские диалектизмы برا «снаружи» и راح «ходить». В то же время автор использует ряд гречизмов, которые в его время были распространены в мелькитской традиции и позже перешли в разряд архаизмов: كتاب البركسيس (греч. Πράξις) «Книга Деяний», الایسپولي (форма мн. ч. ἀπόστολοι) «апостолы», الكمنثير (греч. κοιμητήριον) «кладбище». В целом язык сочинения указывает на достаточный уровень образованности автора (по меркам его среды того времени) и хорошее знакомство с рукописной арабо-христианской традицией, хотя не исключено, что некоторые правки могли быть внесены переписчиком.

Несмотря на сравнительно небольшой объем, рассказ о паломничестве в рукописном сборнике *Balamand 181* представляет несомненный интерес. По своему жанру это сочинение соответствует «хождениям», отличается выраженным индивидуальным началом и доносит до нас восприятие пережитого автором — православным подданным Османской империи. Таким образом, анонимный памятник мелькитской паломнической литературы XVII века может быть поставлен в ряд заслуживающих изучения исторических источников.

Ключевые слова: арабо-христианские рукописи, паломничество, хождения, православные арабы, Синай, монастырь св. Екатерины на Синае, Египет, Иерусалим, Палестина, Сирия.

Список литературы

- Житие и хождение в Иерусалим и Египет казанца Василия Яковлева Гагары 1634–1637 гг. // Православный палестинский сборник. СПб., 1891. Т. XI. Вып. 3. С. 1–78.
- Кириллина С. А. «Очарованные странники»: арабо-османский мир глазами российских паломников XVI–XVIII столетий. М., 2010.
- Крачковский И. Ю. Арабская географическая литература // *Он же*. Избранные сочинения. Т. 4. М.; Л., 1957.
- Панченко К. А. Ближневосточное православие под османским владычеством. Первые три столетия. 1516–1833. М., 2012.
- Панченко К. А. и др. Екатерины Великомученицы монастырь на Синае // Православная энциклопедия. 2008. Т. 18. С. 170–214.
- Панченко К. А. К истории Антиохийской Православной Церкви кон. XVII в.: Патриарший престол и клановая солидарность // Вестник церковной истории. 2016. № 1–2 (41–42). С. 159–196.
- Панченко К. А. Митрополиты и епархии православной Антиохийской церкви в описании патриарха Макария III аз-За'ума (1665 г.). Текст и комментарий // Вестник церковной истории. 2012. № 1–2 (25–26). С. 116–157.
- Первое путешествие в Синайский монастырь в 1845 г. архимандрита Порфирия Успенского. СПб., 1856.
- Путешествие по Египту и в монастыри святого Антония Великого и преподобного Павла Фивейского, в 1850 г. Архимандрита Порфирия Успенского. СПб., 1856.
- Странствования Василия Григоровича-Барского по святым местам Востока. Ч. II. 1728–1744 гг. СПб., 1886.
- Федорова И. В. «Повесть о святой горе Синайской» — малоизвестный памятник восточнославянской паломнической литературы // Труды отдела древнерусской литературы. СПб., 2014. Т. 62. С. 450–479.
- ‘Aṭīya ‘A. S. Al-fahāris at-taḥlīliyya li-maḥṭūṭāt Ṭūr Sīnā al-‘arabiyya. Al-ḡuz’ al-‘awwal. Al-Iskandariyya, 1970.
- Nasrallah J. Histoire du mouvement littéraire dans l’Église melchite du V^e au XX^e siècle. Vol. III. T. 2. Louvain; Paris, 1981.
- Nasrallah J. Histoire du mouvement littéraire dans l’Église melchite du V^e au XX^e siècle. Vol. IV. T. 1. Louvain; Paris, 1979.
- Riḥlat Halīl Šabbāḡ ‘ilā Ṭūr Sīnā. Našara-hā al-‘ab Luwīs Šayḥū al-yasū‘ī // Al-Machriq. 1904. № 20. P. 958–968, 1003–1012.
- Slīm S. Waṣf al-maḥṭūṭāt // Al-maḥṭūṭāt al-‘arabiyya fī l-‘adyira al-‘ursūzuksiyya al-‘aṭākiyya fī Lubnān. Al-ḡuz’ aṣ-sānī: dayr Sayyidat al-Balamand. Bayrūt; Ġāmi‘at al-Balamand, 1994. P. 63–142.
- Walbiner C. Ein christlich-arabischer bericht über eine pilgerfahrt von Damaskus zum berge Sinai in den Jahren 1635/36 (Hs. *Balamand 181*) // Parole de l’Orient. 1999. Vol. 24. P. 319–337.
- Waṣf Ṭūr Sīnā wa-‘abniyati-hi. Sa‘ā bi-našri-hi al-‘ab Luwīs Šayḥū al-yasū‘ī // Al-Machriq. 1906. No. 16. P. 736–743, 794–799.

“PILGRIMAGE TO SINAI, THE MOUNTAIN OF LORD” AS AN EXAMPLE OF MELKITE ITINERARY

YU. PETROVA

Abstract: This article examines a little-known account of pilgrimage to Sinai and Jerusalem written in Arabic in the 1630s, preserved as part of the manuscript miscellany *Balamand 181* (late 17th century) in the collection of manuscripts of Balamand monastery (Lebanon). This unpublished text may be considered the earliest extant monument of the original pilgrimage literature created by Orthodox Arabs. The author of the text is a clergyman from Damascus whose name is unknown. Colophones in some Arabic manuscripts from the collection of St. Catherine’s monastery in Sinai indicate that the text might be attributed to priest Yūḥannā ‘Uwaisāt. The journey described embraces the period from 29th September 1635 to 3rd May 1636. The major destination for the Near Eastern Christian pilgrims was St. Catherine’s monastery in Sinai and the holy places located around. The pilgrims’ stay there is dated from 26 January to 8 February 1636. The text contains a relatively detailed description of the four-day route of the pilgrimage in the environs of Mount Sinai. The culmination of the pilgrimage was the veneration of the relics of St. Catherine. The manuscript gives also a brief description of staying in Jerusalem for Easter in 1636, but, as one can see, the memories of the distant and hardly accessible Sinai eclipse for the Syrian pilgrim the impressions of the neighbouring Palestine. A comparison of the narrative of the Syrian pilgrim with records of European travellers to holy places of the East reveal a somewhat different placing of the emphasis with regard to Near Eastern realia. The anonymous text of the Antiochian pilgrim of the 17th century is of considerable interest as an example of *itineraria* and conveys the experiences of the author, the Orthodox citizen of the Ottoman Empire.

Keywords: Arab Christian manuscripts, pilgrimage, itineraria, Orthodox Arabs, Sinai, St. Catherine’s monastery in Sinai, Egypt, Jerusalem, Palestine, Syria.

References

- ‘Aṭīya ‘A. S. (1970) *Al-fahāris at-taḥlīliyya lī-maḥṭūṭāt Ṭūr Sīnā al-‘arabiyya. Al-ḡuz’ al-‘awwal*, Alexandria.
- Fedorova I. (2014) “«Povest’ o sviatoi gore Sinaiskoi» — maloizvestnyi pamiatnik vostochnoslavijskoi palomnicheskoi literatury” [“«Narrative on the Saint Mountain of Sinai», the Little-Known Example of East-Slavonic Pilgrimage Literature”]. *Trudy otdela drevnerusskoi literatury*. St. Petersburg, vol. 62, pp. 450–479 (in Russian).

Ю. И. Петрова. «Хождение к горе Божией Синай» как памятник мелькитской паломнической литературы

- Kirillina S. (2010) "*Ocharovannye stranniki*": *arabo-osmanskii mir glazami rossiiskikh palomnikov XVI–XVIII stoletii* ["Charmed Travelers": the Arab-Ottoman World in the Eyes of Russian Pilgrims of the 16th–18th Centuries"]. Moscow (in Russian).
- Krachkovskii I. (1957) "Arabskaia geograficheskaia literatura", in *Akad. I. Iu. Krachkovskii. Izbrannye sochineniia* [Academician I. Iu. Krachkovskii. Selected Works]. Vol. 4. Moscow; Leningrad (in Russian).
- Nasrallah J. *Histoire du mouvement littéraire dans l'Église melchite du V^e au XX^e siècle*, III, Tome 2, Louvain; Paris, 1981.
- Nasrallah J. *Histoire du mouvement littéraire dans l'Église melchite du V^e au XX^e siècle*, IV, Tome 1, Louvain; Paris, 1979.
- Panchenko K. (2012) *Bližnevostochnoe pravoslavie pod osmanskim vladychestvom. Pervye tri stoletii* [The Middle Eastern Greek Orthodox Community under the Ottoman Domination. The First Three Centuries]. Moscow (in Russian).
- Panchenko K. et al. (2008) "Ekateriny Velikomuchenitsy monastyr' na Sinae" ["Catherine's the Great Martyr Monastery in Sinai"], in *Pravoslavnaia entsiklopediia* [Orthodox Encyclopaedia]. Vol. 18. Moscow, pp. 170–214. (in Russian).
- Panchenko K. (2016) "K istorii Antiokhiiskoi Pravoslavnoi Tserkvi kon. XVII v.: Patriarshii prestol i klanovaia solidarnost'" ["To the History of the Antiochian Orthodox Church of late 17th Century: Patriarchal Throne and Clan Solidarity"]. *Vestnik tserkovnoi istorii*, vols. 1–2 (41–42), pp. 159–196 (in Russian).
- Panchenko K. A. (2012) "Mitropolity i eparkhii pravoslavnoi Antiokhiiskoi tserkvi v opisaniii patriarkha Makariia III az-Za'im (1665 g.). Tekst i kommentarii" ["Metropolitans and Dioceses of the Orthodox Church of Antiochia According to Patriarch Makarios III az-Za'im"]. *Vestnik tserkovnoi istorii*, vols. 1–2 (25–26), pp. 116–157 (in Russian).
- Slīm S. (1994) "Waṣf al-maḥṭūṭāt", in *Al-maḥṭūṭāt al-'arabiyya fī l-'adyira al-'ursūzūksiyya al-'antākiyya fī Lubnān. Al-ḡuz' aṣ-ṣāni: dayr Sayyidat al-Balamand*. Bayrūt, Ġāmi'at al-Balamand, pp. 63–142.
- Walbiner C. (1999) "Ein christlich-arabischer Bericht über eine Pilgerfahrt von Damaskus zum Berge Sinai in den Jahren 1635/36 (Hs. *Balamand 181*)". *Parole de l'Orient*, vol. 24, pp. 319–337.

ГЕРМЕНИЯ КАК ЖАНР В КОПТСКОЙ БОГОСЛУЖЕБНОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Е. Б. СМАГИНА

Аннотация: Статья посвящена вопросу о жанре под названием «гермения», засвидетельствованном в ранней коптской религиозной литературе. Гермения представляет собой подборку из стихов Псалтири (редко прибавляются стихи из других книг Библии), отобранных по наличию одного и того же ключевого слова, т. е. она была своего рода предшественницей библейского конкорданса. Самая пространная дошедшая до нас гермения содержится в рукописи М 574 из собрания Пирпонта Моргана, датированной IX в.; она и служит основным материалом исследования. Возникает вопрос, почему этот жанр носит такое название, буквально означающее «толкование, перевод». При сопоставлении с библейской «литературой Премудрости» обнаруживается преемственность с так называемой числовой притчей, где определенное, названное в начале речения число предметов и явлений классифицируются по общему свойству или характеристике. В иудейской экзегезе Танаха числовая притча трансформируется в числовой мидраш, где материалом служит текст Писания, а выборка идет по общему ключевому слову или корню. Разновидность подобного толкования, расширенная и подробно развитая, используется в манихейской литературе. Можно предположить, что коптская «гермения» представляет собой сокращенный вариант числового мидраша, употреблявшаяся ранней Коптской церковью в литургических целях.

Коптский остракон из коллекции Государственного Музея изобразительных искусств им. А. С. Пушкина, номер по каталогу ГМИИ I 1 б 553, был издан Б. А. Тураевым¹, и впоследствии переиздан В. П. Ернштедтом под заглавием: «Выдержки из Библии, содержащие слово $\epsilon\eta\epsilon\zeta$ “вечность”»². Надпись представляет собой группу выдержек из библейских псалмов 111, 118 и 135, и, естественно, вызывает вопрос, что это за тип текста. По всем признакам он соответствует особому жанру, который был употребителен в Коптской церкви в ее ранний период (не позднее XII в.), а свое название получил в соответствии с заглавием, закрепленным за подобными текстами в коптских богослужебных книгах, — гермения (греч. $\epsilon\rho\mu\eta\nu\epsilon\iota\alpha$). Поскольку гермении представляют собой подборку цитат из библейских книг, заданную одним ключевым словом или группой слов, не-

¹ *Turaev B.* Ostraca coptes de la collection W. Golénisheff // *Bulletin de l'Académie impériale des sciences de St.-Petersbourg. Série V.* St. Petersburg, 1899. Bd. 10. P. 435–449.

² *Ернштедт П. В.* Коптские тексты Государственного Музея изобразительных искусств им. А. С. Пушкина. М.; Л., 1959. С. 169–171.

которые исследователи называют их индексом псалмов³ и считают предшественниками привычных нам библейских конкордансов⁴. Но при подобном взгляде на эту проблему совершенно теряется семантика данного самими составителями названия «гермения», которое в переводе с греческого обозначает «объяснение, толкование, перевод».

Опубликован целый ряд гермений из коптского рукописного собрания Лейденского музея⁵, а также факсимильно изданы кодексы М 575 и М 636⁶ из собрания Пирпонта Моргана⁷. Тексты написаны на саидском диалекте и на основании своих языковых особенностей датируются не позднее XII в.⁸ Кодекс М 575 из собрания Пирпонта Моргана датирован 609 г. «эры Мучеников», т. е. 893 г. и является самой ранней рукописью, включающей в свой состав гермений⁹. Последнее же упоминание о них встречается ок. 1320 г. у арабоязычного автора Абуль Бараката¹⁰. Из употребления гермений вышли достаточно быстро, и их место и роль в богослужебных книгах остаются не вполне ясными.

Самое длинное и систематическое сохранившееся собрание гермений на саидском диалекте дошло до нас в только что упомянутой рукописи М 574 из собрания Пирпонта Моргана (датирована 895 г.)¹¹. Строгая упорядоченность цитат проявляется и в том, что каждая гермения и каждый стих внутри нее пронумерованы.

«Книга гермений» выглядит следующим образом:

Заглавие: **ⲡⲤⲱⲨⲜⲘⲈ ⲒⲚⲒⲤⲈⲚⲘⲒⲒⲀ ⲈⲤⲐⲰⲁⲁⲐ**¹²

Лист 1 г (с. 5 факсимильного издания): Гермения 1. 25 (или 26) стихов на ключевые слова **ⲈⲤⲐⲰⲁⲁⲐ** «святой» и **ⲐⲰⲁⲁⲐ** «быть святым».

Лист 2 в (с. 8): Гермения 2. 9 стихов на **ⲪⲤ** «помазанник, благой» и **ⲘⲚⲦⲤⲬⲤ** «помазанничество, благость».

Лист 3 г (с. 9): Гермения 3. 30 стихов на **ⲈⲤⲐⲰⲁⲁⲐ** «святой» и **ⲐⲰⲁⲁⲐ** «быть святым».

Лист 4 в (с. 12): Гермения 4. 17 стихов на **ⲁⲒⲕⲁⲒⲐⲐⲐ** «праведный, праведник».

³ Manuscripts coptes du Musée d'Antiquités des Pays-Bas à Leide / Ed. W. Pleyte, P. A. A. Boeser. Leide, 1897. P. 4.

⁴ Drescher J. The earliest Biblical Concordances // Bulletin de la Société d'Archéologie Copte. 1958. Vol. 15. P. 63.

⁵ Manuscripts coptes du Musée d'Antiquités des Pays-Bas à Leide / Ed. W. Pleyte, P. A. A. Boeser. Leide, 1897. P.

⁶ Depuydt L. Catalogue of Coptic Manuscripts in the Pierpont Morgan Library. Leuven: Peeters, 1993. Vol. 1. (Corpus of Illuminated Manuscripts; 4. Oriental Series; 1). P. 487–489.

⁷ Bibliothecae Pierpont Morgan codices Coptici photographice expressi / Ed. H. Hyverna. Roma, 1922. Vol. VIII.

⁸ Drescher. The earliest Biblical Concordances. P. 64.

⁹ Cramer M. Die Totenklage bei den Kopten. Wien; Leipzig, 1941. S. 2–3.

¹⁰ Drescher. The earliest Biblical Concordances. P. 66.

¹¹ Далее текст будет приводиться по факсимильному изданию кодексов библиотеки, выполненному А. Иверна: Bibliothecae Pierpont Morgan codices Coptici photographice expressi.

¹² Й. Дрешер предлагает такой перевод «Книга святых гермений» (см.: Drescher. The earliest Biblical Concordances. P. 63). Но возможно также истолковать заглавие как «Книга гермений (на слово) “святой”», поскольку рукопись открывается длинным собранием выдержек из Псалтири с ключевым словом **ⲈⲤⲐⲰⲁⲁⲐ** «святой» или **ⲐⲰⲁⲁⲐ** «быть святым».

- Лист 5 v (с. 14): Германия 5. 20 стихов на ΔΙΚΑΙΟΣ «праведный, праведник».
- Лист 7 r (с. 17): Германия 6. 57 стихов на ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ «правда, праведность».
- Лист 8 r (с. 19): Германия 7. 40 стихов на ΧΟΕΙΣ «Господь».
- Лист 10 v (с. 24): Германия 8. 37 стихов на ΧΟΕΙΣ «Господь».
- Лист 13 r (с. 29): Германия 9. 21 стих на ΧΟΕΙΣ «Господь».
- Лист 14 v (с. 32): Германия 10. 21 стих на ΝΟΥΤΕ «Бог».
- Лист 16 r (с. 35): Германия 11, на ΡΡΟ «царь» и производные от него¹³.
- Лист 17 v (с. 38): Германия 12. 9 стихов на ΡΡΟ «царь» и производные.
- Лист 18 r (с. 39): Германия 13. 26 стихов на ΣΙΩΝ «Сион».
- Лист 19 v (с. 41): Германия 14. 14 стихов на ΣΙΩΝ «Сион».
- Лист 20 r (с. 43): Германия 15. 46 стихов на ΤΩΟΥΝ «подниматься, вставать».
- Лист 22 v (с. 48): Германия 16. 15 стихов на ΟΥΟΕΙΝ «свет», ΡΟΥΟΕΙΝ «светить».
- Лист 23 v (с. 50): Германия 17. 26 стихов на ΘΑΛΑΣΣΑ «море».
- Лист 25 r (с. 53): Германия 18. 12 стихов на ΜΟΟΥ «вода», ΘΑΛΑΣΣΑ «море», ΙΕΡΟ «река», ΙΟΥΔΑΝΗΣ «Иордан».
- Лист 26 r (с. 55): Германия 19. 19 стихов на ΜΟΟΥ «вода».
- Лист 27 v (с. 58): Германия 20. 9 стихов на ΗΙ «дом».
- Лист 28 v (с. 60): Германия 21. 31 стих на ΖΙΧΜ ΠΚΑΖ «на земле» или ΚΑΖ «земля».
- Лист 29 v (с. 62): Германия 22. 15 стихов на ΠΝΑ «дух, дыхание».
- Лист 30 v (с. 64): Германия 23. 37 стихов на ΠΕ «небо», ρηε «небеса».
- Лист 31 v (с. 66): Германия 24. 22 стиха на ΣΜΟΥ «хвалить, благословлять».
- Лист 33 r (с. 69): Германия 25. 46 стихов на ΣΜΟΥ «хвалить, благословлять; хвала, благословение».
- Лист 35 r (с. 73): Германия 26. Стихи на ΣΜΟΥ «хвалить, благословлять»: цельный отрывок (Пс 147. 1–13).
- Лист 35 v (с. 74): Германия 27. 16 стихов на ΣΩΤΗ «слушать» и ΣΜΗ «голос».
- Лист 36 v (с. 76): Германия 28. 26 стихов на ΒΟΗΘΟΣ «помощник», ΒΟΗΘΙΑ «помощь», βοηθει «помогать».
- Лист 38 r (с. 79): Германия 29. 22 стиха на ΖΑΠ, †ΖΑΠ, ΚΡΙΝΕ «суд, судить».
- Лист 39 v (с. 82): Германия 30. 22 стиха на ΛΑΟΣ, ΖΕΘΝΟΣ «народ».
- Лист 40 v (с. 84): Германия 31. 24 стиха на ΤΕΛΗ «радоваться».
- Лист 41 v (с. 86): Германия 32. 25 стихов на ΒΑΛ «глаз».
- Лист 43 v (с. 90): Германия 33. 29 стихов на ΝΟΜΟΣ «закон».
- Лист 44 v (с. 92): Германия 34. 9 стихов на ΕΚΚΛΗΣΙΑ и ΣΥΝΑΓΩΓΗ «собрание».
- Лист 45 r (с. 93): Германия 35. 32 стиха на тему Исхода.
- Лист 46 v (с. 96): Германия 36. 50 стихов на ΨΑΧΕ «говорить, слово, речь».

¹³ В этой гермении есть отступления от общей структуры. 26 стихов подобраны по ключевому слову; последние два начинаются со слов *Господь воцарился* (Пс. 92. 10–11). К следующим 11 цитатам она же добавлена спереди. Элементы 38–43 представляют собой цельную выдержку стихов с рефреном *ибо вовек милость Его* (Пс. 135. 17–25).

Лист 48 v (с. 100): Гермения 37. 46 стихов на **ΩΔΗ** «песнь».

Лист 50 v (с. 104): Гермения 38. 24 стиха на **ΠΙΝΑ** «Израиль».

Лист 52 v (с. 108): Гермения 39. 6 стихов на **ΛΟΥΛΑΙ** «воскликать, ликовать»¹⁴.

При анализе подборок возникают свои сложности. Например, формульные фразы, неоднократно встречающиеся в Библии, не всегда позволяют точно определить, откуда они взяты, хотя иногда в этом помогают последующие стихи гермении. Встречаются случаи, когда слово или выражение, отсутствующее в тексте Священного Писания и не являющееся ключевым, механически добавляется к стиху. Таково обращение «Боже мой» в целом ряде стихов гермении 17, на ключевое слово «море». Не совсем ясно, что послужило причиной таких вставок — свободное обращение с текстом или цитация по памяти¹⁵. В некоторых случаях обоснованность включения того или иного библейского стиха в подборку не очевидна. Например, в 21-м стихе из 23 гермении (лист 31 r): *Не отними от нас милости Твоей ради Авраама, возлюбленного Твоего, и Исаака, слуги Твоего, и Израиля, святого Твоего* (Дан 3. 35) нет ключевого слова «небо».

Для объяснения, почему же словом гермения названы простые наборы цитат, не предлагающие никакого толкования, следует обратиться к библейской литературе речений (притча, машал). В книгах Танаха из разряда Кетувим, относящихся к литературе Премудрости, есть особый вид изречения — числовая притча¹⁶. В ней выделяют две части: заглавие и обозначение общего качества или признака¹⁷. Но точнее, пожалуй, было бы разделить на три части: 1) число — оно обычно стоит на первом месте, 2) обозначение качества или признака, 3) перечень обладающих им предметов, явлений или персонажей. Впервые эта форма засвидетельствована в так называемых речениях Агура (см.: Притч 30)¹⁸. Вот один пример оттуда: *Три вещи непостижимы для меня, и четырех я не понимаю: пути орла в небе, пути змея на скале, пути корабля среди моря и пути мужчины к девице* (Притч 30. 18–19).

В Талмуде, начиная с Мишны¹⁹, и в мидрашах подобные числовые притчи встречаются в изобилии²⁰. Например: Рабби Йошуа бар Нехемья от имени р. Ха-

¹⁴ С листа 53 r (с. 109) начинается новый раздел, озаглавленный: **ΝΑΙ ΝΕ ΝΚΟΥΙ ΝΖΕΡΜΝΙΑ ΝΤΕΚΚΑΝСΙΑ** «Это малые гермении церкви». В них даются цельные отрывки из псалмов, но выстроенные уже без ключевого слова.

¹⁵ Мнение о цитировании по памяти подтверждается литургическим отрывком на греческом языке в том же кодексе. Его орфография настолько искажена, что невозможно предположить, что он был переписан с письменного источника, а не воспроизведен по слуху (см.: Bibliotheca Pierpont Morgan codices Coptici photographice expressi. P. 131–133).

¹⁶ Следует, однако, отметить, что числовая притча жанр не только библейский. Она засвидетельствована и в других древневосточных памятниках: в арамейской «Повести об Ахикаре» (см.: McKane W. Proverbs. A New Approach. Philadelphia, 1970. (The Old Testament Library). P. 165–166) и в древнегипетских «Поучениях Онхшешонки» (см. Ibid. P. 125.)

¹⁷ Roth W. M. W. Numerical Sayings in the Old Testament. A Form-Critical Study. Leiden, 1965. (Vetus Testamentum, Supplements; 13). P. 5.

¹⁸ Genung J. F. The Development of Hebrew Wisdom // The Biblical World. Chicago, 1913. Vol. 42. № 1. P. 22.

¹⁹ Gottlieb I. B. Pirqa Abot and Biblical Wisdom // Vetus Testamentum. Leiden, 1990. Vol. 40, Fasc. 2. P. 159.

²⁰ Их перечень и экспозицию см.: Wunsche A. Die Zahlensprüche in Talmud und Midrasch // Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. 1911. Bd. 65 S. 57–100; Idem. Pforte der

нины бар Ицхака и раввины от имени р. Элиэзера сказали: Он сотворил в [человеке] четыре [признака] творений высших и четыре — низших. Он ест и пьёт, как скот, плодится и размножается, как скот, испражняется, как скот, и умирает, как скот. Высших: он стоит, как ангелы служения, говорит, как ангелы служения, у него есть рассудок, как у ангелов служения, и он видит, как ангелы служения. — А разве скот не видит? Странно. — Но лишь он [человек видит] по сторонам (*Берешит Рабба*. VIII. 11)²¹. Со временем же этот жанр начал применяться в библейской экзегезе. Часто группируются и перечисляются персонажи или эпизоды библейской истории. Например: Три вещи сотворил Святой, благословен Он, в каждый день: в первый — землю, небо и свет; во второй — твердь, геенну и ангелов; в третий — деревья, траву и сад Эдемский; в четвертый — Солнце, Луну и звезды; в пятый — птиц, рыб и Левиафана; в шестой — Адама, Еву и змея (*Берешит Рабба*. XI. 9).

Появляется особый вид числовой притчи, также неоднократно засвидетельствованный в мидрашах. Строится она по прежней схеме, но материалом для выборки служит библейский текст (с вводным выражением «ибо сказано...» или «ибо написано...»), и принципом отбора выступает не признак, а слово или корень²². Например: Четыре названы достоянием (צְנִיָּוִת). Израиль назван достоянием, ибо сказано: *Они — Твой народ и Твое достояние* (Втор 9. 29)²³. Земля Израиля названа достоянием, ибо сказано: «Создателю (בְּרֵאשִׁית) неба и земли» (Быт 14. 22). Храм назван достоянием, ибо сказано: *К горе, которую взял (בְּרֵאשִׁית) Себе, Своею рукой* (Пс 78. 54). Тора названа «достоянием», ибо сказано: *Господь сделал меня (בְּרֵאשִׁית) началом пути Своего* (Притч 8. 22)²⁴. Да придёт Израиль, названный достоянием, и построит Храм, названный достоянием, благодаря Торе, названной достоянием. Потому сказано: *Они — Твой народ и Твое достояние* (Mekhilta. Shirata. 9.119 ff.).

В этом случае формальная сторона нередко берет верх над смыслом, и притча может объединять элементы, оказывающиеся однокоренными или сходными по звучанию, даже если между ними мало общего. Так, в мидраше на книгу Левит в число дорогих или драгоценных вещей и явлений (корень יָקָר) неожиданно попадает глупость: Десять (вещей) названы дорогими, и вот они: Тора, пророчество, разумение, знание, глупость, богатство, праведники, смерть благочестивых, милость и Израиль. Тора — ибо сказано: *Дороже она, чем самоцветы* (Притч 3. 15). Пророчество — ибо сказано: *Слово Господа в те дни редко (יָקָר) открывалось людям* (1 Цар 3. 1). Разумение — ибо сказано: *Кто разумен, тот*

Vier. Pforte der Fünf // Ibid. 1911. Band 65. S. 395–421; *Idem*. Pforte der Sechs. Pforte der Sieben. Pforte der Acht. Pforte der Neun. Pforte der Zehn. Pforte der über die Zehn hinausgehenden Zahlen // Ibid. 1912. Bd.66. S. 414–459.

²¹ *Leviticus Rabbah* // Midrash Rabbah . אֲשֶׁר־בְּמִדְבָּר. Jerusalem, 1983.

²² Такой принцип подборки У. С. Таунер назвал лексической аналогией (см.: *Towner W. S. The Rabbinic «Enumeration of Scriptural Examples»: A Study of a Rabbinic Pattern of Discourse with Special Reference to Mekhilta D'R. Ishmael*. Leiden, 1973. P. 154–179; см. также: *Saldarini A. J. «Form Criticism» of Rabbinic Literature* // *Journal of Biblical Literature*. 1977. Vol. 96, No. 2. P. 260).

²³ Употреблено другое слово. Возможно, составитель мидраша ориентировался на Таргум.

²⁴ В иудейской экзегезе Премудрость из книги Притч традиционно отождествляется с Торой.

хладнокровен (עֲרִיב־רִיב־עֲרִיב, Притч 17. 27). Знание — ибо сказано: *Есть на свете золото, есть самоцветы, но всеведущие уста драгоценнее* (Притч 20. 15). Глупость — ибо сказано: *Малая глупость перевесит* (букв. *дороже, чем*) *и мудрость, и почет* (Эккл 10. 1). Богатство — ибо сказано: *У прилежного — богатство и достаток* (Притч 12. 27)²⁵. Праведники — ибо сказано: *Как возвышенны* (букв. *дороги*) *для меня помышления Твои, Боже* (Пс 139. 17). Смерть благочестивых — ибо сказано: *Дорога в очах Господних смерть святых Его* (Пс 117. 15)! Милость — ибо сказано: *Как драгоценна милость Твоя, Боже* (Пс 36. 8)! Израиль — ибо сказано: *Не дорогой ли у меня сын Ефрем* (Иер 31. 20)? (*Вайикра Рабба*. II. 1).

Традиция числовой притчи перешла в христианскую литературу с самого начала ее становления. Знаменитое изречение апостола Павла: *А теперь пребывают сии три: вера, надежда и любовь, но любовь из них больше* (1 Кор 13.13), построено по тому же принципу: задано число, перечислены элементы, в него входящие, и последний возведен в превосходную степень. В раннехристианской монашеской литературе также засвидетельствованы речения по образцу числовой притчи, обнаруживающие бесспорные параллели с раввинской литературой²⁶. Значительная часть манихейского трактата «Кефалайа» построена по той же схеме числовой притчи, но в более развернутом и просторном виде²⁷.

Если согласиться, что форма гермении происходит от экзегетической притчи, тогда понятно, почему появилось такое название. Первоначально это действительно был особый род толкования Священного Писания, затем структура его упростилась, экзегетические рамки исчезли, притча сократилась до простого перечня, индекса или конкарданса, но при этом сохранила прежнее название.

Ключевые слова: коптская литература, гермения, Псалтирь, экзегеза Библии, числовая притча, числовой мидраш, жанры раннехристианской литературы.

Список литературы

- Ernstedt P. V.* Коптские тексты Государственного Музея изобразительных искусств имени А. С. Пушкина. М.-Л., 1959.
- Смагина Е. Б.* К вопросу о жанре трактата «Кефалайа» в контексте иудейской и раннехристианской литературы // Вестник ПСТГУ. Сер. III: Филология. 2010. Вып. 4 (22). С. 54–76
- Bar-Asher Siegal M.* Shared Worlds: Rabbinic and Monastic Literature // The Harvard Theological Review. Cambridge (Ma), 2012. Vol. 105. No. 4. P. 423–456.
- Bibliothecae Pierpont Morgan codices Coptici photographice expressi* Vol. VIII / Ed. H. Hyvernat. Romae, 1922.
- Cramer M.* Die Totenklage bei den Kopten. Wien; Leipzig, 1941.
- Depuyt L.* Catalogue of Coptic Manuscripts in the Pierpont Morgan Library. Leuven: Peeters, 1993. Vol. 1. (Corpus of Illuminated Manuscripts; 4. Oriental Series; 1).

²⁵ Перевод конца стиха делается по конъектуре, смысл неясен; но в тексте присутствует слово עֲרִיב.

²⁶ *Bar-Asher Siegal M.* Shared Worlds: Rabbinic and Monastic Literature // The Harvard Theological Review. Cambridge (Ma), 2012. Vol. 105. № 4. P. 434.

²⁷ *Смагина Е. Б.* К вопросу о жанре трактата «Кефалайа» в контексте иудейской и раннехристианской литературы // Вестник ПСТГУ. Сер. III: Филология. 2010. Вып. 4 (22). С. 58–66.

- Drescher J.* The earliest Biblical Concordances // Bulletin de la Société d'Archéologie Copte. 1958. Vol. 15. P. 63–67.
- Genung J. F.* The Development of Hebrew Wisdom // The Biblical World. Chicago, 1913. Vol. 42, No. 1. P. 16–25.
- Gottlieb I. B.* Pirqa Abot and Biblical Wisdom // Vetus Testamentum. Leiden, 1990. Vol. 40. Fasc. 2. P. 152–164.
- Leviticus Rabbah* // Midrash Rabbah. hmbw'r . Wayiqra Rabbah. Jerusalem, 1983.
- Manuscripts coptes du Musée d'Antiquités des Pays-Bas à Leide / Ed. W. Pleyte, P. A. A. Boeser. Leide, 1897.
- McKane W.* Proverbs. A New Approach. Philadelphia, 1970. (The Old Testament Library.)
- Mekhilta de-Rabbi Shimon bar Yohai.* Jerusalem, 1955.
- Midrash Bereshit Rabbah / Ed., notes and comment. J. Theodor and Ch. Albeck, 2nd edition, Jerusalem, 1996, Vol. 1–3.
- Roth W. M. W.* Numerical Sayings in the Old Testament. A Form-Critical Study. Leiden, 1965. (Vetus Testamentum, Supplements; 13.).
- Saldarini A. J.* «Form Criticism» of Rabbinic Literature // Journal of Biblical Literature. 1977. Vol. 96. 12. P. 257–274.
- Towner W. S.* The Rabbinic «Enumeration of Scriptural Examples»: A Study of a Rabbinic Pattern of Discourse with Special Reference to Mekhilta D'R. Ishmael. Leiden, 1973.
- Turaev B.* Ostraca coptes de la collection W. Golénischeff // Bulletin de l'Académie impériale des sciences de St.-Petersbourg. St. Petersburg, Série V. 1899. Bd. 10. P. 435–449.
- Wünsche A.* Die Zahlensprüche in Talmud und Midrasch // Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. 1911. Bd. 65. S. 57–100, 395–421; 1912. Bd. 66. S. 414–459.

Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo
gumanitarnogo universiteta.
Seria III: Filologiya.
2018. Vol. 57. P. 102–109
DOI:

Eugenia Smagina,
Candidate of Sciences in Philology,
Institute of Oriental Studies,
Russian Academy of Sciences
12 Rozhrestvenka Str., Moscow,
107031, Russian Federation
esmagi54.54@mail.ru
esmagi1954@gmail.com
ORCID: 0000-0001-9816-6997

HERMENIA AS A GENRE OF COPTIC LITURGICAL LIRETAURE

E. SMAGINA

Abstract: This article deals with a genre known as *hermenia* and attested in early Coptic religious literature. *Hermenia* represents a compilation of verses from Psalter (with a rare addition of verses from other Biblical books) that are picked according to the occurrence of the same keyword, i. e. it was a predecessor sui generis of Biblical concordance. The most extensive *hermenia* preserved is contained in the manuscript M 574 from the collection of Pierpont Morgan, dated to the 9th century; it serves as a source for this study. There arises the question why this genre has this particular name,

literally meaning “definition, translation”. Comparing it with the biblical “literature of Wisdom”, we see its succession with regard to the numerical parable, where a certain number of objects and phenomena mentioned at the beginning are classified according to the shared property or characteristic. In the Jewish exegesis of Tanakh, the numerical parable is transformed into a numerical midrash, where the source of material is Scripture, while the compilation is made by the shared keyword or root. A variety of a similar explanation, expanded and elaborated in a detailed way, is employed in the Manichean literature. The Coptic *hermenia* is presumably an abridged variant of the numerical midrash, employed by the early Coptic church with liturgical aims.

Keywords: Coptic literature, hermenia, Psalter, Biblical exegesis, numerical parable, numerical midrash, genres of early Christian literature.

References

- Bar-Asher Siegal M. (2012) “Shared Worlds: Rabbinic and Monastic Literature”. *The Harvard Theological Review*, 105, 4 (October 2012), pp. 423-456.
- Cramer M. (1941) “Die Totenklage bei den Kopten”. Wien; Leipzig.
- Crum W. E. (1979) *A Coptic Dictionary*. Oxford.
- Depuydt L. (1993) *Catalogue of Coptic Manuscripts in the Pierpont Morgan Library* (Corpus of Illuminated Manuscripts. Vol. 4. Oriental Series 1.) Leuven.
- Drescher J. (1958) “The Earliest Biblical Concordances”. *Bulletin de la Société d’Archéologie Copte*, 15, pp. 63–67.
- Gottlieb I. B. (1990) “Pirqa Abot and Biblical Wisdom”. *Vetus Testamentum*, 40, 2, pp. 152–164.
- Hyvernat H. (ed.) (1922) *Bibliothecae Pierpont Morgan codices Coptici photographice expressi*. Vols. I–LVI. Romae.
- Jernstedt P. (1959) *Koptskiye texty Gosudarstvennogo Muzeya izobrazitel’nykh iskusstv imeni A. S. Pushkina* [Coptic Texts of Pushkin State Museum of Visual Arts]. Moscow; Leningrad.
- “Leviticus Rabbah”, in *Midrash Rabbah. hmbw’r. Wayiqra Rabbah*. Jerusalem, 1983.
- McKane W. (1970) *Proverbs. A New Approach* (The Old Testament Library). Philadelphia.
- Mekhilta de-Rabbi Shimon bar Yohai*. Jerusalem, 1955.
- Quecke H. (1970) *Untersuchungen zum koptischen Stundengebet* (Publications de l’Institut catholique de Louvain. 3). Louvain.
- Roth W. M. W. (1965) “Numerical Sayings in the Old Testament. A Form-Critical Study”. *Vetus Testamentum. Supplements*, xiii. Leiden.
- Saldarini A. J. (1977) “«Form Criticism» of Rabbinic Literature”. *Journal of Biblical Literature*, 96, 2, pp. 257–274.
- Smagina E. (2010) “K voprosu o zhanre traktata Kephalaia v kontexte iudeyskoi i rannekhristsianskoi literatury” [“The Problem of the Genre of the Treatise *Kephalaia* in the Context of Jewish and Early Christian Literature”]. *Vestnik PSTGU III: Philologia*, 2010, 4 (22), pp. 54–76 (in Russian).
- Theodor J., Albeck Ch. (eds.) (1996) *Midrash Bereshit Rabbah. Critical Edition with Notes and Commentary*, 1–3. 2nd edition, Jerusalem.
- Towner W. S. (1973) *The Rabbinic “Enumeration of Scriptural Examples”: A Study of a Rabbinic Pattern of Discourse with Special Reference to Mekhilta D’R. Ishmael*. Leiden.

К ПРОИСХОЖДЕНИЮ ЭВИДЕНЦИАЛЬНОСТИ В НАХСКО-ДАГЕСТАНСКИХ ЯЗЫКАХ: СТРУКТУРНЫЕ И АРЕАЛЬНЫЕ ПЕРСПЕКТИВЫ*

С. ФЕРХЕЕС

Аннотация: В исследовании рассматривается грамматическое выражение источника информации глагольными формами прошедшего времени, или так называемые прошедшие заглазные, в нахско-дагестанских языках. На этих языках говорят на относительно маленькой территории на востоке Северного Кавказа и частично на Закавказье. Эта территория является частью большого ареала от Балканского полуострова до Средней Азии, включая Кавказ, где встречаются подобные глагольные формы. Считается вероятным, что эти формы в разных языках на этом ареале возникли в результате языкового контакта с тюркскими языками, и для некоторых других языков этого ареала (например армянский, грузинский), эта гипотеза подтверждается. Для нахско-дагестанских языков этот вопрос раньше не был изучен. Настоящая работа является первой попыткой некоторой предварительной оценки о вероятности гипотезы. В первой очереди обсуждается характеристика этих форм в нахско-дагестанской семье, и их генетическое и ареальное распределение по языкам. Будет показано, что это распределение — нетривиально. Различается три определенных зоны внутри территории нахско-дагестанских языков: на северо-западе распространены более грамматикализованные формы, для центральной зоны характерны менее грамматикализованные выражения, и на юге региона подобные формы отсутствуют. Хотя на данный момент остается неясным, какой конкретный тюркский язык из данного региона мог служить язык-источником, и невозможно установить точные пути распространения эвиденциальных форм глагола по нахско-дагестанской семье, очерченное в данной статье распределение указывает на то, что языковой контакт играл роль в их распространении.

* Статья подготовлена в ходе проведения исследования в рамках Программы фундаментальных исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ) и с использованием средств субсидии в рамках государственной поддержки ведущих университетов Российской Федерации «5-100».

Введение

Эвиденциальность — грамматическая категория, которая указывает на источник информации говорящего о сообщаемой им ситуации, например: видел ли он ситуацию собственными глазами или слышал про нее с чужих слов¹. У каждого языка есть свои способы уточнить подобные связи между говорящим и событиями, о которых он рассказывает, например, словами «говорят» или «видимо» в русском языке. Но языки, в которых выражение этих связей является обязательным, относительно редки. По подсчетам А. Айхенвальд, грамматическая категория эвиденциальности встречается примерно в четверти языков мира². Среди языков с грамматическими способами выражения эвиденциальности встречаются системы самой разной сложности: от полной парадигмы специализированных суффиксов для различения зрительного восприятия и незрительного, логического умозаключения и разных видов информации из чужих слов, до одной формы для уточнения того, что говорящий сам не наблюдал ситуацию.

В языке аравакской семьи Тариана, на котором говорят в Бразилии, различают пять видов источников информации. В такой простой фразе, как «Хосэ играл во футбол» обязательно выражается, откуда говорящий знает об этом. Например: *Juse irida dimanika-ka*, с суффиксом *-ka*, указывает на то, что говорящий сам это видел. Если вместо *-ka* используется суффикс *-mahka*, это обозначает, что он слышал звуки игры, но не видел глазами (т. е. незрительное прямое восприятие). А фраза *Juse irida dimanika-pidaka* значит, что говорящий знает о событии из чужих слов. Суффиксы *-nihka* и *-sika* указывают на то, что говорящий делает вывод о том, что действие произошло на основе 1) его собственного знания (*-nihka*, например, когда говорящий знает, что Хосэ всегда в какое-то определенное время играет во футбол); 2) каких-то очевидных последствий (*-sika*, например, говорящий видел грязную футбольную обувь Хосэ в коридоре).

Любопытно, что подобные системы обнаруживаются в определенных ареалах. Один из таких ареалов концентрируется вокруг Черного и Каспийского морей и включает в себя балканские языки (болгарский, македонский), турецкий, персидский, грузинский, западно-армянский и другие³. Неудивительно, что и в нахско-дагестанских языках категория хорошо представлена (в 23 из 29 исследованных автором языков). В тех из них, где есть эвиденциальность как глагольная категория, она довольно похожа на то, что мы находим в других языках данного ареала. При этом ее распределение внутри самой семьи показывает любопытный паттерн, который не соответствует генетическому ветвлению семьи (т. е. языки одной и той же группы ведут себя по-разному).

Однако, как будет показано в этой статье, теоретически категория эвиденциальности может возникнуть без посредства языкового контакта, а просто как конвенционализация импликатуры, которая характерна для перфекта. Данное исследование представляет собой первый этап на пути к решению вопроса о про-

¹ Aikhenvald A. Y. Evidentiality. Oxford, 2004. P. 1–3.

² Ibid. P. 1–3.

³ См. подробный обзор в: Plungian V.A. Types of verbal evidentiality marking: an overview // Linguistic realization of evidentiality in European languages / Ed. G. Diewald, E. Smirnova. Berlin, 2010. P. 15–58.

исхождении этой категории в нахско-дагестанских языках⁴. Первый раздел настоящей статьи содержит общие сведения о нахско-дагестанских языках. Во втором разделе изложены базовые представления о свойствах и происхождении эвиденциальных форм, а в третьем разделе описываются их особенности и распространение именно в нахско-дагестанских языках. В заключении подводятся итоги и перечисляются несколько перспективных тем для дальнейшего исследования.

1. Нахско-дагестанские языки

Нахско-дагестанские языки — самая большая по количеству языков кавказская семья (другие семьи: абхазо-адыгская — четыре языка, и картвельская — тоже четыре языка). По традиционной классификации, представленной на рис. 1, различаются 29 отдельных языков⁵. Среди них девять литературных языков: чеченский, ингушский (на которых говорят в Чеченской и Ингушской

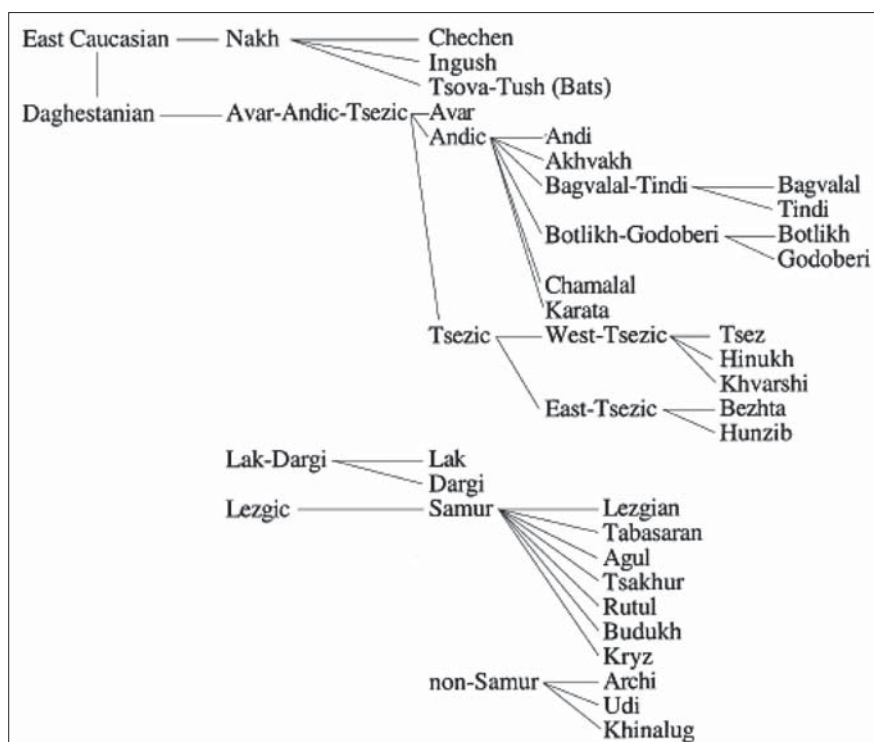


Рис. 1. Традиционная генетическая классификация нахско-дагестанских языков

⁴ Помимо форм глагола, которые рассматриваются в данной статье, есть еще другие формы для выражения эвиденциальности в нахско-дагестанских языках (см: *Forker D. Evidentiality in Nakh-Dagestani languages // The Oxford Handbook of Evidentiality / Ed. A.Y. Aikhenvald, Oxford, 2018. P. 490–509*). Поскольку они представляют собой самостоятельные системы, которые не вступают в парадигматические отношения с формами, рассматриваемыми в настоящей статье, мы их дальше не обсуждаем.

⁵ *Berg H., van den. The East Caucasian language family // Lingua. 2005. № 115. P. 147–190.*

республиках), аварский, даргинский, лезгинский, лакский, агульский, табасаранский и рутульский — все литературные и официальные языки республики Дагестан. Таким образом, носители языков нахско-дагестанской семьи проживают уже много веков на относительно маленькой территории на Северном Кавказе, за исключением бацбийского языка, находящегося на севере Грузии, и будухского, крызского, хиналугского и удинского языков, на которых говорят в современном Азербайджане.

Последние годы все больше исследователей выделяют также разные даргинские языки, которые раньше считались диалектами даргинского, поскольку они сильно отличаются друг от друга и взаимопонимание между ними отсутствует. При таком подходе общее количество языков может возрасти до 46⁶. Типологически нахско-дагестанские языки являются агглютинативными с признаками фузии и обладают богатой глагольной морфологией, в которой выражаются категории наклонения, времени, вида, модальности и эвиденциальности.

2. Эвиденциальность в Евразии и в общей языковой типологии

Нахско-дагестанские языки относятся к тем языкам, в которых источником главной эвиденциальной формы послужила результативная конструкция: сочетание нефинитной формы предельного глагола (например, причастие или деепричастие) с копулой, обозначающее состояние в настоящем. В нахско-дагестанских языках эта конструкция состоит чаще всего из перфективного деепричастия и бытийной копулы (аналог слова «есть»). Результативная конструкция во всей семье до сих пор встречается с определенными предельными глаголами («сесть», «уснуть», «лечь»), например:

(1) <i>key-tav</i>	<i>had saxir</i>	<i>a</i>
будить-ПРОН он	спать.PFV.CVB AUX.PRS	
Не буди его, он	спит (=заснувший есть).	

[рутульский язык, диалект с. Кина]⁷

По сути это простая лексическая конструкция, ограниченная предельными глаголами. Когда она начинает сочетаться с другими глаголами, ее значение меняется. Есть два основных направления развития результативной конструкции: 1) **антериор** («anterior») и 2) **инферентив** («inferential»)⁸.

Антериор обозначает действие, совершившееся в прошедшем, которое имеет некоторую релевантность для ситуации в момент речи⁹. Примером языка, в котором есть форма с таким значением, является современный английский — так называемый *present perfect* (т.е. перфект). Развитие антериора более характерно для языков запада Европы. Это значение возникает при расширении употребления результативной конструкции на непредельные глаголы.

⁶ Коряков Ю. Б. Атлас кавказских языков. М., 2006. С. 10.

⁷ Пример из собственной полевой работы, июль 2016 года.

⁸ Bybee J., Perkins R., Pagliuca W. The evolution of grammar. Chicago, 1994. P. 54.

⁹ Ibid. P. 54.

Инферентив представляет собой развитие принципиально другого рода: из-за того, что результативная конструкция имеет акцент на некотором очевидном результате действия, возникает импликация, что именно результат был засвидетельствован говорящим, а само действие — нет¹⁰. Оттуда и ее название инферентив (англ. «inference» — ‘вывод’) — она понимается как форма, которая указывает на то, что говорящий видел только результат действия, и на основе этого делает вывод, что действие произошло. В дальнейшем это имплицитное значение может настолько укорениться в этой форме, что становится частью ее семантики. Потом значение формы может обобщиться еще сильнее, и в результате возникает то, что в литературе о данном ареале чаще всего называют индирективом: форма, которая указывает на то, что говорящий не был свидетелем события¹¹. Такая форма типично покрывает два основных контекста: вышеупомянутый инферентив, при котором говорящий делает вывод, что некоторое действие или событие произошло, на основе его последствий, и репортатив (или «hearsay») — когда говорящий слышал о событии из чужих слов. Например в багвалинском языке, как описано С.Г. Татевосовым, предложение *Али сии кIвабо екIва*, «Али **убил** медведя», с перфектом можно использовать в следующих ситуациях: 1) говорящий увидел Али, который выделывает свежую тушу медведя, и делает вывод: «Али, *оказывается*, убил медведя» (инферентив); 2) кто-то рассказывал говорящему о событии, и тот рассказывает третьему человеку: «Али, *я слышал*, убил медведя» (репортатив)¹².

Развитие из результатива в инферентив и потом в индиректив — нередкое явление в языках мира¹³. Оно может возникнуть в любом языке, в котором есть результатив. Это подтверждается тем, что оно встречается и вне эвиденциального пояса (например, в шведском языке¹⁴. Тем не менее, многие исследователи уже обратили внимание на поразительную частотность явления именно в ареале распространения нахско-дагестанских языков¹⁵. Возможно, это совпадение является результатом так называемого *pattern borrowing* («заимствование паттерна»), при котором функцию некоторой формы из языка-донора заимствует подобная форма из языка-реципиента¹⁶. Например перфект в каком-то кавказском

¹⁰ Такая коннотация также отмечена в: *Nedjalkov V., Jaxontov S. The typology of resultative constructions // Typology of resultative constructions / Ed. V. Nedjalkov. Amsterdam, 1988. P. 28.*

¹¹ См.: *Evidentials: Turkic, Iranian and neighboring languages / Ed. L. Johanson, B. Utas, Berlin, 2000. P. 3.*

¹² *Tatevosov S. G. From resultatives to evidentials: Multiple uses of the Perfect in Nakh-Daghestanian languages // Journal of Pragmatics. 2001. № 33. P. 448.*

¹³ Ср.: *Bybee et al. Op. cit., P. 95–97; Dahl Ö. Tense and aspect systems. Oxford, 1985, P. 129–153.*

¹⁴ Например в шведском языке, как описано в *Dahl. Op. cit. P. 152–153.*

¹⁵ Это отмечено в том числе и в: *Типология перфекта / Ред. Т. А. Майсак, В. А. Плунгян, К. П. Семёнова. Спб., 2016. С. 35; Evidentiality: The linguistic coding of epistemology / Ed. W. Chafe, J. Nichols. New Jersey, 1986. P. X; Evidentials: Turkic, Iranian and neighboring languages... P. 4; L'énonciation médiatisée II. Le traitement épistémologique de l'information: illustrations amérindiennes et caucasiennes / Ed. Z. Guentchéva, J. Landabaru. Louvain / Paris, 2007. P. 15; *Plungian. Op. cit. P.**

¹⁶ См.: *Borrowed morphology / Ed. F. Gardani, P. Arkadiev, N. Amiridze. Berlin, 2014. P. 3–7.*

языке приобретает значение индиректива по аналогии с перфектом из какого-то тюркского языка, в ситуации языкового контакта.

Часто предполагается, что именно тюркские языки играли важную роль в рассеивании эвиденциальных перфектов по столь большой территории (от Балканского полуострова через Кавказ по Средней Азии). Во-первых, потому, что грамматическая категория эвиденциальности считается легко заимствуемой¹⁷. Во-вторых, во всех современных тюркских языках этот признак представлен, и он считается довольно древним: подобные формы присутствовали уже в старотюркских источниках VIII–XIII веков¹⁸. Из тюркских языков на нахско-дагестанские языки главным образом влияли кумыкский и ногайский (два языка кыпчакской группы тюркской семьи) на северо-западе и азербайджанский язык (огузская группа) на юге. Кумыкский и азербайджанский в соответствующих зонах влияния использовались как лингва франка¹⁹. Тем самым, эвиденциальность в нахско-дагестанских языках может быть результатом влияния тюркских языков.

С другой стороны, источник эвиденциальности в этой языковой семье не обязательно должен быть внешним — она могла возникнуть естественным образом в одном из нахско-дагестанских языков (или даже нескольких) и вследствие языкового контакта распространяться по ареалу. Для решения вопроса о возможности или вероятности тюркского происхождения эвиденциальности в нахско-дагестанских языках не хватает более детальной информации о том, насколько широко было распространено знание разных тюркских и местных языков помимо родного и в каких конкретно селах владели каким языком. В следующем разделе рассматриваются характеристики эвиденциальных перфектов среди нахско-дагестанских языков, и также их географическое распределение по территории.

3. Характеристика и распространение нахско-дагестанских индирективов

Как было сказано выше, нахско-дагестанские индирективы, или перфектные формы глагола, которые используются для обозначения незасвидетельствованных событий, восходят к результативным конструкциям от перфективного деепричастия и бытийной копулы («есть»). Во многих языках эта структура сохранилась, но в некоторых языках копула утрачена. Ее существование в прошлом тем не менее несложно постулировать: в языках, в которых индиректив больше не является аналитической формой, он формально совпадает с каким-то деепричастием, от которого отличается своим употреблением в роли вершины финитной клаузы и значением незасвидетельствованности. При этом копула часто сохраняется в аналогичных формах в близкородственных языках или в других диалектах того же языка.

¹⁷ Согласно *Aikhenvald*. Evidentiality. P. 302. Там же описано несколько ареалов, в котором встречаются похожие типы эвиденциальности.

¹⁸ *Erdal M.* A grammar of Old Turkic. Leiden, 2004. P. 273.

¹⁹ *Chirikba V.A.* The problem of the Caucasian Sprachbund // From linguistic areas to areal linguistics / Ed. P. Muysken. Amsterdam, 2008. P. 25–93.

Индириктивы противопоставлены простому прошедшему времени (в литературе оно обычно называется претеритом или аористом). Во многих языках простое прошедшее время является нейтральным в плане эвиденциальности. Иногда оно может вызывать импликацию, что говорящий сам наблюдал ситуацию, но чаще всего ее употребление воспринимается как нейтральное в плане эвиденциальности. Есть несколько языков, для которых в литературе отмечается, что простое прошедшее выражает именно то, что говорящий был свидетелем (далее директив), однако по поводу того, является ли это основным значением этой формы, мнения экспертов расходятся (эта тема обсуждается подробнее дальше, при описании ареального распространения эвиденциальности).

Противопоставление косвенной засвидетельствованности и нейтральных форм может распространяться на всю парадигму, как, например, в багвалинском языке, в котором аналитические формы прошедшего времени делятся на формы со вспомогательным глаголом в претерите и в перфекте и отличаются типом эвиденциальности (соответствующие наборы форм принято называть «сериями», претериальными и перфектными соответственно)²⁰.

Таблица 1

Часть претериальных и перфектных «серий» в багвалинском языке

hec'i 'вставить'	претерит (нейтральный)	перфект (индиректив)
	hec'i	hec'i=b=o ek'wa
плюсквамперфект	hec'i=b=o b=uk'a	hec'i=b=o b=uk'a=b=o ek'wa
имперфект	hec'iraaX b=uk'a	hec'iraaX b=uk'a=b=o ek'wa

Формы со вспомогательным глаголом в претерите ($b=uk'a$) образуют нейтральные прошедшие времена, тогда как формы с перфектным вспомогательным глаголом ($b=uk'a=b=o ek'wa$) образуют индириктивы. Для многих языков употребление аналитических форм не описано так подробно, как для багвалинского. Из-за этого сложно установить, в каких еще языках имеется такая «серийная система».

Индириктив часто используется для традиционных повествований и сказок, поскольку такие события скорее не засвидетельствованы рассказчиком. Даргинские народные рассказы, записанные Хельмой ван дер Берг, например, рассказаны все в индириктиве²¹. Во многих языках индириктивы ассоциируются также с неуверенностью со стороны говорящего — выбор индириктива указывает на то, что у него источник информации не только вторичный, но и не очень достоверный. Оттенок неуверенности у индириктива описан, например, для тюркских языков²². Среди нахско-дагестанских языков это явление зафиксиро-

²⁰ Майсак Т. А., Татевосов С. Г. Эвиденциальность // Багвалинский язык / Ред. А. Е. Кибрик. М., 2001. С. 294.

²¹ Berg H., van den. Dargi Folktales. Oral stories from the Caucasus. With an introduction to Dargi grammar. Leiden, 2001. P. 43.

²² Johanson L. Turkic indirectivity // The Oxford Handbook of Evidentiality / Ed. A. Y. Aikhenvald. Oxford, 2018. P. 510–524.

вано только для лакского языка²³, тогда как для багвалинского языка отмечено, что оттенок недоверности не возникает при употреблении перфекта²⁴. Для остальных языков присутствие или отсутствие такой коннотации не отмечено. Хотя такая ассоциация во многих языках возникает как импликатура контекста, отождествление посредственной и недоверной информации далеко не универсальное²⁵.

Итак, эвиденциальные системы нахско-дагестанских языков можно разделить на три типа. Первый — языки с индирективом («indirective»), второй — языки с индирективом и директивом, и третий — языки, в которых не выражается эвиденциальность глагольными формами времени. Для того чтобы увидеть наличие или отсутствие ареальных тенденции в распределении этих трех систем, автором была создана карта (рис. 2). Карта была создана с помощью программы Lingtypology в R²⁶. Интерактивная версия находится по ссылке: https://sverhees.github.io/maps/maps_v42.html. Там можно нажать на язык, чтобы посмотреть название языка, генетическую группу к которой он относится, используемый источник, и в некоторых случаях дополнительные комментарии. Полный список литературы для карты также находится по ссылке. На карте языки, в которых

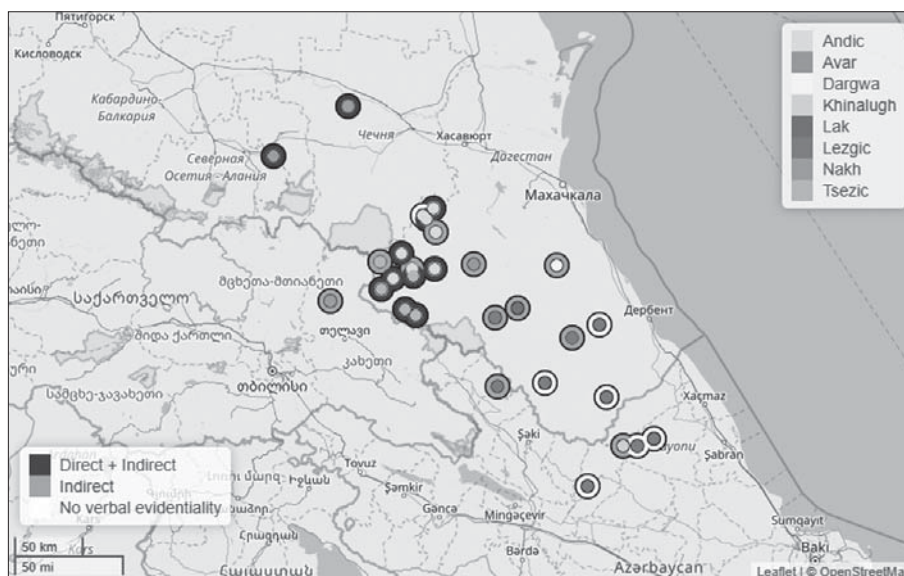


Рис. 2. Распределение эвиденциальных значений в глагольной парадигме нахско-дагестанских языков

²³ Friedman V. A. The expression of speaker subjectivity in Lak (Daghestan) // L'énonciation médiatisée II. Le traitement épistémologique de l'information: illustrations amérindiennes et caucasiennes / Ed. Z. Guentchéva, J. Landabaru. Louvain / Paris, 2007. P. 351–376.

²⁴ Майсак, Татевосов. Указ. соч. С. 300

²⁵ Plungian V. A. The place of evidentiality within the universal grammatical space // Journal of Pragmatics. 2001. № 33. P. 354.

²⁶ Moroz G. A. Lingtypology: easy mapping for linguistic typology, available at: <https://CRAN.R-project.org/package=lingtypology> (05.09.2018).

присутствует маркирование индиректива и директива указаны темно-серым, языки где только индиректив — светлосерым, и языки в которых отсутствует признак — белым. Легенда справа показывает принадлежность к определенной группе внутри семьи.

Стоит сначала отметить что на данной карте представлены только те языки, которые выделяются по традиционной классификации (см. рис. 1). Вероятно, картина была бы более сложной и многогранной при включении разных даргинских и аварских идиомов. Тем не менее карта показывает любопытное ареальное распределение по трем зонам: южная зона, где признак почти совсем отсутствует; западная зона, в которой находятся более развитые системы с индирективом и директивом, и центральная зона, где распространен только индиректив.

Отсутствие индирективов на юге у лезгинских языков сразу бросается в глаза. В южном регионе обнаружены индирективные перфекты только в изолированном хиналугском (хотя в хиналугском это значение чувствуется слабо)²⁷, в цахурском и в агульском языках. Цахурский — особенный случай. Кандидат на индиректив в цахурском языке структурно отличается от перфектов в других языках уникальной формой копулы, и по значению эта форма не чисто эвиденциальная — она имеет в том числе и значение неожиданности действия²⁸. В агульском категория была обнаружена относительно недавно²⁹, но в других южных лезгинских языках признак действительно отсутствует³⁰. Из лезгинской группы признак присутствует еще в арчинском языке. Арчинский географически обособлен от других языков лезгинской группы; на нем говорят в центральной зоне Дагестана. Про арчинский язык известно, что он находился под сильным влиянием аварского и лакского языков³¹, что могло быть причиной того, что именно в арчинском индиректив присутствует. В других лезгинских языках формы, подобные индирективу, существуют, но они развивались по иному пути и выражают не индиректив, а результативность или anteriор.

На западе Дагестана представлены более развитые системы эвиденциальности среди нахских, андийских и цезских языков. Система в багвалинском языке андийской группы, которая была представлена выше, более похожа на аварскую систему; она состоит из заглазной и нейтральной серий. Стоит отметить, что наличие полноценного директива до сих пор является спорным. Относительно цезских языков утверждает, что имеется оппозиция индиректива и директива, но Fogker не поддерживает такой анализ для гинухского языка (который принадлежит к цезским языкам) и она ставит под вопрос наличие директива во всех

²⁷ Кибрик А. Е., Кодзасов С. В., Оловянная И. П. Фрагменты грамматики хиналугского языка. М., 1972. С. 178.

²⁸ Maisak T. A., Tatevosov, S. G. Beyond evidentiality and mirativity: Evidence from Tsakhur // L'énonciation médiatisée II. Le traitement épistémologique de l'information: illustrations amérindiennes et caucasiennes / Ed. Z. Guentchéva, J. Landabaru. Louvain / Paris, 2007. P. 377–406.

²⁹ Майсак Т. А., Мердавнова С. Р. Категория эвиденциальности в агульском языке // Кавказоведение. 2002. № 1. С. 102–112.

³⁰ Maisak T. A. Structural and functional variations of the perfect in Lezgian languages // The Perfect Volume / Ed. K. M. Eide, M. Fryd. Amsterdam, 2018.

³¹ Добрушина Н. Р. Многоязычие в Дагестане конца XIX — начала XXI века: попытка количественной оценки // Вопросы языкознания. 2011. № 4. С. 61–80.

дагестанских языках, включая чеченский и ингушский³². Тем не менее в специализированной литературе о чеченском и ингушском языках прямая засвидетельствованность отмечена как главная функция некоторых форм прошедшего времени³³. Для андийских языков, в которых, возможно, есть директив, отсутствуют подробные описания форм прошедшего времени, поэтому невозможно оценить их статус по сравнению с другими языками.

В центральной зоне представлены индирективные системы. Эта зона соединяет разные ветви семьи: часть аваро-андийской, даргинской, лакской и лезгинской ветвей. В этих языках индиректив противопоставлен нейтральной форме.

Заключение

Важным результатом исследования является обнаруженное ареальное распределение эвиденциальности в глагольной парадигме нахско-дагестанских языков. На основе этого распределения можно предположить, что языковой контакт действительно повлиял на развитие эвиденциальности. Глобально территория этих языков делится на три зоны: запад с более сложными системами с индирективом и директивом; центральная зона с общими индирективными системами и юг, где эвиденциальность почти отсутствует. Однако из-за нехватки данных о том, какими языками владели жители исследуемого ареала, кроме родного, пути распространения индирективного значения у перфекта на данном этапе нельзя установить. Показательным кажется случай агульского языка: хотя про арчинский язык мы знаем, что он находился в языковом контакте с аварским и лакским языками, агульский, насколько нам известно, также как другие лезгинские языки, оказался под влиянием азербайджанского языка. Тем не менее среди этих языков находятся эвиденциальные перфекты только в агульском языке, тогда как во всех других они отсутствуют (как отмечено выше, перфект в цахурском языке, не совсем эвиденциальный).

Принципиальным можно считать наличие директива на западе ареала. Во-первых, директивы в ареале, к которому принадлежат нахско-дагестанские языки, довольно редки³⁴, и в тюркских языках они отсутствуют³⁵. Не хватает данных о семантике глагольных форм во многих андийских языках (например андийский, чамалинский, ботлихский). Из-за этого обстоятельства на данный момент нельзя подтвердить наличие директива как главной функции некоторых форм. Хотя для цезских языков материала больше, специалисты имеют разные мнения о статусе директива в этих языках.

Выше очерченную картину нужно дополнить сравнительными исследованиями употребления эвиденциальных форм в этих языках, данными из разных диалектов и сведениями о языковом контакте в определенных населенных пунктах. Это позволило бы установить, в каких языках играл роль контакт, а в каких

³² Ср.: *Khalilova Z.* Evidentiality in Tsezic languages // *Linguistic Discovery*. 2011. Vol. 9. № 2. P. 30–48; *Forker*. Op. cit. P. 490–509.

³³ См.: *Molochieva Z.* Tense, aspect and mood in Chechen. Dissertation. Leipzig, 2010; *Nichols J.* *Ingush grammar*. Berkley, 2011. P. 249.

³⁴ *Aikhenvald*. Op. cit. P. 288–290; 179–281.

³⁵ *Johanson*. Op. cit. P. 510–524.

признак должен был возникнуть самостоятельно. Таким образом загадка распространения эвиденциальных перфектов в эвиденциальном поясе была бы отчасти решена.

Ключевые слова: эвиденциальность, нахско-дагестанские языки, языковой контакт, морфология, тюркские языки, глагольная морфология, грамматикализация, кавказские языки, перфект, ареальная типология.

Сокращения

AUX — auxiliary (вспомогательный глагол)
 CVB — converb (деепричастие)
 PFV — perfective (перфектив / совершенный вид)
 PRON — prohibitive (прохибитив)
 PRS — present (настоящее время)

Список литературы

- Добрушина Н. Р.* Многоязычие в Дагестане конца XIX — начала XXI в.: попытка количественной оценки // Вопросы языкознания. 2011. № 4. С. 61–80.
- Кибрик А. Е., Кодзасов С. В., Оловянная И. П.* Фрагменты грамматики хиналугского языка. М., 1972.
- Коряков Ю. Б.* Атлас кавказских языков. М., 2006.
- Майсак Т. А., Мердавнова С. Р.* Категория эвиденциальности в агульском языке // Кавказоведение. 2002. № 1. С. 102–112.
- Майсак Т. А., Татевосов С. Г.* Эвиденциальность // Багвалинский язык / Ред. А. Е. Кибрик. М., 2001. С. 293–317.
- Типология перфекта* / Ред. Т. А. Майсак, В. А. Плунгян, К. П. Семёнова. СПб., 2016.
- Aikhenvald A. Y.* Evidentiality. Oxford, 2004.
- Berg H., van den.* Dargi Folktales. Oral stories from the Caucasus. With an introduction to Dargi grammar. Leiden, 2001.
- Berg H., van den.* The East Caucasian language family // Lingua. 2005. № 115. P. 147–190.
- Borrowed morphology* / Ed. F. Gardani, P. Arkadiev, N. Amiridze. Berlin, 2014.
- Bybee J., Perkins R., Pagliuca W.* The evolution of grammar. Chicago, 1994.
- Chirikba V. A.* The problem of the Caucasian Sprachbund // From linguistic areas to areal linguistics / Ed. P. Muysken. Amsterdam, 2008. P. 25–93.
- Dahl Ö.* Tense and aspect systems. Oxford, 1985.
- Erdal M.* A grammar of Old Turkic. Leiden, 2004.
- Evidentiality: The linguistic coding of epistemology / Ed. W. Chafe, J. Nichols. New Jersey, 1986.
- Evidentials: Turkic, Iranian and neighboring languages / Ed. L. Johanson, B. Uras, Berlin, 2000.
- Forker D.* Evidentiality in Nakh-Daghestanian languages // The Oxford Handbook of Evidentiality. / Ed. A. Y. Aikhenvald. Oxford, 2018. P. 490–509.
- Friedman V. A.* The expression of speaker subjectivity in Lak (Daghestan) // L'énonciation médiatisée II. Le traitement épistémologique de l'information: illustrations amérindiennes et caucasiennes / Ed. Z. Guentchéva, J. Landabaru. Louvain; Paris, 2007. P. 351–376.
- Johanson L.* Turkic indirectivity // The Oxford Handbook of Evidentiality / Ed. A. Y. Aikhenvald. Oxford, 2018. P. 510–524.

- Khalilova Z.* Evidentiality in Tsezic languages // *Linguistic Discovery*. 2011. Vol. 9. № 2. P. 30–48.
- L'énonciation médiatisée II. Le traitement épistémologique de l'information: illustrations amérindiennes et caucasiennes / Ed. Z. Guentchéva, J. Landabaru. Louvain; Paris, 2007.
- Maisak T. A.* Structural and functional variations of the perfect in Lezgian languages // *The Perfect Volume* / Ed. K. M. Eide, M. Fryd. Amsterdam, 2018.
- Maisak T. A., Tatevosov, S.G.* Beyond evidentiality and mirativity: Evidence from Tsakhur // L'énonciation médiatisée II. Le traitement épistémologique de l'information: illustrations amérindiennes et caucasiennes / Ed. Z. Guentchéva, J. Landabaru. Louvain; Paris, 2007. P. 377–406.
- Molochieva Z.* Tense, aspect and mood in Chechen. Dissertation. Leipzig, 2010.
- Moroz G.A.* Lingtypology: easy mapping for linguistic typology, available at: <https://CRAN.R-project.org/package=lingtypology> (05.09.2018).
- Nedjalkov V., Jaxontov S.* The typology of resultative constructions // *Typology of resultative constructions* / Ed. V. Nedjalkov. Amsterdam, 1988. P. 3–62.
- Nichols J.* Ingush grammar. Berkley, 2011.
- Plungian V. A.* The place of evidentiality within the universal grammatical space // *Journal of Pragmatics*. 2001. № 33. P. 349–357.
- Plungian V. A.* Types of verbal evidentiality marking: an overview // *Linguistic realization of evidentiality in European languages* / Ed. G. Diewald, E. Smirnova. Berlin, 2010. P. 15–58.
- Tatevosov S. G.* 2001. From resultatives to evidentials: Multiple uses of the Perfect in Nakh-Dagestani languages // *Journal of Pragmatics*. 2001. № 33. P. 443–464.

Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo
gumanitarnogo universiteta.
Seria III: Filologija.
2018. Vol. 57. P. 110–123
DOI:

Samira Verhees,
Graduate Student,
Linguistic Convergence Laboratory,
National Research University
Higher School of Economics
21/4 Staraja Basmanaya, 105066,
Moscow, Russian Federation
jh.verhees@gmail.com
ORCID: 0000-0002-3479-7420

TOWARDS THE ORIGIN OF EVIDENTIALITY IN NAKH-DAGHESTANIAN LANGUAGES: STRUCTURAL AND AREAL PERSPECTIVES

S. VERHEES

Abstract: This article deals with the grammatical expression of the source of information by means of past tense forms of the verb (so-called “past unwitnessed” forms) in the East Caucasian (Nakh-Dagestani) languages. These languages are spoken in a relatively small territory in the Northeast Caucasus and partly in Transcaucasia. It is part of a larger area ranging from the Balkans to Central Asia (including the Caucasus), where similar verb forms are found. It is considered probable that these forms arose among different languages spoken in this area as a result of language contact with

Turkic languages. For some languages of this area (e.g. Armenian and Georgian), this hypothesis has been confirmed. For the East Caucasian languages, this question has not been studied yet. This article is the first attempt to make preliminary assessment of the probability of this hypothesis. First of all, the formal characteristics of these forms in the East Caucasian languages are discussed, as well as their genetic and areal distribution among the languages of the family. It is claimed that this distribution is not trivial. Three distinct zones can be distinguished in the East Caucasian area: more grammaticalised forms are common in the northwest, less grammaticalised expressions are characteristic of the central zone, while they are almost absent in the southern part of the region. It remains unclear which specific Turkic language from this region could have acted as a source language, and it is not possible at this point to establish the exact ways in which the feature in question was spread through the East Caucasian family. The specific distribution outlined in this paper does, however, indicate that Turkic languages have played a role in the distribution of this feature.

Keywords: evidentiality, Nakh-Daghestanian languages, East Caucasian languages, language contact, morphology, Turkic languages, verbal morphology, grammaticalisation, Caucasian languages, perfect, areal typology.

References

- Aikhenvald A. (2004) *Evidentiality*. Oxford.
- van den Berg H. (2001) *Dargi Folktales. Oral Stories from the Caucasus, with an Introduction to Dargi Grammar*. Leiden.
- van den Berg H. (2005) “The East Caucasian Language Family”. *Lingua*, 115, pp. 147–190.
- Bybee J., Perkins R., Pagliuca W. (1994) *The Evolution of Grammar. Tense, aspect and modality in the languages of the world*. Chicago.
- Chafe W., Nichols J. (eds.) (1986) *Evidentiality: The Linguistic Coding of Epistemology*. New Jersey.
- Chirikba V. (2008) “The problem of the Caucasian Sprachbund”, in P. Muysken (ed.) *From Linguistic Areas to Areal Linguistics*. Amsterdam. Pp. 25–93.
- Dahl Ö. (1985) *Tense and aspect systems*. Oxford.
- Dobrushina N. R. (2011) “Mnogoiazychie v Dagestane kontsa XIX — nachala XXI v.: popytka kolichestvennoi otsenki” [“Multilingualism in Daghestan of the Late 19th — Early 21st Centuries: an Attempt at a Quantitative Evaluation”]. *Voprosy iazykoznanii*, 2011, 4, pp. 61–80 (in Russian).
- Erdal M. (2004) *A Grammar of Old Turkic*. Leiden.
- Forker D. (2018) “Evidentiality in Nakh-Daghestanian Languages”, in A. Y. Aikhenvald (ed.) *The Oxford Handbook of Evidentiality*. Oxford. Pp. 490–509.
- Friedman V. (2007) “The Expression of Speaker Subjectivity in Lak (Daghestan)”, in Z. Guentchéva, J. Landabaru (eds.) *L'énonciation médiatisée II. Le traitement épistémologique de l'information: illustrations amérindiennes et caucasiennes*. Louvain; Paris. Pp. 351–376.
- Gardani F., Arkadiev P., Amiridze N. (eds.) (2014) *Borrowed Morphology*. Berlin.
- Guentchéva Z., Landabaru J. (eds.) (2007) *L'énonciation médiatisée II. Le traitement épistémologique de l'information: illustrations amérindiennes et caucasiennes*. Louvain; Paris.
- Johanson L., Utas B. (eds.) (2000) *Evidentials: Turkic, Iranian and Neighboring Languages*. Berlin; New-York.
- Johanson L. (2018) “Turkic Indirectivity”, in A. Aikhenvald (ed.) *The Oxford Handbook of Evidentiality*. Oxford. Pp. 510–524.

- Khalilova Z. (2011) “Evidentiality in Tsezic Languages”. *Linguistic Discovery*, 2011, 9/2, pp. 30–48.
- Kibrik A., Kodzasov S., Olovjannikova I. (1972) *Fragmenty Grammatiki Khinalugskogo iazyka [Fragments of Khinalug Grammar]*. Moscow (in Russian).
- Koryakov Y. (2006) *Atlas kavkazskikh Iazykov [Atlas of Caucasian Languages]*. Moscow (in Russian).
- Maisak T. (2018) “Structural and Functional Variations of the Perfect in Lezgian Languages”, in K. Eide, M. Fryd (eds.) *The Perfect Volume*. Amsterdam.
- Maisak T., Merdanova S. (2002) “Kategoriia evidentsial’nosti v agul’skom iazyke” [“Category of Evidentiality in Agul”]. *Kavkazovedenie*, 2002, 1, pp. 102–112 (in Russian).
- Maisak T., Tatevosov S. (2001) “Evidentsial’nost’” [“Evidentiality”], in A. Kibrik (ed.) *Bagvalinskii iazyk. Grammatika. Teksty. Slovari [The Bagvalal Language. Grammar. Texts. Glossaries]*. Moscow. Pp. 293–317 (in Russian).
- Maisak T., Tatevosov S. (2007) “Beyond Evidentiality and Mirativity: Evidence from Tsakhur”, in Z. Guentchéva, J. Landaburu (eds.) *L'énonciation médiatisée II. Le traitement épistémologique de l'information: illustrations amérindiennes et caucasiennes*. Louvain; Paris. Pp. 377–406.
- Maisak T., Plungian V., Semenova K. (eds.) (2016) *Tipologija perfekta [Typology of the Perfect]*. St Petersburg (in Russian).
- Molochieva Z. (2010) *Tense, Aspect and Mood in Chechen*. Leipzig.
- Moroz G. *Lingtypology: Easy Mapping for Linguistic Typology*, available at <https://CRAN.R-project.org/package=lingtypology> (16.11.2018).
- Nedjalkov V., Jakhontov S. (1988) “The Typology of Resultative Constructions”, in V. Nedjalkov (ed.) *Typology of Resultative Constructions*. Amsterdam. Pp. 3–62.
- Nichols J. (2011) *Ingush Grammar*. Berkeley.
- Plungian V. (2001) “The Place of Evidentiality within the Universal Grammatical Space”. *Journal of Pragmatics*, 2001, 33, pp. 349–357.
- Plungian V. (2010) “Types of Verbal Evidentiality Marking: an Overview”, in G. Diewald, E. Smirnova (eds.) *Linguistic Realization of Evidentiality in European Languages*, Berlin. Pp. 15–58.
- Tatevosov S. (2001) “From Resultatives to Evidentials: Multiple Uses of the Perfect in Nakh-Daghestanian languages”. *Journal of Pragmatics*, 2001, 33, pp. 443–464.

ХОЖДЕНИЕ ЗОСИМЫ К БЛАЖЕННЫМ СЫНАМ ИОНАДАВА: К ХАРАКТЕРИСТИКЕ АРАБО-ПРАВОСЛАВНОЙ ВЕРСИИ

С. А. ФРАНЦУЗОВ

Аннотация: В настоящей статье рассмотрена арабо-православная версия сказания о св. Зосиме и Рехавитах (блаженных сынах Ионадава; см. Иер. 35) — одного из агиографических сочинений в жанре хождений. Было известно 26 ее списков (18 арабографичных и восемь, выполненных письмом *кариуни*). Теперь к ним добавился еще один, обнаруженный в житийном сборнике конца XVIII в., который хранится в библиотеке Румынской академии в Бухаресте под шифром В.А.Р. Mss orientale 365. Он существенно отличается (в текстологическом отношении кардинально) от копто-арабской версии этого сказания, зафиксированной в списке Национальной библиотеки Франции Agabe 72 (fol. 1v–21v). Анализ бухарестского списка и посвящена эта статья. При обращении к содержанию арабской версии удалось выявить такие ее особенности, как смешение ее главного персонажа с прп. Зосимой Палестинским, а также его начитанность в Священном Писании, в частности, в Книге пророка Иеремии. В тексте заметны следы исламского влияния, проявляющиеся в терминологии, топонимике, а главное — в полном игнорировании воздержания от вина как одного из достоинств Рехавитов, чтобы исключить всякую аналогию между ними и мусульманами. Среди особенностей языка арабской версии выделяется редко встречающееся в письменных памятниках употребление форманта *-ту* (вместо классического *-тум*) в перфектной форме 2 л. м. р. мн. ч. глаголов.

Среди памятников агиографии встречается немало принадлежащих к жанру хождений. В качестве примера можно привести сказание о трех странствующих монахах, Феофиле, Сергии и Игиине (Евгении), известное также как «Житие Макария Римского», арабо-православная версия которого, представленная в бухарестском житийном сборнике, была недавно рассмотрена автором этих строк¹. К подобным произведениям следует причислить и другое сочинение из того же списка, хранящегося в библиотеке Румынской академии в Бухаресте под шифром В.А.Р. Mss orientale 365 (fol. 147v.1–154r.6). Речь идет о «Сказании о блаженных, благословенных сынах Ионадава» (fol. 147v.2: *قصة الطوبانيين المباركين اولاد بوناداب*), под которыми подразумеваются Рехавиты, упоминаемые пророком Иеремией (см.: Иер. 35).

¹ Французов С. А. Три монаха на краю земли (арабская версия «Сказания о Макарии Римском») // Вестник ПСТГУ. Сер. III: Филология. 2017. Вып. 53. С. 94–100.

В современной науке их принято рассматривать как секту в допленном иудаизме (VI в. до Р. Х.), приверженцы которой «призывали возвратиться к кочевой жизни с ее свободой от пут цивилизации» и придерживались соответствующих обычаев, представлявшихся «некоторым кругам оседлых иудеев своего рода идеалом, подчеркнуто противопоставленным городской оседлой жизни со всеми ее общественными неустройствами», и сравнивать их с набатеями из описания Диодора Сицилийского (Diod. Sic. XIX, 94) в контексте идеализации бедуинской жизни древней ближневосточной традицией². Для христиан же поздней античности и средневековья Рехавиты служили образцом праведников, пусть и ветхозаветных. В сказании о сынах Ионадава четко прослеживается рецепция наследия великих израильских пророков в христианской агиографии.

Изданы и изучены греческий оригинал этого памятника³, сложившегося на стыке жанров житий и хождений, его древнерусская версия, русский перевод которой был сравнительно недавно опубликован⁴, а также сирийская версия, приписываемая Иакову Эдесскому, с французским переводом⁵. Арабскую же версию несмотря на множество списков, в которых она засвидетельствована⁶, исследователи пока обходили своим вниманием. Возможно, причиной этого стало как раз обилие ее рукописных вариантов, даже собрать которые вместе — непростая задача, не говоря уже о том, чтобы подготовить их критическое или синоптическое издание. Однако изучение даже одного списка способно пролить свет как на особенности содержания арабского переложения сказания о Зосиме и Рехавитах, так и на его формальные признаки.

Хотя православный характер бухарестского агиографического сборника в целом сомнений не вызывает, употребление по отношению к Зосиме термина

² Шифман И. Ш. О некоторых установлениях раннего ислама // Ислам. Религия, общество, государство. М., 1984. С. 37.

³ Vita sancti Zosimae // Anecdota Graeco-Byzantina. Pars prior / Collegit digessit recensuit A. Vassiliev. Mosquae, 1893 (Сборник памятников Византийской литературы А. Васильева). P. 166–179.

⁴ Хождение Зосимы к рахманам / Пер. В. М. Хачатурян. Комментарий и примеч. В. М. Хачатурян, В. В. Милькова // Апокрифы Древней Руси. Тексты и исследования / Отв. ред и сост. В. В. Мильков. М., 1997. С. 107–115.

Стоит отметить, что укоренившееся в древнерусской традиции обозначение Рехавитов как «рахманов» не имеет ничего общего с широко распространенным у мусульман эпитетом Бога ар-Рахман («Милостивый»), а появилось как искажение термина «брахманы», с которыми сыны Ионадава были отождествлены, вероятно, под влиянием Псевдо-Каллисфена (Там же. С. 114, примеч. 2).

⁵ La légende inédite des fils de Jonadab, fils de Réchab, et les îles Fortunées / Texte syriaque (attribué à Jacques d'Édesse) et traduction française par F. Nau // Revue sémitique, 6^{ème} année, 1898. P. 263–266; 7^{ème} année, 1899. P. 54–75, 136–146.

⁶ Одну или, скорее, несколько арабских версий сказания о Зосиме и сынах Ионадава удалось выявить в 18 арабографичных рукописях (2 в Ватикане, 6 в Национальной библиотеке Франции, 1 в Дублине (Trinity College), 1 в Бейруте, 1 в Иерусалиме, 3 в коллекции Поля Сбата (Sbath), 1 в Шарфе (Ливан), 1 в Синайском монастыре, 2 в Каире, в Коптском музее и в Коптской патриархии) и восьми, выполненных письмом *каришун* (1 в Берлине, 1 в Британском музее, 3 в коллекции А. Минганы в Бирмингеме, 1 в Шарфе, 1 в епископальной библиотеке Сеерта (Курдистан), 1 в Дийарбакре). См. о них: Graf G. Geschichte des christlichen arabischen Literatur. Città del Vaticano, 1944. 1. Bd. S. 215; 1947. 2. Bd. S. 487).

коптского происхождения *анбā* («отец»; fol. 147v.16: انبا) может указывать на копто-арабские, т.е. монофизитские, истоки этого памятника. К коптской традиции с большой долей вероятности следует отнести оба каирских списка и, без сомнения, один парижский (BnF Arabe 72, fol. 1v–21v)⁷. Следует подчеркнуть, что копто-арабская версия, представленная в этом парижском списке, текстологически не имеет ничего общего с той, что рассматривается здесь по бухарестскому списку. К примеру, наминавшему доброго коня «зверю из пустыни», на котором передвигался святой (B.A.R. Mss orientale 365, fol. 148r.10–12), в парижской версии соответствует птица страус (BnF Arabe 72, fol. 2v.1–2). Это в очередной раз подтверждает сделанный нами ранее вывод о том, что агиографическое предания в арабо-христианской среде зачастую передавалось изустно, вследствие чего их письменная фиксация производилась в разных местах и в разное время, а потому пытаться отыскать их протограф бесперспективно⁸.

При сравнении содержания арабо-православной версии по бухарестскому списку с греческим оригиналом, древнерусской и сирийской версиями при совпадении общей сюжетной канвы был выявлен ряд присущих ей особенностей, наиболее рельефно проявляющихся в зачине сказания, текст и перевод которого (вместе с *басмалой* и полным заглавием) стоит привести (fol. 147v.1–148r.1):

بِسْمِ الْاَبِ وَالْاَبْنِ وَالرُّوْحِ الْقُدْسِ الْاَلَهِ وَاَحَدَ لَهُ الْمَجْدُ الِى اَبَدِ الدُّهُورِ /
 هذه قصت الطوبانيين المباركين اولاد يوناداب صلاتهم معنا امين* /
 نعلمكم ايها الاخوه المباركين ونخبركم انه كان في بريت نهر الاردن / دير لمار يوحنا المعمدان وكان يتلو فيه
 رهبان كثيره عابدين / لله ليلهم ونهارهم صابمين جميع ايامهم بصلوات وتساييح لا / يفترون⁹ لا ليل ولا نهار طالبين
 في صلواتهم غفرا الخطايا / لجميع المومنين وكان في جملة هؤلاء الاخوه رجل يسما زوسيمًا / وكان رجل خير نقي
 ظاهر صابم مصلي عابدًا لربه من كل قلبه / وكان هذا القديس المبارك تفرد لداته وتوحد في البريه وا / تخذ له قلايه
 يتعبد فيها لربه وانه قد قرا كتب كثيره من اخبار / القديسين ومن التوراه والانبياء وغير ذلك فلما كان / داة اليوم وهو
 يقرا في كتاب ارميا النبي رآء في النبوه / وهو يدكر فيها اخبار هؤلاء الرجال الطوبانيين فوقف هذا / القديس يتميز في
 امرهم واما وصلوا اليه فافتكر في نفسه / وقسم بالله الحي انه ما يدوق شئ يصعد علي نار غير قداسه / الي حين
 يكشف له الرب خير هولاء الطوبانيين فليقي انبا / زوسيمًا سبعت عشر سنه قايم يصلي صابم ما ياكل ولا يشرب¹⁰ //
 الا يومين في الجمعه لا غير وكان موكوله¹⁰ من حشيش البريه

«Во имя Отца и Сына и Святого Духа — Бога Единого, Ему же слава во веки веков!»

Это — сказание о блаженных благословенных сынах Ионадава, молитва их (да пребудет) с нами. Аминь.

Сообщаем мы вам, о благословенные братья, и извещаем вас о том, что был в пустыни у реки Иордан монастырь святого Иоанна Крестителя и подвизались

⁷ На это указывает состав данной сборной рукописи XIV в., в которую входит исповедание монофизитской веры (fol. 24r–25v), а также выявленные в ней три датировки по эре Диоклетиана — «эре мучеников» (см.: *Troupeau G. Catalogue des manuscrits arabes [de la Bibliothèque nationale]. 1^{ère} partie: Manuscrits chrétiens. T. I. Paris, 1972. P. 52–53*), а главное — пагинация ее листов коптскими цифрами, выявленная автором этих строк во время знакомства с ней *de visu* 21 июня 2018 г.

⁸ См.: *Французов С. А. «Чудо Богородицы в Атрибе»: текстологические особенности и специфика содержания // Вестник ПСТГУ. Сер. III: Филология. 2013. Вып. 5 (35). С. 99–101.*

⁹ Так, вместо классического يُفْتَرُونَ

¹⁰ Так, вместо классического مأكولة

в нем многочисленные монахи, поклонявшиеся Богу денно и ночью, постившиеся во все дни их с молитвами и славословиями, не разговлявшиеся ни днем, ни ночью, просившие в молитвах своих об отпущении грехов всем верующим. И был среди этих братьев муж по имени Зосима, и был он мужем добрым, невинным, чистым, постником, молитвенником, поклоняющимся Господу своему от всего сердца своего. И уединялся сей благословенный святой и вел отшельническую жизнь в пустыне и выбрал себе келью, в которой служил Господу своему. И читал он множество книг, как то предания о святых, Пятикнижие и Пророков и прочие. И вот однажды прочел он в Книге пророка Иеремии, узревшего пророчество, те известия, что тот привел в ней о сих блаженных мужей. И остановился (на этом) сей святой и особо отметил их дело и то, чего они достигли. И размышлял он про себя и поклялся Богом Живым, что не будет вкушать ничего, приготовленного на огне, кроме Святых даров, до тех пор, пока не явит ему Господь известие о сих блаженных. И подлинно пребывал отец Зосима семнадцать лет, стоя, молясь, постясь, принимая пищу и питье лишь два дня в неделю, не чаще. И была пища его из трав пустыни».

Прежде всего, обращает на себя внимание четкая отсылка к обители, в которой подвизался св. Зосима, а именно к монастырю Иоанна Предтечи близ Иордана (fol. 147v.3–4). По всей видимости, у составителей арабской версии произошло смешение Зосимы из предания о Рехавитах с прп. Зосимой Палестинским, причастившим и похоронившим прп. Марию Египетскую¹¹. Указание на круг чтения Зосимы, в который входили предания о святых, Пятикнижие и Пророки (fol. 147v.10–11), позволило ненавязчиво обосновать знакомство монаха с тем поразившим его местом из Книги пророка Иеремии, где повествуется о «блаженных мужах» (fol. 147v.12–13), и тем самым изящно сконструировать завязку всей истории.

В сказании о Рехавитах, как, впрочем, в других агиографических сочинениях из бухарестского сборника, сказывается влияние мусульманской цивилизации, в окружении которой на протяжении многих столетий приходилось выживать ближневосточным христианам. Так, неделя обозначается термином *джум‘а* (букв. «пятница»; fol. 148r.1: *الجمعه*), а не *усбў‘*. Среди титулов правителей появляется «султан»: «И сообщи нам о царях и архонтах и султанах» (fol. 150r.6–7: *وخبّرنا عن الملوك والاراکنه / والسلاطين*). Иерусалим постоянно именуется ал-Кудс (fol. 151r.15, 151v.4: *القدس*), а Сирия названа аш-Шам (fol. 151v.4: *بلا الشام*). Но самое существенное — отсутствие всякого упоминания о запрете сынам Ионадава пить вино, хотя он стоит первым в перечне пророка (Иер. 35.5–9). Когда в арабской версии сказания заходит речь о диетологических ограничениях, соблюдавшихся сынами Ионадава, то они сообщают Зосиме следующее (fol. 151r.14–17):

فلما سمع ابونا صوت ارمياء النبي خاف جداً واخذ بيته واهله من / الرجال والاطفال والنساء وصعد بهم الي جبل خارج من القدس / وبقي هناك مدت طويله وما كانوا ياكلون الا من اثمار ذلك الجبل / ومن حشيش ذلك البريه

«И когда услышал отец наш глас пророка Иеремии, испугался весьма и взял чад своих и домочадцев своих, мужей, детей и жен, и поднялся с ними на гору за

¹¹ См. о нем: *Гагинский А. М.* Зосима // Православная энциклопедия. Т. XX. М., 2009. С. 344.

пределами Иерусалима и остался там на долгий срок. И не ели они ничего, кроме плодов с этой горы и трав той пустыни».

Любые намеки на отказ Рехавитов от потребления вина и разведения виноградников были устранены арабами-христианами намеренно, чтобы избежать нежелательного сопоставления этих праведников с приверженцами ислама.

Особенности орфографии и морфологии, присущие арабо-христианским текстам, в сказании о сынах Ионадава в основном те же, что и в других сочинениях, включенных в бухарестский сборник. На общем фоне выделяются такие довольно редкие фонологические явления, как переход эмфатического *m* в обычный¹², или *qāfa* в *kāf* (fol. 152r.13: والافاك вместо классического والافاق). Интригующе выглядит отмеченная единственный раз форма имени Зосима с первым *джймом* (fol. 150r.9: جوسيما). Возможно, ее появление связано с попыткой передать специфику архаичного произношения греческой *дзеты*.

Заслуживают внимания характерные для постклассического арабского языка попытки выделить на письме форманты женского рода: местоименный суффикс 2 л. ед. ч. (fol. 153r.6: طوبايكي) и соответствующее перфектное глагольное окончание (fol. 150r.8: كنتي). Выявлена крайне редко встречающаяся в бухарестском сборнике форма имперфекта с префиксом *би-* (fol. 149v.11: بياخد), типичная для сиро-палестинских диалектов. С морфологической точки зрения, значительный интерес представляет засвидетельствованное впервые в текстах данной рукописи употребление перфектного форманта 2 л. м. р. мн. ч. *-mū* (вместо классического — *tum*)¹³, причем сразу у нескольких глаголов (fol. 150v.12–15):

فتقد / موا ملايكت الله اليهم قايلين لهم ما هادا الفعل الذي فعلتوه / به وشوشتوا هذا القديس الذي هو متاكم وقد
خربتوه بكلامكم / وجلبتوا علي ارواحكم فعل الخطا

«И подошли Божьи ангелы к ним, говоря им: “Что это за дело, которое содеяли вы с ним, и сбили с пути этого святого, который подобен вам. И вот поредили вы ему вашими речами и навлекли на души ваши дело греховное...”»

Список литературы

- Гагинский А. М. Зосима // Православная энциклопедия. М., 2009. Т. XX. С. 344–345.
 Французов С. А. Три монаха на краю земли (арабская версия «Сказания о Макарии Римском») // Вестник ПСТГУ. Сер. III: Филология. 2017. Вып. 53. С. 94–100.
 Французов С. А. «Чудо Богородицы в Атрибе»: текстологические особенности и специфика содержания // Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2013. Вып. 5 (35). С. 97–108.
 Хождение Зосимы к рахманам / Пер. В. М. Хачатурян. Комментарий и примеч. В. М. Хачатурян, В. В. Милькова // Апокрифы Древней Руси. Тексты и исследования / Отв. ред и сост. В. В. Мильков. М., 1997. С. 107–115.
 Шифман И. Ш. О некоторых установлениях раннего ислама // Ислам. Религия, общество, государство. М., 1984. С. 36–43.
 Cantineau J. Le dialecte arabe de Palmyre. Т. 1: Grammaire. Beyrouth, 1934.
 Graf G. Geschichte des christlichen arabischen Literatur. Città del Vaticano, 1944, 1947. 2 Bände.

¹² См. выше примеч. 9.

¹³ Это явление описано, в частности, в говоре Пальмиры (см., например: Cantineau J. Le dialecte arabe de Palmyre. Т. 1: Grammaire. Beyrouth, 1934. P. 123), — где отмечено использование окончания *-toʿ* вместо литературного *-tum*.

La légende inédite des fils de Jonadab, fils de Réchab, et les îles Fortunées / Texte syriaque (attribué à Jacques d'Édesse) et traduction française par F. Nau // *Revue sémitique*, 6^{ème} année, 1898. P. 263–266; 7^{ème} année, 1899. P. 54–75, 136–146.

Troupeau G. Catalogue des manuscrits arabes [de la Bibliothèque nationale]. 1^{ère} partie: Manuscrits chrétiens. T. I. Paris, 1972.

Vita sancti Zosimae // *Anecdota Graeco-Byzantina. Pars prior / Collegit digessit recensuit A. Vassiliev. Mosquae*, 1893 (Сборник памятников Византийской литературы А. Васильева). P. 166–179.

Ключевые слова: христианская агиография, жанр хождений, арабо-христианская словесность, св. Зосима, Рехавиты, библиотека Румынской академии, постклассический арабский язык

Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo
gumanitarnogo universiteta.
Seriia III: Filologiya.
2018. Vol. 57. P. 124–130
DOI:

Serge Frantsouzoff,
Doctor of Sciences in History,
Institute of Oriental Manuscripts,
Russian Academy of Sciences
18 Dvortsovaya nab., St. Petersburg,
191186, Russian Federation
serge.frantsouzoff@yahoo.fr
ORCID: 0000-0003-3945-8898

ITINERARY OF ZOSIMAS TO THE BLESSED SONS OF JONADAB: SHEDDING LIGHT ON ITS ARABIC ORTHODOX VERSION

S. FRANTSOUZOFF

Abstract: This article is devoted to the Arabic Orthodox version of the tale about Zosimas and the Rechabites (the blessed sons of Jonadab; cf. Jer. 35), one of the works which came into being at the crossroad of hagiography and itineraries. 26 copies of it have been attested; 18 of them are written in the Arabic script and 8 in Garshūnī. Now one more copy should be added to them. It has been discovered in the collection of lives of saints, dated from the late 18th century AD and kept in the Library of the Academia Romana under the shelf-mark B.A.R. Mss orientale 365. It differs considerably (and in the textological aspect radically) from a Copto-Arabic version of that tale attested in the copy of the Bibliothèque nationale de France Arabe 72 (fol. 1v–21v). This article analyses the copy of Bucharest. As to the content of the Arabic version of the tale, some specific features have been revealed, such as the confusing of its main hero with Zosimas the Venerable of Palestine as well as his erudition in the Sacred Scriptures, especially in the Book of the prophet Jeremiah. Several traces of Islamic influence are noticeable in the terminology, toponymy and above all in the complete ignoring of the abstinence from wine as one of the merits of the Rechabites in order to exclude any analogy between them and the Muslims. Among the linguistic peculiarities of the Arabic version, one should note the use of the ending of the verbal perfect form of 2 m. pl. *-tū* (instead of *-tum*, typical of Classical Arabic), which seldom occurs in written texts.

Keywords: Christian hagiography, genre of itineraries, Arabic Christian literature, St. Zosimas, Rechabites, Library of the Academia Romana, Post-Classical Arabic.

References

- Cantineau J. (1934) *Le dialecte arabe de Palmyre*, t. 1: *Grammaire*. Beyrouth.
- Frantsuzov S. (2017) “Tri monakha na kraiu zemli (arabskaia versiiia “Skazania o Makarii Rimskom”)” [“Three Monks on the Edge of the Earth (an Arabic version of the *Tale about Macarius the Roman*)]. *Vestnik PSTGU III: Filologiya*, 2017, vol. 53, pp. 94–100 (in Russian).
- Frantsuzov S. (2013) “«Chudo Bogoroditsy v Atribe»: tekstologicheskie osobennosti i spetsifika sodержaniia” [The *Miracle of St. Mary in Atrib*: Textological Peculiarities and Specific Features of the Content]. *Vestnik PSTGU III: Filologiya*, 2013, vol. 5, pp. 97–108 (in Russian).
- Gaginski A. M. (2009) “Zosima” [“Zosimas”], in *Pravoslavnaia entsiklopediia* [Orthodox Encyclopaedia], vol. 20. Moscow, pp. 344–345 (in Russian).
- Graf G. (1944, 1947) *Geschichte des christlichen arabischen Literatur*, Bände 1–2. Città del Vaticano.
- Khachaturian V. M., Mil’kov V. V. (eds.) (1997) “Khozhdenie Zosimy k rakhmanam” [“Itinerary of Zosimas to the (B)rahmans”], in *Apokrify Drevnei Rusi. Teksty i issledovaniia* [Apocryphs of Ancient Rus’. Texts and Studies]. Moscow, pp. 107–115 (in Russian).
- Shifman I. (1984) “O nekotorykh ustanovleniiakh rannego islama” [“On Some Prescriptions of Early Islam”], in *Islam. Religiia, obshchestvo, gosudarstvo* [Islam. Religion, Society, State]. Moscow, pp. 36–43 (in Russian).
- Troupeau G. (1972) *Catalogue des manuscrits arabes [de la Bibliothèque nationale]*, 1^{ère} partie: *Manuscrits chrétiens*, t. I. Paris.

Публикации

ТРАНСФОРМАЦИЯ ГРЕЧЕСКИХ ЗАИМСТВОВАНИЙ В КОПТСКОМ ЯЗЫКЕ (НА МАТЕРИАЛЕ МОНАШЕСКИХ ПРАВИЛ ПРП. ПАХОМИЯ И ШЕНУТЕ)

Н. Г. ГОЛОВНИНА

Аннотация: В статье проводится анализ изменений, которые претерпевают греческие лексемы и их морфологические формы в коптском языке на материале монашеских правил прп. Пахомия и апы Шенуте. Трансформация заимствований систематизируется по основным лингвистическим разделам: фонетика, морфология, словообразование, и семантика. Не совпадающее с греческим написание заимствований может свидетельствовать не только о неграмотности писца, но и о попытках положить в основу письменной передачи слов фонетический, а не этимологический принцип. Греческие слова могут принимать коптские форманты: $\phi\chi\chi\eta$ (sing.) — $\phi\chi\chi\theta\theta\eta$ (pl.) «душа — души», греческие корни выступать строительным материалом для словообразования по моделям коптского языка: $\mu\eta\tau\alpha\rho\theta\omicron\varsigma$ (копт. $\mu\eta\tau$ + греч. $\rho\theta\omicron\varsigma$) «лень, безделье», возможен переход из одной части речи в другую: имена существительные $\epsilon\iota\delta\omicron\varsigma$ и $\tau\upsilon\rho\omicron\varsigma$ (греч. $\epsilon\iota\delta\omicron\varsigma$ $\tau\upsilon\lambda\omicron\varsigma$) в определенном синтаксическом окружении выступают как неопределенные или отрицательные местоимения. Особенно интересна адаптация грамматических категорий или форм, отсутствующих в коптском языке. Например, у греческих прилагательных трех окончаний в коптском остаются только две формы: мужского и среднего рода. При этом происходит смена обозначаемой ими грамматической категории: принципом согласования с главным словом становится не род, а одушевленность — неодушевленность. Специально рассматривается вопрос о семантических сдвигах в греческих заимствованиях и сосуществование синонимов с корнями обоих языков. Многообразие и продуктивность способов освоения чужого материала свидетельствует о развитости и гибкости коптского языка.

Практически во всех грамматиках коптского языка или в историях коптской литературы обязательно будет сказано о сильном влиянии греческой культуры как на письменную языковую норму, так и на становление жанровой системы у коптов. Общежительные уставы прп. Пахомия Великого († 346)¹ и апы Шену-

¹ Изд.: *Pachomiana Latina. Règle et épîtres de S. Pacome, épîtres de S. Théodore et Liber de S. Orsiesius. Texte latin de S. Jérôm / Ed. A. Boone; Appendice: La Règle de S. Pacome. Fragments coptes et excerpta Grecs / Ed. L. Th. Lefort. Louvain. 1932.* (Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique; fasc. 7); русс. перев.: *Хосроев А. Л. Пахомий Великий (из ранней истории общежительного монашества в Египте).* СПб., 2004. С. 391–429.

те († 465)² занимают в этом вопросе особое место. Впервые форма монашеских правил возникает у коптов, поскольку именно они стоят у истоков становления киновийного образа жизни и именно у них появляются первые тексты, его регламентирующие. Таким образом, правила прп. Пахомия можно считать не только одним из первых памятников оригинальной коптской литературы, но и первым образцом монашеского устава для всех литератур византийского круга.

Особый интерес представляет анализ греческих слов, встречающийся в этих правилах. Развития лингвистических взглядов на природу и механизмы лексического заимствования одним языком у другого сделало невозможным очевидное обилие греческих слов (примерно пятая часть от всего словарного состава)³ объяснять только бедностью и неразвитостью коптского⁴. Не оспаривая положение греческого в Египте в качестве «высшего» или «господствующего» языка, а коптского в качестве «низшего»⁵, нельзя забывать, что процесс взаимодействия в билингвальной среде обычно бывает обоюдным⁶, хотя направление одного из влияний и преобладает количественно.

Множество греческих заимствований в правилах Пахомия и Шенуте свидетельствует о том, что они функционировали в коптском уже наравне с аутентичной лексикой. Этот факт трудно поставить под сомнение, поскольку, во-первых, тексты писались коптами и для коптов, во-вторых, эти два автора являют диаметрально противоположные установки при создании своих текстов. Первый, как известно, не ставил своей задачей придать своему уставу литературную форму и не следовал никаким греческим образцам, а значит, в его задачу вряд ли вхо-

² *Layton B.* The canons of our fathers: monastic rules of Shenute. Oxford, 2014. (Oxford Early Christian Studies); о жанровых и стилистических особенностях см.: *Головнина Н. Г.* Монашеские правила Шенуте († 465) // Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2017. Вып. 53. С. 24–34.

³ Вероятно, греческие слова начинают входить в состав египетского языка со времени появления в стране греков в VII в. до Р.Х., процесс заимствования усиливается после завоеваний Александра Македонского (IV в. до Р.Х.) и, наконец, в результате христианизации Египта (I в. по Р.Х.) и работы над переводом библейских книг (нач. II в.), а также богослужбной и церковной литературы (IV в. по Р.Х.) греческие слова могут вытеснять коптские синонимы для передачи вероучительных понятий.

⁴ Для многих греческих заимствований в коптском языке существовали адекватные эквиваленты, но создатели церковной письменности заботились о том, чтобы лексика, связанная с национальными религиозными представлениями, не мешала правильному восприятию новой веры. Так, в употребление вошло греческое *πνεῦμα*, чтобы коптское *nīf* с тем же значением не напоминало о боге Кнефе. Понятию «святой» соответствует коптское *oaaab*, но оно же обозначает языческого жреца, поэтому параллельно ему утверждается греческое *ἅγιος*. Знакомство коренных жителей Египта с христианством происходило и через богослужение на греческом языке, вероятно, поэтому многие формульные фразы даже не переводили на коптский: *Δόξα Σοι, Κύριε, δόξα Σοι; Εἰρήνη πᾶσι* и т. д. (см.: *Болотов В. В.* Лекции по истории древней Церкви. М., 1994. Т.2. С. 260).

⁵ Теоретическое рассмотрение проблемы и определения необходимых терминов см.: *Блумфилд Л.* Заимствования в условиях двуязычия // *Он же.* Язык. М., 2009. С. 506–522.

⁶ Примеры египетского влияния на греческий см.: *Ернштедт П. В.* Египетские заимствования в греческом языке. М.; Л., 1953; *Он же.* Египетские привативные прилагательные — источник греческих словарных новшеств // Эллинистический Ближний Восток, Византия и Иран. М. 1967. С. 44–45. Подобных исследований о коптской стадии (II [?] — XVII–XX [?!]) египетского языка до сих пор нет.

дило выбирать интеллектуально-рафинированную лексику, чтобы не оскорбить чувство стиля у тех, кто должен был исполнять точно и беспрекословно предписания, сформулированные ясно и лаконично. Второй, напротив, в своих сочинениях сумел развить и продемонстрировать все риторические возможности родного языка, но и его не смущали грецизмы, а значит, и он не чувствовал их инородными в потоке коптской речи. Правила Шенуте никогда не переводились ни на греческий, ни на латинский, полный же корпус Пахомия дошел до нас в латинском переложении Иеронима, в распоряжении которого, по его словам, был греческий перевод. Но и от коптского оригинала, и от греческого перевода сохранились только фрагменты.

В процессе заимствования различают две ступени: усвоения и освоения. Первая предполагает, что иностранное слово перешло в язык, но не обрело в нем прав гражданства. Это проявляется, например, в том, что оно сохраняет прежнюю фонетическую оболочку или не следует системе склонения, согласования или спряжения воспринимающего языка. На уровне лексики неосвоенное заимствование часто служит только для обозначения того явления или предмета, которые отсутствуют в культуре носителей «низшего» языка.

На этапе же освоения заимствующий язык перестает быть пассивным. Лексическую единицу по-прежнему предоставляет «высший» язык, но характер ее трансформации напрямую зависит от строя и возможностей «низшего». Следовательно, многообразие и продуктивность способов освоения чужого материала будет свидетельствовать, в первую очередь, о развитости и гибкости языка осваивающего. Адаптация чужой лексики может проходить на любом уровне: фонетическом, морфологическом, словообразовательном, синтаксическом и семантическом. Как ни странно, именно отклонения заимствований от норм языка оригинала оказываются информативными для наглядной иллюстрации закономерностей и особенностей обоих из них. Например, неверное, т.е. передающее звучание, а не этимологию, написание коптами греческих слов позволяет судить об особенностях произношения не только в коптском, но и в греческом языке того периода. Нельзя исключать, что разнобой в письменной передаче греческих лексем свидетельствует не о неграмотности писца, но о попытках положить в основу письменной передачи слов фонетический, а не этимологический принцип. Но для успешного завершения в языке подобной унификации требуется продолжительный период времени, и следует признать, что окказиональное многообразие существующих вариантов написания так и не получило системой закономерности в соответствиях букв звукам и не выстроилось в общепринятый узус.

Тот факт, что греческие слова иногда начинали принимать коптские окончания множественного числа $\phi\tau\chi\eta$ (sing.) — $\phi\tau\chi\omega\omega\tau\epsilon$ (pl.), «душа — души» свидетельствует о максимальной их адаптации в новой языковой среде. Примечательно, что в это время в самом коптском морфологическая выраженность категории числа уже не была обязательной, и соответствующие окончания сохранялись у очень небольшой группы слов, различительную же функцию выполняли артикли. В правилах Шенуте встречаются слова, состоящие из греческих корней и коптских формантов, например, в результате соединения греческого прилагательного $\acute{\alpha}\rho\eta\acute{\omicron}\varsigma$ «бездеятельный, ленивый» с префиксом $\mu\eta\tau$ - получается имя

существительное $\mu\eta\tau\alpha\rho\gamma\omicron\varsigma$ «лень, безделье» (Шенуте. VI. 285⁷). В подобных образованиях можно уже видеть не столько заимствования, сколько неологизмы.

Заимствования иногда не только меняют свою форму, но переходят из одной части речи в другую. Например, греческие имена существительные $\epsilon\iota\lambda\omicron\varsigma$ и $\tau\upsilon\lambda\omicron\varsigma$ (греч. $\epsilon\acute{\iota}\lambda\omicron\varsigma$ $\tau\acute{\upsilon}\lambda\omicron\varsigma$) в монашеских правилах потеряли свое семантическое наполнение и забыли о своей философской значимости, но в зависимости от синтаксического окружения выступают в роли или определительного, или отрицательного местоимения (Пахомий. Правила. 98)

Более сложная системность отличает трансформацию и приспособление морфологически выраженных грамматических категорий чужого языка к особенностям и нуждам своего. Так у многих греческих прилагательных есть три родовые формы, каждая из которых имеет свое окончание и относится к определенному типу склонения. Когда эти так называемые прилагательные трех окончаний попали в коптский, они со временем из своих трех форм сохранили две. И не потому, что в новой для них языковой среде есть только два рода: мужской и женский⁸, и третья форма оказывается попросту излишней, а ради маркирования категории одушевленности/неодушевленности. В результате востребованными оказались формы мужского и среднего родов, первая стала согласовываться с лицами, а вторая с предметами. Необычность ситуации состоит в том, что не только в греческом, но и в коптском нет ни целых парадигм, ни отдельных формантов, различающих слова по этой категории.

Понимание, что подобные процессы не могут быть быстрыми, позволяет по другому посмотреть на некоторые, кажущиеся убедительными, доводы при обсуждении авторства и времени написания некоторых значимых текстов. Например, одним из аргументов в пользу существования греческого оригинала у *Посланий* прп. Антония Великого А. Л. Хосроев считает появление форм прилагательных женского рода⁹ в их сохранившихся коптских отрывках¹⁰. Но если согласиться, что описанный выше принцип заимствования греческих прилагательных требовал времени, чтобы стать правилом, обязательным для исполнения, то формы женского рода могут выступать доказательством не переводного характера текста, а как раз, наоборот, служить подтверждением раннего происхождения текста, в котором они встречаются¹¹. В этом случае правомерно предположить, что в ранний период истории коптской литературы окончания греческих прилагательных еще не были осмыслены как способ выражения не

⁷ В ссылках на правила Шенуте римская цифра обозначает номер книги, а римская — номер правила.

⁸ При этом, как и в случае с категорией числа, различать их позволяет только артикль, родовые же египетские окончания сохранились у очень редких слов.

⁹ $\sigma\upsilon\lambda\gamma\alpha\lambda\eta$ $\pi\sigma\omega\mu\alpha\tau\iota\kappa\eta$ (IV. 3), $\tau\epsilon\theta\omicron\upsilon\tau\sigma\iota\alpha$ $\pi\pi\omicron\epsilon\rho\alpha$ (VI. 15). Издание коптского текста см.: *Lettres de S. Antoine: Version géorgienne et fragments coptes / Éd. et trad. G. Garitte. Louvain, 1955. (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium; 148–149). Louvain, 1955.*

¹⁰ Хосроев А. Л. Из истории раннего христианства в Египте. М., 1997. С. 297. Прим. 573.

¹¹ В этот период уже сами греки могли путать род своих имен. Например, слово среднего рода $\chi\eta\rho\upsilon\upsilon\varsigma$ на основании конечной альфы они могли относить к женскому роду (см.: *Rubenson S. Der vierte Antoniusbrief und die Frage nach der Echtheit und Originalsprache der Antoniusbriefe // Oriens Christianus. 1989. T. 73. P. 106).*

свойственных им ни в родном, ни в заимствующем языке категорий, а несоблюдение этого правила может служить пусть и косвенным, но свидетельством, что первым автором, писавшим на коптском языке, был прп. Антоний Великий.

Причиной заимствования была точно не лексическая бедность языка. Например, для семантического поля «постановления» можно насчитать четыре греческих слова (κἀνων/ правило, ἐπιτολὴн/ заповедь, νόμος/ закон, παράδεισος/ предание) и столько же коптских (κωт постановление, τωϣн предписания, ϣи/ норма, ϣαχε/ слово). Они, как и любые синонимы, в каких-то случаях могут заменять друг друга, а в каких-то проявлять свои собственные особенности, которые засвидетельствованы, например, или в их регулярной сочетаемости или, наоборот, несочетаемости, а также в проявлении только для них свойственных значений. Например, только словом νόμος из всего ряда этих семантически сходных слов может быть назван рукописный сборник правил. А τωϣ, хотя часто и выступает почти безразличным эквивалентным κἀνων и κωт, единственное из всех может принимать значение «разрешение». Например, правило не позволяет что-то делать никому, кроме тех, у кого есть на это разрешение. Слово ϣи обычно обозначает норму или меру, строго в соответствии с которой нужно себя вести (например, строго регламентированные вставания и поклоны во время богослужения) но в определенных контекстах объект измерения меняет семантическое поле слова, и вместо нормы оно начинает указывать на недостижимый образец и идеал, как в случае признания автором недостижимости меры отцов. Не всегда можно понять, почему в одних случаях язык заимствует чужую лексему и активно ее использует, а в других он упорно держится своей, хотя, очевидно, что ему хорошо известен иноязычный эквивалент. Так, в ранних библейских переводах на коптский встречается греческое слово λογος/λόγος и однокоренное с ним λογία/λόγια, но со временем, и это проявляется уже в монашеских правилах, если λόγος получал определение Божье, то для построения этого словосочетания предпочитали коптское ϣαχε¹².

Чуткость к значению греческих синонимов наглядно сказалось в разных именовании Пахомием и Шенуте своих общин. У Пахомия это κοινωπίαн κοινωπία, а у Шенуте — συναγωγηн συναγωγή. Последнее слово в Новом Завете обычно обозначает место собрания иудеев для поклонения Богу, откуда и другое регулярное значение с пейоративным оттенком — соборище¹³. Получается, что Пахомий выбранным словом для названия киновии обозначил главный принцип совместного жительства братий — отсутствие собственности и общее имущество, как в апостольской иерусалимской общине. Шенуте же отразил важную идею о монашестве, как о людях, вступающих в число богоизбранного народа, призванных, как некогда был призван Авраам, заключить завет с Богом¹⁴. Последнее положение также четко проступает в словосочетании, обозначающем у Шенуте вступление в монашество: σμιε ποϣδιαθηκη «заключать завет», у Пахо-

¹² Подробный разбор синонимов с примерами см.: Young D. W. "Precept": A study in Coptic Terminology // *Orientalia*. 1969. Т. 38 (4). P. 505–519.

¹³ Можно отметить, что Шенуте регулярно будет употреблять его и в таком значении.

¹⁴ Лурье В. М. Призвание Авраама. Идея монашества и ее воплощение в Египте. СПб., 2000. С. 55–62.

мия постриг будет передаваться фразой $\dot{\text{c}}\dot{\text{x}}\dot{\text{n}}\dot{\text{m}}\dot{\text{n}}$ «принимать образ», вторая часть словосочетания в обоих случаях греческое слово. Пахомий же для передачи идеи об особой избранности монахов и их преэминентности по отношению к древнему Израилю воспользовался ветхозаветной лексикой. Например, насельники, объединенные по виду их послушаний¹⁵ и обычно живущие вместе, составляли так называемый «дом» (копт. /i), а три или четыре дома вместе составляли колена. Очевидно, что слово выбрано по аналогии с делением еврейского народа и в этом случае Пахомий тоже воспользовался греческим заимствованием *ful*/ (Пахомий. Правила. 115).

Терминология, относящаяся к монастырскому устройству и распорядку, тоже включает в себя значительное число греческих слов. Интересно, что конкретные проступки называются или характеризуются обычно коптскими словами, это могут быть и глагольные, и именные, и наречные формы: $\rho\epsilon\lambda\lambda$ «обманывать» (Шенуте. III. 37), $\mu\eta\tau\tau\epsilon\phi\chi\iota\zeta\omicron$ «лицеприятие» (Шенуте. III. 36), $\epsilon\pi\omicron\upsilon\tau\lambda\omicron\kappa\omicron\tau\iota\varsigma$ «лицемерно» (Шенуте. V. 242; $\epsilon\pi\epsilon\mu\mu\tau\tau\omicron\upsilon\chi$ «ложно» (Шенуте. V. 242) и т. д., а для обобщенных понятий, таких как страсть, используются греческие. На примере слова $\epsilon\pi\iota\theta\upsilon\mu\iota\alpha$ «страсть, вожеление» легко убедиться, что это иностранное слово ведет себя уже совершенно свободно в чужом языке. Оно появляется и самостоятельно (Шенуте. I. 3,4; III. 47), и с определением, в качестве которого может выступать и коптская лексема $\epsilon\pi\iota\theta\upsilon\mu\iota\alpha$ $\mu\lambda\epsilon\phi\epsilon\eta\tau$ «пристрастие сердца» (Шенуте. VI. 299), и греческая $\omicron\upsilon\lambda\lambda\omicron\theta\omicron\varsigma$ $\eta\epsilon\pi\iota\theta\upsilon\mu\iota\alpha$ «страстное пожелание» (Шенуте. III, 48).

Нужно признать, что за некоторыми греческими словами, позже вошедшими в аскетический словарь, в коптском эта специальная семантика не закрепилась. Например, $\upsilon\lambda\omicron\mu\omicron\eta\eta$ не называет одну из основных христианских добродетелей «терпение», смысл которой в хранении постоянства в добродетели и в готовности преодолевать встречающиеся на пути богоугождения препятствия, но сохраняет свое основное значение «стойкость при тяжелых внешних обстоятельствах». В этом убеждает предупреждение Шенуте о том, что $\upsilon\lambda\omicron\mu\omicron\eta\eta$ будет напрасна и бесплодна для спасения, если насельник не соблюдает монашеские установления. Очевидно, что строгий апа говорит здесь о бессмысленности бездумного перенесения трудов монастырской жизни, а не о внутренней сознательной решимости к аскетическим подвигам (Шенуте. V. 247; VI. 275).

Напротив, греческое слово $\epsilon\pi\iota\sigma\tau\eta\mu\eta$, ни у Шенуте, ни у Пахомия¹⁶ не сохраняет своего базового значения «знание, наука»¹⁷, но узкоспециальное «монастырский порядок, дисциплина» (Шенуте. V. 256). Особенности употребления лексемы $\epsilon\pi\iota\sigma\tau\eta\mu\eta$ свое изменившееся понимание ее содержания в коптском особо оговорил Дрешер. Вначале он воспринимал его со свойственным для гре-

¹⁵ У Пахомия при делении на «домы» учитывался также язык, на котором говорил насельник.

¹⁶ Особенно часто употребление слова с таким значением встречается, правда, в греческом переводе правил Пахомия. Но если учесть, что большинство греческих заимствований просто переносились в перевод, то с большой долей уверенности можно предположить, что в коптском тексте в этих случаях также стояло *epist/m/*.

¹⁷ Слово *epist/m/* у Пахомия встречается также в сниженно-бытовом значении «дать знать о чем-то» (Пахомий. Правила. 116).

ческого оттенком внутреннего самоконтроля¹⁸, но коптские тексты, прежде всего Шенуте¹⁹, убедили его в более практическом значении этого слова «внешнее поведение, в основе которого лежат правила».

Нельзя говорить, что в коптском языке слово $\epsilon\lambda\iota\sigma\tau\eta\mu\eta$ вошло только с этим узким значением. Вальтер Крам указывает четыре коптских соответствия для него, взятых из переводов Священного Писания. В выбранных коптскими переводчиками лексемах смысл греческого слова неизбежно трансформируется, и на первый план выходит не сема «набор знаний», а «мудрость и научение». Первому соответствуют корни *sabe* (Иов. 21. 22)²⁰ и *h/t* (Ис. 33. 6)²¹, второму — *sbw* (Иер 3. 15; Иов 36. 3)²². Если *sabe* может подразумевать и обладание естественным знанием, то *h/t* подразумевает более сложные виды постижения. Это и обдумывание, сопряженное с напряжением воли, например, для принятия решения, и познание самого себя²³, и ведение основ мироздания и устройства бытия с пониманием замысла о нем и его конечных целей. Из слов со вторым корнем в соответствующих стихах Священного Писания только первое можно на основании метонимии привести к значению «опытность, как результат научения», которое соответствует одной из сем греческого лексемы.

Если при анализе коптских слов из ветхозаветных переводов нас интересовало сходство и отклонение их значений по сравнению с греческим эквивалентом, то для исследования заимствования поступим наоборот: проверим, передавали ли греческая лексема $\epsilon\lambda\iota\sigma\tau\eta\mu\eta$ в родном языке встреченный в правилах смысл, и всегда ли он был ей свойственен. Такого соответствия не приводится, как и следовало ожидать, словарь, в первую очередь, античной лексики Лидделла и Скотта²⁴. У Лампе в соответствующей статье значение «порядок» есть, но среди определений, с которыми это слово может соединяться (общественный, церковный, богослужебный, иерархический) прилагательного «монастырский» нет²⁵, хотя такая возможность подтверждается приводимой в следующей словарной статье должностью $\epsilon\lambda\iota\sigma\tau\eta\mu\omicron\nu\acute{\alpha}\rho\chi\eta\varsigma$, в обязанности исполнителя которой входит наблюдение за монастырским порядком. Основа этого композита позже послужит для образования разных частей речи (глагол, существительное, наречие) и форм (существительных мужского или женского рода) с тем же значением²⁶.

Принимая во внимание периоды закрепления этого греческого слова в монашеском обиходе, можно с осторожностью предположить, что впервые свое

¹⁸ *Drescher J.* Graeco-Coptica // *Muséon*. 1969. Т. 82. Fasc. 1–2. P. 86.

¹⁹ *Idem.* Graeco-Coptica: Postscript // *Muséon*. 1976. Т. 89. Fasc. 3–4. P. 312.

²⁰ *Crum W. E.* A Coptic Dictionary. Oxford. 1939. P. 319 a.

²¹ *Ibid.* P. 715 a.

²² *Ibid.* P. 319 b, 320 a.

²³ Присутствие этого корня предполагается в названии самого известного монашеского центра в Египте — Скит. Реконструкция *sih/t* «вес сердца» вместо этимологически неясного *si/t* отражает понимание монашеского делания как постоянного «взвешивания сердца», т. е. испытания себя самого (подробнее см.: *Лурье*. Призвание Авраама... P. 95.

²⁴ *Liddell H. G., Scott R. A.* Greek–English Lexicon. Oxford, 1996. P. 660.

²⁵ *Lampe G. W. H.* A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1978. P. 535.

²⁶ *Trapp E.* Lexikon zur Byzantinischen Gräzität besonders des IX–XII Jahrhundert. I Band A–K. Wien, 2001. P. 581–582.

значение «монастырский порядок» оно получило у коптов, которое позже было усвоено и греческим языком благодаря авторитету прп. Пахомия в устройстве киновийной жизни. Последний вопрос, на который можно попытаться дать ответ: какой семантический признак слова послужил для его выбора в исследуемом значении коптскими составителями правил. Для его решения нужно обратить внимание на постоянное обращение авторов-монахов к авторитету предшественников — «наших отцов», как они их обычно называют²⁷. Семы, свойственные для коптского слова *ⲉⲗⲓⲥⲧⲏⲙⲏ*, которые были выведены при его разборе — научение и опытность, как результат научения, причем научения в том, что значительно превосходит простой эмпирический опыт — позволяют наглядно увидеть, с каким смысловым наполнением это слово стало обозначать, казалось бы, простой и конкретный монастырский порядок.

Проведенный анализ греческих заимствований продемонстрировал многообразие и продуктивность способов освоения чужого материала коптским языком, что свидетельствует о его развитости и гибкости. Свобода и самостоятельность коптского языка при усвоении иностранной лексики особенно отчетливо проявилась в сосуществовании в нем множества равноправных синонимов как греческого, так и коптского происхождения, а также в развитии семантики заимствований, основанной на реалиях принимаемой, а не дающей культуры.

Ключевые слова: коптский язык, прп. Пахомий Великий, апа Шенуте, греческие заимствования в коптском языке, лексические трансформации, фонетика, морфология, словообразование, семантика, монашеские уставы, аскетическая терминология.

Список литературы

- Блумфилд Л.* Язык. М., 2009.
- Болотов В. В.* Лекции по истории древней Церкви. М., 1994. Т. 2.
- Головина Н. Г.* Монашеские правила Шенуте († 465) // Вестник ПСТГУ. Сер. III: Филология. 2017. Вып. 53. С. 24–34.
- Ернштедт П. В.* Египетские заимствования в греческом языке. М.; Л., 1953.
- Ернштедт П. В.* Египетские привативные прилагательные — источник греческих словарных новшеств // Эллинистический Ближний Восток, Византия и Иран. М., 1967. С. 44–45.
- Лурье В. М.* Призвание Авраама. Идея монашества и ее воплощение в Египте. СПб., 2000.
- Хосроев А. Л.* Из истории раннего христианства в Египте. М., 1997.
- Хосроев А. Л.* Пахомий Великий (из ранней истории общежительного монашества в Египте). СПб., 2004.
- Crum W. E.* A Coptic Dictionary. Oxford. 1939.
- Drescher J.* Graeco-Coptica // Muséon. 1969. Т. 82. Fasc. 1–2. P. 85–100.
- Drescher J.* Graeco-Coptica: Postscript // Muséon. 1976. Т. 89. Fasc. 3–4. P. 307–321.
- Lampe G. W. H.* A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1978.
- Layton B.* The canons of our fathers: monastic rules of Shenute. Oxford, 2014. (Oxford Early Christian Studies).

²⁷ В правилах самого Пахомия такие отсылки невозможны, но уже его преемники постоянно прибегают к его имени (у них слово «отец» встречается не во множественном, а единственном числе), чтобы утвердить правомерность своих установлений.

- Lettres de S. Antoine: Version géorgienne et fragments coptes / Éd. et trad. G. Garitte. Louvain, 1955. (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium; 148–149).
- Liddell H. G., Scott R. A Greek–English Lexicon. Oxford, 1996.
- Pachomiana Latina. Règle et épîtres de S. Pacome, épîtres de S. Théodore et Liber de S. Orsiesius. Texte latin de S. Jérôme / Eds. A. Boone, L. Th. Lefort. Louvain. 1932. (Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique; fasc. 7).
- Rubenson S. Der vierte Antoniusbrief und die Frage nach der Echtheit und Originalsprache der Antoniusbriefe // Oriens Christianus. 1989. T. 73. P. 97–128.
- Trapp E. Lexikon zur Byzantinischen Gräzität besonders des IX–XII Jahrhundert. I Band A–K. Wien, 2001.
- Young D. W. “Precept”: A study in Coptic Terminology // Orientalia. 1969. T. 38 (4). P. 505–519.

Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo
gumanitarnogo universiteta.
Seria III: Filologia.
2018. Vol. 57. P. 133–142
DOI:

Natalia Golovkina,
St. Tikhon's Orthodox University for Humanities,
6/1 Likhov pereulok, Moscow,
127051, Russian Federation
n_golovkina@list.ru
ORCID: 0000-0003-1754-5165

THE TRANSFORMATION OF GREEK LOANWORDS IN COPTIC (BASED ON THE MONASTIC RULES OF THE PACHOMIUS AND SHENUTE)

N. GOLOVNINA

Abstract: The article analyzes the changes that Greek lexemes and their morphological forms undergo in the Coptic language on the material of the monastic rules of Pachomius and Shenute. The transformation of loanwords is systematized according to the main linguistic sections: phonetics, morphology, word formation, syntax and semantics. Not coinciding with the Greek spelling of loanwords can testify not only about the illiteracy of the scribe, but also about attempts to put in the basis of the written transmission of words phonetic, not etymological principle. Greek words can take Coptic formants: φυχη (sing.) — φυχ ονε (pl.) “soul—soul”, Greek roots act as a building material for word formation on the models of the Coptic language: μνητ αρτος (Copt. μνητ- + Greek. ἀργός) “laziness, idleness”, possible transition from one part of speech to another: nouns eidoc and tupoc (Greek. εἶδος τύπος) in a specific syntactic environment, act as an indefinite or negative pronoun. Particularly interesting is the adaptation of grammatical categories or forms that are absent in the Coptic language. For example, the Greek adjectives of the three endings in Coptic have only two forms: masculine and neuter. In this case there is a change of grammatical categories: an adjective doesn't concordance with the main word according gender, but according animacy — inanimation. The question of semantic shifts of Greek loanwords and the coexistence of synonyms with the roots of both languages is specially considered.

The variety and productivity of ways of mastering foreign material testifies to the development and flexibility of the Coptic language.

Keywords: Coptic language, Pachomius, Shenoute, Greek loanwords in Coptic language, lexical transformations, phonetics, morphology, semantics, monastic rules, ascetic terminology.

Referenses

- Boone A., Lefort L. Th. (eds) (1932) *Pachomiana Latina. Règle et épîtres de S. Pacome, épîtres de S. Théodore et Liber de S. Orsiesius. Texte latin de S. Jérôm.* Louvain.
- Drescher James (1969) “Graeco-Coptica”. *Muséon*, 1969, vol. 82 (1–2), pp. 85–100.
- Drescher James (1976) “Graeco-Coptica: Postscript”. *Muséon*, 1976, vol. 89 (3–4), pp. 307–321.
- Golovkina Natalia “Monasheskije pravila Shenute († 465)” [“Monastic rules of Shenute († 465)”]. *Vestnik PSTGU III: Filologija*, 2017, vol. 53, pp. 24–34 (in Russian).
doi: 10.15382/sturIII201753.24-34
- Layton Bentley (2014) *The canons of our fathers: monastic rules of Shenute.* Oxford.
- Garitte Gérard (ed. et trans.) (1955) *Lettres de S. Antoine: Version géorgienne et fragments coptes.* Louvain.
- Lourie Vadim M. (2000) *Prizvanije Avraama. Ideja monashestva i ejo voposchenije d Egipte* [The Vocation of Abraham. The Idea Of Monasticism and Its Realisation in Egypt]. St. Petersburg (in Russian).
- Khosroev Alexandr (1997) *Iz istorii rannego khristianstva v Egipte* [From History of Early Christianity]. Moscow (in Russian).
- Khosroev Alexandr (2004) *Pakhomij Velikij (iz rannej istorii monashestva v Egipte)* [Pachomius the Great (from the Early History of Monasticism in Egypt)]. St. Petersburg (in Russian).
- Rubenson Samuel (1989) “Der vierte Antoniusbrief und die Frage nach der Echtheit und Originalsprache der Antoniusbriefe”. *Oriens Christianus*, 1989, vol. 73, pp. 97–128.
- Trapp Erich (2001) *Lexikon zur Byzantinischen Gräzität besonders des IX–XII Jahrhundert. I Band A–K.* Wien.
- Young Dwight W. “«Precept»: A study in Coptic Terminolgy”. *Orientalia*, 1969, vol. 38 (4), pp. 505–519.

Рецензии

Рец. на кн.: Demons and Illness from Antiquity to the Early-Modern Period / S. Bhayro, C. Rider eds. Leiden; Boston: Brill, 2017. 434 pp. (Magical and Religious Literature of Late Antiquity, Vol. 5).

Rev. op.: Demons and Illness from Antiquity to the Early-Modern Period / S. Bhayro, C. Rider eds. Leiden; Boston: Brill, 2017. 434 pp. (Magical and Religious Literature of Late Antiquity, Vol. 5).

Книга представляет собой сборник статей, посвященных представлениям о взаимосвязи между потусторонними силами и человеческими болезнями. Дать многоаспектный анализ входило в задачи конференции «Демоны и болезнь: теория и практика от Античности до Раннего Нового времени», проведенной в 2013 г. в Эксетерском университете (Англия). На ее материалах и основано это издание. Название и конференции, и сборника может озадачить, так как значение слова «демон» неоднозначно для разных религиозных традиций. По словам издателей С. Бхайро и К. Райдер, эта проблема была учтена авторами статей, и содержание слова четко обсуждается. В данной рецензии «демон» будет употребляться в нейтральном значении, как синоним к слову «дух», кроме христианской традиции, в которой сложилось свое понимание.

Особенность сборника состоит в том, что в нем охвачен широкий временной отрывок и обсуждаются разные религиозные традиции. Первый раздел носит название «Древняя Месопотамия и Египет». В него включены три статьи, связанные с первым регионом, и одна — со вторым. Дж. Константинопулос во введении к своей статье отмечает, что месопотамская демонология противоречива из-за меняющихся характеристик, которые приписываются одним и тем же духам. Исследовательница опирается на работу В. Проппа «Морфология сказки», из которой для нее наиболее актуальна проблематика функций персонажей. Константинопулос анализирует роль духов *лама* и *удуг* в месопотамских текстах (магических и литературных). Первый по природе беззлобный демон, а второй представлен в источниках по-разному — то как злой, то как добрый. В зависимости от контекста они действуют в паре как добрые или как злые духи. Константинопулос связывает это с жанром того текста, в котором они упоминаются.

Источники и способы лечения лихорадки по клинописным медицинским текстам (терапевтические предписания, списки камней и растений и т. д.) анализирует А. Баскей. Он рассматривает синонимы, описывающие состояние больного, и делает вывод о достаточно разработанном понимании симптомов лихорадки. Автор составляет классификацию естественных и сверхъестественных способов лечения. В третьей статье Л. Вердераме анализирует клинописные сообщения о поведении демонов, результатом которого становится то или иное заболевание

или дискомфорт человека. В текстах засвидетельствована близкая к библейской идея о том, что, когда божественная защита оставляет человека, то он становится доступен силам зла и заболевает.

Р. Лукарелли приводит классификацию демонов по древнеегипетским источникам. К первому типу относятся духи, охраняющие какое-либо место или пребывающие при каком-либо месте на земле или в потустороннем мире. Духи второго типа способны передвигаться между двумя мирами. Именно сюда относятся демоны, которые могут навредить здоровью человека. Многие из них упоминаются не по одному, а в составе «банды», что, по мнению Лукарелли, представляет собой отличительную черту древнеегипетских представлений.

Второй раздел «Иудаизм Второго Храма и поздняя Античность» открывается двумя статьями, исследования которых основаны на рукописях из Кумранских свитков. И. Фрелих сначала кратко представляет древнюю иудейскую демонологию, а затем рассматривает две рукописи (4Q560 и 11Q11), содержание которых, скорее всего, использовалось практически в качестве заклинаний, произносимых для сохранения здоровья или исцеления. Анализ позволяет отличить демона, невидимого для человека, проникающего в его тело и вызывающего лихорадку, от духа, имеющего видимый пугающий облик и связанного с различными заболеваниями. В рукописи 11Q11 выделяются магические слова, которые произносились для защиты семьи во время весеннего равноденствия от демона, способного убить человека. По мнению Фрелих, в этом тексте присутствует связь с праздником Пасхи, важная для определенной части евреев в упоминаемый период. Д. Хамидович сосредотачивается большей частью на фрагментах первой рукописи (4Q560), содержащих колдовской заговор на изгнание демона из беременной женщины, которое она читает сама, без посредника. По замечанию исследователя, данный текст можно считать самым ранним примером заклинания, произносимого от первого лица, в иудейской традиции. Хамидович выдвигает гипотезу, что этот заговор мог использоваться посредником (магом, врачом) в присутствии больной. Исследователь подкрепляет свой анализ обращением к другим источникам.

Следующие две статьи освещают более поздние иудейские представления. Г. Бохак сконцентрирован на сравнении древней демонологии и современных знаний о микробах. Исследователь, основываясь на раввинистических текстах, на надписях на амулетах и магических чашах, находит похожие и различные черты в древней и современной системах. Например, он отмечает невозможность увидеть духов и микробов, их способность нанести вред и т. д. Различие, в первую очередь, состоит в том, что от демонов ожидали такой ущерб, какой микробы в принципе нанести человеку не могут (к примеру, помутнение разума). А. Беллуши сосредоточилась на расстройствах сна. Исследуя большое количество источников, автор показывает, что в позднеантичной иудейской традиции практиковались особые магические ритуалы, с помощью которых одни люди пытались излечиться от своих проблем со сном, а другие — вызвать эти проблемы у своих недругов.

Во втором разделе три последних статьи связаны с периодом раннего христианства. К. Кросиньяни анализирует труды критиковавшего языческую культуру Татиана и апеллировавшего к греческой философии Афинагора и вписывает их представления в контекст II в. Оба апологета согласны с тем, что демоны

могут воздействовать только на разум человека и праведность дает возможность последнему сопротивляться. Афинагор подкрепляет свои размышления идеями стоической философии. По мнению Татиана, если человек болен, то, злые духи усиливают симптомы заболевания. Апологет отрицает возможность получения помощи посредством магии, астрологии и целительства, считая их демонским порождением.

Каким образом стоические представления о взаимосвязи гармонии и здоровья человека отразились в работах Афанасия Великого, рассматривает С. Совика-Сайкс. Александрийский патриарх рассуждает о гармонии всего творения, сравнивая ее с созвучием в музыке; демоны же, как силы хаоса, неупорядоченными звуками пытаются нарушить гармонию в человеке (в частности, относительно его здоровья) и в мире. Наконец, в последней статье второго раздела анализируются два рассказа V в. об изгнании бесов, которые не просто насылали на человека чувство голода, но сами не могли насытиться. С. Лунн-Роклифф показывает, что в этих историях различается аппетит, свойственный человеку, от аппетита животных и демонов и доказывается необходимость воздержания в пище.

Третий раздел «Средневековье» самый большой. Он открывается статьей А. Бейли, в которой исследовательница сосредоточена на историях из христианских сборников чудес, написанных на территории Англии в XII в. Ее анализ показывает, что в этот период агиографы при описании одержимости прибегают к медицинской античной терминологии, и объясняют это состояние не только действием демона, но и физическим заболеванием — разными степенями безумия (лат. *insania, furor, melancholia, amentia*). Как показывает Бейли, в некоторых сюжетах физическое присутствие демонов не описывается, поэтому их упоминание можно толковать в метафорическом ключе. К. Варгас сосредотачивается на лапидариях XIII в., составленных для Альфонса X, короля Кастилии и Леона, придворным врачом и астрономом Иегудой бен Моше на основе греческих, еврейских и арабских источников. Некоторые из камней обладают свойством защищать от одержимости и/или излечивать ее. Варгас предполагает, что Иегуда связывал это состояние с эпилепсией, потому что они оба имеют похожий способ излечения. Однако, как пишет исследователь, было это полное отождествление или нет, не ясно. На примере одного камня — изумруда — и его способности излечивать, в одних случаях, эпилепсию, в других — одержимость, Варгас проводит сравнительный анализ приписываемых ему свойств по разным средневековым источникам.

Аргументы испанского врача Арнау де Виланова (1240–1311) против некромантии рассмотрены в статье С. Джиролт. В Средние века под «некромантией» подразумевалось магическое обращение не только к душам мертвых, но вообще к любым бестелесным существам. В послании к епископу Валенсии врач Арнау отрицает естественную и сверхъестественную возможность вызывать духов и заставлять их подчиняться, а в действиях некромантов он не видит ничего, кроме болезненных проявлений. Он утверждает, что эти люди страдают от меланхолии, называемой им «скрытой» и оказывающей влияние на способность выносить разумные суждения. Некроманты рассматриваются не как одержимые демонами, но как обманутые ими: последние сами появляются и симулируют подчине-

ние, чтобы сбить людей с истинного пути. Как доказывает Джиролт, подход Арнау, хотя и необычен для своего времени, основывается на греческой и арабской медицинских традициях.

Л. Окенстрем исследует демонологию на основе магических трактатов на латинском языке. Многие из них входят в Герметический корпус и представляют собой религиозно-теоретические и практические тексты, написанные со времен Античности и уходящие корнями в греко-римскую и египетскую традиции. В период Средневековья синкретическое учение герметизма было широко распространено благодаря переводам с арабского языка. Окенстрём сосредотачивается на ряде текстов и уделяет особое внимание тому, как призвать духов и заставить их или совершить какое-либо действие ради выгоды колдуна, или ответить на вопрос, или нанести вред здоровью другого человека, или, наоборот, помочь исцелить. Вызываемые духи по своей природе, внешнему облику и некоторым функциям не похожи на традиционных христианских бесов, что позволяет исследователю говорить о существовании разных традиций в учении о демонах.

Исследовательница К. Тренери анализирует сюжеты об исцелении одержимых из двух сборников чудес, составленных в XII в. и связанных с мощами Фомы Бекета, архиепископа Кентерберийского. На основе анализа Тренери выделяет два типа одержимости — внутреннюю и внешнюю. В первом случае, демон, контролируя тело человека, совершает неблагоприятные и невероятные поступки согласно своей природе. Во втором случае, человек видит беса в его реальном облике и из-за этого теряет рассудок. Составитель одного из сборников, Уильям Кентерберийский, в отличие от своих современников часто использует сложные медицинские термины. Хотя он не описывает детально демонов, однако, они, несомненно, являются частью его представления о соотношении здоровья и болезней, которое, по мнению Тренери, основывается на взаимосвязи разума, тела и души.

Статья Л. Саиф посвящена медицине и магии в средневековом исламе. Ранняя идея о влиянии звезд на здоровье постепенно трансформировалась в представление о демонах и злых духах, вызывающих болезни. В борьбу с ними вступили две группы: исламские богословы, вооруженные верой, и колдуны с их магическими техниками. Исследовательница на основе анализа мусульманских работ, посвященных демонам и вызываемым ими болезням, делает вывод о том, что единой теории врачебного дела в исламе не было, и связь между духами и болезнями рассматривалась по-разному.

Наконец, четвертый раздел «Ранняя современность» посвящен XVI–XVII вв. и содержит четыре статьи. Г. Богал разбирает вышедшую в 1601 г. работу двух проповедников, Иоанна Дикона и Иоанна Уолкера, написанную как ответная реакция на дело об одержимости, разбираемое в Ноттингеме в 1598–1599 гг. Священник Джон Даррел обвинялся в том, что он якобы изгнал беса из молодого человека по имени Уильям Соммерс, который на самом деле был здоров. Несмотря на религиозную подоплеку, связанную с борьбой разных христианских течений в Англии, это судебное разбирательство подняло вопрос о природе одержимости. Одним из ответов стал труд Иоанна Дикона и Иоанна Уолкера. Впервые беснование было рассмотрено так детально в парадигмах богословия, медицины и естествознания. Проповедники пришли к новому пониманию одержимости

как невозможной с точки зрения законов природы. Богал, анализируя их аргументы, показывает, как родилось такое представление и как оно повлияло на дальнейшее отношение к одержимости.

П. Капитаньяк в своей статье уделит внимание двум разножанровым работам английского врача Джона Готта (1575–1627/8). В более раннем труде от 1612 г., представляющим собой медицинский трактат, Готта отрицает влияние колдовства на здоровье человека, хотя и не полностью. Во втором произведении, написанном в 1616 г. и похожем больше по содержанию на религиозный трактат, врач излагает иную точку зрения, пытаясь доказать, что колдуны способны нанести вред человеку и их необходимо преследовать. Невозможно отрицать, что Готта иначе взглянул на колдовство. Однако, как пытается доказать Капитаньяк, это может быть связано, в том числе, и с тем, что жанр религиозного трактата требовал от автора меньше медицинских аргументов и больше богословских.

В другом месте Европы, в центральной Испании инквизиция была больше заинтересована в обвинениях не в колдовстве, но во врачевании с помощью запрещенных магических действий. Б. Моллманн, основываясь на судебных документах королевства Толедо, рассматривает, как инквизиторы и богословы оценивали сверхъестественные излечения и пытались провести границу между чудесным, естественным и демоническим исцелением.

Оканчивается сборник послесловием, в котором, отталкиваясь от содержания статей, П. Ходен предлагает дальнейшие пути исследования демонологии: глубже проанализировать каждую традицию, изучить другие традиции, попытаться понять современное отношение к экзорцизму, провести филологический анализ наименований демонов и др. Сравнительный характер издания представляет собой и его преимущество, и его недостаток. Будучи ориентирован на исследователей, к сожалению, для того, кто глубоко изучает одну тему, данный сборник может оказаться малополезным именно из-за широких временных рамок. То, что при составлении данного научного издания объединение статей в разделы было проблематично, видно по оглавлению, так как первая глава связана с территорией, вторая — с определенной традицией и периодом времени, третья и четвертая — с временными рамками. Возможно, деление на разделы по традициям лучше бы раскрыло заявленную тему. Однако вышесказанное ни в коей мере не умаляет значение этого сборника. Ввиду большого количества накопленных знаний по разным традициям такие исследования должны проводиться и дальше, что поможет глубже понять природу и специфику анализируемых представлений.

Франгулян Лилия Рубеновна,
канд. филол. наук,
Институт востоковедения РАН
Российская Федерация, 107031,
г. Москва, ул. Рождественка, 12;
ПСТГУ,
Российская Федерация, 127051,
г. Москва, Лихов пер., д.6, стр.1
8liya8@gmail.com
ORCID: 0000-0001-6203-794X

Liliia Frangulian,
Candidate of Sciences in Philology,
Institute of Oriental Studies,
Russian Academy of Sciences,
12 Rozhdestvenka Str., Moscow,
107031, Russian Federation;
St. Tikhon's Orthodox University
for the Humanities,
6/1 Likhov per., Moscow,
127051, Russian Federation
8liya8@gmail.com
ORCID: 0000-0001-6203-794X

Хроника

МЕЖДУНАРОДНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ
«ОТ *ORIENS CHRISTIANUS* К ИСЛАМСКОМУ
БЛИЖНЕМУ ВОСТОКУ»
(СВОБОДНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ БЕРЛИНА)

INTERNATIONAL CONFERENCE
“FROM *ORIENS CHRISTIANUS* TO THE ISLAMIC NEAR EAST:
THEOLOGICAL, HISTORICAL AND CULTURAL CROSS-
POLLINATION IN THE EASTERN MEDITERRANEAN
OF LATE ANTIQUITY”, FREE UNIVERSITY OF BERLIN

7–8 декабря 2017 г. в Свободном университете Берлина состоялась международная конференция «От *Oriens Christianus* к исламскому Ближнему Востоку: Богословский, исторический и культурный обмен в Восточном Средиземноморье поздней античности» (From *Oriens Christianus* to the Islamic Near East: Theological, Historical and Cultural Cross-pollination in the Eastern Mediterranean of Late Antiquity). Ее организаторами выступили кафедра византийских исследований Свободного университета, Неймегенский университет св. Радбоды и издательство «Gorgias Press», специализирующееся на публикации научной литературы по Христианскому Востоку¹. Целью конференции было применить к рассмотрению одной из переломных исторических эпох (VI–VIII вв.) междисциплинарный подход, объединив усилия исследователей Христианского Востока, Византии и раннеисламского мира. В поле их зрения были вопросы, связанные с разными регионами, языками и религиями, а общим стержнем конференции стала идея исторического и культурного взаимодействия во всех возможных его проявлениях.

В области богословия в центре внимания закономерно оказались два крупнейших христианских автора рассматриваемого периода — Иоанн Дамаскин и Феодор Абу Курра, одними из первых полемизировавшие с исламом. Р. Ф. Глай (Reinhold F. Gleij; Рурский университет в Бохуме), участвовавший в выпуске критического издания греческих сочинений обоих авторов², продемонстрировал, как Феодор Абу Курра использовал в своей богословской аргументации ме-

¹ В этом издательстве планируется публикация материалов конференции.

² *Johannes Damaskenos und Theodor Abū Qurra* Schriften zum Islam / Hrsg. R. Gleij, A. Khoury. Würzburg, 1995.

тоды софистической и аристотелевской логики, неоплатонической философии, зарождающегося исламского богословия. П. Шедлер (Peter Schadler; Дикинсон-Колледж, Пенсильвания), автор недавно вышедшей монографии об Иоанне Дамаскине³, предложил новый взгляд на его труд «О ересях» в контексте понимания ересиологии как особого типа историографии, который в IV в. исчезает с появлением собственно церковной истории, а в кон. VII — нач. VIII в. возрождается в связи с ее упадком.

Отдельный блок выступлений был посвящен отражению событий VII в. в средневековых источниках. Ю. Фурман (НИУ ВШЭ, Москва), которая готовит критическое издание всемирной хроники восточносирийского историка Иоанна бар Пенкайе (VII в.), проанализировала апокалиптический взгляд этого писателя на правление халифа Муавии. В той же апокалиптической перспективе рассмотрел начало 30-й суры Корана А. Хьюс (Aaron Hughes; Рочестерский университет), увидевший здесь следы так называемого имперского апокалиптизма, вызванного последней византийской-персидской войной. Г. Мант (Harry Munt; Университет Йорка) попытался проследить смену религиозных парадигм через анализ повествования о городских зданиях в «Истории Майафарикина» мусульманского писателя Ибн аль-Азрака (XII в.). А. Волкер (Adam Walker; Неймегенский университет св. Радбода) обратился к одному из хадисов, особенно важных для шиитов, — «хадису о положении» (*ḥadīṯ al-manzila*), связанному с экспедицией Мухаммада против византийцев (т. н. битва при Табуке) и, проанализировав историю иснада, предположил иудео-христианское влияние на формирование этого текста.

Объектом анализа в докладах стала и официальная документация раннеарабского времени. Так, Л. Беркеш (Lajos Berkes; Берлинский университет имени Гумбольдта) на материале египетских папирусов рассмотрел происходивший в VIII в. процесс перехода на арабский язык в административной и церковной документации. Целый ряд малоизвестных арабских документов VIII—IX вв. (список новообращенных в ислам, договор о союзе арабов с дихканами-землевладельцами и др.) позволили А. Хану (Ahmad Khan; Гамбургский университет) реконструировать некоторые социальные механизмы, возникшие в исламском обществе на фоне возрастания его имперских претензий в тот период, когда мусульмане еще оставались в Халифате демографическим меньшинством.

В завершающем докладе Я. Нихоф-Панайотидис (Johannes Niehoff-Panagiotidis; Свободный университет Берлина) представил вниманию участников панорамный взгляд на историю Ближнего Востока от завоеваний Александра Македонского до эпохи Константинопольского патриарха Фотия, обратив преимущественное внимание на изменения в языковой картине региона. Анализ этих процессов позволил ему не только сделать вывод, что лишь со времени арабских завоеваний Византия может считаться грекоязычной империей, но и наглядно продемонстрировать необходимость более тесного взаимодействия

³ *Schadler P. John of Damascus and Islam: Christian Heresiology and the Intellectual Background to Earliest Christian-Muslim Relations. Leiden; Boston: Brill, 2018. (History of Christian-Muslim Relations; 34).*

между византинистами, исламоведами и исследователями Христианского Востока — именно эту задачу и была призвана решить данная конференция.

В этом отношении инициатива Свободного университета Берлина должна получить свое продолжение. На декабрь 2018 г. здесь же запланировано проведение следующей международной конференции: она будет посвящена выполненным в христианской среде переводам Корана на греческий, латинский и сирийский языки (*Preliminary Considerations on the Corpus Coranicum Christianum: The Qur'an in Translation — A Survey of the State-of-the-Art*). Конференция организуется в рамках проекта кафедры византийских исследований Свободного университета «*Corpus Coranicum Christianum*», целью которого является изучение христианской рецепции Корана в VII–XIII вв. на материале его переводов и создание электронной базы исследуемых текстов⁴.

Моисеева Софья Александровна,
канд. филол. наук,
ПСТГУ
Российская Федерация, 127051,
г. Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1;
Церковно-научный центр «Православная энциклопедия»
Российская Федерация, 105120,
г. Москва, ул. Нижняя Сыромятническая, д. 10А, стр. 1
vost.moisseeva@mail.ru
ORCID: 0000-0002-7559-948X

Sofia Moiseeva,
Candidate of Sciences in Philology,
St. Tikhon's Orthodox University
for the Humanities,
6/1 Likhov per., Moscow,
127051, Russian Federation;
Research Centre "The Orthodox Encyclopaedia",
Russian Orthodox Church,
10A/1 Nizhnaya Syromyatnicheskaya Str.,
Moscow, 105120, Russian Federation
vost.moisseeva@mail.ru
ORCID: 0000-0002-7559-948X

⁴ См.: <http://www.geisteswissenschaften.fu-berlin.de/en/we02/griechisch/byzantinistik/projekte/corpus-coranicum-christianum/index.html>.

ЛЕТНЯЯ ШКОЛА «JEWSEAST»
(БОХУМ, ИЮЛЬ — АВГУСТ 2018)

SUMMER SCHOOL “JEWSEAST”
(BOCHUM, JULY — AUGUST, 2018)

23 июля — 3 августа 2018 г. в Рурском университете (Бохум, Германия) прошла работа второй летней школы для молодых исследователей, организованной в рамках проекта «Иудеи и христиане на Востоке: Стратегии взаимодействия от Средиземноморья до Индийского океана: Сосуществование и противоборство в 600–1800 гг.» (JewsEast: Jews and Christians in the East: Strategies of Interaction between the Mediterranean and the Indian Ocean: Co-existence and Conflict 600–1800 CE). Проект, финансируемый Европейским исследовательским советом, нацелен на изучение различных аспектов восприятия иудеев в средневековом восточно-христианском мире (как в исторической, так и в литературной плоскости), чтобы таким образом восполнить пробелы, возникшие из-за преимущественного внимания ученых к анализу этого феномена в византийской, западноевропейской и исламской культурах. В соответствии с этой целью источниковая база проекта охватывает широкий спектр текстов на основных языках Христианского Востока: коптском, арабском, сирийском, эфиопском (геэзе), армянском, грузинском и малаялам, тексты Каирской генизы, материалы полевых исследований и т. д.¹

Работа школы гармонично сочетала три основных направления — введение в общую проблематику межрелигиозных контактов на средневековом Востоке, введение в изучение регионов и языков, актуальных для рассматриваемой тематики, и методологические основы работы с разными типами источников. В первую группу входили лекции, посвященные тесной связи ближневосточной религиозной истории с политической (С. Рэпп), а также с развитием экономических отношений и торговых путей (В. Кребс). Вторая группа охватывала такие регионы как Эфиопия (С. Деге-Мюллер), Армения (З. Погосян), Грузия (С. Рэпп) и Малабар (С. Томас, И. Перцель) с соответствующими языками (геэз, армянский, грузинский, малаялам), а также языки, не связанные жесткими географическими рамками, — иврит (А. Каффель), сирийский (И. Перцель, Р. Мустата), средневековый арабский язык христиан и иудеев (А. Каффель, Б. Роххема). Особый

¹ См. подробнее на сайте: <https://www.jewseast.org/>. Важнейшим итогом проекта должно стать трехтомное справочное издание «Jewish-Christian Relations: From the Mediterranean to the Indian Ocean. A Source History (600–1800)».

интерес представляло знакомство с такой малоизученной языковой разновидностью, как каршуни-малаялам (малаялам в сирийской графике; И. Перцель, Р. Мустата). Среди сохранившихся на нем памятников, которые лишь в самое недавнее время стали вводиться в научный оборот, есть ряд уникальных документов, относящихся к церковной истории индийских общин XVI—XVII вв.

Методологическая проблематика включала работу с устными и археологическими источниками (Б. Крибус), текстами на медных пластинах и пальмовых листьях (С. Томас, И. Перцель), изучение иудео-христианских контактов исходя из совместного участия в религиозных праздниках (А. Каффель). Наиболее обширный спектр подходов был продемонстрирован на материале литературных источников в зависимости от их жанровой принадлежности, включая полемическую (Б. Роххема), апокалиптическую (З. Погосян) и агиографическую литературу (на примере сборника «Чудеса Марии» в европейской, ближневосточной и эфиопской традициях; А. Каффель, С. Деге-Мюллер).

В течение двух недель участники школы — магистранты, аспиранты и молодые исследователи из Германии, Индии, Эфиопии, Румынии, США и России — не только слушали лекционные курсы, подготовленные участниками проекта, но также представили темы собственных исследований, так или иначе относящихся к проблеме иудео-христианских связей в области истории, литературы, археологии и искусств. В их докладах затрагивались такие разноплановые темы, как религиозное восприятие Иерусалима в раннем исламе, богословская полемика в трудах сирийца Иакова Саругского и каталанца Раймунда Луллия, межрелигиозные контакты в Багдаде IX в., сюжет иудео-христианского диспута в арабской мелькитской агиографии, христианско-мусульманские отношения в Индии в эпоху Империи Великих Моголов, арабская паломническая литература раннего Нового времени, история иудейской общины в Грузии в советский период и др.

Наконец, участникам школы была предоставлена возможность непосредственного знакомства с памятниками, иллюстрирующими сосуществование иудейской и христианской общин: в ходе поездки в Кёльн они посетили музей, создающийся на месте раскопок еврейского квартала XI—XV вв. Уникальной составляющей будущей коллекции являются обнаруженные здесь порядка 400 шиферных табличек с различными надписями, в том числе единственный известный образец сказки на идише².

Моисеева Софья Александровна,
канд. филол. наук,
ПСТГУ
Российская Федерация, 127051,
г. Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1;
Церковно-научный центр «Православная энциклопедия»
Российская Федерация, 105120,
г. Москва, ул. Нижняя Сыромятническая, д. 10А, стр. 1
vost.moiseeva@mail.ru
ORCID: 0000-0002-7559-948X

Sofia Moiseeva,
Candidate of Sciences in Philology,
St. Tikhon's Orthodox University
for the Humanities,
6/1 Likhov per., Moscow,
127051, Russian Federation;
Research Centre "The Orthodox Encyclopaedia",
Russian Orthodox Church,
10A/1 Nizhnaya Syromyatnicheskaya Str.,
Moscow, 105120, Russian Federation
vost.moiseeva@mail.ru
ORCID: 0000-0002-7559-948X

² Подробнее о музее см. на сайте: <https://www.museenkoeln.de/archaeologische-zone/>.

Периодическое издание

Серия журналов «Вестник ПСТГУ» оформлена
художником *Д. А. Федоровым*

Вестник ПСТГУ.
Серия III: Филология. 2018. Вып. 57

Зарегистрировано в Министерстве РФ по делам печати,
телерадиовещания и средств массовой коммуникации

Подписано в печать 13.12.2018. Формат 70×100/16. Печать офсетная.
Объем 13 п. л. Тираж 500 экз.

Издательство Православного Свято-Тихоновского
гуманитарного университета
115184, Москва, Новокузнецкая ул., д. 23б
Тел.: (495) 536-93-11,
(495) 536-93-12,
(495) 536-93-13
E-mail: floromanist@yandex.ru
www.pstgu.ru

Отпечатано в ООО «Клуб Принт»
127018, Москва, Марьиной Роши 3-й проезд, д. 40
Заказ № 1940.

Для ЗАМЕТОК

Для ЗАМЕТОК
