

ХРИСТИАНСКІЙ ВОСТОКЪ

СЕРІЯ, ПОСВЯЩЕННАЯ ИЗУЧЕНІЮ
ХРИСТИАНСКОЙ КУЛЬТУРЫ НАРОДОВЪ АЗИИ И АФРИКИ

ТОМЪ 9 (XV)



XV

THE STATE HERMITAGE MUSEUM
RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCE

CHRISTIAN ORIENT

JOURNAL OF STUDIES
IN THE CHRISTIAN CULTURE OF ASIA AND AFRICA

VOLUME 9 (XV)



XB

SAINT PETERSBURG
THE STATE HERMITAGE PUBLISHERS
2021

ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ЭРМИТАЖ
РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

ХРИСТИАНСКИЙ ВОСТОК

СЕРИЯ, ПОСВЯЩЕННАЯ ИЗУЧЕНИЮ
ХРИСТИАНСКОЙ КУЛЬТУРЫ НАРОДОВ АЗИИ И АФРИКИ

ТОМ 9 (XV)



XV

САНКТ-ПЕТЕРБУРГ
ИЗДАТЕЛЬСТВО ГОСУДАРСТВЕННОГО ЭРМИТАЖА
2021

УДК 008:27(1-11)(05)

ББК (Ю)87.3(0)

X93

Печатается по решению
Редакционно-издательского совета
Государственного Эрмитажа

Главный редактор:
М. Б. Пиотровский

Заместители главного редактора:
А. Д. Притула (Государственный Эрмитаж)
И. Г. Коновалова (Институт всемирной истории РАН)

Составитель тома:
А. Д. Притула

Редакционная коллегия:
Е. К. Кальченко (ответственный секретарь)
В. Н. Залеская
Г. М. Кессель
Р. Н. Кривко
А. Менгоцци
Е. Н. Мещерская
Н. Н. Селезнев

Редакционный совет:
С. Б. Адаксина
С. Брок
Г. В. Вилинбахов
Митрополит Иларион (Алфеев)
И. П. Медведев
А. В. Муравьев
В. Л. Мыц
Е. К. Пиотровская
Ю. А. Пятницкий
М. Тамке
Б. Л. Фонкич
С. А. Французов
А. Л. Хосроев

Published by the decision
of the State Hermitage Editorial Board

Editor-in-Chief:
Mikhail B. Piotrovsky

Deputy Chief Editors:
Anton D. Pritula (The State Hermitage Museum)
Irina G. Konovalova (The Institute of World History, Russian Academy of Science)

Editor of the Volume:
Anton D. Pritula

Editorial Board:
Evgenia K. Kalchenko (secretary)
Vera N. Zalesskaya
Grigory M. Kessel
Roman N. Krivko
Alessandro Mengozzi
Elena N. Meshcherskaya
Nikolai N. Seleznyov

Editorial Council:
Svetlana B. Adaksina
Sebastian Brock
Georgy V. Vilinbakhov
Metropolitan Ilarion (Alfeev)
Igor P. Medvedev
Alexey V. Muravyov
Viktor L. Myts
Elena K. Piotrovskaya
Yury A. Piatnitsky
Martin Tamcke
Boris L. Fonkich
Sergey A. Frantsuzov
Alexander L. Khosroev



Н. Н. Селезнев

1971–2021

Памяти Н. Н. Селезнева

In memoriam Nikolai N. Seleznyov

СОДЕРЖАНИЕ

М. Б. Пиотровский Академический взгляд на пылающий Восток	11
ПАМЯТНИКИ ПИСЬМЕННОСТИ	15
Sebastian P. Brock An Unpublished Letter by Basil “to the Priests Driven out by the Heretics” . . .	17
Д. Ф. Бумажнов Арсений Великий и Сократ. К вопросу о богословском обосновании уединённой жизни в раннехристианском монашестве	20
Robert A. Kitchen Jonah without the Whale. Scribal Re-composition and Correction of Jacob of Serugh. Homilies in Vatican Syriac 464.	39
Sergey Minov A Syriac <i>tabula gentium</i> from the Early Abbasid Period: Dawid bar Pawlos on Genesis 10	57
Grigory Kessel A Little-known Manuscript of the First Part of Isaac of Nineveh in Jerusalem	77
Е. Н. Мещерская Апостол Иоанн в сирийском апокрифе «Исход Марии»	95
Pier Giorgio Borbone Three Notes on Syro-Turkic Epigraphy	105
Mark Dickens, Aleksandra Avtushkova Two Syriac Gravestones in the Novosibirsk Museum	123
Anton Pritula A Poem on Exile by ‘Abdīšō’ of Gāzartā.	131
А. С. Черкашина Соломон и демоны в заклинаниях сирийских христиан	141
Martin Tamcke The End of the Syrian Orphanage (German Oriental Mission Johannes Lepsius) in Dilgusha (Urmia)	171
Alexander Treiger Michael of Damascus’ Greek Homily on the Beginning of Lent in Antonios of Antioch’s Arabic Translation.	177
Н. Н. Селезнев «Собеседования» Илии Нисивинского в составе «Свода» ал-Му’тамана ибн ал-‘Ассāля	191

М. А. Козинцев, С. А. Французов Арабографичная часть библиотеки великого князя Константина Николаевича: опыт реконструкции	211
Е. В. Гусарова Новый список «Истории галла» эфиопского монаха Бахрэя: текстологические особенности рукописной передачи памятника.	271
ИСКУССТВО И МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА	281
Alexander Kakovkin The Exodus Theme in the Murals (4th – 5th cc.) of the al-Bagawat Necropolis: The Dome of the Chapel #30	283
А. Ю. Виноградов Раннее церковное зодчество на Кавказе и Византия: старые концепции и новые датировки	290
Ш. М. Хапизов Христианские храмы на территории Аварии (историко-географический обзор)	305
А. А. Михеева Погребальный обряд христиан Средней Азии и Южного Казахстана по археологическим источникам (IV – начало XIII в.).	317
А. А. Мусакаева Гирьки с городища Канка	367
Н. В. Семенов Анх и рождение арабесок	373
Dmitry Gurevich Herbaria Albums from the Holy Land Exhibited at the State Hermitage Museum	383
РЕЦЕНЗИИ	407
Pavel Basharin <i>Sara Kuehn</i> . The Dragon in Medieval East Christian and Islamic Art	409
Ю. А. Пятницкий <i>О. В. Васильева</i> . Грузинские рукописи в Российской национальной библиотеке.	419
Е. К. Пиотровская <i>М. В. Бибиков</i> . Byzantinorossica. Свод византийских актовых свидетельств о Руси (византийские акты X–XIII вв.). Т. III	423
СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ	435

Академический взгляд на пылающий Восток

Наш «Христианский Восток» живет неспешно, вполне в духе восточного монашества.

Так он проходит проверку на фундаментальность тем и исследований, а также на их вечное созвучие сегодняшним заботам науки и общества.

В этом томе, как обычно, большое место занимают синологические исследования, что связано, конечно, с традициями Петербурга и с памятью Н. В. Пигулевской, но также и с тем, что в последние годы в России громко заявила о себе новая сильная плеяда синологов высокого класса. Одной из ее звезд был Н. Н. Селезнев, безвременно ушедший от нас член нашей Редакционной коллегии, памяти которого мы и посвящаем этот выпуск.

Ювелирные исследования текстов, представленные ниже, не просто научные упражнения. Сегодня резкая графика сирийского письма как бы кричит о реальной угрозе уничтожения восточно-христианской культуры, является частью ее интеллектуальной обороны. Некоторые из наших авторов принимают в этом практическое участие. Спасение сирийских рукописей – подвиг, идущий постоянно, и конца ему не видно. Сегодня появилась еще одна форма защиты христианского наследия Сирии. Это специальные российско-сирийские экспедиции Института истории материальной культуры РАН, которые, завершив создание динамической модели городища Пальмиры, начали аналогичную высокоточную фиксацию памятников христианской культуры Сирии, находящихся под угрозой и частично уже разрушенных. Это – образец того, что можно и нужно делать сейчас и для будущего; я полагаю, что обсуждение таких охранных работ должно войти в репертуар наших встреч.

Этакой полевой сирологией является и изучение замечательной эпиграфики Семиречья, которой посвящены несколько статей этого сборника. Для Эрмитажа это особенно приятно, так как мы храним прекрасную коллекцию сирийских надгробных камней, ставшую эталонной. Впрочем, это еще и напоминание о том, что наши надписи заслуживают достойного экспонирования и нового издания.

Христианский Восток пылает повсюду. Огонь пришел теперь на Южный Кавказ, где памятники находятся на всех линиях противостояния. Ученые и все неравнодушные должны и принимают участие в постоянном слежении за ежедневным состоянием храмов, монастырей, библиотек, кладбищ. Я писал об этом в «Дербентском призыве», выступал на нескольких представительных международных конференциях, где участвовали разные стороны конфликта. Недавно появился еще один ресурс, связанный с ЮНЕСКО и удобный для размещения собственных наблюдений и информации. Он называется OWHvoices (OurWorldHeritage). Было бы хорошо, если бы памятники, находящиеся в опасности, стали объектом и академического внимания. Это иногда помогает. В любом случае, вся научная активность типа наших конференций и изданий, как обновленная экспозиция Кавказа в Эрмитаже, или издание описаний грузинских рукописей Петербурга, или рассказ о памятниках Северного Кавказа, то есть – всякое воспоминание и напоминание вливает в прошлое новую жизнь и способствует превращению войн памяти в диалог культур.

Почти несколько веков Эрмитаж участвует в изучении наследия Херсонеса, выдающегося памятника культурного пограничья. Академические исследования и тут могут повлиять на судьбу наследия. Министерство обороны освободило недавно большие территории древнего Херсонеса. Там работают несколько экспедиций, в том числе и Эрмитаж вместе с ИИМК, Эрмитаж вместе с Институтом археологии РАН, Эрмитаж вместе с Херсонесским музеем-заповедником. Несмотря на сложность структуры, сделаны прекрасные находки раннехристианской эпохи. Сейчас предстоит совместно и корректно решить вопрос об их музеефикации и роли в создаваемом Археологическом парке. Это тоже стоит обсудить.

Наше издание основали три замечательных человека: Владимир Николаевич Бенешевич, Николай Яковлевич Марр и Борис Александрович Тураев. Возрождение «Христианского Востока» рассматривалось нами и как дань их памяти, и мне приятно с благодарностью

отметить выход в свет книги И. П. Медведева о В. Н. Бенешевиче, чья жизнь потрясает своими поворотами и поучает стойкости и уверенности, присущей настоящим ученым. Биографии наших основателей наряду с их трудами и даже не менее их – ценнейшее наследие отечественной науки и культуры.

И поэтому хочется привести фразы из знаменитой «Записки»: «Изучение Христианского Востока является в настоящее время одной из тех задач, над успешным выполнением которых западноевропейская научная мысль трудится особенно интенсивно и планомерно»; «Русская наука стоит в стороне от описанного движения»; «Представляется крайне желательным и необходимым приступить теперь к облегчению и объединению русских трудов, направленных на изучение Христианского Востока».

Прочитав наш очередной том, думаю, что дела сегодня обстоят не так плохо. Кое-что изменилось.

М. Б. Пиотровский,
директор Государственного Эрмитажа,
действительный член РАН и РАХ

ПАМЯТНИКИ ПИСЬМЕННОСТИ

Sebastian P. Brock
(Oxford)

**An Unpublished Letter by Basil
“to the Priests Driven out by the Heretics”**

Many of Basil of Caesarea's Letters were translated into Syriac and collections of these are preserved in a number of manuscripts. Beside those for which a Greek original is preserved there are a few Letters in Syriac attributed to him for which no Greek original is known: one such Letter was published by Micheline Albert,¹ while another is published here.

No Greek equivalent to the present letter is to be found in Courtonne's edition, but its existence in two Syriac manuscripts caught the eagle eye of Paul Fedwick in his *Bibliotheca Basiliana Universalis*,² where he suggests that it is the same as an excerpt quoted in Paris Syr.62 as being from a Letter of Basil concerning the persecution of the Orthodox;³ this, however, turns out not to be the case, since the excerpt has no correspondence in the Letter published here.

The presumed historical background to the Letter will be the sporadic persecution of “orthodox” during the reign of Valens (364–378). The artfully worded character of the Letter might favour the ascription to Basil, but equally, an imitation of his style emanating from a milieu familiar with the sorts of literary imitations produced in rhetorical schools should not be ruled out. Any final judgement, however, should be left to scholars who are properly immersed in Basil's style.

The present letter is preserved in two manuscripts in the British Library containing the Syriac translation of Basil's Letters, Add. 17,144, ff. 101v–102r (= A; 6th century) and Add. 14,549, f.207v (= B; 8th/9th century). The text below is that of A, while the (mostly small) variants are those of B.

¹ Albert M., “Une Lettre de Basile au Monastère de Tell'ada”, in G. J. Reinink and A. C. Klugkist (eds), *After Bardaisan. Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of Professor Han J. W. Drijvers* (OLA 89; Leuven, 1999). P. 11–22.

² Turnhout, I–III (1993–1997); here II (1996). P. 1292.

³ See Nau F., “Littérature canonique syriaque inédite”, *Revue de l'Orient chrétien* 14 (1909), P. 1–49, here #47 (French translation, p. 38).

Text (A, f.101v)

⁴אשראיתרעצולדיחיהרנרנחיהרמל
 1. כן נחשבה נאמרה נאמרה נאמרה נאמרה ⁵אשראיתרעצול
 אלהיך. כן נאמרה נאמרה נאמרה נאמרה ⁶אשראיתרעצול
 נאמרה נאמרה נאמרה נאמרה ⁷אשראיתרעצול
 נאמרה נאמרה נאמרה נאמרה ⁸אשראיתרעצול
 נאמרה נאמרה נאמרה נאמרה ⁹אשראיתרעצול
 נאמרה נאמרה נאמרה נאמרה ¹⁰אשראיתרעצול
 נאמרה נאמרה נאמרה נאמרה ¹¹אשראיתרעצול
 נאמרה נאמרה נאמרה נאמרה ¹²אשראיתרעצול
 נאמרה נאמרה נאמרה נאמרה ¹³אשראיתרעצול
 נאמרה נאמרה נאמרה נאמרה ¹⁴אשראיתרעצול
 נאמרה נאמרה נאמרה נאמרה ¹⁵אשראיתרעצול
 נאמרה נאמרה נאמרה נאמרה ¹⁶אשראיתרעצול
 נאמרה נאמרה נאמרה נאמרה ¹⁷אשראיתרעצול
 נאמרה נאמרה נאמרה נאמרה

Translation

By the same, Letter sent to the orthodox priests.¹⁸

1. Starting out from the law of the love of God you did well as you began your writing of love to us, so that we too might likewise imitate the zeal of

⁴ אשראיתרעצולדיחיהרנרנחיהרמל
⁵ = B; A! אשראיתרעצול
⁶ אשראיתרעצול
⁷ אשראיתרעצול
⁸ אשראיתרעצול
⁹ אשראיתרעצול
¹⁰ אשראיתרעצול
¹¹ אשראיתרעצול

¹² אשראיתרעצול
¹³ אשראיתרעצול
¹⁴ אשראיתרעצול
¹⁵ אשראיתרעצול
¹⁶ אשראיתרעצול
¹⁷ אשראיתרעצול

¹⁸ B By the same, another (Letter) sent to the priests who were driven out by the heretics.

your love. 2. For you know that natural love exists in (the way one) sees, and is advanced by (what one) says, and it is held together by the habit of conversation. 3. But love that is rooted [lit. exists] in God is not at all¹⁹ the result of external vision, and it is not the members of the body that serve as intermediaries to its lowly state;²⁰ rather, the intermediary is faith bound up in the love of God: this establishes its firm foundation. 4. Therefore let us give thanks to the Good Lord who²¹ has joined the love of our hearts with the comfort of yearning for Him, so that He [or we] might make known that there is hint of His (own) love in the few who carry out²² His will. 5. Even though the lovers of truth are scattered throughout the world, nevertheless they make manifest, in their true faith, his likeness by means of their²³ confidence. 6. For in our acknowledgement with regard to Him, His acknowledgement with regard to us exists. 7. For you, despite your small numbers, thanks to your true faith in the turbulent place where you are, are like the stars that become visible in the heavens amidst the scudding clouds in stormy weather when the sky is densely clouded: 8. and just as the stars are a source of joy to those who see them amidst this²⁴ harsh weather, so too you are a source of joy to us with your true faith, at (this) turbulent time when error (is rife). 9. For you are luminaries in the Church of Christ, and the dark cloud arising from blasphemers is unable to hide your beauty. 10. For your small numbers and isolation exists in a desire that is not satisfied.²⁵ 11. For your letter, even though short in what is written, was nevertheless filled with a lovely abundance of consolation, appropriate for true love. 12. For the short²⁶ copy of your words has informed us²⁷ of the excellence of your opinions, and how great is your firm stance in God.

¹⁹ B omits "at all".

²⁰ B to its distressed state.

²¹ B Therefore the good Lord has.

²² B have carried out.

²³ B omits "their".

²⁴ B omits "this".

²⁵ B impoverished.

²⁶ B pure.

²⁷ B me.

Арсений Великий и Сократ. К вопросу о богословском обосновании уединённой жизни в раннехристианском монашестве

1. Введение

Алфавитное собрание изречений египетских пустынножителей (*Aprophthegmata Patrum*) открывается апофтегмами¹ отца всех монахов Антония. Ставя его на первое место, составители сборника, безусловно, хотели подчеркнуть основополагающее значение этой фигуры. Непосредственно за апофтегмами Антония следуют речения, связанные с именем св. Арсения Великого, что, возможно, также имеет отношение к оценке его личности древними редакторами собрания². Дошедшие до нас 44 апофтегмы Арсения³ свидетельствуют о том, что современников и редакторов более всего удивляли его последовательное уклонение от

¹ О жанре греческих монашеских апофтегм см.: Pauli 2002; Guy 2013. P. 18–21. К ним относятся как краткие, так и развёрнутые высказывания наиболее выдающихся, но также и анонимных отцов-пустынников, живших преимущественно в Египте в IV–V вв., а также рассказы об их жизни. Устная традиция наиболее древних апофтегм восходит ко второй половине IV в. Письменная традиция возникает, по-видимому, в конце V – начале VI в. в Палестине, где апофтегмы объединяются в сборники по алфавитному и систематическому принципу, см.: Smith 2017. P. 31–36. О современном состоянии изучения этих текстов см.: Rubenson 2013, который, по моему мнению, несколько тенденциозно преуменьшает значение апофтегм как источника по истории монашества IV – начала V в.

² Последовательность имён внутри каждой буквы «Алфавитного собрания» не подчиняется алфавитному порядку, ср. имена на букву «а»: Антоний, Арсений, Агафон, Аммон, Ахила, Аммои, Аммон Ни-

трийский, Анувий, Авраам, Арий, Алоний, Апфий, Аполлон, Андрей, Аю, Аммонаф. Таким образом, второе место может обладать определённой значимостью. Ж.-К. Ги указывает на две апофтегмы «Анонимного собрания», в которых св. Арсений выступает как образец монашеской жизни. Арсений был наиважнейшим ориентиром и для выдающегося аскета второй половины VII в. Исаака Сирина (Guy 2013. P. 75, note 6); об этом см. ниже, примеч. 77. Наконец, некоторые подробности жизни св. Арсения повлияли на «Историю аввы Арсанияса» – одну из христианских ветвей христианско-мусульманской легенды о говорящем черепе; об истории её изучения см.: Бумажнов 2010. С. 108–113; русский перевод сирийского текста Истории: Там же. С. 122–126.

³ Критического издания греческого «Алфавитного собрания» не существует. Тексты приводятся по изданию: Migne 1864. 87B–108D, русский перевод: Алфавитный патерик 2009. С. 36–56.

практически любых контактов с людьми, а также обстоятельства его жизни до принятия монашества⁴. Что касается домонашеской жизни Арсения, то речь идёт о традиции, согласно которой Арсений занимал видное положение при дворе императора Феодосия I (правил 379–395) и сыграл определённую роль в воспитании его детей Аркадия (377–408) и Гонория (384–423), будущих императоров соответственно Восточной (395–408) и Западной (395–423) Римской империи. Как кажется, заявленная в заголовке тема может так или иначе иметь отношение и к той и к другой особенности жизни святого, что я и хотел бы показать. Прежде чем перейти к разбору соответствующего текста, я кратко остановлюсь на биографии Арсения и её источниках, а также на общем контексте его стремления к уединению.

2. Биография св. Арсения и её источники

Помимо упомянутых выше апофтегм о жизни святого рассказывается в нескольких текстах агиографического жанра. Наибольший интерес представляет неопубликованное житие ВHG 167z⁵, состоящее из двух частей⁶. Первая, так называемая «римская повесть», не относится к древнему слою и представляет собой повествование о жизни Арсения до принятия монашества. Д. Е. Афиногенов считает, что она возникла в VIII в. в Риме, и делает попытку реконструировать исходный текст перевода «римской повести» на греческий язык⁷. Арсений здесь представлен потомком знатной римской семьи. Цени его учёность и искусённость в премудрости греков и римлян, император Феодосий I избирает Арсения воспитателем своих детей, будущих императоров Аркадия и Гонория. Прослужив на этом поприще 14 лет, Арсений удаляется в скитскую пустыню⁸.

⁴ Избегание контактов с людьми: Арс. 1–2 (заповедь избегать людей, полученная Арсением от Бога), 7–8 (уклонения от встреч с епископом), 11 (пребывание в келии), 13, 26, 28, 34, 37, 38, 44 (уклонения от встреч и общения с монахами и мирянами), 31 (уклонение от встреч со всеми людьми); домонашеская жизнь: Арс. 1, 4, 18, 36, 42, связанное с ней образование: Арс. 5, 6. Цифры указывают на номера апофтегм.

⁵ Сокращение указывает на номер по Bibliotheca Hagiographica Graeca, см.: Halkin 1957. P. 63.

⁶ О более поздних житиях см.: Васильевский 1897. С. 354–375; Афиногенов 2004. Исторической ценности они, по-видимому, не представляют. Переиздание труда

Василевского отдельной книгой (Васильевский 1899) было мне недоступно.

⁷ См.: Афиногенов 2004. С. 56–59. Латинский оригинал, который, как предполагает Афиногенов, был существенным образом переработан на греческой почве, утрачен.

⁸ Скит представлял собой монашеское поселение в глубине египетской пустыни около 50 миль к юго-западу от дельты Нила, см.: Evelyn White 1932. P. 17–42; Smith 2017. P. 31, 32. Как видно из апофтегм Арсения (Арс. 20, 21, 36, 42), святой действительно провёл значительную часть своей монашеской жизни именно в Ските. В Арс. 42 сообщается, что Арсений прожил в Ските 40 лет, что вызывает сомнения из-за нарочито библейского характера этого срока.

В своём ядре «римская повесть» опирается на традицию, согласно которой Арсений был воспитателем и учителем сыновей Феодосия I⁹. Её наиболее древняя форма представлена в апофтегмах Арс. 36 и 42, где Арсений без всяких дальнейших объяснений назван «отцом» царей Аркадия и Гонория¹⁰. Здесь не говорится о том, что этот титул был ему присвоен в пустыне¹¹, отсутствует и истолкование титула в смысле воспитания царевичей. Другое истолкование предлагается в *Vitae Patrum* III, 37 псевдо-Руфина, где речь идёт о том, что Арсений был крёстным отцом будущих самодержцев¹².

Как считал В. Г. Васильевский, апофтегмы подразумевают «официальное звание» при дворе¹³. Подводя итог своему учёному экскурсу о положении Арсения во дворце, Васильевский замечает: «Очень возможно, что и обряд христианского крещения, который тогда не следовал необходимо тотчас за рождением, был совершен в одно время над обоими [царевичами] и что именно поэтому у обоих был один восприемник, затем вступивший в роль воспитателя и наставника»¹⁴.

Обратимся теперь ко второй части неопубликованного жития ВHG 167z. Как сообщает Кьяра Фараджана ди Сарзана, она содержит все сорок четыре апофтегмы наиболее древнего «Алфавитного собрания» с небольшими добавлениями, причём апофтегмы расположены именно в том порядке, что и в греческом алфавитном

⁹ Поздний вариант этой традиции сохранился в Житии св. Евфимия 21 Кирилла Скифопольского: Ἀρσένιον τὸν πατρικῶ τροφῷ ἀναθρέψαντά τε καὶ παιδαγωγῆσαντά Ἀρκαδίον καὶ Ὀνώριον τοὺς βασιλεῖς καὶ διὰ τοῦτο πατέρα αὐτῶν ὑπὸ τῶν ἁγίων πατέρων ὀνομασθέντα (Schwartz 1939. S. 34, 11–13). «Арсений отечески воспитал и обучил царей Аркадия и Гонория, из-за чего святые отцы назвали его их отцом [...]» Житие было написано в 555–557 гг., см.: Festugière 1962. P. 10; Житие св. Евфимия 60 (Schwartz 1939. S. 83). Везде, где отсутствует соответствующая ссылка, переводы мои.

¹⁰ Арс. 36: πατήρ βασιλέων ὑπῆρχεν ὧν ἐν τῷ κόσμῳ (Migne 1864. 101D–104A), «находясь в миру, он [Арсений] был отцом царей»; Арс. 42: πατήρ γενόμενος τῶν θεοτάτων Ἀρκαδίου καὶ Ὀνωρίου. (Migne 1864. 108A), «[Арсений] стал отцом божественнейших Аркадия и Гонория».

¹¹ См. примеч. 9.

¹² *Fuit quidam vir in palatio sublimus, sub Theodosio imperatore, nomine Arsenius, cuius filios, id est Arcadium et Honorium*

Augustus, de baptismo suscepit (Migne 1849. 762D–763A). «При дворе императора Феодосия выдающееся положение занимал некий муж по имени Арсений, который воспринял при крещении его сыновей, то есть августов Аркадия и Гонория». В. Г. Васильевский справедливо замечает, что вместо *Augustus* следует читать *Augustos* (Васильевский 1897. С. 359, примеч. 2). Третья книга *Vitae Patrum* псевдо-Руфина представляет собой малоисследованный самостоятельный сборник латинских апофтегм и других монашеских текстов, см.: Freire 1973. P. 166, 167. Его первую часть (*Vitae Patrum* III, 1–40), куда входит и *Vitae Patrum* III, 37, характеризуют как «un traité dont on avait perdu le souvenir» (Freire 1973. P. 167). Дж. Кремасколи не добавляет к этому ничего нового (Cremascoli 2014. P. 22).

¹³ Васильевский 1897. С. 360.

¹⁴ Там же. С. 359–363 (экскурс), 362 (цитата). Этот вывод разделяет Д. Е. Афиногенов (Афиногенов 2004. С. 55).

сборнике¹⁵. Фараджана ди Сарзана предполагает, что и вторая часть ВHG 167z, и апофтегмы Арсения из «Алфавитного собрания» восходят к устным рассказам ученика Арсения Даниила¹⁶, которые были письменно зафиксированы в кругу св. Евфимия (ок. 377 – 473) в Палестине¹⁷. Для этого предположения существует основание: из уже упомянувшегося «Жития» мы узнаём, что Евфимий «с услаждением слушал» рассказы «честных отцов» о «[монашеской] жизни Великого Арсения», который «в то самое время сиял [своими] добродетелями в египетской пустыне»¹⁸. Эти «честные отцы» нередко приходили к Евфимию «из Египта»¹⁹. Важно здесь, в частности, то, что устные рассказы об Арсении доходили до Евфимия ещё при жизни египетского монаха²⁰. Таким образом, мы с определённой долей уверенности можем рассматривать как греческие апофтегмы Арсения из «Алфавитного собрания», так и вторую часть «Жития» ВHG 167z в качестве достаточно ранней письменной фиксации устных египетских традиций о св. Арсении²¹.

В Арс. 42 ученик святого авва Даниила приводит хронологическую канву его жизни. Согласно Даниилу, Арсений прожил 40 лет при дворе Феодосия I и столько же лет в Скиту, затем десять лет в городе Трое (современное название Тура) напротив Мемфиса, три года в александрийском Канопе и ещё два года опять в Трое, где он и скончался²². Поскольку два периода по 40 лет вызывают сомнение своим соответствием библейским образцам, следует согласиться с Д. Афиногеновым, который замечает: «Правдоподобными выглядят лишь сведения аввы Даниила о последних 15 годах жизни Арсения, т. е., по-видимому, как раз о том периоде, в течение которого Даниила был с ним лично знаком»²³. Х. Г. Ивилин Уайт, не обращая внимания на эти сложности и полагая временем

¹⁵ Faraggiana di Sarzana 1997. P. 456–457. Исследовательница приводит названия четырёх рукописей, содержащих ВHG 167z (Ibid. P. 456). Я имел возможность сверяться с Codex Vaticanus gr. 1589 (X в.), который содержит текст, не полностью соответствующий описанию Фараджианы ди Сарзаны. Вопрос о соотношении апофтегм «Алфавитного собрания» и второй части ВHG 167z как источников исследовательница оставляет открытым (Ibid. P. 459).

¹⁶ Авва Даниила выступает рассказчиком в Арс. 14, 17–19, 23, 26, 29, 33–35, 39, 42–43. Ср. также Дан. 6–7 и Агафон 28.

¹⁷ Faraggiana di Sarzana 1997. P. 457–458.

¹⁸ τὰ κατ' αὐτὸν τὸν μέγαν Ἀρσένιον <...> ἐν τῇ κατ' Αἴγυπτον ἐρήμῳ κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον ταῖς ἀρεταῖς ἀπαστράπτοντα ἠδέως ἦκουεν ὁ μέγας Εὐθύμιος παρὰ τῶν ἐξ Αἴγυπτου διαφόρως παραλλόντων αὐτῷ

τιμῶν πατέρων διεξερχομένων τὰς ἐκείνου πολιτείας (Schwartz 1939. S. 34, 10–16).

¹⁹ Об этом монахе, близко знавшие «великого Евфимия», рассказывали авве Кириаку (Schwartz 1939. S. 34, 1–3), который был собеседником и информатором автора «Жития св. Евфимия» Кирилла Скифопольского. Как известно, Кирилл вёл записи этих бесед (Ibid. S. 82, 28–83, 7).

²⁰ Ср. примеч. 18: κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον ταῖς ἀρεταῖς ἀπαστράπτοντα.

²¹ Этот пример следовало бы привести в возражение С. Рубенсону, который полагает, что апофтегмы можно использовать только как источники, свидетельствующие о времени их письменной фиксации в конце V – начале VI в., см.: Rubenson 2013. P. 19 и примеч. 1.

²² Migne 1864. 108A.

²³ Афиногенов 2004. С. 55.

ухода в пустыню 394 г., считает, что Арсений умер в 449 г.²⁴ Эта хронология была заимствована некоторыми учёными²⁵. Уточнение дат не входит в мою задачу, однако я всё же хотел бы обратить внимание на то, что восходящие к Ивилину Уайту датировки не должны восприниматься как безусловно верные.

3. Стремление к уединению

Обращаясь к апофтегмам св. Арсения как к историческому источнику, следует помнить о том, что они, как, впрочем, и все остальные изречения отцов-пустынников, прошли издательскую обработку²⁶. При этом точка зрения издателей на слова святого и связанные с его жизнью события могла отличаться от взгляда непосредственных свидетелей и носителей устной традиции. Этот зазор заметен и в случае с темой бегства от людей в апофтегмах Арсения.

Они открываются двумя краткими эпизодами (Арс. 1, 2), которые обосновывают нежелание Арсения встречаться с любого рода людьми. В Арс. 1 Арсений, ещё будучи при дворе, молит Бога, чтобы Он указал ему путь спасения. Небесный глас отвечает ему: «Арсений! Избегай людей – и будешь спасаться»²⁷. После принятия монашества Арсений повторяет ту же молитву и получает практически тот же самый ответ в несколько развёрнутом виде: «Арсений! Избегай [людей], молчи, пребывай в безмолвии, ибо в этом – корни безгрешности»²⁸. Нетрудно видеть, что повторённый дважды программный призыв избегать людей (φεῦγε τοὺς ἀνθρώπους) был выдвинут в самое начало группы изречений Арсения именно составителями того или иного сборника апофтегм. Отсюда можно сделать вывод о том, что радикальное уклонение от всевозможных контактов²⁹ к моменту возникновения «Алфавитного собрания» воспринималось как высокий образец для подражания.

Совсем другая картина возникает, когда мы читаем апофтегмы Арсения с точки зрения посетителей, которым старец так или ина-

²⁴ Evelyn White 1932. P. 122, 123 (уход в пустыню в 394 г. накануне смерти Феодосия в 395 г.); p. 162, 163 (оставление Скита через сорок лет в 434 г., смерть ещё через 15 лет в 449 г.).

²⁵ См., например, Moreschini 1962; Читти 2007. С. 121; Guy 2013. P. 74–77.

²⁶ На это обстоятельство обращает внимание С. Рубенсон (Rubenson 2013. P. 17–21).

²⁷ Ἀρσένιε, φεῦγε τοὺς ἀνθρώπους, καὶ σώζη (Migne 1864. 88B–C).

²⁸ Ἀρσένιε, φεῦγε, σιώπα, ἡσύχαζε· αὐταὶ γὰρ εἰσὶν αἱ ρίζαι τῆς ἀναμαρτησίας (Migne 1864. 88C).

²⁹ Безусловно, не следует абсолютизировать этот принцип: из апофтегм видно, что Арсений регулярно виделся со своими учениками, а также – время от времени – с некоторыми монахами Скита, что было неизбежно даже для такого исихаста, каким был он. Ср., например, совместную молитву в церкви Скита (Арс. 38).

че отказывал в общении. Здесь перед нами предстаёт палитра самых разнообразных чувств: от вежливого примирения с обстоятельствами до удивления, недовольства и обиды³⁰. В качестве примера можно привести Арс. 38, где рассказывается об одном брате, который пришёл в Скит, желая увидеть старца. Его проводили к келье Арсения, которая «находилась далеко». Арсений нередко просто не допускал посетителей³¹, но в этот раз избрал другую тактику – молчание. После того как стало ясно, что разговор не состоится, брат ушёл и попросил отвести его к авве Моисею, который «принял» его «с радостью и отпустил весьма ласково». На вопрос, кто ему понравился больше³², брат указал на Моисея. Апофтегма заканчивается видением, которое поясняет: несмотря на то что авва Моисей, безусловно, велик перед Богом, Арсению подобает более высокое место. Контраст между чувствами отвергнутого брата и богословской оценкой поведения Арсения очевиден.

Постараемся взглянуть на бегство Арсения от людей в контексте его времени. Арсений принадлежал ко второму поколению монахов, населявших Скит³³. Если согласиться с тем, что он оказался в Египетской пустыне около 395 г.³⁴, то между этой датой и временем, когда монахи в Египте начали восприниматься как более или менее заметное общественное явление, нужно полагать около 70–80 лет³⁵. За этот срок монашество успело приобрести неслыханную популярность и множество горячих приверженцев³⁶. Менее известна христианская и языческая критика раннего монашеского движения³⁷, в русле которой следует обратить особое внимание на аргументы, выдвигавшиеся

³⁰ Арс. 8, 13, 26, 28, 37, 38.

³¹ Арс. 26, 28, 31, 32, 34, 37.

³² Τίς ἐκ τῶν δύο ἤρεσέ σοι; (Migne 1864. 106A), перевод: Алфавитный патерик 2009, 52–53.

³³ См.: Guy 2013. P. 54–63.

³⁴ См. примеч. 24.

³⁵ В трактате «О терпении» псевдо-Афанасия, который был написан, по-видимому, в Египте около 311 г., слово *μοναχοί* ещё не означает монахов как живущую отдельно от общины группу, см.: Tetz 1990. S. 102. Самый ранний египетский папирус, в котором слово *μοναχός* употреблено по отношению к монаху в современном смысле этого слова, датирован 324 г., см.: Judge 1977; Wipszycka 2001; Choat 2002. Св. Пахомий основал свой первый монастырь в 323 г., см.: Joest 1994 и Хосроев 2004. С. 48, 49. Согласно хронологии «Жития блаженного Антония Великого», написанного между 356 и 362 гг. Афанасием Александрийским, отец всех монахов

родился около 251 г. и ушёл из мира, будучи около 20 лет от роду, см.: Bartelink 2004. P. 42, 43. Житие св. Антония 3,2–4 сообщает, что к тому времени на границе пустыни и египетских деревень уже жили христианские аскеты, но «монах ещё не знал великой пустыни» (греческий текст: Bartelink 2004. P. 136, 9–10). Других свидетельств о монахах в III в. нет, хотя вряд ли можно сомневаться в том, что монашество зародилось именно во второй половине этого столетия. Для нас же важно, что в общественном сознании этого времени монахи ещё отсутствуют.

³⁶ Характерна восторженная реакция Блаженного Августина на «Житие св. Антония», см. Исповедь 8, 15 (речь идёт о событиях 370–374 гг., см.: De Vogüé 1991. P. 21, 22). О распространении монашества в IV в. см.: Desprez 1998. P. 155–545.

³⁷ См. об этом: Palanque, Bardy, de Labriolle 1947. P. 355–364; Teja 1988; Raynor 1987; Jiménez Sánchez 2010.

против уединённого образа жизни. Ограничимся лишь несколькими примерами.

Наиболее существенные возражения в адрес радикальной христианской анахорезы были сформулированы св. Василием Великим (ок. 330–379), который, помимо прочего, известен как теоретик общежительного монашества и организатор аскетической жизни христиан Малой Азии³⁸. В седьмой главе «Большого Аскетикона» Василий отвечает на вопрос, следует ли после отречения от мира³⁹ «жить в одиночку самому по себе»⁴⁰ или же вместе с «единомысленными братьями». Василий пишет, что жить вместе лучше во многих отношениях⁴¹, и приводит аргументы, опираясь на источники, которые можно разделить на три группы⁴².

Самый первый довод представляет собой скрытую отсылку к «Государству» Платона и «Политике» Аристотеля: «Во-первых, потому, что каждый из нас не самодостаточен даже для [удовлетворения] потребностей тела, но при добывании необходимого мы нуждаемся друг в друге»⁴³.

Ещё две группы аргументов основываются соответственно на Ветхом и Новом Завете. Здесь Василий пользуется эксплицитными цитатами. В Ветхом Завете он ссылается на книгу Экклесиаста 4,10: «Горе одному, потому что, если он упадёт, некому его поднять»⁴⁴. Из много-

³⁸ См.: Frazee 1980; Fatti 2010. С феноменом уединённой аскетической жизни Василий имел возможность познакомиться во время своего путешествия по Сирии, Палестине и Египту в 356 или 357 г., об этом путешествии см.: Silvas, 2005. P. 100 (датировка); Gain 2017. В 362 г. Василий становится священником в Кесарии Каппадокийской и проповедует аскетический образ жизни местным христианам, отвечая на их вопросы и давая им необходимые наставления. Итогом этих бесед стали так называемые «Краткие правила» (другое название «Малый Аскетикон»), которые Василий издал в виде вопросов и ответов в 365–366 гг. Работу над этим произведением он не оставлял практически до конца своей жизни. Её итогом являются «Пространные правила», или «Большой Аскетикон». См. об этом подробно: Silvas 2005. P. 143–145.

³⁹ Буквально речь идёт об «оставлении» тех, кто «пренебрегает заповедями Господа», см.: Migne 1885. 928В–С.

⁴⁰ ἰδιάζειν καθ' ἑαυτὸν, Migne 1885. 928С.

⁴¹ Ibid.

⁴² Ibid. 928С–933С.

⁴³ Василий Великий, Пространные правила 7: Πρώτον μὲν, ὅτι οὐδὲ πρὸς τὰς τοῦ σώματος χρεῖας ἕκαστος ἡμῶν ἑαυτῷ αὐτάρκης, ἀλλ' ἐν τῷ πορισμῷ τῶν ἀναγκαίων ἀλλήλων χρήζομεν (Migne 1885. 928С). Ср. Платон, Государство

369b: Γίνεται τοίνυν <...> πόλις <...> ἐπειδὴ τυγχάνει ἡμῶν ἕκαστος οὐκ αὐτάρκης, ἀλλὰ πολλῶν <ὧν> ἐνδείης· «Государство, таким образом <...> возникает потому, что каждый из нас не является самодостаточным, но во многом нуждается». Греческий текст: Burnet 1902. Аристотель, Политика 1252b–1253a: Ἡ δ' ἐκ πλείονων κωμῶν κοινῶνία τέλειος πόλις, ἥδη πάσης ἔχουσα πέρας τῆς αὐταρκειᾶς ὡς ἔπος εἰπεῖν <...> ἐκ τούτων οὖν φανερόν ὅτι τῶν φύσει ἡ πόλις ἐστὶ, καὶ ὅτι ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον, καὶ ὁ ἄπολις διὰ φύσιν καὶ οὐ διὰ τύχην φαῦλός ἐστιν ἢ κρείττων ἢ ἄνθρωπος· «[Человеческое] же сообщество, [состоящее] из нескольких селений, является завершённым государством, которое уже обладает, так сказать, высшей мерой всяческой самодостаточности <...> На основании этого очевидно, что государство относится [к тому, что возникает] по природе, и что человек по [своей] природе есть общественное существо. А тот, кто [обходится] без государства в силу [своей] природы, а не из-за обстоятельства, является человеком негодным или же [кем-то] выше человека». Греческий текст: Susemihl, Immisch 1929. 3, 27–30.1–4.

⁴⁴ Οὐαὶ τῷ ἐνί, ὅτι ἐὰν πέσῃ, οὐκ ἔστιν ὁ ἐγγείρων αὐτόν (Migne 1885. 929A–B). Цитата отличается от текста Септуагинты; возможно, Василий приводит её по памяти.

численных новозаветных текстов, которые приводит Василий, можно выделить цитату из «Деяний апостолов»: «Все же верующие были вместе и имели всё общее»⁴⁵. «Верующие» здесь – это первохристианская иерусалимская община, состоявшая из апостолов и их самых первых последователей. Таким образом, Василий Великий апеллирует к апостольскому идеалу христианской жизни, с которым, по его мнению, несовместимо отшельничество. Это весьма и весьма весомый довод, неслучайно Василий ставит его в самый конец своего рассуждения.

Если взглянуть на все три группы источников (греческая философия, Ветхий и Новый Завет) в целом, то становится ясным принципиальный характер критики Василия: на стороне общежительного монашества оказываются и греческая премудрость, и книги ветхого Израиля, и, наконец, само новозаветное Откровение. Получается, что отшельничество противоречит как законам человеческой природы, так и Священному Писанию христиан.

Важно отметить, что оценка отшельничества как образа жизни, противоречащего природе человека, с отсылкой к Платону и Аристотелю была, по-видимому, более или менее естественной для человека того времени, образованного в духе классической древности. Как известно, св. Василий провёл около пяти лет в Афинах, обучаясь у риторов Имерия и Проэресия⁴⁶. В 355 г. Афины посетил будущий император Юлиан, также ходивший на занятия афинских учителей⁴⁷. Незадолго до своей смерти Юлиан кратко характеризует неплохо известных ему христианских анахоретов, имея в виду те же философские идеи, что и св. Василий⁴⁸:

Есть и [такие], которые, предав себя злым демонам, доводятся ими до такой ненависти к людям, что вместо городов они стремятся в пустынные места, несмотря на то что человек по [своей] природе есть существо общественное⁴⁹ и чуждое дикой жизни.

Против уединённой жизни высказывается и блаженный Иероним. Его критика отшельничества менее принципиальна, но гораздо более эмоциональна, чем у Василия Великого. Отвечая молодому

⁴⁵ Деян 2,44 (Синодальный перевод). Греческий текст: Migne 1885. 933С.

⁴⁶ Речь идёт, по-видимому, о 350–355 гг., см.: Rousseau 1994. P. 27–60. Moreschini 2005. P. 13–14, 91–93. Выражаю свою признательность Николаю Липатову-Чичерину, который любезно предоставил мне эти книги.

⁴⁷ См.: Rousseau 1994. P. 33.

⁴⁸ Письмо языческому первосвященнику Феодору начала 363 г., см.: Юлиан, Письмо

89b (Bidez, Cumont 1922. P. 128, 8–11): Εἰσὶ δὲ οἱ καὶ τὰς ἐρημίας ἀντὶ τῶν πόλεων διακочισιν, ὄντος ἀνθρώπου φύσει πολιτικοῦ ζῶντος καὶ ἡμέρου, δαίμοσιν ἐκδεδομένοι πονηροῖς, ὑφ' ὧν εἰς ταύτην ἄγονται τὴν μισανθρωπίαν.

⁴⁹ Ср.: Аристотель, Политика 1253a: ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῶντος (Sussemihl, Immisch 1929. P. 3, 2–3) и примеч. 43 выше.

марсельскому аскету Рустику на вопрос о выборе монашеского пути, Иероним подчёркивает, что он не против отшельничества как такового⁵⁰, но всё же советует ему жить с братией. Крайне сжато сформулированная лояльность по отношению к аскетическому уединению тонет в потоке критики различных отрицательных сторон анахорезы в перемешку с язвительными замечаниями в адрес несостоявшихся отшельников⁵¹.

Ещё об одном направлении споров по поводу живущих в одиночку аскетов можно догадаться на основании замечания, которое делает неизвестный автор дошедшего под именем св. Ефрема Сирина сирийского «Послания к живущим на горах монахам». Из него становится ясно, что современников автора волновал вопрос о евхаристическом причастии отшельников, которые никогда не появляются в церкви⁵².

4. Арсений Великий и Сократ

По приведённым примерам можно составить некоторое представление о том, насколько фундаментальным упрекам мог подвергаться в IV–V вв. монах, практиковавший, подобно св. Арсению, последовательное избегание встреч с людьми. Если к этому добавить эмоциональное давление, возникавшее при отвержении посетителей, о чём говорилось выше, то возникает вопрос о богословском и чисто человеческом оправдании уединённого образа жизни. Рассмотреть данный вопрос во всей его полноте в рамках этого исследования не представляется возможным⁵³,

⁵⁰ Иероним, Письмо к Рустику 125, 9, 3: *solitariam vitam reprehendimus? minime, quippe quam saepe laudavimus*. «Не осуждаю ли я уединённую жизнь? Ни в коей мере, поскольку я её часто хвалил». Латинский текст: Hilberg 1996. P. 128, 12–13. Письмо датируется 412 г., см. о нём: Cain 2010. P. 151–158. Говоря о своей похвале анахорезе, Иероним, скорее всего, в первую очередь имеет в виду написанные им жития отшельников Павла Фивейского (374 или 375 г.), Иллариона (390 г.) и Малха (391 г.). Об этих текстах см. Coleiro 1957.

⁵¹ См.: Иероним, Письмо к Рустику 125, 9, 13, 16–17.

⁵² Из всего апологетического отрывка привожу только ключевую фразу, демонстрирующую направление мысли псевдо-Ефрема: «Из-за того, что они (т. е. живущие на горах аскеты) удалены телом, они не перестают быть сынами Церкви. Но, [несмотря на то что они отсутствуют на евхаристических богослужениях телесно], они присутствуют [там] в вере». Сирийский текст: Beck 1973. S. 34, 24–28; немецкий перевод: Ibid. S. 40. О «По-

слания к живущим на горах монахам» (V в.?) см.: Henze 1999. P. 192–193.

⁵³ Данная тематика разработана недостаточно. Укажу на то, что вплоть до первой половины III в. идея длительного уединения в христианских текстах неизменно выступает с отрицательной коннотацией, см.: Bumazhnov 2006; Bumazhnov 2008. Ко второй половине IV в., согласно высказываниям некоторых монашеских авторов, уединение становится практически неотъемлемым условием спасения, ср. начало 1-го греческого Послания св. Аммона (1, 1): «Возлюбленные братья мои, вы знаете, что с тех пор, как произошло преступление [заповеди], душа не может познать Бога, как должно, если не удалится от людей и [мирских] занятий». Греческий текст: Nau 1915. P. 603, 3–5. О св. Аммоне и его творениях см.: Klejpa 1938; Сидоров 1997. С. 253–257. Ту же связь между уединением и спасением находим и в двух первых апофтегах Арсения Великого, ср.: Арс I: «Арсений! Избегай людей – и будешь спасаться» и примеч. 27, 28 выше.

однако мы можем попытаться понять, что по этому поводу думал такой выдающийся анахорет, каким был Арсений Великий, на примере одной из его апофтегм.

Арс. 13, то есть апофтегма, о которой пойдёт речь, сохранилась в двух редакциях: в «Алфавитном» и «Систематическом собраниях», а также «Житии св. Арсения» ВHG 167z⁵⁴. Поскольку текст «Жития» по доступной мне рукописи Vat. gr. 1589 даёт по крайней мере в одном случае более понятное чтение, я буду отталкиваться от него⁵⁵:

Авва Марк сказал блаженному Арсению: «Почему ты избегаешь нас, отец?» Говорит ему старец: «Бог знает, что я люблю вас, но не могу быть вместе с Богом и с людьми. На небе мириады и тысячи ангелов имеют одну волю, а люди имеют множество волей. Не могу оставить Бога и пойти с людьми».

Этот диалог нетрудно истолковать, исходя из одних христианских источников. Как уже неоднократно говорилось выше, Арсений регулярно избегал встреч и разговоров с людьми, в том числе и почти со всеми монахами Скита. Как бы от их лица и, безусловно, с некоторым недоумением и укором авва Марк⁵⁶ спрашивает о причине такого поведения.

Начало первой фразы Арсения «Бог знает, что я люблю вас» переводит диалог из житейской плоскости в богословскую. Арсений истолковывает слова аввы Марка как вопрошание об исполнении второй части заповеди о любви к Богу и ближнему⁵⁷ и отвечает на этот вопрос, призывая в свидетели Бога: «Бог знает, что я люблю вас».

Далее следует объяснение, почему же Арсений не проводит время с ближними, раз он их любит. Это обоснование также содержит отсылку к Новому Завету, которая заключена в словах «На небе мириады и тысячи ангелов имеют одну волю». Арсений подразумевает третьё прошение молитвы Господней «да будет воля Твоя и на земле, как на небе»⁵⁸.

⁵⁴ Об этом «Житии» см. выше, примеч. 5. Текст Арс. 13 в Систематическом собрании (Guy 2013. P. 126, 1–7) практически не отличается от текста «Алфавитного собрания».

⁵⁵ Vat. gr. 1589, 8r,2–8v,1: Εἶπεν ὁ ἀββᾶς Μάρκος τῷ μακαρίῳ Ἀρσενίῳ· Ἰνα τί φεύγεις ἡμᾶς, πάτερ; Λέγει αὐτῷ ὁ γέρον· Ὁ θεὸς οἶδεν, ὅτι ἀγαπῶ ὑμᾶς· ἀλλ' οὐ δύναμαι εἶναι μετὰ τοῦ Θεοῦ καὶ τῶν ἀνθρώπων· αἱ ἄνω μυριάδες καὶ χιλιάδες τῶν ἀγγέλων ἐν θέλημα ἔχουσιν, οἱ δὲ ἄνθρωποι πολλὰ θελήματα ἔχουσιν. Οὐ δύναμαι οὖν ἀφεῖναι τὸν θεὸν, καὶ ἔλθειν μετὰ τῶν ἀνθρώπων.

Для сравнения привожу текст «Алфавитного собрания» по Migne 1864. 92A: Εἶπεν

ὁ ἀββᾶς Μάρκος τῷ ἀββᾷ Ἀρσενίῳ· Διατί φεύγεις ἡμᾶς; Λέγει αὐτῷ ὁ γέρον· Ὁ Θεὸς οἶδεν, ὅτι ἀγαπῶ ὑμᾶς· ἀλλ' οὐ δύναμαι εἶναι μετὰ τοῦ Θεοῦ καὶ μετὰ τῶν ἀνθρώπων. Αἱ ἄνω χιλιάδες καὶ μυριάδες ἐν θέλημα ἔχουσιν, οἱ δὲ ἄνθρωποι πολλὰ θελήματα ἔχουσιν. Οὐ δύναμαι οὖν ἀφεῖναι τὸν Θεόν, καὶ ἔλθειν μετὰ τῶν ἀνθρώπων.

⁵⁶ Возможно, это был тот самый авва Марк, под именем которого до нас дошли пять апофтегм. См.: Migne 1864. 293D–296D; Guy 2013. P. 62.

⁵⁷ Мф 22,35–40, Мк 12,28–34, Лк 10,25–28.

⁵⁸ Мф 6,10, Лк 11,2 (Синодальный перевод).

К IV в. истолкование этих слов в смысле единства воли людей и ангелов стало настолько распространённым, что епископ Иерусалима Кирилл (ум. 387) включил его в свой катехизис для недавно принявших крещение⁵⁹. Таким образом, Арсений хочет сказать, что, избегая людей, он поступает в духе исполнения прошения наиболее важной христианской молитвы, заповеданной Самим Иисусом Христом. Более того, слова Арсения предполагают, что он уже в той или иной мере соединён своей волей с волей ангелов и, таким образом, и с Божественной волей. Эта мысль не только означает, что Бог уже исполнил на Арсении то, о чём иные только просят, повторяя «да будет воля Твоя и на земле, как на небе»; святой также имплицитно претендует на то, что он уже здесь и сейчас ближе к ангелам, чем к людям, то есть реализует монашескую жизнь как жизнь равноангельскую⁶⁰.

Третья отсылка к Новому Завету содержится в заключительных словах Арсения «Не могу оставить Бога и пойти с людьми»⁶¹. Альтернатива следования Богу или людям дважды встречается в книге «Деяний апостолов»⁶². Арсений, таким образом, по-видимому, подразумевает, что он, так или иначе, поступает подобно апостолам⁶³.

Ещё раз подчеркну, что христианский контекст полностью объясняет смысл аргументации св. Арсения.

Однако представляется, что для истолкования его слов можно попытаться привлечь ещё один, уже нехристианский текст. Прежде всего следует заметить, что уже Луис Дайер в своём комментарии к платоновой «Апологии Сократа»⁶⁴ предлагает сравнить упоминавшиеся выше места Деян 4,19 и 5,29⁶⁵ со следующими словами Сократа

⁵⁹ Кирилл Иерусалимский, Тайноводственные поучения 5,14: Ως ἐν ἀγγέλοις γίνεταί σου τὸ θέλημα, οὕτω καὶ ἐπὶ τῆς γῆς ἐν ἐμοὶ γένηται, Δέσποτα. «Как Твоя воля осуществляется в ангелах, так пусть она будет и на земле во мне, Господи». Греческий текст: Piédagnel 1966. P. 162, 6–7. Это толкование мы находим и в 4-м трактате «О молитве Господней» св. Григория Нисского (ум. ок. 386), и в проповеди св. Иоанна Златоуста (ум. 407) на Евангелие от Матфея 19,5, и в монашеском «Собеседовании» св. Иоанна Кассиана (ум. ок. 432) 9,20.

⁶⁰ О равноангельской жизни как цели раннехристианского монашества см.: Frank 1964; Ranke-Heinemann 1964. S. 65–82; Muehlberger 2008.

⁶¹ Несколько неопределённое выражение «пойти с людьми» (ἐλθεῖν μετὰ τῶν ἀνθρώπων), видимо, следует понять в смысле той или иной общности. Ал-

фавитный патерик 2009, 39 переводит просто «быть с людьми». Ср.: В. Бауер об одном из значений предлога μετά: «zur Bez[eichnung] der Gemeinschaft bei irgend einer Tätigkeit od[er] einem Erleben» (Bauer 1988. S. 1031).

⁶² Деян 5,29: «Петр же и Апостолы в ответ сказали [членам синедриона (см. Деян 5,27–28)]: должно повиноваться больше Богу, нежели человекам»; Деян 4,19: «Но Петр и Иоанн сказали им (т. е. священникам, начальникам стражи при храме и саддукеям, см.: Деян 4,1) в ответ: судите, справедливо ли пред Богом слушать вас более, нежели Бога?» (Синодальный перевод).

⁶³ Вспомним, что в Арс. 1 и 2 избегать людей Арсению повелевает Сам Бог, см. примеч. 27 и 28.

⁶⁴ Dyer 1885. P. 78.

⁶⁵ См. примеч. 62.

из «Апологии» 29d⁶⁶: «Я к вам, афиняне, конечно, отношусь хорошо и люблю вас, но повиноваться буду более богу, чем вам...» Современный исследователь дополняет и углубляет это наблюдение: необразованность апостола Петра и его послушание Богу⁶⁷, а не людям, сознательно подчёркиваются евангелистом Лукой (и только им) для того, чтобы сблизить Петра с Сократом и таким образом представить христианство органично включающим в себя философские идеи⁶⁸.

Отталкиваясь от вышесказанного, можно заметить, что оба обсуждаемых места из «Деяний», где говорится о том, что Бога нужно слушаться больше, чем людей⁶⁹, не содержат идеи любви к тем, к кому обращены эти слова, между тем как Сократ дважды подчёркивает свои добрые чувства к афинянам⁷⁰. Здесь уместно вспомнить, что о любви к монахам, которой он, однако, должен в известном смысле пренебречь ради любви к Богу, говорит и св. Арсений: «Бог знает, что я люблю вас, но не могу быть вместе с Богом и с людьми. <...> Не могу оставить Бога и пойти с людьми»⁷¹.

Можно попытаться соединить Арс. 13 и «Апологию Сократа» ещё одной, уже более спекулятивной линией. Сократ не хочет просить судей об изгнании (φουγή)⁷² и остаётся в Афинах, не желая, чтоб суд отпустил (ἀφεῖναι)⁷³ его на неприемлемых условиях; Арсений, напротив, бежит (φεύγειν)⁷⁴ от людей и не хочет оставлять (ἀφεῖναι)⁷⁵ Бога.

Учитывая высокое происхождение Арсения и его деятельность при дворе в качестве воспитателя или учителя детей императора⁷⁶, можно достаточно уверенно предположить, что он был знаком с «Апологией Сократа», которая могла служить ему стилистическим ориентиром. При этом параллели в лексике и сходство синтаксической фигуры (антитезы) вовсе не обязательно предполагают сознательную реминисценцию. Оправдывая своё уединение, Арсений, прежде всего, ориентировался на Новый Завет. Соединение идеи любви к ближним с необходимостью подчиняться Богу даже в ущерб этой любви

⁶⁶ Ἐγὼ ὑμᾶς, ὁ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, ἀσπάζομαι μὲν καὶ φιλῶ, πείσομαι δὲ μᾶλλον τῷ θεῷ ἢ ὑμῖν... Греческий текст: Burnet 1900. Перевод с незначительными изменениями по изданию: Жебелев [и др.] 1923. С. 67.

⁶⁷ Об этом аспекте речь как раз и идёт в Деян 4,19 и 5,29, на что справедливо указывает Маттиас Бекер (см. примеч. 68).

⁶⁸ См.: Becker 2020. P. 59–67. О Сократе в раннехристианской греческой и христианской литературе в целом см. список научных работ в статье: Пантелеев 2013. С. 679. Дополнительно можно указать на: Benz 1951; Becker 2020.

⁶⁹ См. примеч. 62.

⁷⁰ Ср.: «Я к вам, афиняне, конечно отношусь хорошо и люблю вас...» и примеч. 66.

⁷¹ См. примеч. 55.

⁷² Апология 37с 4–5.

⁷³ Апология 29с 6, 29d 2, 30b 8.

⁷⁴ Ср.: Διατί φεύγετε ἡμᾶς; и примеч. 55.

⁷⁵ Ср.: Οὐ δύναμαι ἀφεῖναι τὸν θεὸν [...] и примеч. 55.

⁷⁶ См. выше.

могло быть навеяно строкой из «Апологии», нельзя исключить, что дополнительные параллели могли способствовать этому. Вряд ли эта отсылка была намеренной, но, так или иначе, образ Сократа незримо присутствует в Арс. 13.

5. Заключение

На примере Арс. 13 можно убедиться в том, что обоснование радикальной анахорезы во времена св. Арсения только начинало осознаваться как требующая особого осмысления богословская проблема⁷⁷. Выше уже было сказано, что к концу V – началу VI в. составители сборников апофтегм рассматривали эту проблему как уже решённую в духе превосходства уединённой жизни над всеми другими формами монашества⁷⁸. Самому св. Арсению приходилось трудиться над её решением прежде всего практически. Видимо, его особенно поддерживала уверенность в том, что он, хотя и ущемляя в чём-то интересы ближних, выполняет волю Бога. Именно это и связывает его с афинским мудрецом, сказавшим: ταῦτα γὰρ κελεύει ὁ θεός⁷⁹.

Литература

Bartelink 2004

Athanase d'Alexandrie. Vie d'Antoine / éd. par G. J. M. Bartelink. Paris, 2004. (Sources chrétiennes ; 400).

Bauer 1988

Bauer W. Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur. 6., völlig neu ... bearb. Aufl. / hrsg. von K. Aland, B. Aland. Berlin ; New York, 1988.

⁷⁷ Подробные рассуждения об этом предмете можно найти в творениях св. Исаака Сирина (VII в.), который формулировал свои мысли об уединённой монашеской жизни, опираясь прежде всего на апофтегмы Арсения Великого и комментируя их. Английский перевод сирийского оригинала: Wensinck 1923, Трактат 18, с. 104, § 154; Трактат 41, с. 205–206, § 308–

309. Русский перевод древнегреческого перевода: Слово 14 – Исаак Сирин 2009. С. 93; Слово 23 – Там же. С. 175–185. О св. Исааке Сирине см.: Chialà 2002.

⁷⁸ См. выше примеч. 27, 28.

⁷⁹ Апология 30а 5.

Beck 1973

Des heiligen Ephraem des Syrers Sermones IV, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 334/335, Scriptorum Syri 148/149 / Hrsg., Übers. E. Beck. Louvain, 1973.

Becker 2020

Becker M. Petrus Socraticus: Socratic Reminiscences in Luke's Portrait of Peter // *Philologia Classica*. 2020. Vol. 15, no. 1. P. 54–71.

Benz 1951

Benz E. Christus und Sokrates in der alten Kirche (Ein Beitrag zum altkirchlichen Verständnis des Märtyrers und des Martyriums) // *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*. 1951. Bd. 43. S. 195–224.

Bidez, Cumont 1922

Imp. Caesaris Flavii Clavdii Iuliani epistulae, leges, poematia, fragmenta varia, Nouvelle Collection de Textes et Documents publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé / éd. par I. Bidez, F. Cumont. Paris, 1922.

Bumazhnov 2006

Bumazhnov D. F. Einige Beobachtungen zur Geschichte des Begriffs ΜΟΝΑΧΟΣ (Mönch) // *Studia Patristica*. 2006. Bd. 39. S. 293–299.

Bumazhnov 2008

Bumazhnov D. F. Some Ecclesiological Patterns of the Early Christian Period and Their Implications for the History of the Term ΜΟΝΑΧΟΣ (Monk) // *Einheit der Kirche im Neuen Testament. Dritte europäische orthodox-westliche Exegetenkonferenz / hrsg. von A. A. Alexeev [u. a.]*. Tübingen, 2008. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament ; 218). S. 251–264.

Burnet 1900

Platonis opera / ed. by I. Burnet. Vol. 1. Oxonii, 1900.

Burnet 1902

Platonis opera / ed. by I. Burnet. Vol. 4. Oxonii, 1902.

Cain 2010

Cain A. The Letters of Jerom. Asceticism, Biblical Exegesis, and the Construction of Christian Authority in Late Antiquity. The Oxford Early Christian Studies. Oxford, 2010.

Chialà 2002

Chialà S. Dall'asceti eremitica alla misericordia infinita: Ricerche su Isacco di Ninive e la sua fortuna. Firenze, 2002. (Biblioteca della Rivista di Storia e Letteratura Religiosa ; Studi 14).

Choat 2002

Choat M. The Development and Usage of Terms for «Monk» in Late Antique Egypt // *Jahrbuch für Antike und Christentum*. 2002. Bd. 45. S. 5–23.

Coleiro 1957

Coleiro E. Jerome's Lives of the Hermits // *Vigiliae Chrishanae*. 1957. Vol. 11. P. 161–178.

Cremascoli 2014

Cremascoli G. Sul genere letterario dei Verba seniorum // Frate Egidio d'Assisi. Atti dell'Incontro di studio in occasione del 750° anniversario della morte (1262–2012). Spoleto, 2014. P. 19–31.

Desprez 1998

Desprez V. Le monachisme primitif : Des origines jusqu'au concile d'Éphèse. Bégrolles-en-Mauges, 1998. (Spiritualité Orientale ; 72).

De Vogüé 1991

De Vogüé A. Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité. Première partie : le monachisme latin. Vol. 1 : De la mort d'Antoine à la fin du séjour de Jérôme à Rome (356–385). Paris, 1991.

Dyer 1885

Plato, Apology of Socrates and Crito with Extracts from the Phaedo and Symposium and from Xenophon's Memorabilia / ed. by L. Dyer. Boston et al., 1885. (College Series of Greek Authors).

Evelyn White 1973

Evelyn White H. G. The Monasteries of the Wâdi 'n Natrûn. Pt. 2 : The History of the Monasteries of Nitria and Scetis, The Metropolitan Museum of Art Egyptian Expedition. New York, 1932 (repr.: 1973).

Faraggiana di Sarzana 1997

Faraggiana di Sarzana Ch. Apophthegmata Patrum : Some Crucial Points of their Textual Transmission and the Problem of a Critical Edition // *Studia Patristica*. 1997. Vol. 29. P. 455–467.

Fatti 2010

Fatti F. Monachesimo anatolico. Eustazio di Sebastia e Basilio di Cesarea // Monachesimo orientale. Un'introduzione / ed. G. Filoramo. Brescia, 2010. (Storia ; 40). P. 53–91.

Festugère 1962

Festugère A.-J. Les moines d'orient III/1: les moines de Palestine. Cyrille de Scythopolis, Vie de saint Euthyme. Paris, 1962.

Frank 1964

Frank K. S. ΑΓΓΕΛΙΚΟΣ ΒΙΟΣ. Begriffsanalytische und begriffsgeschichtliche Untersuchung zum „Engelgleichen Leben“ im frühen Mönchtum. Münster in Westfalen, 1964. (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens ; 26).

Frazer 1980

Frazer Ch. A. Anatolian Asceticism in the Fourth Century: Eustathios of Sebastea and Basil of Caesarea // *Catholic Historical Review*. 1980. Vol. 66, no. 1. P. 16–33.

Freire 1973

Freire J. G. Traductions latins des Apophthegmata Patrum // *Mélanges Christine Mohrmann*. Nouveau recueil offert par ses anciens élèves. Utrecht, 1973. P. 164–171.

Gain 2017

Gain B. Le voyage de Basil de Césarée en Orient: hypothèses sur le silence des sources externes // *Studia Patristica*. 2017. Vol. 95. P. 217–224.

Guy 2013

Guy J.-C. Les apophthegmes des pères, collection systématique. Vol. 1 : Chap. I–IX. Paris, 2013. (Sources chrétiennes ; 387). P. 18–87.

Halkin 1957

Halkin F. Bibliotheca Hagiographica Graeca. Bruxelles, 1957. T. 1.

Henze 1999

Henze M. The Madness of King Nebuchadnezzar. The Ancient Near Eastern Origins and Early History of Interpretation of Daniel 4. Leiden ; Boston, 1999. (Supplements to the Journal for the Study of Judaism ; [vol.] 61).

Hilberg 1996

Sancti Eusebii Hieronymi Epistulae. Pars 3 : Epistulae CXXI–CLIV, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 56/1 / hrsg. von I. Hilberg. Wien, 1996.

Jiménez Sánchez 2010

Jiménez Sánchez J. A. La crítica intelectual pagana al monacato primitivo // *Sacris Erudiri*. 2010. Vol. 49. P. 3–35.

Joest 1994

Joest Ch. Ein Versuch zur Chronologie Pachoms und Theodoros // *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*. 1994. Bd. 85. S. 132–144.

Judge 1977

Judge E. A. The earliest Use of Monachos for ‘Monk’ (P. Coll. Youtie 77) and the Origins of Monasticism // *Jahrbuch für Antike und Christentum*. 1977. Bd. 20. S. 72–89.

Klejna 1938

Klejna F. Antonius und Ammonas. Eine Untersuchung über Herkunft und Eigenart der ältesten Mönchsbriefe // *Zeitschrift für katholische Theologie*. 1938. Bd. 62. S. 309–348.

Migne 1849

Patrologiae cursus completus, series prima, in qua prodeunt patres scriptoresque Ecclesiae Latinae / ed. J.-P. Migne. T. 73. Paris, 1849.

Migne 1864

Patrologiae cursus completus, series Graeca prior / ed. J.-P. Migne. T. 65. Paris, 1864.

Migne 1885

Patrologiae cursus completus, series Graeca / ed. J.-P. Migne. T. 31. Paris, 1885.

Moreschini 1962

Moreschini A. Aresenio // Bibliotheca Sanctorum. Istituto Giovanni XXIII nella Pontificia Università Lateranense. [Vol. 2 : Ans – Bern]. Roma, 1962. P. 477–479.

Moreschini 2005

Moreschini A. Introduzione a Basilio il Grande. Brescia, 2005.

Muehlberger 2008

Muehlberger E. Ambivalence about the Angelic Life: The Promise and Perils of an Early Christian Discourse of Asceticism // Journal of Early Christian Studies. 2008. Vol. 16. P. 447–478.

Nau 1915

Ammonas, successeur de Saint Antoine / éd. par F. Nau // Patrologia Orientalis. T. 11, fasc. 4. Paris ; Fribourg-en-Brisgau, 1915. P. 391–504.

Palanque, Bardy, de Labriolle 1947

Palanque J.-R., Bardy G., de Labriolle P. Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours. Vol. 3 : De la paix constantinienne à la mort de Théodose. [Paris], 1947.

Pauli 2002

Pauli J. Apophthegmata Patrum // Lexikon der antiken christlichen Literatur / hrsg. von S. Döpp, W. Geerlings. Freiburg ; Basel ; Wien, 2002. S. 52.

Piédagnel 1966

Cyrille de Jérusalem : Catéchèses mystagogiques / éd. par A. Piédagnel. Paris, 1966. (Sources chrétiennes ; 126).

Ranke-Heinemann 1964

Ranke-Heinemann U. Das frühe Mönchtum. Seine Motive nach den Selbstzeugnissen. Essen, 1964.

Raynor 1987

Raynor D. H. Non-Christian Attitudes to Monasticism // Studia Patristica. 1987. Vol. 18, no. 2. P. 267–273.

Rousseau 1994

Rousseau Ph. Basil of Caesarea. Berkeley, 1994. (The Transformation of Classical Heritage ; 20).

Rubenson 2013

Rubenson S. The Formation and Re-formation of the Sayings of the Desert Fathers // Studia Patristica. 2013. Vol. 55. P. 5–22.

Schwartz 1939

Kyrillos von Skythopolis / hrsg. von E. Schwartz. Leipzig, 1939. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur ; 49).

Silvas 2005

Silvas A. M. The Asketikon of St Basil the Great. Oxford, 2005. (The Oxford Early Christian Studies).

Smith 2017

Smith Z. B. Philosopher-Monks, Episcopal Authority, and the Care of the Self. The Apophthegmata Patrum in Fifth-Century Palestine. Turnhout, 2017. (Instrumenta Patristica et Mediaevalia ; 80).

Susemihl, Immisch 1929

Aristotelis Politica. Editio altera correctior / hrsg. von F. Susemihl, O. Immisch. Leipzig, 1929.

Teja 1988

Teja R. Los origenes del monacato y su consideration social // Codex Aquilarensis. Revista de Arte Medieval : Cuadernos de Investigación del Monasterio de Santa Maria la Real. 1988. Vol. 2. P. 11–31.

Tetz 1990

Tetz M. Eine asketische Ermunterung zur Standhaftigkeit aus der Zeit der maximinischen Verfolgung (311/313) // Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft. 1990. Bd. 81. S. 79–102.

Wensinck 1923

Mystic Treatises by Isaac of Nineveh Translated from Bedjan's Syriac Text with an Introduction and Registers, Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, Afdeeling Letterkunde, Nieuwe Reeks, Deel 23,1 / trans. by A. J. Wensinck. Amsterdam, 1923.

Wipszycka 2001

Wipszycka E. P. Coll. Youtie 77 = P. Coll. VII 171 Revised // Essays and Texts in Honor of J. D. Thomas, American Studies in Papyrology. Vol. 42 / ed. by T. Gagos, R. S. Bagnall. Oakville, 2001. P. 45–50.

Алфавитный патерик 2009

Алфавитный патерик, или достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. М., 2009.

Афиногенов 2004

Афиногенов Д. Е. К происхождению легенды о св. Арсении – воспитателе императоров Аркадия и Гонория // Вестник древней истории. 2004. № 1 (248). С. 49–60.

Бумажнов 2010

Бумажнов Д. Ф. Разговор с черепом на стыке двух религий. Из истории одного сюжета в христианской и мусульманской письменности // Символ. 2010. № 58. С. 104–126.

Васильевский 1897

Васильевский В. Г. Синодальный кодекс Метафраста // Журнал Министерства народного просвещения. 1897. № 311. С. 332–375.

Васильевский 1899

Васильевский В. Г. Синодальный кодекс Метафраста. СПб., 1899.

Исаак Сириин 2009

Исаак Сириин. Слова подвижнические. М., 2009.

Пантелеев 2013

Пантелеев А. Д. Сократ в раннехристианской агиографии (II–IV вв.) // Индоевропейское языкознание и классическая филология. [Т.] 18 : Материалы чтений, посвященных памяти профессора И. М. Тронского. СПб., 2013. С. 668–697.

Сидоров 1997

Сидоров А. И. Святой Аммон: личность и творения // Богословские труды. 1997. Вып. 33. С. 253–312.

Жебелев [и др.] 1923

Полное собрание творений Платона : в 15 т. Т. 1 : Евтифрон, Апология Сократа, Критон, Федон / под ред. С. А. Жебелева [и др.]. СПб., 1923.

Хосроев 2004

Хосроев А. Л. Пахомий Великий (Из ранней истории общежительного монашества в Египте) // Библиотека журнала «Нестор». СПб., 2004. Вып. 7.

Читти 2007

Читти Д. Град пустыня. Введение в изучение египетского и палестинского монашества в христианской империи. СПб., 2007.

Robert A. Kitchen
(Sankt Ignatios Theological Academy, Södertälje, Sweden)

Jonah without the Whale
Scribal Re-composition and Correction of Jacob of Serugh's
Homilies in Vatican Syriac 464

I. Manuscripts and Critical Editions

The central artifact of Syriac Christianity is the manuscript, the hand-written recording of all manner of things which Christians yearned to be preserved, remembered, read again, read out loud: the Bible in its plenitude and diversity, the stories of how Christianity began in the Syriac tongue, liturgies of worship, lives of the holy ones, histories of the Church and of the world, and metrical homilies sung during worship and annual celebrations about all of the above.

Tens of thousands of Syriac manuscripts survive in many libraries, physical and digital, and there are countless manuscripts and texts that have not survived and are lost. Most extant manuscripts are not autographs of the original authors, but copied by scribes, some of whom reveal their identity in colophons.

Many scholars today have worked from a critical edition of a particular text, in which multiple manuscripts are compared, sometimes to fill in gaps and lacunae in the physical manuscripts, and even more to decide which variant words and phrases belong to the author's original text. The resultant critical edition is a useful tool for the meaning of most texts, as long as one realizes that such a version does not really exist in nature. Scribes copied from other manuscripts available to them, but there were a number of questionable readings, outright mistakes, and theological blunders that needed to be addressed, and many scribes were up to the task of correction. In most instances, they did not tell future readers what they corrected, added or subtracted.

It is an interesting adventure to scrutinize what these scribes did in fact edit, demonstrating that scribes were not perfunctory copyists, but creative theologians on their own part. If two or more copies of a particular text are available, one can see how different strategies were at play in the scribal task, as well as the reception by a new generation of an older text and its contents. I wish to focus on one particular Syriac manuscript and examine

how the scribe dealt with some of the classical texts he inherited and begin to consider what and why he did so.

II. A Particular Manuscript: Vatican Syriac 464

The manuscript is Vatican Syriac 464. Part Two.

It is a sizeable work of 348 folios on paper, Serto script, dated 1234 by an anonymous scribe. The Vatican Library bound the manuscript, creating three volumes or Parts: One, 1r–125v; Two, 126v–246v; Three, 247r–348v. The whole work contains 41 *mēm̄rē*, primarily by Ephrem, Isaac of Antioch, and Jacob of Serugh, but also by Balai and an anonymous text on Bassus and Susanna.¹ Arthur Vööbus observes that Vat. Syr. 464 is an interesting combination of Old Testament, New Testament, and topical non-Biblical themes, especially three texts on Simeon Stylites, Emperor Constantine, and the Council of Nicea.² Not all of the *mēm̄rē*, Vööbus added, are complete compared to other versions already known, the aspect of the manuscript which will feature in this study.

An important, but not yet solvable problem is that upon examination of the variants observable in these texts, one does not know whether the scribe of this 1234 manuscript is the source of these variants, or that he simply was adhering strictly to the manuscript copy(ies) he had before him on his desk. More likely, the reality is that he did some of both.

A. Jacob of Serugh on Jonah and the Ninevites

The first text to be examined is the *mēm̄rā* on Jonah the prophet (ff. 205v–224r), now bound into Part Two of the Vatican Syriac collection. Arthur Vööbus has searched out and recorded all the Jacob *mēm̄rē* currently known in manuscripts and has identified fourteen manuscripts which contain the Jonah and Nineveh *mēm̄rā*,³ but overlooked the major manuscript

¹ Van Lantschoot A., *Inventaire des manuscrits syriaque des fonds Vatican (490–631)*, *Studi e Testi* 243. Vatican City: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1965. P. 4–6.

² Vööbus A., *Handschriftliche Überlieferung der Mēm̄rē-Dichtung des Ja'qōb von Serūg*, Vol. I: *Sammlungen: Die Handschriften*. CSCO 344/Subsidia 39. Louvain, 1973. P. 56–57.

³ Vööbus A., *Handschriftliche Überlieferung der Mēm̄rē-Dichtung des Ja'qōb von Serūg*, Vol. II. CSCO 345/Subs. 40. Louvain, 1973. P. 209 – BL Add. 14,584 (6th – 7th cc.); BL Add.

12,162 (7th c.); Vat. Syr. 464 (1234); Mar Sargis, Ḥaḥ (16th/17th c.); Harvard Harris 92 (1900); Damascus Patriarchate 12/13 (1031); Dam. Patr. 12/14 (1031); Dam. Patr. 12/15 (1031); Vat. Syr. 117 (12th/13th c.); Mardin Orthodox 134 [= CFMM 00134] (1728); Diyarbakir Mar Ja'qob 1/3 (13th c.); Chicago Oriental Institute A,12008 (13th c.); Mardin Orthodox 132 [= CFMM 00132] (13th/14th c.); Paris, syr. 196 (13th c.); Birmingham Mingana syr. 546 (1228/1229).

that Paul Bedjan used as his base text – BL Add. 14623, ff. 31a–46b⁴ – in the only published printed version of the *mēm̄rā* in Volume 4 of Jacob of Serugh’s metrical homilies.⁵ The text amounts to 2,544 lines in 12-syllable meter, and is supplemented with numerous variants from Vat. Syr. 117 (12th–13th cc.) ff. 117r–132v. Bedjan comments in his introduction that the BL Add. 14623 is divided into four Parts, marked in the margins in his printed version on pages 393, 422, 451,⁶ that is, Part I (lines 1–532), Part II (ll. 533–1132), Part III (ll. 1133–1725), Part IV (ll. 1726–2544). Bedjan further reflects the division of the text by indicating 72 sections of varying length in the *mēm̄rā*.

The Jonah *mēm̄rā* of Vat. Syr. 464, as Vööbus had observed, is not the complete version, albeit a lengthy selection or epitome of 778 lines, less than one-third the length of the parent *mēm̄rā*. The Vatican text begins at line 1496 (Section 45) with Jonah just deposited on dry land by the great fish and called a second time to journey to Nineveh to begin preaching, and concludes at line 2274 (Section 65) as Jonah withdraws from the redeemed Nineveh on the morning of the fortieth day. From the point at which it joins the longer *mēm̄rā*, Vat. Syr. 464 is the same, yet subtly different, due to manuscript variants, scribal errors, and in many instances emendations and rewriting by the scribe.

B. Jacob of Serugh on The Three Children/Young Men

The next *mēm̄rā* in Vat. Syr. 464 is on “The Three Children” (Daniel 3:1–30), also considerably shorter than the version found in Bedjan – 892 lines,⁷ while Vat. Syr. 464 presents only 180.⁸ Somewhere along the line of transmission, a scribe or scribes had adopted a different strategy in abbreviating this *mēm̄rā*. The scribe begins with the first two couplets/lines 1–4 of the long *proemion*, then jumps to lines 77–82 for three couplets to introduce the drama and dilemma of Nebuchadnezzar’s idol, and finally moves all the way down to line 725 where the climax of the tale is recounted. The three men have been thrown into the fiery furnace, but accompanied by a fourth being/angel they are not touched

⁴ *Catalogue of the Syriac Manuscripts in the British Museum* / ed. W. Wright. London, 1871. Part II. DCCLXXXI (8), 764b; reprinted, Piscataway, New Jersey: Gorgias Press, 2002.

⁵ *Homiliae Selectae Mar Jacob Sarugensis* / ed. P. Bedjan. Harrassowitz: Paris, 1908. Vol. 4. P. 368–490. The manuscript is dated 1134 of the Greeks (823 CE).

⁶ Bedjan, Avant-Propos, xi.

⁷ *Homiliae Selectae* / ed. P. Bedjan. Harrassowitz: Paris/Leipzig, 1906. Vol. 2, no. 36. P. 96–137. Bedjan uses two manuscripts: Oxford Bodleian 135, ff. 359–366; and Vat. Syr. 115, ff. 188v–208r (fragment).

⁸ Vat. Syr. 464, part 2: ff. 224r–228r.

and harmed, and Nebuchadnezzar realizes who is the true and real God. This final section in Vat. Syr. 464 continues to the end of the original *mēmṛā*.

Occasionally, words different from the parent *mēmṛā* are used, but do not appear to amend the tone of the narrative, possibly normal variants from different manuscript traditions. There is an intriguing phenomenon beginning with the omission in Vat. Syr. 464 of line 825 in the original (between lines 112 and 113 here): “The king began to say to the assemblies in great amazement”. Nebuchadnezzar then blesses the God of the Three Men, but nothing is lost in content. This does, however, change the combination of the two-line stanzas or couplets for the following eight couplets. The second line of the first couplet is attached to the first line of the second couplet, producing an awkward narrative. At line 132 of Vat. Syr. 464, a line is added: a refrain used in several places, “Behold God, for there is no other god besides Him”. The alignment of the couplets is restored and resumes its original patterns and punctuation. This may have been the solution of the Vat. Syr. 464 scribe, but could have been as well his faithful and rigorous transcription of the manuscript before him in which this omission and addition had already occurred. This does demonstrate the labours of one such Syriac scribe who sometimes has to fix the problems in the *mēmṛā* before him.

Excursus 1: Jonah among the Syriac Fathers

A brief summary of the adventures of Jonah in Syriac literature may be helpful for the context of this homily. Ephrem wrote nine relatively short *madrāšē* on Jonah in the cycle *Hymns on Virginity* (nos. 42–50).⁹ These *madrāšē* are translated by Kathleen McVey.¹⁰ The themes are not presented in canonical order and treat different aspects and typologies of the story.

A longer *madrāšā* (2,142 hemistichs/1,071 lines; 7+7 syllable meter) is attributed to Ephrem on the Repentance of the Ninevites, “On Nineveh and Jonah”. Beck published a critical edition of the text and German translation in CSCO.¹¹ It had been translated into English by Henry

⁹ Beck E., *Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Virginitate*. CSCO 223, SS 94. Louvain: Secrétariat du CSCO, 1962 (Syriac). P. 143–161.

¹⁰ McVey K., translation & introduction, *Ephrem the Syrian. Hymns*. New York: Paulist Press, 1989. P. 438–460.

¹¹ Beck E., *Des Heiligen Ephraem des Syrers Sermones II*. CSCO 311, SS 135; Louvain: Secrétariat du CSCO, 1970 (Syriac). P. 3–40.

Burgess (London, 1853), the only other modern language translation.¹² The authorship is still debated, although Sebastian Brock has now leaned towards its authenticity.¹³ Christine Shepardson wrote an excellent overview of this anti-Judaic homily,¹⁴ which has some striking similarities in tone and theme to the narrative of Vat. Syr. 464.

Narsai composed a 508-line *mēm̄rā*, rehearsing the entire story, invoking the *Rēmzā* or Sign/Wink (of God) into pivotal parts of the tale to interpret how the events are in fact divinely guided.¹⁵ There is virtually no Christological typology of Jonah with Christ. Narsai aims to express the inner motives and responses of Jonah, in particular his melancholy regarding the ambivalence of his mission.¹⁶

The *magnum opus* of Jacob of Serugh is a 2,544-line *mēm̄rā*, “On Jonah the Prophet”, exegeting the entire canonical book in serial order with a handful of dramatic dialogues between Jonah and the natural forces (but none with the great fish!), numerous typologies of the Old Testament narrative with the Gospels and of Jonah with Christ. The thoroughness and size of this *mēm̄rā* are daunting for most readers, but also provide plenty of resources for any part of the traditional story.¹⁷

There are innumerable citations and references to the Jonah narrative throughout Syriac literature, but few are more than several lines expressing a typology or image. Remarkable examples are the ‘*Ōnītās* of George

¹² Burgess H., translation, introduction & notes, *The Repentance of Nineveh: A Metrical Homily on the Mission of Jonah by Ephrem Syrus*. London: Robert B. Blackader, 1853.

¹³ Brock S. P., “Ephrem’s Verse Homily on Jonah and the Repentance of Nineveh: Notes on the Textual Tradition”, *Philohistor* 1994. P. 71–86. See also, de Halleux A., “À propos du sermon éphrémien sur Jonas et la pénitence des Ninivites”, in *Lingua Restituta Orientalis: Festgabe für Julius Assfalg* / eds. R. Schulz & M. Görg. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1990. P. 155–160. De Halleux observes that if this is a *mēm̄rā* intended for the Rogation of the Ninevites, it would be anachronistic for Ephrem. Nevertheless, De Halleux keeps open the possibility of its Ephremic authenticity because of the witness of other language versions, Ge’ez, Armenian, Georgian, Latin and Greek, and the lack of a thorough overall study of this homily.

¹⁴ Shepardson Ch., “Interpreting the Ninevites’ Repentance: Jewish and Christian Exegetes in Late Antique Mesopotamia”, *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 14.2. 2011. P. 249–277.

¹⁵ *Narsai: Homiliae et Carmina* / ed. A. Mingana. Mosul, 1905. P. 134–149. *Nar-*

sai: A Complete Translation is being compiled by co-editors, Butts A. M., Heal K. S., Kitchen R. A., with over three dozen translators at work on the 81 metrical homilies, to be published in fascicles by Peeters.

¹⁶ Kitchen R. A., “Winking at Jonah: Narsai’s Interpretation of Jonah for the Church of the East”, in *The Old Testament as Authoritative Scripture in the Early Churches of the East* / ed. V. S. Hovhannessian (Bible in the Christian Orthodox Tradition 1). Frankfurt am Main: Peter Lang, 2010. P. 51–56, 121–122.

¹⁷ See, Kitchen R. A., “Jonah’s Oar: Christian Typology in Jacob of Serug’s *Mēm̄rā* 122 on Jonah”, *Hugoye: Journal of Christian Studies* 11.1. 2008. P. 29–62; Kitchen R. A., “On the Road to Nineveh: Dramatic Narrative in Jacob of Serug’s *Mēm̄rā* on Jonah”, *Malphono w-Rabo d-Malphone: Studies in Honor of Sebastian P. Brock* / ed. G. A. Kiraz. Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2008. P. 365–381. A full translation and introduction to this metrical homily is in preparation.

Warda in the mid-13th century, recently published and translated by Anton Pritula. 'Ōnītās 22–58 are written for the Rogation of the Ninevites, especially numbers 23 and 24 which depend upon the Jonah *mēmra* by Narsai.¹⁸

Excursus 2: The Three Young Men in the Fiery Furnace among the Syriac Fathers

Another well-known Biblical tale, which is part of the section in the Book of Daniel (2:4b–7:28) written in Biblical Aramaic, is the Three Young Men – Shadrach, Meshach and Abednego, the Babylonian names of Haniah, Mishael and Azariah. Refusing to worship King Nebuchadnezzar's idol as God, they were thrown into a furnace, but emerged unscathed, protected by a fourth divine being.

Ephrem has a *madrāšā* on this episode in the *Hymns on Fasting*, number 7.¹⁹ It consists of 15 stanzas which appropriately focus first on how Daniel and his three friends fasted rather than indulged in the imperial court's rich diet. They enter the furnace as a result of jealousy for their fasting, not their theological resistance to the King's idol god.

Narsai's *mēmra* treats the entire Biblical account in a 474-line *mēmra* in 12-syllable meter. The furnace is transformed into a bridal chamber and a holy sanctuary for the pure offering of their minds.²⁰

Jacob of Serugh's full version of the Three Young Men extends as noted above to 892 lines. The furnace is also depicted by Jacob as a bridal chamber, the fourth figure being the groomsman. The furnace is then transformed into a monastic setting, a house of solitaries and a hermit's cell, which likely indicates Jacob's audience.²¹

III. Rewriting Syriac Literature

These significantly-sized excerpts or epitomes from longer *mēmre* are not uncommon phenomena, being utilized by the scribe for a particular audience and purpose. Kristian S. Heal's article on different types

¹⁸ Pritula A. *The Wardā: An East Syriac Hymnological Collection: Study and Critical Edition*. Göttinger Orientforschungen: I. Reihe: Syriaca, Band 47; Wiesbaden: Harrassowitz, 2015. P. 252–425. 'Ōnītās 23–24: 264–285.

¹⁹ *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Ieiunio* / ed. E. Beck. CSCO 246–247/Syr.

P. 106–107; Louvain: Peeters, 1964. Syriac text: P. 18–22.

²⁰ Kitchen R. A, "Three Young Men Redux: The Fiery Furnace in Jacob of Sarug and Narsai", in *Studia Patristica* 78. 2017. P. 73–84.

²¹ Cf. footnote 7 above.

of Syriac writing²² points towards this manuscript being an ensemble of these heterodox and amalgamated texts. Considering the amount of material, Jonah can provide a good example of this apparent genre of manuscripts.

The five kinds of rewriting identified by Heal, which issue out of his research on the cycles of Syriac *mēm̄rē* on Joseph, several of which can be found in this manuscript, Vat. Syr. 464.2,²³ are: 1. Attribution and Reattribution; 2. Extraction from Single or Multiple Works; 3. Abridging and Epitomizing Single Works; 4. Redaction and Emendation; 5. Re-Composition. The last three categories are found exemplified in Vat. Syr. 464, the obvious first one being that the two homilies examined are epitomized, shortened versions of the original parent *mēm̄rā*. In the epitomes one sees how the scribe honours the parent text, while persistently redacting, emending and re-composing words and phrases, several times an entire line, yet never altering the text or its base meaning.

Aaron M. Butts' article on the manuscript transmission of the works of Ephrem²⁴ and how his "original" *mēm̄rē* and *madrāšē* were cited later in abbreviated and selected form, especially in liturgical works, provides an excellent description of a similar dynamic of reception history to what is happening in Vat. Syr. 464. The motivation for changing and selecting certain of Ephrem's hymns, Butts notes, was principally theological in the wake of the Christological controversies of the 5th century. This does not appear to be the agenda with Vat. Syr. 464, as the scribe of this manuscript is more concerned with contemporary practical and pastoral theological issues of the laity around him.

IV. Recomposing, Emending and Fixing the Text

First, Jonah. The scribe, probably scribes, who have circumscribed portions of the long version of the metrical homily on Jonah, resulting in the Vat. Syr. 464.2 manuscript, have rewritten the Bedjan text in a variety of ways in order to intensify the vehemence of Jonah's preaching and the dire outcomes he predicts, so as to generate the frantic and earnest response of

²² Heal K. S., "Five Kinds of Rewriting: Appropriation, Influence and the Manuscript History of Early Syriac Literature", *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies* 15. 2015. P. 51–65.

²³ Heal K. S., "A Note on Jacob of Serug's *Mēm̄rē* on Joseph", *Hugoye: Journal*

of Syriac Studies 14.2. 2011. P. 215–223.

²⁴ Butts A. M., "Manuscript Transmission as Reception History: The Case of Ephrem the Syrian (d. 373)", *Journal of Early Christian Studies* 25.2. 2017. P. 281–306.

the Ninevites to the call to fast and repent. There is a frequent and consistent editing and manipulation of the text that indicates an intentional resetting of the tone, not the narrative, of the text. A selection of the different types of changes is presented to illustrate how a scribe plied his craft to interpret the original text in subtle new ways.

[B = Bedjan's full text of the homily; V = Vat. Syr. 464.2 abbreviated text.]

A. Creative Variants

1. Jonah

a. *Mighty Men/Soldiers*

B 1776: لا لئلا اربدا مع احيقنا مع ويحيقنا

I was not troubled by legions of mighty men,

V 279: لا صلا صلا مع احيقنا ويحيقنا

I was never afraid of the legions of soldiers,

B 1777: مع مع ومع قدحتم قدحتم ص صصصا

but of Jonah my feet are trembling, although he is a miserable wretch.

V 280: مع مع ومع قدحتم قدحتم ص صصصا

but of Jonah my footsteps are trembling, although he is miserable wretch.

The King of Nineveh signals a turning point in the drama as he professes his own realization that this encounter with the Hebrew prophet is different and ominous. Bedjan footnotes line 1776 to register the variant found in Vat. Syr. 117 that matches Vat. Syr. 464.²⁵ Vatican's first line offers an equivalent declaration of the king's fearlessness – "I was never afraid" – but with a different verb and noun for the armies he had faced. The second line differs in the synonyms "feet/footsteps". Vatican's (Vat. Syr. 117 or 464.2) rewriting results in a decided contrast between the king's lack of fear of opposing armies and his tangible fear of Jonah, whom he recognizes is not a powerful person.

b. *Mouths/Sides*

B 1785: ومع صلا صلا قد صلا صلا صلا



from every mouth passionate words were heard

²⁵ *Homiliae Selectae* / ed. P. Bedjan. Vol. 4, 453:15, note 4.

V 290: 
 from all sides words of passion were spoken in (the city).


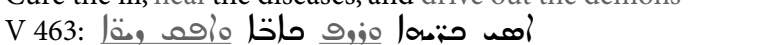
The scribal choices recorded by Vatican in this line are equivalent to Bedjan's, but calculated. Vatican alters the Ninevite participation from passive in Bedjan – passionate words were heard from every mouth – to an active sense – passionate sounds were spoken from every side. Vatican's Ninevites are subtly more engaged, although from the perspective of a third-party observer, the phenomenon is the same. The Vatican scribe consistently works to adjust the tone of the text without changing the nature and character of the narrative, which is based upon the Biblical canon depicted by the homiletic artistry of Jacob.

c. Dead/Sick

B 1955: 
 But he was not capable to raise up the dead, even as great as he had become
 V 458: 
 But he was not capable to raise up its sick, even as great as he had become

A single word distinguishes between the two recensions. Both maintain the Christological typology inserted into the narrative, referring to Christ's actions of resurrection and healing – which Jonah is not capable of accomplishing. To “raise up” is from the root “*q-w-m*” that is associated with the resurrection (*qyāmtā*). Bedjan refers to the ‘dead’ as the object of raising up, while Vatican identifies “the sick” as the beneficiaries – one of the few cases noted in which Vatican utilizes a less severe term than Bedjan's, although “the sick” do not usually need to be resurrected. The Vatican scribe may be targeting those in his readership who are spiritually and ethically sick and weak as the recipients of this action.

d. Heal/Drive Away

B 1960: 
 Cure the ill, heal the diseases, and drive out the demons
 V 463: 
 Cure the ill, drive away the diseases, and make the devils depart

or brightness in the midst of a furnace full of light already. For Vatican, the figure as a “vision/apparition/ghost” is no less mysterious, yet takes on a more corporeal image. Even so, the calligraphy of the two words (ܡܪܘܢܐ ܡܪܘܢܐ) could conceivably be confused by a scribe.

b. Approached/Harmed

B 809–810: ܡܪܘܢܐ ܡܪܘܢܐ ܡܪܘܢܐ ܡܪܘܢܐ ܡܪܘܢܐ ܡܪܘܢܐ
 They saw the children for the flame had not approached them,
 ܡܪܘܢܐ ܡܪܘܢܐ ܡܪܘܢܐ ܡܪܘܢܐ ܡܪܘܢܐ ܡܪܘܢܐ
 and it had not harmed their bodies or their clothes

V 97–98: ܡܪܘܢܐ ܡܪܘܢܐ ܡܪܘܢܐ ܡܪܘܢܐ ܡܪܘܢܐ ܡܪܘܢܐ
 They saw the children, for the flame had not harmed them.
 ܡܪܘܢܐ ܡܪܘܢܐ ܡܪܘܢܐ ܡܪܘܢܐ ܡܪܘܢܐ ܡܪܘܢܐ
 and it had not approached their bodies or their clothes.

Here the activity of a scribe manipulating the wording of a stanza is clear. All the words are the same, but Vatican has switched the critical verbs describing the actions of the flame from one sentence to the other. The meaning is not essentially affected, and no obvious purpose for the switch is apparent.

c. Victor/God

B 885: ܡܪܘܢܐ ܡܪܘܢܐ ܡܪܘܢܐ ܡܪܘܢܐ ܡܪܘܢܐ ܡܪܘܢܐ
 And the assemblies/crowds heard and praised with him the one victor
 V 173: ܡܪܘܢܐ ܡܪܘܢܐ ܡܪܘܢܐ ܡܪܘܢܐ ܡܪܘܢܐ ܡܪܘܢܐ
 And the assemblies/crowds heard and praised with him the one God

Again, one word only is the difference, both referring to the genuine reality and power of the One God, which Nebuchadnezzar knows has defeated his idol. Bedjan’s “Victor” reflects the contest for ultimate power; Vatican’s “God” is the explicit theological identification.

B. Typographical Errors

1. Jonah

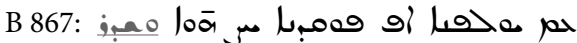
B 1537: ܡܪܘܢܐ ܡܪܘܢܐ ܡܪܘܢܐ ܡܪܘܢܐ ܡܪܘܢܐ ܡܪܘܢܐ
 And the Wrath, like one who crushes/treads, shall trample your
 free/noble women

V 42: 

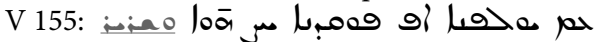
And the Wrath, like one who crushes/treads, shall confute your freedom

Another instance of flexibility is this line in which Bedjan (1537) reads: “And the Wrath, like one who crushes/treads (grapes), shall trample your free/noble women”, which does not sound plausible. The Vatican scribe (42) may have decided that the original was erroneous, and changed the verb and noun to “confute your freedom”. The two verbs differ only in the middle radical (و) and k (ك), which could easily have been misread due to a previous manuscript’s indistinct calligraphy. The object of Bedjan’s text “your free women” has the *seyame* to denote a plural, but Vatican inserts a *waw* (و) and removes the *seyame*, resulting in a more reasonable phrase, “your freedom”. Here Vatican arguably has the softer tone.

2. Three Young Men

B 867: 

With instruction he also compelled and sent the commandment

V 155: 

With instruction he also compelled the commandment and [it was] true

One word again is the difference, in which either calligraphy or the perception of a scribe seem to explain the difference. Bedjan’s “sent” appears to be the more logical word here.

C. Elevating Intensity: Jonah

1. Passions versus Death

The very first stanza (B 1497/V 2) in the Vatican text presents a good example of this process of rewriting/re-composition.

B 1497: 

and (Jonah) raised (his) voice, giving birth to passions upon its hearers.

V 2: 

and (Jonah) raised (his) voice, giving birth to death upon its hearers.

The first line of the stanza is the same for both Bedjan and Vatican – “Jonah began to walk on the road to Nineveh”. In this second line, a single

word is different. Bedjan (1497): “and he raised (his) voice – giving birth to passions to its hearers”. Vatican (2) reads “death” in place of “passions” – an intentional play on words, “... giving birth to death”. The Vatican intensifies what is engendered by the prophet’s voice, as Jonah does more than arouse the passions and emotions of fear, but threatens the ultimate threat of death.

2. Upheaval/Sinister Death

B 1502: مصعبا رعبا هكرو حنه هفصا ونا:
 Increasing the threat, he decreed upon it [the city] a great upheaval/calamity.

V 7: مصعبا رعبا هكرو حنه صعال صعبا:
 Increasing the threat, he decreed upon it [the city] a sinister death.

In (1502/7) the lines are identical except for the content of Jonah’s decree. Bedjan reads “a great upheaval” which Jacob of Serugh may have subtly suggested to be the actual outcome – a reversal, conversion, turning upside down of the spiritual life of Nineveh. Vatican, however, intensifies both the noun and adjective – “a sinister death”, prescribing a less optimistic outcome, yet certainly in keeping with the dire message he intended to project to the Ninevites.

3. Styles of Preaching

B 1504: هذ بعا حصه سالا وحصا بقا:
 The prophet began with preaching passionately

V 9: هف هسا هب حصه سالا وحصا بقا:
 Jonah shouted/trumpeted with terrible/terrifying preaching

Two lines later, Jacob depicts the emotional style and power of Jonah’s preaching. Bedjan (1504): “The prophet began with preaching full of passions/passionately”. Vatican uses a different verb as well as noun, “Jonah shouted with terrifying – i.e. full of terrors – preaching”.

4. Ransom/Arrogance

B 1514: هذ حص مصلا كاسا سالا وبعصا:
 From now on, woe to you, stately Nineveh of (great) renown

V 19: هذ حص هسن حص سالا هصصا ونا:
 Woe to you and woe to you, pompous and arrogant Nineveh

In Jonah's preaching, there are two chains of sentences, the first being "woes". Bedjan (1514) warns the city and citizens of Nineveh, alluding to their powerful and honourable status. "From now on, woe to you, stately Nineveh of (great) renown". Vatican (19) changes the tone and is not honorific, but sneering – "Woe to you and woe to you, pompous and arrogant Nineveh" – intensifying, doubling the "Woe" which requires an adjustment in the meter. Note that Nineveh is identified by the same first adjective (כַּסְלָא) "stately", but its connotation is altered by the second adjective (חַסְלָא; חַסְלָא) becoming "pompous".

5. Judgment/Condemnation

B 1522: ‏ܘܢܝܢܐ ܕܗܘܢܐ ܕܝܘܕܝܢܐ ܥܘܠܡܝܢܐ ܕܝܘܕܝܢܐ

Look, the upright judge has judged you on account of your iniquity

V 27: ‏ܘܢܝܢܐ ܕܗܘܢܐ ܕܝܘܕܝܢܐ ܥܘܠܡܝܢܐ ܕܝܘܕܝܢܐ

Look, the upright judge has condemned you, O wretched (city)

Jonah announces that Nineveh has already been convicted. B (1522): "Look, the upright judge has judged you on account of your iniquity". Vatican (27) uses a different verb to make the judgement harsher, and making the target of such condemnation explicit. "Look, the upright judge has condemned you, O wretched (city)", and must supply a vocative for the meter.

This string of examples demonstrates an active and creative scribe modifying the text in order to render a stronger and more severe message for its readers and hearers. Whereas the Bedjan text is not soft on the Ninevites, Vatican emphatically thunders that there is no way out, no hope even, stirring the Ninevites – as well as the contemporary penitents listening to this *mēm̄rā* – to a serious and desperate asceticism from which there is no other alternative. Textual variants could explain these phenomena, but the variants are consistent, targeting a particular and immediate response.

D. Fixing Problems: Three Young Men

Immediately following the abridged version of Jacob's *mēm̄rā* on Jonah is a much shorter version of another Jacob *mēm̄rā* concerning the *Three Young Men in the Fiery Furnace*. While the anonymous scribe apparently transcribed both of these homilies, and the second text shows as many variants as the first, there is a different strategy and purpose with the *Three Young Men*. While it is not possible to discern whether the scribe of this manuscript is the author of the changes and variants, a discernable con-

sistency in the pattern of variants is discernable. The transcription of this *mēm̄rā* illustrates a different kind of problem beyond theological concepts and tone – at some point in transmission, the scribe discovered that there was a mistake, a simple omission of a single line which went unnoticed, but wreaked some havoc in the narrative. Then the scribe fixed the problem by adding a line. At another point in the text, some scribe inserted two other lines which did not wreak havoc.

1. Beginning Again in the Middle

As noted above, this abridged *mēm̄rā* was constructed differently than that of Jonah. The Jonah abridgement began at a certain juncture in the narrative of the full *mēm̄rā* and concluded at another juncture, in effect, a circumscription lifted out of the *mēm̄rā*. The *Three Young Men* starts with the initial two stanzas, then leaps ahead several folios to begin the formal narration, recomposing the beginning by means of a simple phrase.

B 77: 𐤁𐤓𐤁 𐤓𐤁𐤁 𐤓𐤁𐤁 𐤓𐤁𐤁 𐤓𐤁𐤁

About that idol which the king had made while troubled

V 5: 𐤁𐤓𐤁 𐤓𐤁𐤁 𐤓𐤁𐤁 𐤓𐤁𐤁 𐤓𐤁𐤁

Allow me to speak about that idol which the king had made

Whichever scribe created this abridgement inserts “Allow me to speak ... about that idol which the king had made”. It was necessary to omit the final phrase of that line referring to the king, “... while troubled”, for the sake of the 12 syllable meter.

An even bigger jump leaps over the creation of the idol, the defiant response of the favoured three young Hebrew men, who were consequently thrown into the fiery furnace, and the recreation of what miraculously took place in the furnace as the young men were not harmed. The *mēm̄rā* resumes, or for this recension, really begins with King Nebuchadnezzar noticing with amazement at how these men have survived and triumphed. The Vatican epitome continues to the end of the full *mēm̄rā*. A number of variants have been noted above similar to those in the Jonah abridgement.

2. An Ascetical Addition

Two amendments to the full *mēm̄rā* do not change the nature of the narrative, but demonstrate the kind of literary freedom at least one scribe felt in his handling of this text. He inserts two lines in the middle of the original

stanza, one attached to the first line of the original couplet, and the second line at the beginning of a new couplet. Nebuchadnezzar is summoning the three young men from the furnace, addressing them as “athletes”, a traditional term for Syriac ascetics.

B 779–780: **ܐܗ ܐܘܬܠܗܘܬܐ ܘܫܘܒܐ ܡܘܨܘܐ ܡܕܘܚܘܬܐ**
Come, athletes, by whom the flame has been defeated,
ܥܘܕ ܘܚܘܠܐ ܢܦܘܨܘܢܐ ܡܢ ܐܘܚܘܬܐ ܡܚܠܐܐ.
seize the victory and come out from there quickly.

V 65–68: **ܐܗ ܐܘܬܠܗܘܬܐ ܘܫܘܒܐ ܡܘܨܘܐ ܡܕܘܚܘܬܐ**
Come, athletes, by whom the flame has been defeated
ܥܘܕ ܘܚܘܠܐ ܡܢ ܡܪܬܐ ܘܘܗܐ ܘܫܐ.
seize the victory from those who are watching the great match.
ܘܕܢܩܘܠܐ ܘܚܕܐ ܠܐܘܢܐ ܕܚܘܕܘܬܐ
The wrestlers who entered the furnace to fight
ܥܘܕ ܘܚܘܠܐ ܢܦܘܨܘܢܐ ܡܢ ܐܘܚܘܬܐ ܡܚܠܐܐ.
seize the victory and come out from there quickly

On the surface, these two inserted lines do not appear to add or subtract from the story, but they were added for a purpose. The scribe who inserted these lines, and possibly structured this abridged homily, had obviously read the full *mēm̄rā*. He had to make decisions about what to include and exclude from this version, yet there were themes he wanted to retain. The likely readership of this collection of Jacob’s homilies in Vat. Syr. 464 were monks, and the scribe knew that earlier, in a necessarily excluded part of the *mēm̄rā*, Jacob had painted the interior of the furnace as a unique form of monastery.

“The lovers of truth entered to find a silent dwelling, and because it was pure they began to sing spiritually.... The solitaries found a hermit’s cell which was suitable for them, and they were diligent to stand up at the worship service without flinching.... They found a dwelling and found in it a single spiritual one, and perhaps they did not wish at all to depart from it” (20.627–28, 631–32, 635–36). The silent dwelling (ܥܘܕܘܬܐ ܘܫܘܒܐ) or “the monastery of stillness”, the hermit’s cell (ܥܘܕܘܬܐ ܘܫܘܒܐ) and the desire not to leave are nudges to monastic readers to recreate their own monastic furnace that does not burn.²⁶

²⁶ Kitchen R. A., “Three Young Men Redux: The Fiery Furnace in Jacob of Sarug and Narsai”, in *Literature, Rhetoric, and Exegesis in Syr-*

iac Verse / eds. M. Vinzent, J. Wickes, K. S. Heal. Leuven: Peeters, 2017. P. 73–84, esp. 79–80.

In the Jonah *mēm̄rā*, a scribe or scribes have heavily emended the text with variants that on the one hand sharpen the word choice, or simply present an alternative; and on the other, variants that significantly change the tone of the narrative. For the most part, these have intensified the warnings proclaimed by Jonah and emphasized their imminence. This version of the *mēm̄rā* includes only Jonah's fiery sermon and the response of the Ninevites, its intensification implying a readership that needs to be reminded of the seriousness and urgency of this message, possibly during the Rogation of the Ninevites, although there are no indications of the occasion or use of this *mēm̄rā*. And no whale.

The following *mēm̄rā*, an abbreviated version of Jacob's *Three Young Men*, is also replete with occasional variants, but there does not appear to be a homiletical strategy at play. The distinctive feature of the transcription is that a scribe, very possibly the scribe of Vat. Syr. 464, has discovered a previous scribal omission that disrupts the meaningful flow of the narrative. He sets to make things right by inserting a line that subtly does not disrupt, but restores the flow. There is also an insertion of two lines by some scribe that contributes a note of encouragement for the ascetics in the readership. All these additions, insertions, amendments and omissions indicate that even for one of the most revered authors in Syriac literature, Jacob of Serugh, scribes can always improve upon, even correct, his writings.

Sergey Minov

(Institute for Oriental and Classical Studies, HSE University, Moscow)

A Syriac *tabula gentium* from the Early Abbasid Period: Dawid bar Pawlos on Genesis 10

The detailed inventory of descendants of the three sons of Noah in the tenth chapter of the Book of Genesis, referred by scholars as *tabula gentium*, played a crucial role in the development of Jewish and Christian ethnographic thought during Antiquity and the Middle Ages.¹ This list provided scholars and biblical exegetes with a template that allowed them to organize their ethnographic knowledge conveniently and to offer their readers updated inventories of known ethnic groups, as well as of their geographical distribution.

The first Christian writer who elaborated on the list of Genesis 10 in a consistent manner was Hippolytus of Rome (3rd c.). He dedicates a considerable portion of his *Chronicon* to presenting a comprehensive inventory of nations, numbered seventy-two and grouped according to their supposed descent from the sons of Noah, and regions inhabited by them.² The scheme of Hippolytus, known as “the division of the earth” (διαμερισμὸς τῆς γῆς), enjoyed great popularity during Late Antiquity, being adopted and developed further by various writers, most notably Epiphanius of Cyprus

¹ See Scott J. M., “Geography in Early Judaism and Christianity: The Book of Jubilees”, *Society for New Testament Studies, Monograph Series* 113. Cambridge: Cambridge University Press, 2002; Scott J. M., “The Division of the Earth in *Jubilees* 8:11–9:15 and Early Christian Chronography”, in *Studies in the Book of Jubilees. Texte und Studien zum Antiken Judentum* 65 / eds. M. Albani, J. Frey and A. Lange. Tübingen: Mohr Siebeck, 1997. P. 295–319; Inglebert H., *Interpretatio Christiana: les mutations des savoirs (cosmographie, géographie, ethnographie, histoire) dans l’Antiquité chrétienne (30–630 après J. C.)*. Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité 166. Paris: Institut d’Études Augustiniennes, 2001.

P. 109–192; Piilonen J., *Hippolytus Romanus, Epiphanius Cypriensis, and Anastasius Sinaita: A Study of the Διαμερισμὸς τῆς γῆς*. *Annales Academiae Scientiarum Fennicae*, Ser. B 181. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1974.

² For the Greek text, see Bauer A., and Helm R., *Hippolytus Werke. Vierter Band: Die Chronik*. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 36. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1929. P. 52–93; for an English trans., see Schmidt Th. C., *Hippolytus of Rome. Commentary on Daniel and Chronicon*. Gorgias Studies in Early Christianity and Patristics 67. Piscataway, New Jersey: Gorgias Press, 2017. P. 199–235.

(5th c.),³ a certain Josephus who produced a compilation of Bible notes in the 5th century,⁴ and the author of *Paschal Chronicle*, written around 630.⁵

In what concerns Syriac Christian tradition, however, it is only during the early Islamic period that we come across several detailed expositions of Genesis 10.⁶ The earliest and, arguably, most influential among them is the brief composition entitled *Explanation of all languages, and from which one each one of them descends*, ascribed to Eusebius of Caesarea. Preserved in a single manuscript, British Library Add. 14541, dated tentatively to the 9th century,⁷ it has been published, together with a Latin translation, by Ernest Brooks.⁸ In the manuscript, Pseudo-Eusebian text is adjoined by a short paragraph that lists those peoples that are literate.⁹ While there is little doubt that this text is not a genuine work of Eusebius, no satisfactory solution to the problem of its origins has been offered yet.¹⁰ In its turn, the Pseudo-Eusebian *tabula gentium* influenced several native Syriac writers who used it as a template for their interpretations of Genesis 10. Thus, one can recognize its influence in the works of several East Syrian exegetes, such as the *Book of Scholia* (II.115–118) of Theodore bar Koni (8th c.),¹¹ the so-called *Diyarbekir Commentary* (8th c.)¹², and

³ *Ancor.* 112–114; Holl K. et al., *Epiphanius I: Ancoratus und Panarion haer. 1–33*. Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte NF 10.1. 2nd ed. Berlin: Walter de Gruyter, 2013. P. 136–142.

⁴ Grant R. M. and Menzies G. W., *Joseph's Bible Notes (Hypomnestikon)*. SBL Texts and Translations 41, Early Christian Series 9. Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1996. P. 78–85.

⁵ *Chron. Pasch.* 45.3–4; Dindorf L., *Chronicon Paschale*. 2 vols. Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae. Bonn: Weber, 1832, vol. 1. P. 46–57.

⁶ For a general overview of reception of Genesis 10 in Syriac, see Witakowski W., “The Division of the Earth between the Descendants of Noah in Syriac Tradition”, *ARAM* 5. 1993. P. 635–656. On the influence of Hippolytus’ scheme, see also Hilken A., “Language, Literacy and Historical Apologetics: Hippolytus of Rome’s List of Literate Peoples in the Syriac Tradition”, *Journal of Eastern Christian Studies* 72. 2020. P. 1–32. I thank the author for sharing a draft version of this article with me.

⁷ Wright W., *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum, Acquired since the Year 1838*. 3 vols (London: Trustees of the British Museum, 1870–1872), vol. 3. P. 1040.

⁸ Brooks E. W. et al., *Chronica minora, Pars tertia*. 2 vols. CSCO Syr. III.4. Paris: Typo-

grapheo Reipublicae, 1905. P. 355–357 [Syr.], 282–283 [trans.].

⁹ It was published by Brooks together with the work of Pseudo-Eusebius. In fact, both these texts are united under the common title *The Generations of Languages*, but each of them has a separate subtitle, and only authorship of the first, longer text is ascribed to Eusebius.

¹⁰ Although no Greek prototype of this work has been discovered so far, there is a possibility that it existed once. See on this, Hilken, “Language, Literacy and Historical Apologetics”. P. 7–9.

¹¹ For the Syriac text, see Scher A., *Theodoros bar Kōnī. Liber Scholiorum*. 2 vols. CSCO Syr. II.65–66. Paris: Typographeo Reipublicae, 1910, 1912, vol. 1. P. 114–116; for a French trans., see Hespel R., and Draguet R., *Théodore bar Koni. Livre des Scolies (recension de Séert)*. 2 vols. CSCO 431–432, Syr. 187–188. Louvain: Peeters, 1981–1982. P. 128–189.

¹² For the Syriac text and French trans., see van Rompay L., *Le commentaire sur Genèse-Exode 9,32 du manuscrit (olim) Diyarbakir 22*. 2 vols. CSCO 483–484, Syr. 205–206. Louvain: Peeters, 1986. P. 65–67 [Syr.], 82–87 [trans.].

the *Commentary on Genesis* of Ishodad of Merv (9th c.),¹³ all of which contain detailed expositions of the list of nations.

There is, however, another Syriac composition from this period that offers an elaborate presentation of the list of nations, which has been so far neglected by scholars. It belongs to Dawid bar Pawlos, a West Syrian writer who was active during the 8th or 9th century.¹⁴ There is but little that we know about his life and ecclesiastical career, besides the facts that he was born in the region of Nineveh and that he served as abbot of the monastery of Mār Sargis, on the Dry Mountain in Sinjar. The major part of his literary heritage that survived is comprised of letters, written in prose or verse, that deal with a broad range of topics.¹⁵ Dawid also authored a dialogue on the Trisagion with a certain Melkite, some brief grammatical works,¹⁶ and several poems, such as the one on the seven climes,¹⁷ and the dialogue poem between the vine and cedar.¹⁸

Among the works transmitted under the name of Dawid, one comes across a relatively brief composition that elucidates the list of nations in Genesis 10. It is preserved, so far, in a single manuscript witness, BL Add. 14620,¹⁹ a small (30 folios) anthology of diverse works, mostly grammatical and exegetical, written in a non-vocalized Serto script. Unfortunately, the manuscript is preserved only partially, with many leaves lost or mutilated, so no colophon, if there was any, is extant to provide us with a precise date. In his description, William Wright dates it to the 9th century, based on the character of its script. The work of Dawid that interests us is introduced as *About the generations of the sons of*

¹³ For the Syriac text, see Vosté J. M. and van den Eynde C., *Commentaire d'Isôdad de Merv sur l'Ancien Testament, I: Genèse*. CSCO 126, Syr. 67. Louvain: L. Durbecq, 1950. P. 131–133; for a French trans., see van den Eynde C., *Commentaire d'Isôdad de Merv sur l'Ancien Testament, I: Genèse*. CSCO 156, Syr. 75. Louvain: L. Durbecq, 1955. P. 142–144.

¹⁴ For general information and bibliography, see Brock S. P., “Dawid bar Pawlos”, in *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage* / eds. S. P. Brock et al. Piscataway, New Jersey: Gorgias Press, 2011. P. 116–117.

¹⁵ *Egrāteh d-Dāwid bar Pawlos d-metidā d-Bet Rabban, 750–840* / ed. F. Y. Dolabani. Mardin: Maṭbā'tā suryāytā d-ḥekmtā, 1953. See also Vööbus A., “Entdeckung des Briefkorpus des Dawid bar Paulos”, *Oriens Christianus* 58. 1974. P. 45–50.

¹⁶ See Gottheil R. J. H., “Dawidh bar Paulos, a Syriac Grammarian”, *Journal of the American Oriental Society* 15. 1893. P. CXI–CXVIII.

¹⁷ Gottheil R. J. H. (ed., with an English trans.), “Contributions to the History of Geography”, *Hebraica* 8:1–2. 1891–1892. P. 65–78; 9:1–2 (1892–1893), 117–118.

¹⁸ Butts A. M. (ed., with an English trans.), “A Syriac Dialogue Poem between the Vine and Cedar by Dawid bar Pawlos”, in E. Jiménez, *The Babylonian Disputation Poems. Culture and History of the Ancient Near East* 87. Leiden: Brill, 2017. P. 462–473.

¹⁹ Wright W., *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum, Acquired since the Year 1838*. 3 vols. London: Trustees of the British Museum, 1870–1872, vol. 2. P. 803.

II. English translation³⁴

Again, about the generations of the sons of Noah, corrected and elucidated by Dawid of Bēt Rabban.

1. For many before wrote down the generations of the sons of Noah, and even expounded them one by one. Thus, Eusebius of Caesarea demonstrated division of the generations, and others – other (matters). However, they have obscured the clear meaning of them. So let us, therefore, bring together the dispersion of nations, and demonstrate who begat whom, and where each one dwells.

The Scripture says: *And these are the generations of Noah.*³⁵ The sons of Japheth, the nation of Japheth, – fifteen peoples, to whom languages were allotted, and six of those who know writing. And the sons of Ham, the nation of Ham, – thirty peoples that possess languages, except Philistines and Cappadocians and others, who descended from them afterward. And the sons of Shem, the nation of Shem, – twenty-seven of those who speak different languages. Among these nations, there are those who know writing: four of Ham, and five of Shem. All of them together comprise seventy-two peoples and fifteen writings, so that each one of them received distinctive language, and dwelt in the region that was assigned to it. And, also, their lands were named after the names of the chiefs of their peoples. So then, we gather all of them as much as possible and put down names of those that are known in some sort of inventory that points out peoples that have language or writing.

2. The sons of Japheth: fifteen languages, and six writings, and twenty-nine peoples. The sons of Japheth: the first-born of Japheth is Gomer, from whom are Goths, and Germans, and Sarmatians. Magog begot Galatians, and Qarpāyē, and Parikāyē.³⁶ Madai begot Medians and Gelians. Javan – Greeks, and Alans, and Ilion (?), and Segestianians. Tubal – the house of Huns,³⁷ and Asians, and Isaurians. Meshech begot Moesians, and Mazices,³⁸ and Tāpīlē. Tiras begot Thracians. And the sons of Gomer: Ashkenaz, from whom are Armenians, and Zabdicenians, and Kurds;

³⁴ The use of italics indicates biblical quotations. The ethnonyms for which no satisfactory explanation could be found are given in transcription, which at times is provisional, since the text in the manuscript is not vocalized.

³⁵ Gen 6:9.

³⁶ Pseudo-Eusebius: ܩܪܦܝܝܬܝܢ, “Phoenicians”; Theodore bar Koni: ܩܪܦܝܝܬܝܢ; *Diyarbekir*

Commentary and Ishodad of Merv: ܩܪܦܝܝܬܝܢ, translated as “Francs” by both Van Rompay and Van den Eynde.

³⁷ Ishodad of Merv: ܩܪܦܝܝܬܝܢ, translated by Van den Eynde as “Bithynie”.

³⁸ Following Brook’s translation of the corresponding ethnonym ܩܪܦܝܝܬܝܢ in Pseudo-Eusebius as “Mazices”.

Daypar,³⁹ from whom are Cappadocians, and Urtians,⁴⁰ and Sopenians, and Inghilenians; Togarmah begot Taptāyē and Sakināyē.⁴¹ And the sons of Javan: Elishah begot Athenians, and his land was called Hellas after his name; Tarshish begot Pontians (?)⁴², and his possession is the land by the side of the sea, together with Cilicia; Kittim begot Macedonians, who are called Achaeans; Doranim⁴³ begot Dardanians, and Dalmatians, and Romans, who are in the West and the North. The Scripture adds and says: *From these, they were separated among the island nations, each one into his language, into their families, and in their lands.*⁴⁴ There are fifteen languages in the generations of Japheth, and six writings: Greeks, and Iberians, and Romans, and Armenians, and Medians, and 'Alpāyē, who are interpreted thus: Alans instead of 'Alpāyē. And Arabians, who ceased to exist, together with their writing.

3. The sons of Ham: thirty languages, and four writings, and fifty peoples. The sons of Ham: Kush begot Ethiopians; Mizraim, from whom are Egyptians; and Put, from whom are Putians; Canaan, from whom are the seven nations, whom Joshua son of Nun destroyed.⁴⁵ And sons of Kush: Sheba,⁴⁶ and Havilah, and Sabteka, from whom began Thebais,⁴⁷ and Mūsārūs, and Mauretians. From Sheba and Havilah, then, began Indians, and 'Amūrnāyē, and Samrāyē, and all inhabitants of the South. And from Sabteka and Sabta and Raamah – Mauretians,⁴⁸ and Marmaritans.⁴⁹

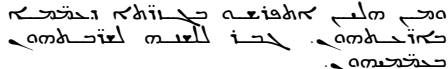
³⁹ Follows the text of the Peshitta; MT of Gen 10:3 has רִפְתִּי, "Riphathi".

⁴⁰ On this ethnonym in Syriac sources, which locate members of this ethnic group in the region of Anzetene, see Tubach J., "Johannes Urtayas Muttersprache", *Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft* 20. 1995. P. 21–25.

⁴¹ Perhaps, derived from Σάκαι, related to Scythians, or Σακκηνοί, located in Arabia, both mentioned by Stephen of Byzantium; Billerbeck M. et al., *Stephani Byzantii Ethnica*. 5 vols. Corpus fontium historiae Byzantinae 43.1–5. Berlin: Walter de Gruyter, 2006–2017, vol. 4. P. 134.

⁴² Cf. ethnonym Πόντιος, mentioned by Stephen of Byzantium; Billerbeck et al., *Stephani Byzantii Ethnica*, vol. 4. P. 88.

⁴³ Follows the text of the Peshitta; MT of Gen 10:4 has דֹּדָנִים, "Dodanim".

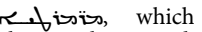
⁴⁴ Gen 10:5. The text of the verse, however, differs somewhat from the Peshitta version: 

⁴⁵ Cf. Deut 7:1.

⁴⁶ Follows the text of the Peshitta; MT of Gen 10:7 has שֵׁבָא, "Seba".

⁴⁷ Perhaps, refers to the city of Thebes in Egypt; according to Stephen of Byzantium, the territory (χώρα) of a city named Θήβη could be referred to as Θηβαῖς; Billerbeck et al., *Stephani Byzantii Ethnica*, vol. 2. P. 240.

⁴⁸ Derived, most likely, from the toponym Μαυριτανία, referring to the two Roman provinces in Northwest Africa. Cf. Stephen of Byzantium; Billerbeck et al., *Stephani Byzantii Ethnica*, vol. 3. P. 276.

⁴⁹ Pseudo-Eusebius: , which reflects more faithfully the Greek original, and refers, most likely, to the people of Marmaridans/Marmaritans from the coastal area of Libya in North Africa, who were classified by Byzantine historiographers among the descendants of Ham, via Kush, Raamah, and Saba. The *Chronicon Paschale* mentions them as Μαμαριδης; Dindorf L., *Chronicon Paschale*. 2 vols. Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae. Bonn: Weber, 1832, vol. 1. P. 50. The form Μαμαριτα is attested in the *Chronography* of George Syncellos; Mosshammer A. A., *Georgii Syncelli Ecloga chronographica*. Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana. Leipzig: B. G. Teubner, 1984. P. 51.

And the sons of Raamah: Sheba and Daran,⁵⁰ who are Seres⁵¹ and Ṭarpetāyē.⁵²

And Kush begot the mighty Nimrod, the one who after the flood began to show upon the earth mighty deeds through the weapons of war and hunting of animals. For, this (phrase), *like Nimrod a mighty hunter before the Lord*,⁵³ means that the Lord roused him so that with the help of the band of fellow-speakers he would force the nations to disperse and to take hold of the regions (of the world), and he would remain and rule over them in the land of Babylon. And moreover, *like a mighty hunter* means that at that time, everyone used to bless the chief of his nation by him, namely – “Let you be like Nimrod the mighty hunter, who used to offer the best⁵⁴ of his game to God and had dominion over the nations”. It is this valiant nation and line of mighty men that brought war upon the earth. *And the beginning of his kingdom was Babel*,⁵⁵ that is, he built it first, and began to reign in it. And after Babel, he built these cities, that is, after the division of tongues, – Erech, which is Urhay,⁵⁶ and Akkar,⁵⁷ which is Nisibis, also called Ṣobā, and Calya,⁵⁸ which is Ctesiphon, the one located opposite of Seleucia, where the wicked Julian fought.⁵⁹ The land of Shinar is named the land of Babel because the tongues have been divided there, and from there they went out and dispersed over the whole earth. For in Hebrew, “division” is called “Shinar”. From that land of Shinar, the Assyrian went out, and he also built Nineveh and the city of Rehoboth, which is Arbela. Rehoboth, then, was interpreted by the ancients as Adiabene, because at that very time it was known as Assyria, and Nineveh was built at the time of its writing; because of that he gave names of the lands and cities, that is, the one that is called now Assyria and rules over the land of Assyria and Shinar. The Hebrew, then, wrote clearly in the section⁶⁰ that from that land he went⁶¹ to Assyria, and he built Nineveh. That is, then, he went out from the land of Shinar, in which his race, as well as his nation, began to rule; for, as they say, Belus, son of Nimrod, departed at first from

⁵⁰ Follows the text of the Peshitta; MT of Gen 10:7 has 𐤓𐤕𐤍, “Dedan”.

⁵¹ I.e. Chinese. On this ethnonym in Syriac, see Reinink G. J., “Das Land “Seiris” (Šir) und das Volk der Serer in jüdischen und christlichen Traditionen”, *Journal for the Study of Judaism* 6:1. 1975. P. 72–85.

⁵² Perhaps, as has been suggested by Brooks, it is a corrupt form of the ethnonym ܩܘܪܩܘܢܝܘܬܝܢ, “Tarpelites” attested in the Peshitta version of Ezra 4:9.

⁵³ Gen 10:9.

⁵⁴ Or “the first”.

⁵⁵ Gen 10:10.

⁵⁶ I.e. Edessa.

⁵⁷ Follows the text of the Peshitta; MT of Gen 10:10 has ܐܟܟܪ, “Akkad”.

⁵⁸ Follows the text of the Peshitta; MT of Gen 10:10 has ܩܠܢܗ, “Kalneh”.

⁵⁹ I.e. Julian the Apostate. Cf. the Syriac *Julian Romance*; Sokoloff M., *The Julian Romance: A New English Translation*. Texts from Christian Late Antiquity 49. Piscataway, New Jersey: Gorgias Press, 2016. P. 375–378.

⁶⁰ Taking ܐܘܪܘܫܐܝܡ as abbreviation of ܐܘܪܘܫܐܝܡܐ.

⁶¹ Reading ܒܥܡܝܢ instead of ܒܥܡܝܢܐ.

the land of Babylon and came to Assyria. And after Belus, Ninus, son of Belus, built Nineveh and called it after his name, and together with it – Rehoboth, which is Arbela, and Calah, which is Hatra; for they say that the general Ḥaṭrū oversaw its building, and it was called after his name. And he (i.e., Ninus) also built Resen, which is Reshaina, the one called “of Bēt Nineveh”, in the land of which they are, and they are subject to the metropolis of Nineveh.

Mizraim begot Ludim,⁶² from whom are Lydians, and Jaabim,⁶³ from whom are Libyans, and Lehabim, from whom are Thebans, and Japhtuhim,⁶⁴ and Pathrusim, and Casluhim; the names of these three are handed down with the name of Ham. From them, however, descended Philistines, and Gadarenes, and Sodomites, and Cappadocians, which are the nations that begot these – ’Awnūnāyē,⁶⁵ and Numidians,⁶⁶ and Phrygians, and Bythinians, and Paphlagonians. *And Canaan begot Sidon*.⁶⁷ from Canaan – Canaanites, and from Sidon – Sidonians, and Tyrians, and Helēsāyē,⁶⁸ and Phoenicians, together with ten nations that belong to him (i.e., Canaan), who dwelt near Israel, from the sea to the river Euphrates, (and) whom God promised to Abraham that he would give as an inheritance to his seed,⁶⁹ (and) from whom are Kenites, and Kennizites, and Lacedaemonians.⁷⁰ And the Scripture asserts that because of the sin of Canaan, his descendants are subjugated. For it says that afterward the peoples of Canaanites were scattered, because Philistines and Gadarenes came and settled among them; and because of that, they were forced to cross Jordan and to seize (lands) as far as Sodom.⁷¹ For it is made known that Horites, whose heirs were the descendants of Esau,⁷² and Emim,⁷³ whose heirs were the descendants of Lot,⁷⁴ are also from the descendants of

⁶² Gen 10:13.

⁶³ Follows the text of the Peshitta; MT of Gen 10:13 has אַנַּמִּים, “Anamim”.

⁶⁴ Follows the text of the Peshitta; MT of Gen 10:13 has נַפְתּוּחִים, “Naphtuhim”.

⁶⁵ The scribal gloss on the left margin gives “Aknūnāyē”. Pseudo-Eusebius: אַכְנֻנְיָיִם.

⁶⁶ Or “Nomads”, following the Latin translation of Brooks. Both ethnonyms, i.e. Νοῦμιδες and Νομάδες, are included in Hippolytus’ list among Ham’s descendants; Bauer & Helm, *Hippolytus Werke. Vierter Band*, 1929. P. 66.

⁶⁷ Gen 10:15.

⁶⁸ Pseudo-Eusebius: אַרְמֵיִם; Theodore bar Koni and Ishodad of Merv: אַרְמֵיִם. Van den Eynde reconstructs it as “Alasians”, and interprets this ethnonym as relating to the inhabitants of Cyprus, taking it to be a derivative from the toponym Alašiya/Alasiya

that was used to refer to the island in some ancient Near Eastern sources; van den Eynde, *Commentaire d’Išodad de Merv*. P. 144, n. 3.

⁶⁹ Cf. Gen 15:18–21.

⁷⁰ These three ethnonyms are taken from the Peshitta version of Gen 15:19; MT has אַדְמֹנִים, “Kadmonites” for the last one.

⁷¹ Cf. Gen 10:19.

⁷² Cf. Deut 2:12, 22.

⁷³ The manuscript has אַרְמֵיִם, “Arameans”, which does not make sense in the context and is, almost certainly, a result of a scribal mistake. A likely candidate for the original reading seems to be the “Emim” (MT אַמִּים; Peshitta אַמִּים) of Deut 2:10–11. According to Deut 2:9, their territory was given by God to the Moabites, referred to as “the descendants of Lot”.

⁷⁴ Cf. Deut 2:19.

Ham⁷⁵. And his curse in the Scripture is fulfilled through this subjugation.

Again, explanation of the names of nations: Helesāyē are Phoenicians; Jebusites – Jerusalemites; Gadarenes – Gergashites; Amorites are Phrygians; ‘Argūsāyē, then, are explained as Galatians; Hivites are Emessenes and ‘Arāwsāyē;⁷⁶ Arkites are Cilicians; Sinites – Hispanians;⁷⁷ Zemarites, then, – Perrha, and Samosata, and the Lesser Armenia; Arvadites are Cypriots; Hamathites are Antiochenes and Syrians. Beroe is the city of Aleppo. And the territory of the sons of Ham is interpreted as “portion”, which is comprised of a small part of the South and a small part of the North.⁷⁸ Completed are the generations of Ham: fifty peoples, and thirty languages, and four writings, that is, Egyptians, and Ethiopians, and Phoenicians, and Indians.

4. Again, the generations of Shem. The book of Moses says: *Shem begot the father of all the sons of Eber.*⁷⁹ Indeed, because Eber was already renown then, and nations that came from him and his descendants were famous, including Israelites, who were called after his name, that is “Hebrews”, because of Eber, – all this is conveyed by (the phrase) *the father of all the sons of Eber*.

*The sons of Shem: Elam, and Ashur, and Arpachshar;*⁸⁰ from Elam – Elamites, from Ashur – Assyrians and Parthians, from Arpachshar – Arameans and Persians; and (from) Lud – Lebnāyē; and (from) Aram – Harranians. *And the sons of Aram: Uz, and Hul, and Gether, and Mash.*⁸¹ And from these were born Damascenes, and Arabians, and the sons of Esau, and ‘Arbaqāyē.⁸² Yoqtan begot Almodad and Africans.⁸³ Sheleph begot Sakīnāyē

⁷⁵ The first half of this statement stands in contradiction with further genealogical discussion, where Dawid lists Horites (ܠܗܘܪܝܬܝܢ) of Deut 2:12 among the descendants of Shem. As for the Hamite descent of the Emim, it could be deduced from the fact that they are identified with “Rephaim” (cf. Deut 2:11), whose last representative was Og, the king of Bashan, a Canaanite ruler, alluded to as “the Amorite” in Amos 2:9.

⁷⁶ Pseudo-Eusebius: ܐܪܬܘܫܝܝܬܝܢ, “Artūsāyē”. Brooks translates it as “Arethusii”, which corresponds to Ἀρεθούσιος of the Greek sources; cf. Stephen of Byzantium, Billerbeck et al., *Stephani Byzantii Ethnica*, vol. 1. P. 248.

⁷⁷ Pseudo-Eusebius: ܫܝܢܝܬܝܢ. Brooks emends it to ܫܝܢܝܬܝܢ, taking it then as referring to אֶפְרַת־תְּנִינִי, “Apharsathchites”, which appear in this form in the Peshitta version of Ezra 4:9.

⁷⁸ The noun ܠܘܒܢܝܬܝܢ, “North” here is, perhaps, a result of a scribal mistake, since all three parallel descriptions of the territory

of Ham’s descendants, i.e. Pseudo-Eusebius, Theodore bar Koni and Ishodad of Merv, are unanimous in describing it as located in the South and in parts of the “West” (ܡܘܨܝܒܝܢ).

⁷⁹ Gen 10:21. Notice, however, that Dawid changes the wording of this verse by omitting the phrase ܐܘܪܝܫܝܬܝܢ, which affects its overall meaning, as the phrase “the father of all the sons of Eber” is transformed from an appositive modifier of the name “Shem” into a direct object of the verb “begot”. Cf. the text of the Peshitta (followed faithfully by Pseudo-Eusebius): ܘܥܒܪ ܐܘܪܝܫܝܬܝܢ ܘܥܒܪ ܐܘܪܝܫܝܬܝܢ ܘܥܒܪ ܐܘܪܝܫܝܬܝܢ ܘܥܒܪ ܐܘܪܝܫܝܬܝܢ.

⁸⁰ Gen 10:22. The name of the third son follows the text of the Peshitta; MT has אֶרְפַּחְשָׁדַּיִם, “Arpachshad”.

⁸¹ Gen 10:23.

⁸² Pseudo-Eusebius: ܚܒܝܬܝܢ, “Hebrews”.

⁸³ Pseudo-Eusebius, as well as Theodore bar Koni and Ishodad of Merv, spell this ethnonym with the initial Alaph, i.e. ܐܠܘܩܬܝܢ.

and Ḥarpatnāyē. Jerah begot Yartūtāyē. Hadoram begot 'Arbagāyē. Uzal – 'Izlāyē⁸⁴ and Dīnāyē. Diklah begot Kasrawāyē⁸⁵ and Babylonians. Obal begot Horites and the sons of Seir.⁸⁶ Abimael begot Barkamtanāyē.⁸⁷ Sheba begot Ḥapartanāyē.⁸⁸ Ophir begot Mūnṣāyē⁸⁹ and Indians. Havila begot Tanukhids and Ethiopians.⁹⁰ Jobab begot other Barkamtanāyē.⁹¹

*The father of all the sons of Eber, then, is Arpachshar, who was born first from Shem, the one who is the elder brother of Japheth. And Arpachshar begot Shelah, and Shelah (begot) Eber. And to Eber were born two sons: the name of one (was) Peleg,*⁹² the one who was the inciter of the building of the tower (of Babel). And it is known that the Syriac language remained with Eber, just as they say that he did not participate in the rebellion of the tower. Others say that he spoke in Hebrew, and it (i.e., the language) remained with him, because of the honor of the greatness of lineage. And the brother of Peleg – Yoqtan, from whom descended thirteen nations that dwelt next to each other; and they say that they spoke the Syriac language. *And their dwelling place was from Mnashe,*⁹³ and the rest; that is, from the mountain of Spharwim,⁹⁴ which is near to the land of Canaan, and to the East, starting from Aram and Damascus, and reaching as far as Maishan and Elam. And their northern boundary is Assyria, and the eastern one – Elam and Persia, and the southern one – the Great Sea and Arabia. The Hebrew, however, instead of “Mnashe” says “Maishan”, because the sons of Yoqtan, that is, the sons of Yoqšan, dwelt from Maishan and as far as Spharwim. Completed are (the generations of) the sons of Shem, which are seventy-nine nations, besides Hebrews and Syrians.

The Hebrews are named after Eber, and Syrians and Arabs – after Yoqtan. There are, then, twenty-seven languages that were allotted to the sons of Shem, and five writings: Hebrews, and Syrians, and Babylonians, and Persians, and Elamites. There are some who say that the Elamite writing is Arabic, and others say that it is not, but the Arabic language is different from Elamite. Elamite is from Elam, and Syriac – from Arpachshar,

⁸⁴ Brooks suggests that it might be derived from the toponym “Izla” (إزلا), a mountain in Tur 'Abdin region.

⁸⁵ Pseudo-Eusebius: ܩܫܘܐܝܐ.

⁸⁶ Cf. Deut 2:12, where Horites (ܩܫܘܐܝܐ) are mentioned as the ancient inhabitants of Seir.

⁸⁷ The scribal gloss on the left margin gives “Barkanāyē”. Theodore bar Koni: ܩܫܘܐܝܐ; Ishodad of Merv: ܩܫܘܐܝܐ.

⁸⁸ Pseudo-Eusebius: ܩܫܘܐܝܐ; Theodore bar Koni: ܩܫܘܐܝܐ.

⁸⁹ Theodore bar Koni and Ishodad of Merv: ܩܫܘܐܝܐ.

⁹⁰ The same pair appears in Pseudo-Eusebius. The mention of “Ethiopians” (ܩܫܘܐܝܐ), who are already listed in their proper place, among the descendants of Ham, is, perhaps, a result of textual corruption at some point in the transmission of Pseudo-Eusebian list.

⁹¹ Pseudo-Eusebius: ܩܫܘܐܝܐ, “Brachmans”.

⁹² Gen 10:24–25.

⁹³ Gen 10:30. Follows the text of the Peshitta; MT has מֶשָׁה, “Mesha”.

⁹⁴ Follows the text of the Peshitta; MT of Gen 10:30 has סֶפֶר, “Sephar”.

because he begot Arameans and Persians. Arameans are Syrians, and because they dwelt in Syria, that is, in the land of the inhabitants of Hama and Antiochenes, they were called “Syrians”. The extent of the inheritance of the sons of Shem, then, is the whole East, and the portion of the corner from the South that borders with the eastern side of the South-East.

5. Explanation of names: Arpachshar is Aramean, and Aram – Harranian, and Ur⁹⁵ – Edessene. Yūkābār – “son of ambush”.⁹⁶ The Ethiopian⁹⁷ descendant of Nimrod, who is Ninus, built Nineveh and its fellow (cities), according to what is written above. Esarhaddon is Nūhadran, the one after whose name Bēt Nūhadra was called, that is, the inheritance of Esarhaddon, the son Sennacherib.⁹⁸

6. Again, names of the wives of patriarchs: of Adam – Eve; of Cain – ’Asūā; of Seth – ’Arūzā; it is reported that Cain and Abel wanted to marry their sisters because of Cain’s stubbornness, – the sister of Cain Qalīmīt, and the sister of Abel ’Albūdā; of Enosh – Ya’īm; of Cainan – Mūḥlat; of Mahalalel – Dina; of Jared – Brākā; of Enoch – ’Ednī; of Methuselah – ’Ednā; of Lamech – Bat ’Enōš; of Noah – ’Azmarā; and moreover, it is reported that he took as a wife Haykal Bat Namūs, the mother of Yōniṭōn, the astronomer. Of the sons of Noah: of Shem – Zedqatnebab; of Ham – Maḥlat Maḥōq; of Japhet – ’Ednat Nešē; Lord, increase their fury;⁹⁹ of Terah – ’Ednā, and moreover, Malkat Taw’a, who is the mother of Abraham, and Zamrūt, the mother of Sarah, – he (i.e., Terah) married these three women.

III. Commentary

In introductory Paragraph 1, Dawid declares that the purpose of his work is to provide a correct list of “the generations of the sons of Noah”. To

⁹⁵ I.e. “Ur of the Chaldeans”, mentioned in Gen 11:28.

⁹⁶ Refers, most likely, to Ichabod of 1 Sam 4:21, spelled as ܝܚܒܘܕ in the Peshitta. The translation of ܝܚܒܘܕ as “ambush” is tentative, based on the hypothesis that this etymology reflects the episode with the capture of the ark of the covenant by the Philistines (1 Sam 4:10–18), immediately after which Ichabod was born and named.

⁹⁷ The manuscript has ܝܘܨܝܐ, “Josiah”, which makes no sense in this context. One possible solution would be to emend it to ܝܘܨܝܐ, “Ethiopian”.

⁹⁸ Cf. 2 Kings 19:36–37. On the ecclesiastical province of Bēt Nūhadra in Mesopotamia,

see Fiey, J.-M., *Assyrie chrétienne. Contribution à l'étude de l'histoire et de la géographie ecclésiastiques et monastiques du nord de l'Iraq*. 3 vols. Recherches publiées sous la direction de l'Institut de lettres orientales de Beyrouth 22, 34, 42. Beyrouth: Imprimerie catholique, 1965, 1968, vol. 2.

⁹⁹ Satisfactory parsing of the first element of the phrase ܕܘܢܝܢܐ ܕܡܝܢܐ poses certain difficulties, probably due to a textual corruption that took place. Accordingly, the offered translation is somewhat tentative.

justify that, he refers to some predecessors, among whom he names Eusebius of Caesarea, who “have obscured the clear meaning” of *tabula gentium*. A close reading of his work demonstrates that the author kept his promise by producing an original exposition of the list of nations, indebted, at the same time, to the previous tradition of exegesis of Genesis 10.

From the explicit reference to Eusebius’ list of nations, we can expect that Dawid was acquainted with the Pseudo-Eusebian *Explanation of all languages*. And indeed, a comparison of his inventory of nations, both in terms of individual ethnonyms and of their distribution among Noah’s sons, with that of Pseudo-Eusebius, leads us to the conclusion that Dawid used this work as his primary source and template. Most of the ethnonyms listed by Pseudo-Eusebius appear in the work of Dawid, often in the same form.¹⁰⁰

It should be noted, however, that Dawid does not confine himself to merely reproducing the list of Pseudo-Eusebius, but, true to his initial promise, goes beyond that, and corrects it, introducing several significant changes. Thus, on the one hand, he adjusts the list of Pseudo-Eusebius by adding names of several nations: Galatians to the descendants of Magog; Greeks to the descendants of Javan; Moesians to the descendants of Meshech; Cappadocians to the descendants of Daypar; Thebans to the descendants of Lehabim; Gadarenes and Sodomites to the descendants of Japhtuhim, Pathrusim, and Casluhim. Sometimes he restores whole missing clusters of nations, as in the case when in Paragraph 3 he lists “Indians, and ’Amūrnāyē, and Samrāyē, and all inhabitants of the South” as descendants of Sheba and Havilah, whose descendants for some reason are not listed in Pseudo-Eusebius.

While, in most cases, it is not clear which sources were used by Dawid for this information, in some instances, we can observe his method. For instance, sometimes he expands the list of Pseudo-Eusebius by adducing ethnographic traditions from biblical passages other than Genesis 10, as in the case of the descendants of Canaan, among whom he numbers some of the nations mentioned among the inhabitants of the land of Canaan in Genesis 15:18–21, i.e., Kenites, Kenizzites and Lacedaemonians.

In addition to that, Dawid expands the text of Pseudo-Eusebius by interspersing in it the information about literate peoples, which appeared as

¹⁰⁰ A caveat should be made, however: it is unclear to what extent differences in the spellings of several ethnonyms attested both in the list of Pseudo-Eusebius and that of Dawid should be explained by authorial decisions of the latter and not, as one might suspect, be

regarded as results of conscious or unconscious interventions of Syriac scribes, such as the one responsible for the production of BL Add. 14620.

a separate textual unit in BL Add. 14541. Furthermore, on several occasions, he inserts intratextual glosses, such as direct or indirect references to the relevant biblical passages, or explanatory notes, such as the comment “and his land was called Hellas after his name”, adduced to the brief statement “Elishah begot Athenians” in Paragraph 2.

As an additional example of possible sources used by Dawid in his work, one can point out the following explanation of the name of the land of “Shinar”, incorporated by him into the excursus on Nimrod in Paragraph 3: “in Hebrew division is called ‘Shinar’”. Apparently, he relies here on the earlier tradition of biblical onomastica,¹⁰¹ as do Theodore bar Koni, in the *Book of Scholia* (III.55),¹⁰² and Ishodad of Merv, in his commentary on Gen 10:10,¹⁰³ both of whom bring forward the same etymology of “Shinar” as “division”. However, the exact source of this exegetical tradition remains unclear at the moment.

The most notable instances of the creative expansion of the Pseudo-Eusebian template by Dawid are found in two large sections: one that focuses on the figure of Nimrod in Paragraph 3, and another that deals with the Syriac language in Paragraph 4. Both these sections contain material of particular relevance for the scholars interested in the development of Syriac Christian identity, as the cases where Dawid gives expression to local agendas and concerns.

In the section dealing with Nimrod, the author devotes a considerable amount of narrative space to presenting this ambiguous biblical figure in a positive light as the first ruler and founder of various cities in Northern Mesopotamia.¹⁰⁴ While enumerating these cities, Dawid consistently provides corresponding contemporary names for the biblical toponyms.¹⁰⁵ It is noteworthy that in his discussion of Nimrod’s career

¹⁰¹ For some specimen of biblical onomastica lists in Syriac, see Wutz F., *Onomastica Sacra: Untersuchungen zum Liber Interpretationis Nominum Hebraicorum des Hl. Hieronymus*. 2 vols. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 41.1–2. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1915, vol. 2. P. 792–847. None of these texts, however, contains this etymology of Shinar.

¹⁰² ܫܝܢܪ ܩܠܝܘܢܐ; Scher, *Theodorus bar Kōnī*, vol. 1. P. 185.

¹⁰³ ܫܝܢܪ ܩܠܝܘܢܐ; Vosté and van den Eynde, *Commentaire d’Iso’dad*. P. 134.

¹⁰⁴ On the positive portrayal of Nimrod in Syriac sources, see Minov, S., *Memory and Identity in the Syriac Cave of Treasures: Rewriting the Bible in Sasanian Iran*. Jerusalem Studies in Religion and Culture 26. Leiden:

Brill, 2021. P. 190–218. On various traditions related to the cities founded by Nimrod, see also Jullien Ch., “Dans le royaume de Nemrod. Autour d’interprétations de Gn 10, 10–12”, in *Εἰκάρτα. Études sur la Bible et ses exégètes en hommage à Gilles Dorival* / eds. M. Loubet and D. Pralon. Paris: Cerf, 2011. P. 159–172.

¹⁰⁵ Most of these identifications, i.e. Erch-Edessa, Akkar–Nisibis, Calya–Ctesiphon, Calah–Hatra, Resen–Reshaina, go back to Ephrem’s *Commentary on Genesis* (8.1); Tonneau R. M., *Sancti Ephraem Syri in Genesim et in Exodum commentarii*. 2 vols. CSCO 152–153, Syr. 71–72. Louvain: L. Durbecq, 1955. P. 65 [Syr.].

as a city-founder, Dawid makes a peculiar exegetical choice regarding the biblical claim about the king as the founder of Nineveh. In a direct contradiction to what one reads in the Peshitta version of Genesis 10:11, where this city is listed among other cities founded by Nimrod,¹⁰⁶ Dawid ascribes its foundation to the legendary Near Eastern monarch Ninus. In doing so, he follows a long-standing and influential tradition in Greco-Roman historiography and ethnography, which starts with the Greek historian Ctesias (5th c. bce) and appears later in a wide range of classical authors.¹⁰⁷ From Eusebius of Caesarea onwards, it becomes well attested among the Greek Christian authors as well.¹⁰⁸ Among Syriac writers, we find this opinion expressed by the East Syrian author of the *Chronicle of Khuzistan* (7th c.),¹⁰⁹ Theodore bar Koni,¹¹⁰ and the West Syrian author of the *Chronicle of Zuqnin* (8th c.).¹¹¹

As for the discussion of the Syriac language in Paragraph 4, Dawid relates that after the confusion of languages, the Syriac language “remained with Eber”, who did not participate in the building of the tower of Babel. He ascribes the alternative opinion that it was Hebrew that remained with Eber to some unidentified “others”. By doing so, he seems to take the side of those Syriac writers who insist on the primacy of the Syriac language, and consider it and not Hebrew to be the primeval language of humanity, such as the author of Pseudo-Ephrem’s *Cave of Treasures* (cf. CT 24.9–11).¹¹²

Finally, it should be mentioned, also, that Dawid failed to notice and address some of the discrepancies in the Pseudo-Eusebian text. For example, following his source, he reproduces the double identification of Ethiopians, listing them both among the descendants of Ham (via Kush) and Shem (via Havila).

¹⁰⁶ This tradition is followed, for example, by the author of the *Cave of Treasures* (27.23).

¹⁰⁷ For Ctesias, see Diodorus Siculus, *Bib.* 2.3.1–4.1. Cf. also Strabo, *Geogr.* 16.1.2; Ammianus Marcellinus, *Res gest.* 23.6.22.

¹⁰⁸ *Praep. ev.* 10.9.10. Cf. also John Malalas, *Chron.* 1.11; Stephen of Byzantium, *Ethn.* N.63; John of Antioch, *Hist. chron.* 1.5; John of Nikiu, *Chron.* 6.3.

¹⁰⁹ Guidi I., *Chronica minora, Pars prior.* 2 vols. CSCO Syr. III.4. Paris: Typographeo Reipublicae, 1903. P. 35 [Syr.].

¹¹⁰ *Book of Scholia* II.112; Scher, *Theodorus bar Kōnī*, vol. 1. P. 112.

¹¹¹ Harrak A., *The Chronicle of Zuqnin, Parts I and II: From the Creation to the Year 506/7 AD.* Gorgias Chronicles of Late Antiquity 2. Piscataway, New Jersey: Gorgias Press, 2017. P. 26–27.

¹¹² For the Syriac text, see Ri S.-M., *La Caverne des Trésors: les deux recensions syriaques.* 2 vols.

CSCO 486–487, Syr. 207–208. Louvain: Peeters, 1987. On this issue in particular, see Rubin M., “The Language of Creation or the Primordial Language: A Case of Cultural Polemics in Antiquity”, *Journal of Jewish Studies* 49:2. 1998. P. 306–333; Moss Y., “The Language of Paradise: Hebrew or Syriac? Linguistic Speculations and Linguistic Realities in Late Antiquity”, in *Paradise in Antiquity: Jewish and Christian Views* / eds. M. Bockmuehl and G. G. Stroumsa. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. P. 120–137; Minov S., “The *Cave of Treasures* and the Formation of Syriac Christian Identity in Late Antique Mesopotamia: Between Tradition and Innovation”, in *Between Personal and Institutional Religion: Self, Doctrine, and Practice in Late Antique Eastern Christianity* / eds. B. Bitton-Ashkelony and L. Perrone. Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages 15. Turnhout: Brepols, 2013. P. 155–194 (165–175).

At the conclusion, an important textual issue that concerns Paragraphs 5 and 6 should be addressed. At first glance, looking at their position in the manuscript, where they follow almost seamlessly the main body of Dawid's exposition, one takes it as granted that these two textual units constitute an integral part of the original text. That was, apparently, the opinion of William Wright, when he described the content of BL Add. 14620, as well as of Paul de Lagarde, who includes both paragraphs in his publication of the text. In favor of this editorial decision speaks the fact that although the scribe of BL Add. 14620 makes use of the standard concluding formula "completed ..." (...ܐܘܬܡܢܐ) to mark the end of a composition on several occasions through the manuscript, no such indication that would signal the end of Dawid's work appears at the end of Paragraph 4.

Although passing a definite judgment in this regard is difficult as a result of the partial preservation of the manuscript, when Paragraph 6 breaks at the end of the last page, one should consider seriously a possibility that these two units do not belong to the original stratum of Dawid's work, and might be added later, for instance, by the scribe himself. The general argument against their authenticity is that neither of them has much to do with the primary goal proclaimed by Dawid in introductory Paragraph 1, i.e., elucidation of the list of Noah's descendants.

Moreover, in what concerns Paragraph 6, i.e., the list of the names of the wives of biblical patriarchs, this suspicion finds confirmation in the fact that a very similar text is attested circulating as an independent unit in another manuscript, which has nothing to do with Dawid bar Pawlos. I mean a brief Syriac fragment entitled *The names of the wives of the forefathers according to the Hebrew book called "Jubilees"*, incorporated into the patristic florilegium in the manuscript BL Add. 12154 (West Syrian, 8th – 9th cc.), fol. 180r–v.¹¹³ It is, basically, a list that provides names of the wives of twenty-three patriarchs from Adam to Terah, and is derived from the genuine Jewish apocryphal book of Jubilees.¹¹⁴

¹¹³ For a description of the manuscript, see Wright, *Catalogue of Syriac Manuscripts*, vol. 2. P. 976–989. This text was published for the first time in A. M. Ceriani, *Pentateuchi syro-hexaplaris quae supersunt*. Monumenta sacra et profana ex codicibus praesertim Bibliothecae Ambrosianae 2. Milan: Typis et Impensis Bibliothecae Ambrosianae, 1863. P. IX–X; and reprinted in Charles R. H., *The Ethiopic Version of the Hebrew Book of Jubilees*. Anecdota Oxoniensia, Semitic Series 1.10. Oxford: Clarendon Press, 1895. P. 183.

¹¹⁴ For a comparison of the wives' names in this list with those found in Jubilees, see

VanderKam J. C., *The Book of Jubilees*, 2 vols. CSCO 510–511, Aeth. 87–88. Louvain: Peeters, 1989, vol. 2. P. 31, 66. For a general information on reception of Jubilees in Syriac, see Minov S., "Syriac", in *A Guide to Early Jewish Texts and Traditions in Christian Transmission* / eds. A. Kulik et al. New York: Oxford University Press, 2019. P. 95–137 (131–132).

A preliminary comparison of Paragraph 6 and this text leads us to the conclusion that the former reflects a secondary stage in the process of the textual transmission of the latter when at a certain point, the original list based on Jubilees has been reworked, while supplemented by material from other sources. Thus, one can recognize in Paragraph 6 several traditions going back to the *Cave of Treasures*, such as the name of Noah's wife, i.e., Haykal Bat Namusa (cf. CT 14.3, 44.30), who is said to be the mother of Noah's fourth son "Yōnīṭōn the astronomer" (cf. CT 27.19-20). At this point, however, it is unclear whether this reworking was carried out by the scribe of the manuscript, some earlier writer, or Dawid bar Pawlos himself. In what concerns the possibility of Dawid's authorship of this list, one can make an argument against it, based on the absence of any significant influence of the *Cave of Treasures* in the main parts of his work, including sections dealing with Noah.

Taking all these considerations into account, it is difficult to establish with certainty whether Paragraphs 5 and 6 belong to the original work of Dawid bar Pawlos or were added to it later. One should, thus, exercise caution in their regard, not underestimating the possible extent of the agency of the scribe of our manuscript in handling received material that was of interest to him, while arranging selected texts in a way that he would find convenient.

Grigory Kessel

(Austrian Academy of Sciences; University of Manchester)

A Little-known Manuscript of the First Part of Isaac of Nineveh in Jerusalem

The literary heritage of Isaac of Nineveh has received close attention in recent decades, making him one of the major representatives of Syriac Christianity.¹ The impetus for this renewal came from the discovery in the mid-80s of the unique manuscript containing the *Second Part* of Isaac's corpus by Sebastian P. Brock, who soon afterwards edited half of the newly-found collection of texts. The following three decades saw the publication of the rediscovered *Third Part*, translations into modern languages and a multitude of studies dealing with different aspects of Isaac's thought and posthumous influence.

Some attention has also been given to the manuscript witnesses of the works of Isaac. The present author had the opportunity to survey the main manuscripts of Isaac's corpus.² In my earlier study – which was devoted to the manuscript transmission of the *First Part* – in presenting the manuscript copy known to have been kept at the Monastery of St Mark in Jerusalem, I was limited on grounds of its inaccessibility to including only a few details³ drawn from the catalogue of F. Y. Dolabany.⁴ Luckily enough, the

¹ The bibliography relating to the works of Isaac of Nineveh can be found in Kessel G. & Pinggéra K., *A Bibliography of Syriac Ascetic and Mystical Literature*, Eastern Christian Studies 11. Leuven: Peeters, 2011. P. 103–122 and Kessel G., “Syriac Ascetic and Mystical Literature: An Update (2011–2017)”, *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 20:2. 2017. P. 435–488, here 454–472.

² Kessel G., “New Manuscript Witnesses to the ‘Second Part’ of Isaac of Nineveh”, *Studia Patristica* 64. 2013. P. 245–257, Kessel G., “The Manuscript Heritage of Isaac of Nineveh: A Survey of Syriac Manuscripts”, *The Syriac Writers of Qatar in the Seventh Century* / eds. M. Kozah et al. Gorgias Eastern Christian Studies 38. Piscataway, New Jersey: Gorgias Press, 2014. P. 71–92, Кессель Г., “Рукописная тра-

диция первого тома сирийского корпуса Исхака Ниневейского” [“The Manuscript Tradition of the *First Part* of Isaac of Nineveh. Preliminary Observations”], *Мир Исхака Ниневийский (преподобный Исаак Сирин). Книга о восхождении инока. Первое собрание (трактаты I–VI)*, под общей ред. А. В. Муравьев. Москва: Изд. дом Языки славянской культуры, 2016. С. 56–78.

³ Kessel G., “The Manuscript Heritage of Isaac of Nineveh...” P. 76–77, Кессель Г., “Рукописная традиция первого тома...”. С. 76.

⁴ Dōlabāni F. Y., *Mḥawwūyōnō da-ktōbē srīṭē d-bēt arkē d-Mōr Marqōs / Catalogue of the Syriac Manuscripts in St Mark's Monastery (Dairo dMor Marqos)*. Syriac Patrimony 8. Aleppo, 1994. P. 380–381.

entire collection of manuscripts has now been digitized by the Hill Museum & Manuscript Library, thus allowing this manuscript to be examined and studied for the first time.⁵

Manuscript

The manuscript St Mark Monastery MS 181 is a very thick volume consisting at present of 360 folios; some leaves from another Syriac manuscript were used as fly-leaves and pastedowns. The manuscript was written on paper which has been damaged by book-worms. The manuscript is foliated on the verso side of each leaf, and this was done during the time when the manuscript was held in the collection of the Greek Orthodox Patriarchate.⁶ The numeration of the quire signatures breaks off and starts anew: quires numbered from “1” through “9” occupy fols. 1–82, followed by quires numbered “1” through “7” for fols. 83–150, and then quires “22” through “42” for fols. 151–359. There is also a parallel series of quire signatures beginning on fol. 83, which is given the number “10”, and running to the end with the quire numbered “37”. The structure of the quires is regular (ten folios of five bifolia), with three exceptions:⁷ there are two bifolia in the ninth quire, and one folio is wanting in each of the sixteenth and final quires. The text is written in one column with 20–21 lines per page. The manuscript was copied by the same East Syriac hand, and this same hand was responsible for the numeration of the quire signatures. Despite the resumption of numeration after the ninth quire, it is impossible to consider the manuscript as composite, that is consisting of two originally independent manuscripts.

Unfortunately, the manuscript has no colophon and after the text's end, where one might be expected, there is only a blank space. A lack of colophon is of course unusual for a Syriac manuscript, but in this case – given that no traces of damage are noticeable – it seems to be a deliberate scribal decision. Nevertheless, the scribe noted the year as a simple marginal note on fol. 180v, which runs: “in the year 1872 of the Greeks”. The year 1872 according to the Seleucid era corresponds to 1560/1 CE.

Two later notes document two visits to Jerusalem of ‘Abdišō’ of Ātēl. One is dated to the year AG 1955 [= 1643/4 CE], and the other to AG 1962

⁵ A digital copy of the manuscript is available at: <https://w3id.org/vhmml/reading-Room/view/135635>.

⁶ This is borne out through comparison with other Syriac manuscripts currently preserved at this collection.

⁷ I count the quires irrespectively of the actual numeration.

[= 1950/1 CE]. This ‘Abdišō’ is known through his association with the East Syriac church in Jerusalem.⁸ There are other manuscripts once belonging to St Mary’s Church of the Church of the East that attest to ‘Abdišō’s visits to Jerusalem, including one (Jerusalem, Greek Orthodox Patriarchate, Syriac 19) that was commissioned by ‘Abdišō’ and produced in Ātēl “at the request of our brethren in Jerusalem”.

As was shown by D. Wilmshurst and S. Brock, the church or the monastery (both designations are attested) dedicated to Mary Magdalene was first used by the Chaldeans and then by the traditionalists (the non-Catholic branch of the Church of the East) during the course of the 16th and 17th centuries.⁹ Soon afterwards, the presence of the East Syriac community came to an end, and the majority of its manuscript collection went to the Greek Orthodox Patriarchate, with a smaller number finding their way into the collection of the Syrian Orthodox Monastery of St Mark.¹⁰ With regard to the Jerusalem copy of Isaac, Brock posited that it is identical to the copy of Isaac’s works mentioned in the list of the church’s manuscripts compiled in 1717/8 CE by the visiting priest Kānūn as “the holy book of Mar Isaac on beneficial discourse”.¹¹

A direct examination of the copy sheds new light on the destiny of the manuscripts that were once in the possession of St Mary’s Church: namely, we may now maintain that, before coming to the Monastery of St Mark, the East Syriac manuscripts were first held in the collection of the Greek Orthodox Patriarchate. This is confirmed by the presence in the manuscript of two dated seal stamps, one of the Greek Orthodox Patriarchate and the other of the Monastery of St Mark.¹² Hence there can be no doubt

⁸ Brock S. P., “East Syriac Pilgrims to Jerusalem in the Early Ottoman Period”, *ARAM* 18–19. 2006–2007. P. 189–201, esp. 191 and passim. See also Wilmshurst D., *The Ecclesiastical Organisation of the Church of the East, 1318–1913*, CSCO 582, Subs. 104. Louvain: Peeters, 2000. P. 86. ‘Abdišō’ left in the manuscripts not only the notes but also a number of brief verse compositions that were published in Pritula A., “From Tigris to Jerusalem: East Syriac Poetic Notes from the Ottoman Time”, *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 22:1. 2019. P. 193–234, here 197–203.

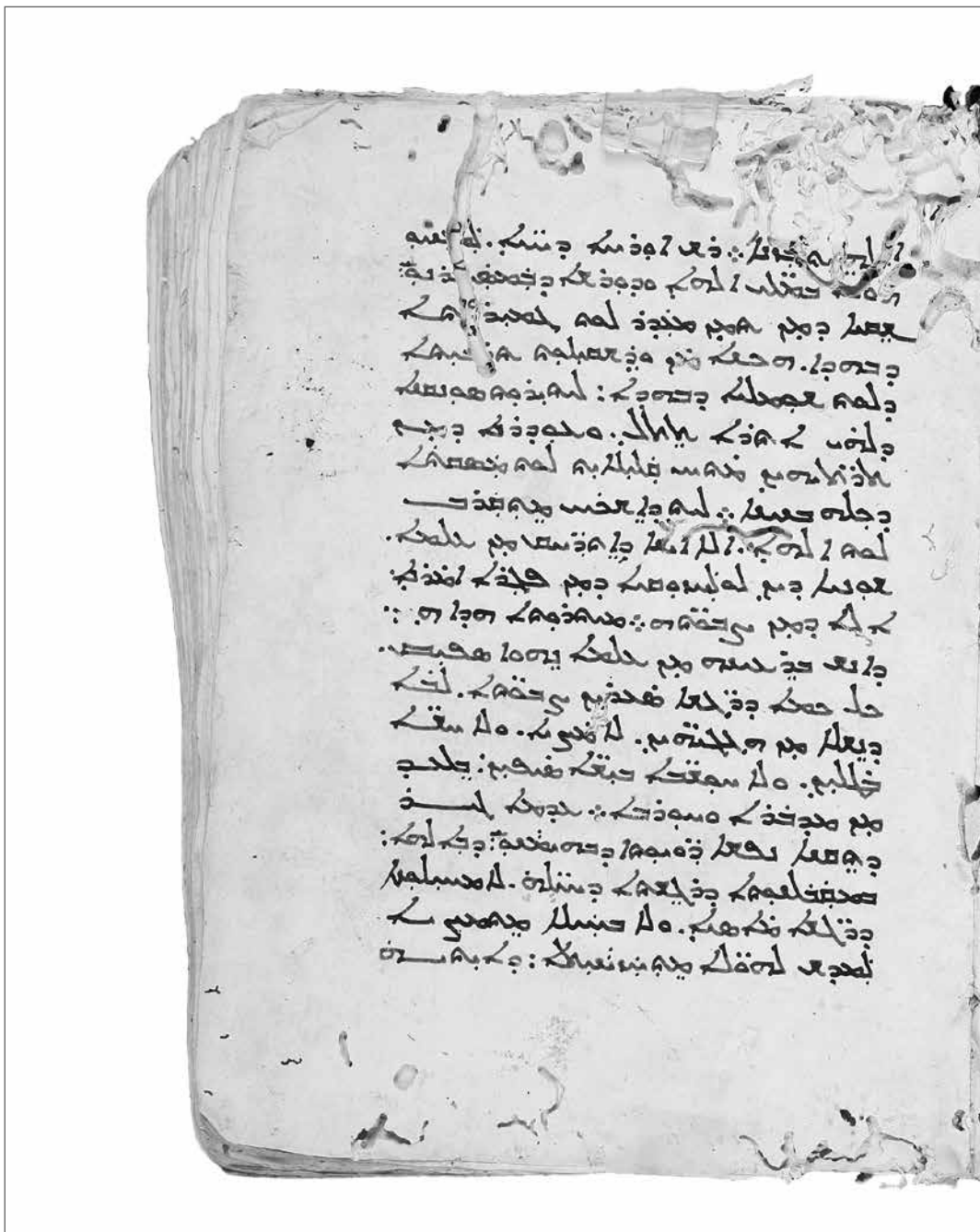
⁹ Wilmshurst D., *The Ecclesiastical Organisation of the Church of the East...* P. 67–72, Brock S. P., “East Syriac Pilgrims to Jerusalem...”

¹⁰ For all these collections see Desreumaux A., *Répertoire des bibliothèques et des catalogues de manuscrits syriaques*. Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1991. P. 150–153. All the manu-

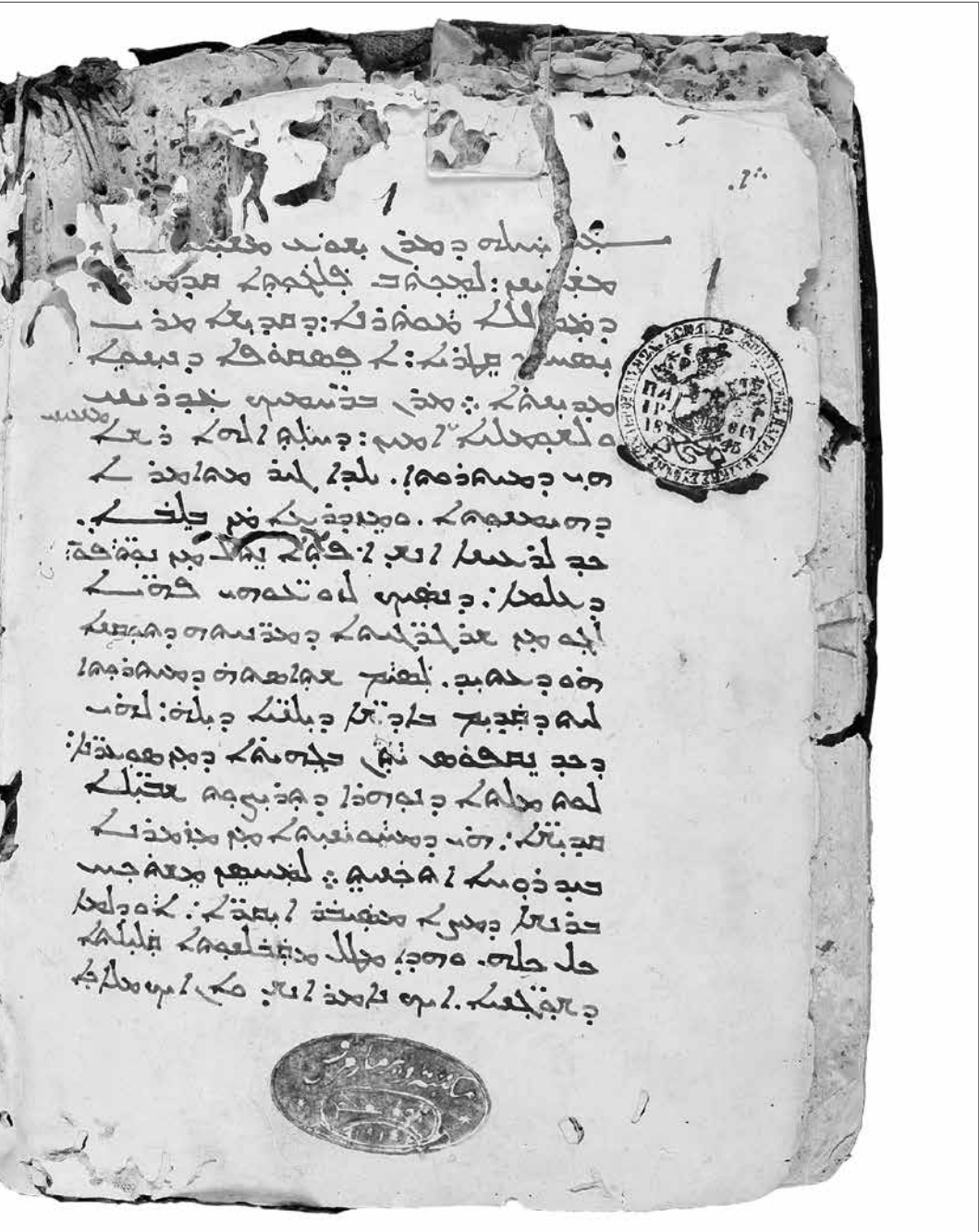
scripts in the collection of the Greek Orthodox Patriarchate but one (Chabot J.-B., “Notice sur les manuscrits syriaques conservés dans la bibliothèque du patriarcat grec orthodoxe de Jérusalem”, *Journal Asiatique* IX.3. 1894. P. 92–134) originally belonged to the East Syriac Church of St Mary (Brock S. P., “East Syriac Pilgrims to Jerusalem...” P. 189–190).

¹¹ Brock S. P., “East Syriac Pilgrims to Jerusalem...” P. 190–191. The list was edited in Rücker A., “Ein alter Handschriftenkatalog des ehemaligen nestorianischen Klosters in Jerusalem”, *Oriens Christianus* III, 6 [28]. 1931. P. 90–96, with the manuscript of Isaac mentioned on p. 93.

¹² See the appendix below for other manuscripts originating from the Church of St Mary but preserved today at the Monastery of St Mark.



Handwritten text in a cursive script, likely Hebrew or Arabic, covering the majority of the page. The text is arranged in approximately 20 horizontal lines, though some are partially obscured by the damage to the manuscript.



St Mark Monastery MS 181, fols. 1v-2r
Published with the permission of the St Mark Monastery.
The image is supplied by the Hill Museum & Manuscript Library.

that the greater part of manuscript collection of St Mary's first belonged to the Greek Orthodox Patriarchate, and from there some of the manuscripts were transferred to the Monastery of St Mark.¹³ Thanks to the dates engraved on the seals, we can specify that the manuscripts joined the Greek Orthodox Patriarchate before 1845, and the Monastery of St Mark before 1914.¹⁴ The circumstances of these events are not known to me.¹⁵

Texts

Having clarified the more recent history of the manuscript, we can devote some attention to its text. Comparison with Bedjan's edition of the *First Part*¹⁶ shows that the Jerusalem copy contains the chapters 1–13, 15–57, 65–82, in the same order as they appear in the edition. The scribe of the manuscript was copying the text very respectfully with regard to the exemplar, and where the text was illegible or damaged he left the respective space blank. At the same time, the scribe omitted some portions of text without any indication.¹⁷ The manuscript contains a large number

¹³ It has been suggested that a number of manuscripts today held in various collections may originate from the Church of St Mary in Jerusalem (Rücker A., "Ein alter Handschriftenkatalog..." P. 91; Brock S. P., "The Syriac Manuscripts in the National Library, Athens", *Le Muséon* 79:1–2. 1966. P. 165–185, here 165; Brock S. P., "East Syriac Pilgrims to Jerusalem..." P. 189–201, here 190 n. 8). For the manuscripts that were transferred to the Monastery of St Mark see appendix.

¹⁴ Two East Syriac manuscripts originating from the Church of St Mary and kept today at the St Mark Monastery (MS 142 and MS 159) preserved the restoration notes informing that the manuscripts were repaired at the Monastery of St Mark in 1910. For description of the manuscripts see appendix below.

¹⁵ According to K. Clark, "all the collections <of the Greek Orthodox Patriarchate in Jerusalem> have for some years been housed in the old Nestorian chapel which serves as library today" (Clark K. W., *Checklist of Manuscripts in the Libraries of the Greek and Armenian Patriarchates in Jerusalem Micro-filmed for the Library of Congress, 1949–50*. Washington: Library of Congress, 1953. P. viii, cf. Murre-van den Berg H., *Scribes and Scriptures: The Church of the East in the Eastern Ottoman Provinces (1500–1850)*, Eastern Christian Studies 21. Louvain: Peeters, 2015. P. 64 n. 135). As far as the *terminus post quem* for the dissolution of the East Syriac Church of

St Mary is concerned, the year 1733 is the latest certain date. The note, mentioned by Brock as attesting to the year 1825 must be corrected to the year 1724/5 (Brock S. P., "East Syriac Pilgrims to Jerusalem..." P. 195–196); for description of the manuscript see no. 4 in the appendix below.

¹⁶ *Mar Isaacus Ninivita. De perfectione religiosa* / ed. P. Bedjan. Paris – Leipzig: Otto Harrassowitz, 1909.

¹⁷ For example, the beginning of chapter 39 and end of chapters 51 and 57. A close comparison of the Jerusalem manuscript with the BnF syr. 359 is required in order to establish exactly how much of the text was left out. At the same time, it is worth highlighting that the scribe – notwithstanding his pro-Catholic background on which see below – did not find it appropriate to exercise any caution with regard to the references and citations in Isaac's text to such foremost East Syriac authorities as Theodore of Mopsuestia or Diodorus of Tarsus and left those untouched (I am grateful to Aleksey Makarov (Moscow) for sharing with me the results of his comparative study of such passages across the extant manuscripts of the *First Part*).

of marginal explanatory glosses marked with the word *nūhhārā* (“elucidation, clarification”).¹⁸ On one occasion the gloss was copied by mistake into the main text.¹⁹

The text of the *First Part*, however, does not run without interruption. Chapter 11 ends on fol. 82r and the rest of the page is left blank, as well as the reverse side of the same leaf; fol. 83r contains the beginning of chapter 12.

Likewise, chapter 34 ends on fol. 149r. Below this we find a blank space, with the text resuming on fol. 151r though not with the *First Part* of Isaac, but rather with the final part of the epistle of catholicos Mār Abā I. Chapter 35 begins only on fol. 152v, immediately following the text of Mār Abā I. Strikingly, whereas fol. 149 belongs to the seventh quire, fol. 151 is the first of the quire “22”.

To complicate the matter even further, as was mentioned earlier, there exists a parallel series of quire signatures. Interestingly, in this parallel series the twenty-second quire bears the number “17”, whereas the preceding quire is numbered “16”. This implies that the parallel series was made when the manuscript was already in the same condition as we find today.

Given the total absence of historical information about the production of this manuscript, the *onus probandi* will lie upon any interpretation of its inconsistencies. With this caveat in mind, I would like to offer a possible explanation for the just-mentioned abnormalities. What one should bear in mind, first of all, is that the manuscript was written by one hand. The scribe was not professional, and his ductus changes in the course of writing. And secondly, the scribe, following his exemplar, was writing the text continuously, one chapter after another. The blank space between chapters 11 and 12, coinciding with the beginning of a new sequence of quire signatures, might relate to the fact that the scribe specifically wanted to conclude his copy of the *First Part* with chapter 11. Perhaps a little later on he decided to continue further and, unwittingly or not, started a new sequence of quire signatures.

In the same way, the blank space after chapter 34 becomes more explicable. The scribe made up his mind to finish copying the *First Part*, but somewhat later resumed the work. For some unknown reason, however, he first turned to the epistle of Mār Abā. What we find today on fols. 151–152 is only the final part of that epistle, while the remaining part, which must have occupied the preceding quire, is now lost.²⁰ As in the first case,

¹⁸ Marginal glosses can be found on following pages of the manuscripts: fols. 4r, 14r, 31v, 43v, 63v, 78r, 118v, 126v, 127r, 131v, 132r and v, 133v, 136r, 138r and v (no text), 139r, 153r, 227r, 231r, 234v, 246r, 257r, 287v.

¹⁹ Fols. 56v–57r.

²⁰ The missing portion of text corresponds exactly to the size of a quire.

the scribe must have made a mistake in the numeration of the quires: the lost quire must have borne the number “21” (instead of “8”).

The erroneous sequence of quire signatures was subsequently noticed, but we may safely conclude that this was not before the manuscript lost quire “21”, containing the beginning of the epistle of Mār Abā. A later hand corrected the sequence and made it continuous.

The copying of the text was not faultless. Leafing through the manuscript, one regularly comes across scribal corrections. Thus, the copyist often misspelled words, overlooked a word or even a phrase, copied the wrong passage, wrote the words in the wrong order, or reproduced the same word or passage twice, and so on.

Exemplars

Despite the almost complete lack of historical information regarding the production of this manuscript, it is possible to identify its exemplars with reasonable certainty. The extant East Syriac manuscript copies of the *First Part* demonstrate significant textual variation, which has not been properly studied.²¹ One of the most salient features is the presence or absence of particular chapters and the chapter order. It is not possible here to discuss this in detail, but suffice it to say that among the extant manuscripts BnF syr. 359 (1234/5 CE) contains the most complete text, consisting, according to Bedjan’s edition, of 82 chapters.

As mentioned earlier, the Jerusalem manuscript contains multiple marginal glosses. As a matter of fact, such glosses can be found only in two manuscript witnesses: to wit, a fragmentary manuscript, British Library, Add. 14633 (11th – 12th cc.), and BnF syr. 359. The origin of the glosses is not established and we can only venture to guess as to whether they derive from an independent commentary on the *First Part*.²²

Taking into account the order of chapters in addition to the presence of the glosses, manuscript BnF syr. 359 (used by Bedjan as principal witness at the time when the manuscript was held in Mardin) seems to be the most probable candidate for the exemplar of the Jerusalem manuscript. It goes without saying that there must have been other copies of the *First*

²¹ Кессель Г., “Рукописная традиция первого тома..” С. 68–69.

²² Bedjan, relying on BnF syr. 359, edited the glosses selectively (see on that Кессель Г., “Рукописная традиция первого тома..” С. 64–66). It is worth noting that similar explanatory glosses can be found also in some manuscript copies of the *Second Part* (Kessel G., “New

Manuscript Witnesses...” P. 249–250). Moreover, there is a possible indication of the name of the author of these glosses: on one occasion manuscript BL Add. 14633 mentions Tobias (TWBYA) the commentator (fol. 24 r).

Part which have not come down to us, so we need gather additional corroborative evidence in order to establish the direct relationship between BnF syr. 359 and the Jerusalem manuscript.

Fortunately, decisive proof of a direct relationship between the two manuscripts is provided by the examination of those parts of the text which – as mentioned earlier – the scribe was unable to read and so left a corresponding blank space. In comparing such places in the Jerusalem manuscript against BnF syr. 359, one can easily detect that the blank spots exactly match words and phrases that are illegible in BnF syr. 359 manuscript on account of physical damage. A few examples will suffice to illustrate this pattern: a lacuna on fol. 13v corresponds to BnF syr. 359, fol. 7r; two on fol. 21v to BnF syr. 359, fol. 11v; another two on fol. 65v correspond to BnF syr. 359, fol. 35v; one on fol. 91r to BnF syr. 359, fol. 50r; a further on fol. 268v corresponds to BnF syr. 359, fol. 167r. Moreover, the gloss that was copied within the main text on fols. 56v–57r can be found in exactly the same form inside the main text in BnF syr. 359, fol. 30v.

As far as the epistle of catholicos Mār Abā I is concerned, the text is preserved as part of the synod of Mār Abā I, which took place in 544.²³ The canons of the synod are transmitted within the canonical collection of the Church of the East, edited by J.-B. Chabot under the title *Synodicon Orientale*.²⁴ The text found in the Jerusalem manuscript differs from that transmitted in the *Synodicon*.²⁵ One of the most notable disparities is embedded in the title itself. Whereas the *Synodicon* introduces the text as “on the regulation of virtuous behavior”, in the Jerusalem manuscript it is entitled “epistle”.²⁶ The very same text was also transmitted independently of the *Synodicon* under the title “epistle”. Perhaps the only ancient witness to the text in the form of a “epistle” was a large collection of saints’ lives, as preserved in the manuscript *olim* Diyarbakır / Scher 96. This manuscript appears to have been lost but the copy that was produced for J. B. Abbeloos is preserved today at the Staatsbibliothek in Berlin under shelfmarks Or. oct. 1256 and 1257.²⁷ Comparison of the text in the two manuscripts

²³ For the complex textual history of the acts of this synod, as well as a suggestion for a revised dating, see Berti V., “Il sinodo itinerante di Mar Aba del 540”, *Cristianesimo nella storia* 38:3. 2017. P. 673–728.

²⁴ Kaufhold H., “Sources of Canon Law in the Eastern Churches”, *The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500* / eds. W. Hartmann and K. Pennington. Washington, DC: Catholic University of America Press, 2012. P. 215–342, here 301–303.

²⁵ *Synodicon orientale ou recueil de synodes nestoriens* / ed. J.-B. Chabot. Paris: Imprimerie Nationale, 1902. P. 80–85.

²⁶ This designation appears in the conclud-

ing rubric; the full title can be inferred from the manuscript Berlin, Staatsbibliothek Or. oct. 1257: “Epistle on the rule (of conduct) of the faithful”.

²⁷ A digital copy of Or. oct. 1257 is available at: <http://resolver.staatsbibliothek-berlin.de/SBB0000E17F00000000>. The Syriac text of the epistle was edited based on this manuscript by Bedjan (*Histoire de Mar-Jabalaha, de trois autres patriarches, d'un prêtre et de deux laïques nestoriens* / ed. P. Bedjan. Paris – Leipzig: Otto Harrassowitz, 1895. P. 274–287) and later translated into French by Nau (Nau F., “Une ordonnance de Mar Aba, patriarche nestorien, relative aux empêchements de mariage”, *Le Canoniste contemporain* 23. 1900. P. 20–27).

leaves no doubt that the of the epistle as preserved in the Jerusalem manuscript was copied from *olim* Diyarbakır / Scher 96.

Scribe

Besides identifying the exemplars which the scribe had at his disposal, it is possible also to propose an identity for the scribe himself. Among scribes known to be active in the 60s of the 16th century, the handwriting of Ēliyā Āsmar Ḥabīb looks remarkably similar to the hand that copied the Jerusalem manuscript. Ēliyā Āsmar Ḥabīb was ordained metropolitan of Amid by the rival pro-Catholic East Syriac patriarch Yōḥannān Sullāqā, and he remained in this service from 1554 until his death in 1582.

Comparison of the handwriting attested in the Jerusalem manuscript and other manuscripts copied by Ēliyā Āsmar Ḥabīb demonstrates not only the same average proficiency in the general form of the writing but also identical scribal habits: the lack of strict justification for the lines, a particular type of quire signature and its primitive decoration, the same basic ornamentation for rubrics and titles.²⁸ Moreover, in other manuscripts copied by Ēliyā Āsmar Ḥabīb there is a similar frequency of errors, some of which were noticed and corrected by the scribe. As mentioned earlier, we know the year of the Jerusalem manuscript's production through a marginal note left by the scribe. The same way of recording the year can be found in at least one of the manuscripts produced by Ēliyā Āsmar Ḥabīb.²⁹ Furthermore, at least one manuscript copied by Ēliyā does not have a colophon, akin to the Jerusalem manuscript.

Ēliyā Āsmar Ḥabīb was instrumental in the revival of the East Syriac presence in Jerusalem.³⁰ By his own testimony, he bought a hospice for the use of East Syriac pilgrims and persuaded the Turkish authorities to provide a chapel in the Church of the Holy Sepulchre for the use of the Chaldeans.

²⁸ As mentioned earlier (see footnote 17), the names of the pivotal East Syriac theological authorities, following the exemplar, were copied faithfully. Nonetheless, only a complete collation will show the presence of any editorial interventions. At least on one occasion such (catholicising) interventions were spotted (Vosté J.-M., O.P., "Mar Ioḥannan Soulaqa. Premier patriarche des chaldéens, martyr de l'union avec Rome [†1555]", *Angelicum* 8. 1931. P. 187–234, where on p. 188–190 the author identifies Ēliyā Āsmar Ḥabīb as the scribe of the manuscript, who was responsible for editorial modifications of 'Abdišo' of Gazarta's poems about Yōḥannān Sullāqā earlier analysed in Vosté J.-M., O.P., "Catholiques ou nestoriens? (Mss. Vat. Syr. 45, 63 et V.S. Bor-

gia 21)", *Angelicum* 7. 1930. P. 515–523); cf. Teule, H. G. B., "Les professions de foi de Jean Sullāqā, premier patriarche chaldéen, et de son successeur 'Abdišo' d-Gāzartā", *L'union à l'épreuve du formulaire. Professions de foi entre églises d'Orient et d'Occident (XIII^e-XVIII^e siècle)* / eds. M.-H. Blanchet and F. Gabriel. Leuven: Peeters, 2016. P. 259–269, here 266–268.

²⁹ Baghdad, Chaldean Patriarchate MS 129 (*olim* Diyarbakır / Scher 100), fol. 209r. Curiously, the scribe made a mistake with the year and subsequently corrected it.

³⁰ In what follows I depend on Wilmshurst D., *The Ecclesiastical Organisation of the Church of the East...* P. 67–68.

According to Wilmshurst, this hospice should be identified with the Monastery of St Mary (first mentioned in 1576) and occasionally also referred to as a church. Both sites were planned for the use of the Chaldeans but were soon taken over by the traditionalists.

The association with Ēlīyā Asmar Ḥabīb is particularly noteworthy because it helps to contextualize the production of the Jerusalem manuscript and sheds additional light on the possible transfer of the manuscript to Jerusalem. Ēlīyā Asmar Ḥabīb was an active scribe³¹ and copied a number of manuscripts with monastic content: the *Book of Questions and Answers* of Joseph Ḥazzāyā (*olim* Diyarbakır / Scher 100), *On Providence* by the same author (BnF syr. 434), the *Paradise of the Fathers* (*olim* Siirt / Scher 73). Given that out of four manuscripts copied by Ēlīyā Āsmaḥ Ḥabīb between 1560 and 1563 three were completed in Amid and one in the Monastery of Mār Ya‘qūb the Recluse (near Siirt), it is highly probable that the Jerusalem manuscript was copied in one of these places. Moreover, Ēlīyā Āsmaḥ Ḥabīb may have produced a number of manuscripts during his stay(s) in Jerusalem,³² and later, on his return to Amid, donated several manuscripts to the church in Jerusalem.³³ It is plausible that the Jerusalem manuscript belongs to those donated by Ēlīyā Āsmaḥ Ḥabīb to the Church of St Mary. We cannot exclude the possibility, however, that it was brought to Jerusalem by one of the visitors or pilgrims.

Manuscript history

On the basis of the evidence provided above, one can venture the following possible reconstruction of the history of the Jerusalem manuscript. The manuscript was produced in 1560/1 by the metropolitan of Amid, Ēlīyā

³¹ Wilmshurst mentions the following manuscripts copied by Ēlīyā Āsmaḥ Ḥabīb (Wilmshurst D., *The Ecclesiastical Organization of the Church of the East...* P. 56 n. 81, 409, 411, 416, 418): Vat. sir. 149 (1562 CE), *olim* Siirt / Scher 73 (1562 CE), *olim* Diyarbakır / Scher 111 (1563 CE), Jerusalem, Greek Orthodox Patriarchate, Syriac 4 (1567 CE), *olim* Siirt / Scher 116 (1573 CE), *olim* Diyarbakır / Scher 88 (1574 CE), *olim* Diyarbakır / Scher 74 (1579 CE). We can now add three more (identified through an analysis of their handwriting, colophon and scribal habits): *olim* Diyarbakır / Scher 100 (c. 1560 CE), Haverford College Library, Rendel Harris 29 (1567 CE), Vat. sir. 84 (1571 CE). The attribution of manuscript Vat. sir. 90 (copied in 1570 in Jerusalem by a certain Ēlīyā) is highly likely, although I was not able to consult the

manuscript *de visu*. It is impossible to verify whether the destroyed manuscript *olim* Siirt / Scher 62 (produced in 1570 in Jerusalem by a certain Ēlīyā from Diyarbakır) was also copied by Ēlīyā Āsmaḥ Ḥabīb. Furthermore, it should be mentioned that Jacque Marie Vosté argued that the manuscript Borgia sir. 21 was copied by Ēlīyā Āsmaḥ Ḥabīb (Vosté J.-M., O.P., “Mar Iohānna Soulaqa...”. P. 189–190 n. 3). Adrian Pirtea has proposed that the scribe of BnF syr. 434, fols. 73–176 is Ēlīyā Āsmaḥ Ḥabīb (*Semitica et Classica* 10. 2017. P. 266).

³² The two manuscripts with uncertain identity of the scribe were produced in Jerusalem: *olim* Siirt / Scher 62 and Vat. sir. 90.

³³ For instance, Borgia sir. 169, Haverford College Library, Rendel Harris 29 and *olim* Diyarbakır / Scher 74 (the latter two were copied by Ēlīyā Āsmaḥ Ḥabīb himself).

Āsmar Ḥabīb (d. 1582), one of the followers of the rival pro-Catholic patriarch Yōhannān Sullāqā. It is highly likely that Ēlīyā copied the manuscript in Amid, though other options cannot be excluded, – for example, the Monastery of Mār Ya'qūb the Recluse near Siirt, one of the strongholds of the pro-Catholic party. The scribe used as exemplars the copy of the *First Part* of Isaac of Nineveh and a collection of saints' lives (borrowing from the latter the epistle of Mār Abā). By the beginning of the 20th century, manuscript BnF syr. 359, containing the *Firth Part*, was held in the collection of the Chaldean church in Mardin (*olim* Mardin / Scher 46),³⁴ whereas the hagiographic manuscript was preserved in Diyarbakır (*olim* Diyarbakır / Scher 96). The exact location of the manuscripts prior to this is unknown.

The scribe was apparently not inclined to copy the complete text of the very extensive *First Part*, and therefore omitted several chapters and reproduced a number of others only partially. It may well be that during the course of the writing he twice considered finishing the work, but nevertheless each time resumed the copying. In the middle of the task he took it upon himself to add the epistle of Mār Abā I, which deals with the subject of the proper behavior of clerics and laymen and, in particular, the regulation of the permitted forms of marriage. At some point after its completion in 1560/1 – perhaps upon the direct request of Ēlīyā and certainly before 1717/8 – the manuscript was transferred to the East Syriac church in Jerusalem, where it was held until its dissolution. Together with most of the manuscripts in that collection, it was taken over by the Greek Orthodox Patriarchate (before 1845), and then moved to the Syrian Orthodox Monastery of St Mark (before 1910), where it resides today.

Conclusions

To sum up, the manuscript preserved in the Syrian Orthodox Monastery of St Mark in Jerusalem under the class mark “181” contains the *First Part* of Isaac of Nineveh and, due to damage, a fragment of the epistle of catholicos Mār Abā I. From the point of view of textual criticism, the value of this new witness for both texts is very limited. For the text of the *First Part* the scribe used one exemplar that can be identified as BnF syr. 359. In the process of copying, the scribe, on the one hand, carefully left space for words and phrases that he could not read due to physical damage in the exemplar, but,

³⁴ The provenance and earlier description of BnF syr. 359 is not identified in the catalogue (Briquel-Chatonnet F., *Manuscrits syriaques de la Bibliothèque nationale de France*. Paris:

BnF, 1997. P. 25–26). To the best of my knowledge it was first recognized by H. Kaufhold in his review of the catalogue (*Oriens Christianus* 83. 1999. P. 249).

on the other hand, deliberately omitted certain chapters and parts of chapters. Moreover, the text copied by the scribe demonstrates deviations from the text of the exemplar. Some of these are simple errors, but others appear to be deliberate modifications of the text. It goes without saying, however, that the Jerusalem manuscript can be used to deal with any uncertainties in BnF syr. 359, the handwriting of which is at times rather difficult to read, as well as for defective places that were not present at the time of the Jerusalem manuscript's production.³⁵ As far as the epistle of Mār Abā is concerned, the manuscript does not seem to offer any additional value to Berlin, Staatsbibliothek Or. oct. 1257, a complete copy of the ancient but now lost exemplar *olim* Diyarbakır / Scher 96 that was in all likelihood used by the scribe.

Despite being of limited value for the establishment of the critical text of the *First Part*, this manuscript is an important document in testifying to the interest in the works of Isaac of Nineveh in the East Syriac milieu in the mid-16th century. The works of Isaac are demanding reading and presuppose rather serious education and training on the part of readers. Unlike a number of copies of the *First Part* produced at the turn of the 20th century upon the request of Western collectors and scholars, the Jerusalem manuscript is valuable evidence for indigenous interest in Isaac within the East Syriac community. The Jerusalem copy not only conveys that there were educated readers who knew the work of Isaac and were interested in producing a new copy. If the proposed identification of the scribe as ʿĒliyā ʾĀsmar Ḥabīb is correct, then we may consider the production of the Jerusalem manuscript in the context of the early modern pro-Catholic movement. One of the goals of this movement was the improvement in level of education among clergy, and the scribal activity of ʿĒliyā ʾĀsmar Ḥabīb nicely illustrates this concern. In particular, we see that he was actively interested in recovering the rich East Syriac monastic heritage of the past. The new copies of the *Paradise of the Fathers*, of the works of Joseph Ḥazzāyā and Isaac of Nineveh would serve well as a reminder of the former glory of East Syriac monasticism. In the next stage of the development of a Uniate movement, the authoritative position in the realm of spirituality will be occupied by the Latin ascetic and devotional works of Thomas à Kempis, Diego de Estella, Ignatius of Loyola and Alphonsus Liguori. At the time of the Jerusalem manuscript's production, the leaders of the pro-Catholic movement put to use the rich indigenous heritage of the East Syriac

³⁵ For example, in BnF syr. 359 one folio is missing between fols. 30 and 32 (fol. 31 is misplaced and belongs between 22 and 23). Bedjan indicates the presence of the lacuna (*Mar Isaacus Ninivita. De perfectione religiosa...* P. 84

and 87) and restores the missing text relying on other – not specified – witness(es). The missing portion of the text is available in the Jerusalem manuscript on fols. 57r–59r.

tradition.³⁶ Even though the circumstances of the manuscript's transfer to Jerusalem are not known – it could have been donated by the scribe or brought there much later by a pilgrim or a visitor – the manuscript's history is eloquent in telling that at a time of dramatic change within the East Syriac tradition, and at a time when it was necessary to rediscover the most significant early works, the *First Part* of Isaac was considered worth copying, reading and moving to a far-away place.

Appendix. Syriac manuscripts from the East Syriac Church of St Mary currently preserved in the Syrian Orthodox Monastery of St Mark and the Haverford College³⁷

1. St Mark Monastery MS 116 (HMML project-number SMMJ 116)

139 fols. – Paper. – (binding dimensions) 23.6 × 16.5 cm.

East Syriac hand.

Copied in Amid by 'Abdīšō', metropolitan of Gazarta, in AG 1865 [= 1553/4 CE].³⁸

The final page contains a list of the books owned by 'Abdīšō' of Gazarta. Dōlabānī F. Y., *Mḥawwyōnō da-ktōbē srīṭē d-bēt arkē d-Mōr Marqōs / Catalogue of the Syriac Manuscripts in St Mark's Monastery (Dairo dMor Marqos)*. Syriac Patrimony 8. Aleppo, 1994. P. 264–267.

The list of the priest Kānūn mentions only one Pontifical ritual that was identified by Rucker with the manuscript Greek Orthodox Patriarchate, Syriac 13 (Rucker A., "Ein alter Handschriftenkatalog des ehemaligen nestorianischen Klosters in Jerusalem", *Oriens Christianus* III, 6 [28]. 1931. P. 90–96, here 93).

Digital copy: <https://w3id.org/vhmml/readingRoom/view/502755>.

Contents:

1. fols. 3v–113v

Pontifical ritual

³⁶ Cf. Murre-van den Berg H., *Scribes and Scriptures...* P. 247–252.

³⁷ The criterion for identification of the manuscripts belonging to the East Syriac Church of St Mary is the presence of the seal stamp of the Greek Orthodox Patriarchate. Some of the manuscripts have been noticed in earlier publications: Brock indicates manuscripts 4, 5 and 6 (Brock S. P., "East Syriac Pilgrims to Jerusalem..." P. 190–191); Pritula (Pritula A., "From Tigris to Jerusalem..." P. 195 n. 13) and Murre-van den Berg (Murre-van den Berg H.,

Scribes and Scriptures... P. 64 n. 132) both mention manuscripts 1, 4 and 5. The notes left by the visitors can provide additional evidence for the East Syriac presence in Jerusalem, as collected in Brock S. P., "East Syriac Pilgrims to Jerusalem..."

³⁸ The colophon was studied in Pritula A., "'Abdīšō' of Gāzartā, Patriarch of the Chaldean Church as a Scribe", *Scrinium* 15. 2019. P. 297–320, here 302–305 and 317–319.

2. fols. 115v–133r

Īšō'yahb bar Malkōn (d. 1246), *Canons of ordination*

2. St Mark Monastery MS 133 (HMML project-number SMMJ 133)

170 fols. – Paper. – (binding dimensions) 22.2 × 16.6 cm.

East Syriac Garshuni.

Copied in AG 1990 [= 1678/9 CE] by the deacon 'Abd al-Karīm bar 'Isā bar 'Abdullāh from Mosul.

The last pages contain the notes written by the priest Ṭalyā, who visited Jerusalem in AG 2009 [= 1697/8 CE].

Dōlabānī F. Y., *Mḥawwyōnō da-ktōbē srīṭē d-bēt arkē d-Mōr Marqōs...* P. 298–299.

Digital copy: <https://w3id.org/vhmml/readingRoom/view/126842>.

Contents:

1. fols. 1v–21v

Debate of Abū Qurrah

2. fols. 22r–67r

Debate between Šubḥālīshō' and Moses the Jew (GCAL II. P. 207)

3. fols. 67r–88r

Story of Solomon and what happened to him in the palace of king 'Ād ibn Šadād

4. fols. 88r–169v

Ēliyā of Nisibis (d. 1046), *Dissipation of sorrows*

3. St Mark Monastery MS 142 (HMML project-number SMMJ 142)

139 fols. – Paper. – (binding dimensions) 18.2 × 13.4 cm.

East Syriac hand, 16th – 17th cc.

The first page contains a note written by Rabban Īšḥaq, the archdeacon from the monastery of Rabban Hōrmīzd, who visited Jerusalem in AG 1941 [= 1629/30 CE]. Another note on the same page, written in Serṭo Garshuni, informs that the manuscript belonged to the Monastery of St Mark and that it was repaired in 1910 CE.

Dōlabānī F. Y., *Mḥawwyōnō da-ktōbē srīṭē d-bēt arkē d-Mōr Marqōs...* P. 309. Mentioned in the book-list of the priest Kānūn (Rücker A., "Ein alter Handschriftenkatalog..." P. 95).

Digital copy: <https://w3id.org/vhmml/readingRoom/view/126851>.

Contents:

fols. 1v–139v

Timothy II (d. ca. 1332) *On the ecclesiastical mysteries* (either incomplete or defective)

4. St Mark Monastery MS 159 (HMML project-number SMMJ 159)

139 fols. – Paper. – (binding dimensions) 22.7 × 15 cm.

East Syriac hand, partly written in Arabic, some later additions.

Copied in the Monastery of Mār Ya‘qūb the Recluse by the patriarch ‘Abdīšō’ of Gazarta in AG 1877 [= 1565/6 CE].³⁹

A note on the first page informing about the visit to Jerusalem in AG 1966 [= 1654/5 CE] of a certain Hormez, priest Ṭalyā from the village Ḥakmayā in Gazarta and a deacon ‘Abdēh d-Maryā from the Ṭhūmāyā region. A note on fol. 83v, written by a certain Khodādā, who visited Jerusalem in AG 2036 [= 1724/5 CE].⁴⁰ A note in Arabic on the first page informs that it belonged to the Monastery of St Mark and that it was repaired in 1910 CE. A verse composition of ‘Abdīšō’ of Ātēl composed in Jerusalem in AG 1955 [= 1643/4 CE].

Dōlabānī F. Y., *Mḥawwyōnō da-ktōbē srīṭē d-bēt arkē d-Mōr Marqōs...* P. 339–344.

Contents:

fol. 1v–142r.

Miscellaneous manuscript containing a large number of various liturgical, poetic and lexicographic texts. Some of the poetic texts are attributed to ‘Abdīšō’ of Gazarta, Abrāhām of Bēth Slōkh and Israel of Alqoš.

5. St Mark Monastery MS 181 (HMML project-number SMMJ 181)

358 fols. – Paper. – (binding dimensions) 19.4 × 13.4 cm.

East Syriac hand.

Copied in AG 1872 [= 1560/1 CE], possibly by the metropolitan of Amid Ēliyā Āsmar Ḥabīb.

Two notes by ‘Abdīšō’ of Ātēl, dated AG 1955 [= 1643/4 CE] and AG 1962 [= 1650/1 CE].

Dōlabānī F. Y., *Mḥawwyōnō da-ktōbē srīṭē d-bēt arkē d-Mōr Marqōs...* P. 380–381.

Mentioned in the book-list of the priest Kānūn (Rücker A., “Ein alter Handschriftenkatalog...” P. 93).

Digital copy: <https://w3id.org/vhmmml/readingRoom/view/135635>.

³⁹ For a study of its colophon see Pritula A., “‘Abdīšō’ of Gāzartā...” P. 316 and 319–320.

⁴⁰ The information provided by Brock (relying on the catalogue of Dolabany) is to be

corrected accordingly (Brock S. P., “East Syriac Pilgrims to Jerusalem...” P. 195).

Contents:

1. fols. 1v–149r, 152v–358r

Isaac of Nineveh, *First Part*, chs. 1–13, 15–57, 65–82

2. fols. 151r–152v

Mār Abā I, *Letter on the rule (of conduct) of the faithful* [defective]

6. St Mark Monastery MS 200 (HMML project-number SMMJ 200)

243 fols. – Paper. – (binding dimensions) 21 × 15.6 cm.

East Syriac hand.

Completed on March 19, AG 1984 [= 1673 CE] by Hörmīzd bar Ḥaḡī from the village Tel Qebbīn in Gūrgel in the “monastery of Nestorians” in Jerusalem.

Dōlabānī F. Y., *Mḥawwyōnō da-ktōbē srīṭē d-bēt arkē d-Mōr Marqōs...* P. 406.

Mentioned in the book-list of the priest Kānūn as “Book of the Solitaries” (Rücker A., “Ein alter Handschriftenkatalog...”. P. 94).

Contents:

fōl. 1r–258r

Monastic miscellany containing the *Paradise of the Holy Fathers* and the works attributed to Abraham of Nathpar, Basil of Caesarea and Sixtus of Rome.

7. St Mark Monastery MS 232 (HMML project-number SMMJ 232)

199 fols. – Paper. – (binding dimensions) 21.2 × 16 cm.

Serto.

Composite manuscripts, one of the parts was copied in AG 1878 [= 1566/7 CE].

A note in East Syriac Garshuni on fol. 149v, written by the priest Nōrdīn, son of the deacon ‘Abd al-Masīḥ, who bought this manuscript during his stay in Mardin from the priest ‘Abd al-Ġanī for the price of 4 qurūsh.

Dōlabānī F. Y., *Mḥawwyōnō da-ktōbē srīṭē d-bēt arkē d-Mōr Marqōs...* P. 430.

Digital copy: <https://w3id.org/vhmml/readingRoom/view/135902>.

Contents:

1. fols. 1v–155r

Bar ‘Ebrōyō (d. 1286), *Treatise of treatises*

2. fols. 155v–173v

Bar ‘Ebrōyō (d. 1286), *Pupils of the eye*

3. fols. 173v–196r

Bar ‘Ebrōyō (d. 1286), *Conversation of wisdom*

8. Haverford College Library, Rendel Harris 29

164 fols. – Paper. – 18.5 × 14 cm.

Completed in Amid on August 25, AG 1878 [= 1567 CE] by Ēliyā Asmar Ḥabīb, metropolitan of Amid. According to the note on fol. 163, he donated the manuscript “to Jerusalem” (without further details).

On fol. 1r verse composition by the priest Bakōs, who also wrote a note about his visit to Jerusalem in AG 1988 [= 1676/7 CE] on fol. 163v. Another note on the same page about the visit of Rabban Īshāq from the monastery of Rabban Hōrmīzd in AG 1941 [= 1629/30 CE].

Rogers R. W., “A Catalogue of Manuscripts (Chiefly Oriental) in the Library of Haverford College”, *Haverford College Studies* 4. 1890. P. 28–50, here 45–46.

The manuscript belongs to the collection of James Rendel Harris, who acquired many manuscripts during his first travel to the Middle East in the years 1888–1889 and later donated to the Haverford College, where he served as professor of ecclesiastical history in 1886–1891. Harris visited Lebanon, Palestine and Egypt and, in particular, managed to get access to the library of the Greek Orthodox Patriarchate in Jerusalem.⁴¹ Hence the manuscript must have been acquired in the course of his visit to the patriarchal library.⁴²

Digital copy: http://openn.library.upenn.edu/Data/0006/html/harris_029.html.

Contents:

1. fols. 2v–150r

Yōhannān bar Zō‘bī, *Well-woven fabric (Zqōrā mlahmā)*

2. fols. 151r–157r

Eusebius of Caesarea, *On the apostles*

3. fols. 157r–163r

On the Rogation of the Ninevites

⁴¹ For description of his stay see Falcetta A., *The Daily Discoveries of a Bible Scholar and Manuscript Hunter: A Biography of James Rendel Harris (1852–1941)*. London, T&T Clark 2018. P. 88–88.

⁴² Falcetta A., *The Daily Discoveries of a Bible Scholar...* P. 97–98. It is worth quoting the account of Harris: “The following collection is composed chiefly of MSS. purchased by me in Egypt, Palestine, and the Lebanon; and they are a gift to the Library of Haverford College [...] I have not thought it worth while to go into a detailed account of the methods by

which this little handful of books was acquired, though there is no doubt that such a record would illuminate many passages in the Hebrew Scripture and Oriental literature, from the time when Abraham purchased the field of Mamre onwards. [...] and I will only ask that those who may examine them will have the grace to believe that they were all acquired by the lawful, though sometimes tedious, processes of Oriental commerce” (Rogers R. W., “A Catalogue of Manuscripts (Chiefly Oriental) in the Library of Haverford College”. *Haverford College Studies* 4. 1890. P. 28–50, here 28).

Е. Н. Мещерская
(СПбГУ, Санкт-Петербург)

Апостол Иоанн в сирийском апокрифе «Исход Марии»

Статья продолжает изучение источников апокрифического произведения сирийской письменности «Исход Марии». Оно представлено несколькими типами текстов, сохранившихся в рукописях, но лишь частично опубликованных¹. Тексты можно объединить под одним названием «Исход Марии», поскольку, по нашему мнению, все они представляют собой разные редакции одного и того же повествования, отличающиеся объемом и некоторыми деталями. В нем рассказывается о последних днях земной жизни Богородицы, когда для прощания с ней в Иерусалим прибывают все апостолы, о ее смерти и погребении, о взятии ее со славою на небеса. Особое место в сочинении занимает описание установления памятных дней почитания Богородицы и их ритуалов. Автор повествования «Исход Марии» при создании текста использовал целый ряд сюжетов, имеющих параллели с другими произведениями раннехристианской литературы. Частично они уже были установлены и проанализированы нами в ряде докладов и статей². В этой статье мы остановимся на круге источников, связанных с фигурой апостола Иоанна, который играет ключевую роль в нескольких сюжетно обособленных отрывках «Исхода Марии». Во-первых, это рассказ об обретении книги, посвященной Богоматери, во-вторых, большая часть повествования о кончине Девы Марии,

¹ Всего опубликовано шесть таких текстов, сокращенная версия: *Wright W.* The Departure of my Lady Mary from this world // *The Journal of the Sacred Literature and Biblical Record.* 1865. Vol. 6, 7. P. 417–448. Vol. 7. P. 108–166. Этот текст получил название «Шесть книг»; пространная версия: *Smith Lewis A.* *Апокрыфа сириаца. The Protevangelium Jacobi and Transitus Mariae.* London, 1902. (*Studia Sinaitica* ; no. 11) P. kb–

kuh; 12–69 (англ. пер.). Этот текст в научной литературе известен под названием «Пять книг».

² *Мещерская Е. Н.* Ветхозаветные апокрифы и «Исход Марии» // *Христианский Восток.* Т. 8 (14). СПб., 2017. С. 283–296; *Она же.* Легенда об Авгаре и антииудейская полемика в сирийском апокрифе «Исход Марии» // ТГЭ. 2017. [Т.] 89 : Византия в контексте мировой культуры. С. 270–278, 530.

которая имеет параллель в широко известном на всех языках христианского мира апокрифе «Успение» псевдо-Иоанна³, и, в-третьих, раздел, который можно назвать «Апокалипсис Марии». В статье пойдет речь только о первом и частично о третьем сюжетах апокрифа, но все три сюжета связаны не только фигурой Иоанна апостола, но и теми идеями и представлениями о нем, которые сложились в раннехристианской литературе и были подхвачены и развиты сирийскими книжниками.

Сначала проанализируем рассказ об обретении книги, посвященной Богородице, какой для автора, несомненно, является повествование «Исход Марии». В ней говорится, что она была составлена сразу после кончины Богородицы и написана на трех языках – еврейском, греческом и латинском. Экземпляры книги оказались в руках апостолов Павла, Петра и Иоанна, которые и знали о ее местонахождении. Но впоследствии книга была утрачена. Ее чудесное обретение произошло благодаря монахам с горы Синай, которые служили в храме Неопалимой купины. По преданию, этот храм был возведен там, где Моисею сперва явился в горящем кусте терновника ангел Господень, а затем оттуда же с ним заговорил сам Бог и повелел Моисею вывести еврейский народ из Египта. Три монаха с горы Синай отправились на поиски книги о кончине Девы Марии. Предварительные разыскания приводят их к тому, что книга может находиться в Эфесе у апостола Иоанна. Они идут туда и останавливаются в доме мар Иоанна, то есть в храме, посвященном ему. Они молятся ему, воскуряют благовония, а затем засыпают. Иоанн является им в ночном видении и обещает предоставить им искомый фолиант. Утром пономарь действительно обнаруживает книгу и выносит ее «из пещеры (вар. того места), в которой милость процвела благодаря ему (апостолу)»⁴. Такой сюжет имеет параллель в Библии. Во 2-й Книге царей 22:8–10 рассказывается об обнаружении при ремонте храм свитка Второзакония. Это происходит в 622 г. при царе Иосии. Первосвященник Хелкия донес о находке царю, а писец Шафан прочитал ему текст. Царь выразил сожаление, что не знал раньше этого текста: «Не слышали отцы наши слов этой книги, чтобы поступать согласно с предписанным нам». Это редкое свидетельство о том, как какая-то часть библейского собра-

³ Предварительные выводы о соотношении двух текстов опубликованы нами в: *Меццерская Е. Н.* Сирийский апокриф «Исход Марии» и «Успение» Псевдо-Иоанна // *Advances in Social Science, Education and Humanities Researches (ASSEHR)*. 2017.

Vol. 122 : 45th International Philological Conference (IPC 2016). С. 384–388.

⁴ *Smith Lewis A.* Apocrypha syriaca. P. lb.

ния становится фактом религиозной и общественной жизни, читается и используется как руководство для царя в законодательной области. Сюжет об обретении книги в «Исходе Марии» построен на игре символов и имеет глубокую смысловую подоплеку. С одной стороны, можно выделить символический ряд, имеющий параллель и в библейской, и в еврейской экзегетической мидрашистской (Деварим рабба 3:15, 11:10) литературе, согласно которой Книга и огонь имеют одну и ту же природу. Конечно, имеется в виду прежде всего Тора-Пятикнижие – первая часть еврейской Библии, которая создана из Божественного огня, она, подобно Неопалимой купине, может гореть, но не сгорать. И пространная, и сокращенная версии «Исхода Марии» аналогично Торе делятся на книги, это своего рода богородичное Шестикнижие. С другой стороны, христианское переосмысление ветхозаветной символики сделало Неопалимую купину одним из самых известных прообразов Богоматери. Если распространить такие представления на книгу, к поискам которой приступили священнослужители храма Неопалимой купины, то сразу становится ясно, какой высокий сакральный смысл будет иметь то, что они ищут. Ясно, что замысел автора «Исхода Марии» состоял в том, что все собранные им рассказы о Богоматери получают литературное обрамление сюжетом о чудесном обретении книги, которая написана апостолами сразу же после ее кончины и посвящена ей.

В этой части пространной версии «Исхода Марии» есть абзац, сохранившийся не полностью, в котором дается характеристика одного из главных героев повествования апостола Иоанна: «А мы, хотим мы, чтобы стало известно о мар Иоанне, апостоле, Малом, которого весьма возлюбил Господь, Христос. И стало известно ему дело (сие), ибо возлюбил его Господь наш, мар Иоанна, больше, чем соратников его. И поскольку возлюбил его Христос, также возлюбила его Владычица Мария. И сей мар Иоанн ... земля... пока жил. И он руками своими отдал ему, тому виновному разбойнику. И он ушел с земли. И была от него помощь людям»⁵.

В этом отрывке, во-первых, обращают на себя внимание слова о том, что Иоанна апостола очень возлюбил Господь. Они являются реминисценцией слов из Евангелия от Иоанна. В 4-м Евангелии есть персонаж, который назван описательно: «Один из учеников... которого любил Иисус» (Ин 13: 23), «ученик... которого любил» (Ин 19: 26), «ученик, которого любил Иисус» (Ин 20: 2–9; 21: 7; 21: 20) и который

⁵ Smith Lewis A. *Апоскрифа сирийца*. Р. kh.

написал это Евангелие (Ин 21: 24). Проблемой является отождествление возлюбленного ученика Иисуса Христа и автора 4-го Евангелия с апостолом Иоанном. В христианской традиции попытка именно такого отождествления восходит к древности. Из отцов Церкви ее предпринял уже Иринеи Лионский (*Iren. Adv. haer.* III 1.1), писатель II в.⁶ Автор «Исхода Марии» не только разделяет эту точку зрения, но и развивает ее. Этому посвящена большая часть процитированного выше абзаца. Поскольку этот же человек присутствовал при распятии Иисуса Христа, а затем принял на себя заботу о Его матери, как зафиксировано в 4-м Евангелии (Ин 19: 26–27), то автор «Исхода Марии», отождествив этого евангельского персонажа с апостолом Иоанном, дополнил мысль о любви Иисуса Христа к Иоанну словами «также возлюбила его Владычица Мария».

Во-вторых, в этом пассаже выделяются слова о «виновном разбойнике», которые могут пролить свет на еще один, помимо евангельского текста, источник сведений об Иоанне для автора «Исхода Марии». Это, несомненно, апокрифический рассказ о юноше, которого крестил апостол Иоанн, но который, не выдержав искушений жизни, стал разбойником. Вкратце он таков. Будучи в одном из городов близ Эфеса и проповедуя там, апостол Иоанн обратил внимание на одного юношу, живого и непосредственного. Перед тем как покинуть город, он препоручил юношу местному епископу. Тот поселил его в своем доме, заботился о нем, ознакомил с основами христианского вероучения, а затем крестил. Но юноша недолго вел жизнь, основанную на христианских добродетелях. Он зачастил в таверны, пил, кутил, стал грабить людей. Позднее он сам возглавил шайку разбойников и ушел в горы. Апостол Иоанн, вернувшись в городок, напомнил епископу о залоге, который ему оставил. Епископ сначала подумал, что речь идет о деньгах, но апостол объяснил, что его интересует судьба юноши. Епископ с горечью сказал, что тот умер. На недоуменный возглас апостола он уточнил, что юноша умер для Бога и рассказал, что с ним произошло. Апостол очень огорчился, потребовал коня и поехал в горы. Его задержали караульные шайки разбойников и стали угрожать расправой. Апостол потребовал вести его к предводителю. Юноша, увидев апостола, устыдился и бросился прочь от него. Иоанн догнал его, встал перед ним на колени, целовал его десницу и призывал его раскаяться. Юноша горько заплакал, раскаялся и вторично крестился, омытый собственными слезами.

⁶ Научное изложение проблемы и историю ее изучения см.: *Culpepper R. A. John, the Son of Zebedee. The Life of a Legend. Minneapolis, 2000. P. 56–88.*

У этого повествования есть своя предыстория. В литературно оформленном виде оно представлено в 42-й главе гомилии христианского писателя II в. Климента Александрийского «Кто из богатых спасется?» (*Clem. Alex. Quis div. salv. 42*)⁷. Сам Климент, говоря о происхождении этой истории, ссылается на устное предание Церкви, сохраненное благодаря воспоминаниям. Но литературная обработка этого предания, несомненно, принадлежит самому Клименту, который превратил его в живое и эмоциональное повествование. В начале IV в. рассказ из гомилии Климента Александрийского позаимствовал историк Евсевий Кесарийский и без каких бы то ни было изменений включил его в свою «Церковную историю» (*Eus. Hist. eccl. III. 23*). Это произведение христианского историка было переведено на сирийский язык. Как считают исследователи, сирийский перевод был выполнен не позднее конца IV в.⁸ А затем редактор сирийской версии деяний Иоанна, в свою очередь взяв рассказ о раскаявшемся разбойнике из «Церковной истории», включил его в это сочинение. Сирийская версия апокрифических деяний Иоанна была впервые издана В. Райтом еще в 1871 г.⁹ Английский ученый положил в основу издания текст сирийской рукописи VI в. из РНБ (сир. нов. сер. 4), а разночтения к нему подвел по рукописи Британской библиотеки IX в. (*Add. 17, 192*). Позднее мы привлекли к исследованию еще две рукописи «Истории Иоханнана апостола» из собрания Парижской национальной библиотеки (№ 235 и 236)¹⁰. Вторая из них дала интересный новый материал. Парижская рукопись включает три отрывка, отсутствующие в других рукописях, в том числе и рассказ о раскаявшемся юноше-разбойнике. Нами был опубликован перевод сирийской версии деяний Иоанна по тексту этой рукописи¹¹. При сопоставлении текстов нами было установлено, что сирийский писатель воспользовался не греческим оригиналом труда Евсевия Кесарийского, а его переводом на сирийский язык. Возможно, что рассказ о разбойнике был включен позднее в уже сложившийся текст сирийской версии деяний апостола Иоанна, поскольку он разбивает повествование о путешествии к Иоанну в Эфес

⁷ Климент Александрийский. Увещевание к язычникам. Кто из богатых спасется? 2-е изд. / пер. с древнегреч., вступ. ст., коммент. и указ. А. Ю. Братухина. СПб., 2009. С. 273–276.

⁸ Пигулевская Н. В. О сирийской рукописи «Церковной истории» Евсевия Кесарийского в Российской публичной библиотеке // Ближний Восток, Византия, славяне. Л., 1976. С. 161–168.

⁹ Wright W. Apocryphal Acts of the Apostles. Vol. 1. London ; Edinburgh, 1871. P. g–Jb.

¹⁰ Zotenberg H. Manuscrits orientaux: catalogue des manuscrits syriaques et sabéens (mandaites) de la Bibliothèque Nationale. Paris, 1874. P. 185–188.

¹¹ Мещерская Е. Н. История Иоханнана апостола, сына Зеведеева / вступл., пер. с сирийского и коммент. Е. Н. Мещерской. // Восток. 1992. № 5. С. 117–130. № 6. С. 120–133.

апостолов Петра и Павла и о написании апостолом Евангелия. Присоединение к сирийскому тексту деяний Иоанна рассказа о раскаявшемся разбойнике может объяснить то, почему в некоторых рукописях сирийских деяний Иоанна Евсевий Кесарийский обозначен в качестве автора всего этого повествования. Так, в рукописи VI в. из РНБ и в Парижской рукописи (№ 236), в рукописи Британской библиотеки имя христианского историка отсутствует¹².

В анализируемом отрывке из «Исхода Марии» обращает на себя внимание прозвище Иоанна – Малый (сир. *з'ōrā*). Параллель к такому эпитету в отношении апостола Иоанна нам удалось обнаружить в нескольких текстах. Один из них – небольшой сиро-тюркский фрагмент из Хара-Хото (монг. Черный город, Эдзин, Хэйжунчен), хранящийся в собрании рукописей ИВР РАН (собрание Козлова № 3)¹³. Исследованию этого текста посвятила несколько статей Н. В. Пигулевская¹⁴. В собрании ИВР РАН находятся несколько сирийских фрагментов из Хара-Хото. К сожалению, ни в отчетах экспедиции, ни в работах трудившихся там ученых не говорится о том, где и когда точно они были найдены. Н. В. Пигулевская предполагала, что они происходят из сиро-несторианского квартала Хара-Хото. По ее мнению, существование в XIII в. несторианской колонии в этом городе подтверждается сирийским памятником «История мар Ябалахи и раббан Саумы». В этом фрагменте, датируемом ею XII–XIII вв., Н. В. Пигулевская прочитала несколько сирийских слов этого текста: *таи'йātā* (истории), евангелиста, *з'ōrā* (малый), имена *Йшō'* (Иисус), *Миш'хā* (мессия), *Йōханнын* (Иоанн). К некоторым из них приписаны тюркские флексии, обозначающие падеж, а другие слова вообще не сирийские, а тюркские. Н. В. Пигулевская не отождествила тексты этого фрагмента. В настоящее время Н. С. Смелова вернулась к его исследованию¹⁵. Ей удалось прочитать текст на его оборотной стороне – это заклинание для трудно рожаящей женщины, один из тех текстов, которые представлены в сирийских заклинательных сборниках. Текст более позднего происхождения, чем тот, который на лицевой части

¹² Мещерская Е. Н. История Иоханнана апостола, сына Зеведеева. С. 118, 119.

¹³ Пигулевская Н. В. Каталог сирийских рукописей Ленинграда // Палестинский сборник. 1960. Вып. 6 (69). С. 194.

¹⁴ Pigoulewsky N. Fragments syriaques et syro-turcs de Hara-Hoto et de Tourfan // Revue de l'Orient chrétien. 3-me sér. 1935–1936. Т. 10 (30). Р. 6–18; Пигулевская Н. В. Сирийский и сиро-тюркский фрагменты из Хара-Хото

и Турфана // Советское востоковедение. 1940. № 1. С. 212–234. Табл. I–III; Она же. Еще раз о сиро-тюркском // Тюркологический сборник. 1966. С. 228–232.

¹⁵ Текст переиздан: Smelova N. S. Manuscripts chrétiens de Qara Qoto: nouvelles perspectives de recherche // Le christianisme syriaque en Asie centrale et en Chine / ed. by P. G. Borbone, P. Marsone. Paris, 2015. P. 215–236.

фрагмента, и это говорит о том, что лист был использован вторично и превращен в амулет. Н. С. Смелова пока затрудняется в отождествлении лицевой части текста. Нашей гипотезой является то, что, возможно, мы имеем дело с началом какой-то версии апокрифических деяний Иоанна. В пользу этого говорит набор лексики: *Иоанн, евангелист, Иисус Мессия-Христос*. Но ключевым для нас будет слово *таш'йтā* – *история*, которое написано во фрагменте в форме мн. ч. – *таш'йātā* – *истории*. В сирийском языке для обозначения жанра апостольских деяний использовалось заимствование из греческого языка *праксис* – *деяние*. Однако есть и другое сирийское слово, эквивалентное греческому *праксис*, – *таш'йтā*. Известный восточно-сирийский лексикограф второй половины X в. Бар Бахлул, ссылаясь на своего старшего предшественника Хнāнйшб' бар Сарошвая, толкует греческое заимствование *праксис* через слово *таш'йтā*, причем в качестве примера приводит характерное словосочетание *таш'йātā да-шилхē* (деяния апостолов)¹⁶. Во всех рукописях сирийской версии деяний апостола Иоанна в заглавии сочинения употребляется слово *таш'йтā*. Таким образом, фрагмент сиро-тюркского текста, возможно, относится именно к этому сочинению.

Помимо сиро-тюркского фрагмента есть еще одно свидетельство, опубликованное в 1930 г. хранителем восточных рукописей библиотеки Джона Райландса в Манчестере А. Минганой¹⁷. Оно происходит из сирийской рукописи XVIII в. (Mingana Syriac 540, 1749 г. Пешитта Нового Завета) и трактует авторство Евангелия от Иоанна. Протограф рукописи, по мнению А. Минганы, восходит ко времени ок. 750 г. Перед текстом 4-го Евангелия написано: «Святое евангелие господина нашего Иисуса Христа согласно проповеди Иоанна Малого». Он также опубликовал и другую выдержку из этой же рукописи, написанную другой рукой и атрибутированную Евсевию Кесарийскому: перечень 12 апостолов и 70 учеников, в которой говорится о гробницах двух Иоаннов в Эфесе¹⁸. Мы уже высказали предположение и изложили систему доказательств, свидетельствующих о том, что в сирийском апокрифе «Исход Марии» отразилась часть апологетической программы патриарха Нестория и его сирийских сторонников. Сочинение переписывалось и распространялось прежде всего в несторианской

¹⁶ Lexicon syriacum auctore Hassano Bar Bahlule (um 963) / ed. by R. Duval. Vol. 2. Paris, 1901. Col. 1626.

¹⁷ *Mingana A. The Authorship of the Fourth Gospel* // BJRL. 1930. Vol. 14. P. 333–339.

¹⁸ Ibid. P. 230, 231. Научные мнения о двух гробницах в Эфесе см.: *Culpepper R. A. John, the Son of Zebedee*. P. 147–150, 180, 181, 297–325.

среде¹⁹. Таким образом, все выявленные тексты, содержащие прозвище *малый*, ведут нас к восточносирийской (несторианской) традиции христианства.

Выскажем предположение о том, как в сирийской традиции могло появиться такое прозвище. Вероятным источником его происхождения мог стать текст «Церковной истории» Евсевия Кесарийского. В VII книге его сочинения есть несколько страниц, воспроизводящих несохранившийся труд автора середины III в. Дионисия Александрийского «Об обетованиях», направленный против еретического египетского епископа Непота. Они касаются авторства «Апокалипсиса». Дионисий писал, что он не спорит с тем, что автора «Апокалипсиса» звали Иоанном, но ему трудно согласиться, что этот человек является именно апостолом Иоанном, сыном Зеведеевым и братом Иакова, который написал Евангелие от Иоанна и соборное послание (*Eus. H. E. VII. 25.7*). Далее он приводит ряд аргументов, почему новозаветный «Апокалипсис» не принадлежит перу апостола Иоанна, и добавляет, что он думает, будто автором был кто-то другой, тем более что в Эфесе, как говорят, есть две гробницы и каждая называется Иоанновой²⁰. Евсевий Кесарийский развивает такое предположение Дионисия Александрийского и находит кандидатуру на роль автора «Апокалипсиса», опираясь на труд писателя II в. Папия Иерапольского «Изъяснение Господних речений»²¹. Папий же, как на источник своих знаний, ссылается на то, чему его научили старцы, поскольку он слушал, что говорили Аристион или пресвитер Иоанн, которые были учениками Иисуса Христа. Евсевий этот отрывок из Папия сопроводил своим комментарием, в котором отметил, что Папий называет двух людей с именем Иоанн. Об одном он упомянул вместе с Петром, Иаковом, Матфеем и другими апостолами, его он, несомненно, считал евангелистом Иоанном. Другого Иоанна он отнес к числу лиц, близких к апостолам, перед ним он поставил некоего Аристиона и назвал его пресвитером. В 3-й книге «Церковной истории» Евсевий возвращается к этому вопросу и говорит о гробницах двух Иоаннов в Эфесе (*Eus. H. E. III. 39.5–6*). Вывод Евсевия Кесарийского не получил отклика или развития в восточнохристианской патристической литературе. В западной же традиции он получил продолжение, когда Иероним Блаженный (IV в.)²² и затем псевдо-Геласий в «Декрете» (VI в.) стали дискутировать по вопросу об Иоанне пресвитере как авторе другого

¹⁹ Мещерская Е. Н. Времена года и богородичные праздники в сирийском апокрифе «Исход Марии» // Библиистика. Славистика. Русистика. СПб., 2011. С. 168–186.

²⁰ *Culpepper R. A. John, the Son of Zebedee. P. 151–156.*

²¹ *Ibid. P. 109–112.*

²² *Ibid. P. 161–165.*

комплекса новозаветных текстов – соборных посланий. Не вызвав отклика в патристической литературе, идеи и предположения Евсевия Кесарийского получили множество интерпретаций у исследователей христианства. На сегодняшний день у ученых нет единого мнения ни о личности Иоанна пресвитера, ни об его авторстве по отношению к новозаветным текстам. Одни вообще отрицают историческую реальность этого персонажа, другие отождествляют его с апостолом Иоанном, ссылаясь на то, что в 2 Ин 1:1 и в 3 Ин 1:1 автор называет себя «пресвитером». Группа ученых считает Иоанна пресвитера автором 2 и 3 Ин и «Апокалипсиса». Также существует мнение, что Иоанн пресвитер был личным учеником Господа и автором 4-го Евангелия, но не «Апокалипсиса». И наконец, скептикам вообще кажется, что сведения об этом человеке у Папия Иерапольского слишком скудны, чтобы убедительно доказать каждую из предложенных гипотез²³. Для нашей темы важно отметить прозвище второго Иоанна из свидетельства Папия – пресвитер (греч. πρεσβύτερος). Его обычно оставляют без перевода – пресвитер. Но оно восходит к иудейской традиции, когда некоторым особо почитаемым учителям – дидаскалам – давали титул *заккен*, и тогда греческому слову соответствует «старейшина, старец, старый, старший». Нам представляется, что автор «Исхода Марии» знал труд Евсевия Кесарийского и разделял его взгляды на двух Иоаннов и авторство «Апокалипсиса». В развитие идеи греческого историка, чтобы отличить автора Евангелия и апостола Иоанна от его тезки пресвитера, он добавил к его имени прозвище «малый», создав параллельную пару Иоаннов.

Прозвище «малый» по отношению к Иоанну апостолу встречается не только в той части «Исхода Марии», где излагается история обретения книг о кончине Богоматери. Есть основания предполагать, что оно присутствовало и в разделе, который можно назвать «Апокалипсис Марии», поскольку прозвище сохранилось в краткой версии «Исхода». В тексте пространной версии этот раздел вводится словами: «Из того же (самого повествования), из книги пятой (шестой) об исходе ее (Богородицы)»²⁴. В пространной версии подробно рассказывается о том, как Мария в сопровождении Иисуса Христа совершает путешествие по небесам в Иерусалим небесный, видит обители праведников и места наказания грешников. Текст компилятивный, и его источники следует рассматривать отдельно. Здесь же мы обратим внимание на его концовку, в которой говорится о том,

²³ *Culpepper R. A.* John, the Son of Zebedee. ²⁴ *Smith Lewis A.* Apocrypha syriaca. P. qw. P. 297–325.

что Мария привела Иоанна (в краткой версии с дополнением прозвища – «Малого») и рассказала ему обо всем, что показал ей Христос, завершив рассказ словами: «Сохрани в словах этих то, что явил мне Учитель твой, дабы со временем открылись они, когда я скажу тебе»²⁵. То есть сочинитель «Исхода Марии» описывает передачу авторского права на новый апокалипсис от Марии к Иоанну. Он как бы уравнивал в правах двух Иоаннов – и наделил второго Иоанна, Малого, апостола функцией распространения другого апокалипсиса, альтернативного новозаветному.

Таким образом, в «Исходе Марии» в сюжетах, связанных с Иоанном, нами выявлено влияние на автора нескольких источников: Библии и мидрашистской литературы, «Церковной истории» Евсевия Кесарийского, вероятно, в сирийском переводе и, возможно, какой-то версии апокрифических деяний апостола Иоанна.

²⁵ *Smith Lewis A. Apocrypha syriaca. P. qyd.*

Pier Giorgio Borbone
(University of Pisa)

Three Notes on Syro-Turkic Epigraphy

1. Helsinki, Museum of Cultures, VK 4803:535
2. London, British Museum, 1905,0320.1
3. Almaty, Central State Museum of Kazakhstan, KP 21930/18

The discovery of “Nestorian” Christian cemeteries in Yeti-su/Semirech’e (the region of the “Seven Rivers”, today divided between Kyrgyzstan and Kazakhstan) at the end of the 19th century provided scholars with more than six hundred gravestones, most of them bearing inscriptions.¹ Quite often the inscriptions feature a date, which refers to the 13th or 14th century. The epitaphs provide information on the presence, the structure and the social circumstances of “Nestorian” Christianity in the region. Because Syriac was the liturgical language of the “Nestorian” Church, or more accurately, the Church of the East, the inscriptions are mainly in Syriac, but several are in Turkic, or a mixture of the two languages; usually a Syriac script is adopted. Therefore, such inscriptions provide first-hand evidence of the Turkic dialect spoken in the region.

Scholars like D. Hvol’son (Chwolson), S. Sluckij, and P. Kokovcov published the inscriptions of the gravestones found in the 19th century.² More

¹ Recently Valerij Kol’chenko provided valuable studies of the excavations conducted by N. N. Pantusov on the cemeteries in 1886: Кольченко В. А., “Припишпекское (Кара-Джигачское) средневековое христианское кладбище по данным архивных документов о раскопках 1886 года”, in *Религии Казахстана и Центральной Азии на Великом Шёлковом пути*. Под ред. К. М. Байпаков. Алматы, 2017. P. 164–177; Кольченко В. А., “Христианское кладбище монгольского времени на городище Бурана (по данным архивных документов о раскопках 1886 года)”, in *Генуэзская Газария и Золотая Орда*. Том 2. Под ред. С. Г. Бочарова и А. Г. Ситбикова. Казань-Кишинев, 2019. P. 209–221.

² Chwolson D., *Syrisch-nestorianische Grabinschriften aus Semirjetschie*. St.-Petersburg, 1890; *Syrisch-nestorianische Inschriften aus Semirjetschie. Neue Folge*. St Petersburg, 1897; Слуцкий С. С.,

“Семирѣченскія несторіанскія надписи”, *Древности восточныя. Труды Восточной Коммисіи Императорскаго Московскаго Археологическаго Общества* 1.1. 1889. P. 1–66; Слуцкий С. С., “Къ семирѣченскимъ несторіанскимъ надписямъ”, *Древности восточныя. Труды Восточной Коммисіи Императорскаго Московскаго Археологическаго Общества* 1.2. 1891. P. 176–194; Коковцовъ П. К., “Христіанско-сирійскія надгробныя надписи изъ Алмалыха”, *Записки Восточнаго Отдѣленія Императорскаго Русскаго Археологическаго Общества* 16. 1905. P. 0190–0200; Коковцовъ П. К., “Несколько новыхъ надгробныхъ камней съ христіанско-сирійскими надписями изъ средней Азіи”, *Извѣстія Императорской Академіи Наук* 6.12. 1907. P. 427–458; Коковцовъ П. К., “К сиро-тюркской эпиграфикѣ Семирѣчья”, *Извѣстія Императорской Академіи Наук*. 1909. P. 773–796.

recent findings were published by Ch. Dzhumagulov and others.³ Further gravestones were found in recent excavations, therefore the corpus is increasing, and new finds may be expected in the near future.⁴

The main corpus of the gravestones is kept nowadays in the State Hermitage Museum in St Petersburg (about 126);⁵ the Museums of Almaty (19), Moscow (about 10), Burana (about 10), Bishkek, Tashkent (5) and other institutions in Kyrgyzstan, Tajikistan and China follow at a considerable distance.⁶

Several gravestones reached Western Europe due to an interesting intersection of research on the “Nestorian” sites in the 19th century with the scholarly face, so to say, of the “Great Game” – the political-military intelligence exploration of Central Asia and China. The visit to Semirech’e of a French mission led by Jean Chaffanjon (1894–1895)⁷ resulted in the transfer to Paris and Lyon of a few stones.⁸ Single gravestones are kept in the Durham University Museum,⁹ the Museum of the Five Continents in Munich,¹⁰ the British Museum in London, and the Museum of Cultures in Helsinki. While the routes that brought the gravestones from Semirech’e

³ Джумагулов Ч., *Эпиграфика Киргизии* 1. Фрунзе, 1963; Джумагулов Ч., *Эпиграфика Киргизии* 2. Фрунзе, 1982; Джумагулов Ч., *Эпиграфика Киргизии* 3. Фрунзе, 1987; Джумагулов Ч., *Язык сиро-тюркских (несториянских) памятников Киргизии*. Фрунзе, 1971; Джумагулов Ч., *Кыргызстандагы несториан-түрк жазуу эстеликтери (XIII-XIV кылымдар)*. Бишкек, 2011 [reprint 2014]; Klein W., *Das nestorianische Christentum an den Handelswegen durch Kirgizstan bis zum 14. Jh.* Turnhout, 2000. For each inscription quoted in this paper, the name of the editor, the publication year and the number will be provided.

⁴ This is the case of the excavation of the site of Ilibalik / Uch Aral, Kazakhstan; see the reports at the Website: http://www.exploration-eurasia.com/inhalt_english/frameset_projekt_aC.html

⁵ Inventory numbers from SA 14294 to SA 14446; SA 14869 and SK 1169, with lacunae.

⁶ Klein W., “Nestorianische Inschriften in Kirgizstan: Ein Situationsbericht”, *Symposium Syriacum VII* / ed. R. Lavenant. Uppsala University, Department of Asian and African Languages 11–14 August 1996. Roma, 1998. P. 661–669.

⁷ See Chaffanjon J., “Rapport sur une mission scientifique dans l’Asie centrale et la Sibérie”, *Nouvelles archives des missions scientifiques et littéraires* 9. 1899. On Chaffanjon and his mission, see Gorshenina S., *Explorateurs en Asie*

Centrale. Voyageurs et aventuriers de Marco Polo à Ella Maillart. Genève, 2003. P. 295–298; Vaissier M., *Un explorateur en Asie centrale. Cahiers du photographe et botaniste de la Mission Chaffanjon 1894*, La Coudray-Macouard. 2005. Among the relics Chaffanjon received in Semirech’e were also skulls and bones from the excavations of the “Nestorian” cemeteries.

⁸ The gravestones are thirteen in number, divided between Paris (Musée Guimet, 4, et Musée du Louvre, 3) and Lyon (Musée des Beaux-Arts, 6) Desreumaux A., “Stèles syriaques nestorianes”, *Bulletin des Musées et Monuments Lyonnais* 2–3. 2000. P. 58–73; Desreumaux A., “La collection des pierres tombales syro-orientales du Turkestan conservées à Paris et à Lyon”, *Le christianisme syriaque en Asie centrale et en Chine* / eds. P. G. Borbone and P. Marsone. Paris, 2015. P. 237–256; see also Nau F., “Les pierres tombales nestorianes du Musée Guimet”, *Revue de l’Orient chrétien* 12. 1913. P. 3–35; 325–327

⁹ Thacker T. A., “Nestorian Gravestone from Central Asia in the Gulbenkian Museum Durham University”, *Durham University Journal* 59. 1966–67. P. 94–107.

¹⁰ See *Cengiz Han ve mirasçilari. Büyük Moğol imparatorluğu*. Istanbul, 2006. P. 504. Inv. N. 23-15-128; the presence of the stone, originating from Gulja, in the collections is due to the alpinist and explorer Gottfried Merzbacher (1843–1929).

to Durham and London are unknown, that of the stone in Helsinki is associated with the name of Gustav Mannerheim, who in 1906–1908 led a mission from Samarkand to Beijing as a Russian army officer.¹¹

In the following pages we would like to propose some corrections to the readings of the inscriptions of the stones in Helsinki and London, and to suggest a reading for the as yet undeciphered Almaty inscription.

1. Helsinki, Museum of Cultures, VK 4803:535

The inscription on this gravestone was published by Arthur Hjelt in 1909, soon after the artefact reached Finland.¹² Hjelt specifies that the stone, kept in “dem Ethnographischen Museum zu Helsingfors”, was acquired by Baron Mannerheim “in the Suitin area, near the Horgoz on the way from Gulja to Jarkand”,¹³ and that it looks like the Semirech’e grave-stones.¹⁴

According to Hjelt, the four lines of the Syriac inscription are to be read as follows (we are also presenting the Syriac text in transliteration):

1	<i>ḥdt dnpqt mn</i>	ܚܕܬܢܩܩܬܡܢ
2	<i>‘lm’ hn’ qdšt’ ?</i>	? ܠܡ ܚܢ ܩܕܫܬ ܩܠܘܟܐ

¹¹ Baron Carl Gustav Emil Mannerheim (1867–1951) had a long career, of about thirty years, in the Russian army as an officer, then lieutenant general. He was President of the Republic of Finland (1944–1946). See Gorshenina S., *Explorateurs en Asie centrale*.... P. 178–182. In the first part of his itinerary from Samarkand he joined Paul Pelliot, who mentions him several times in his travel notes (see Pelliot P., *Carnets de route 1906–1908*. Paris, 2008. P. 457). Mannerheim’s diary of the expedition, written in Swedish, was published by Harry Halén: Mannerheim G., *Dagbok förd under min resa i Centralasien och Kina, 1906-07-1908*, 3 vols. Helsinki, 2010. A revised edition of the English version, first published in 1940, appeared recently: Mannerheim C. G., *Across Asia from West to East in 1906–1908*. New Revised Edition. Translated by E. Birse. Revised by H. Halén. Helsinki, 2008. See also the intelligence report, translated from Russian into Finnish by H. Halén: Mannerheim C. G., *Matka Kiinaan. Tiedustelu-raportti 1906–1908*. Helsinki, 2013.

¹² Hjelt A., “Drei syrisch-nestorianische Grabinschriften”, *Annales Academiae Scientiarum Fennicae* S. B 1. 1909. P. 10–11.

¹³ “Baron Gustaf Mannerheim... hat ihn in der Gegend von Suitin unweit des Horgoz auf dem Wege von Kuldsha nach Dsharkent erworben” (Hjel A., “Drei syrisch-nestorianische...”. P. 10).

¹⁴ In his paper Hjelt published two other inscriptions from gravestones found in the region of Vernyj (“in der Nähe von Vjerny erworben”), brought to Finland by Carl Munck and Otto Donner on the occasion of their research expedition in Central Asia in 1896. At the time of Hjelt’s publication the stones were owned by Donner in Helsinki. On Otto Donner (1835–1909), a Finnish Indologist and linguist involved in research on Old Turkic epigraphy, see Gorshenina S., “Premiers pas des archéologues russes et français dans le Turkestan russe (1870–1890)”, *Cahiers du monde russe* 40/3. 1999. P. 351.

3	<i>mhyment' bšnt</i>	ܡܚܝܡܢܬ ܒܫܢܬ
4	<i>'trpg</i>	ܬܪܦܓܐ

To be translated as:

Ḥaditha, welche schied aus | dieser Welt heilig, | gläubig im Jahre | tausend sechshundert drei und achtzig.¹⁵

The first word would be a feminine personal name. Hjelt mentions ܡܚܝܡܢܬ *hdyt'* as an alternative spelling, referring to the *Thesaurus Syriacus*.¹⁶ Then, he points out that the spelling ܡܚܝܡܢܬ *hdt'* occurs in an inscription from Semirech'e edited by Chwolson 1897 as N. 278.¹⁷ The absence of the final letter *ālah* in the edited inscription (*hdt'* instead of *hdt'*) would seem to indicate that the word is in the construct case, that is, connected to the following word, which in turn is preceded by the relative particle *d-* (*d-npqt*).

Upon careful consideration, this explanation is untenable: since the construct state implies a genitival relationship; but a noun in the construct state not followed by another noun cannot precede a relative verbal clause as subject – as Hjelt's translation clearly shows: "Ḥaditha, welche schied...". Besides, in the syntax of the Semirech'e inscriptions, the name of the deceased

¹⁵ "Ḥaditha, who departed this world holy, believer, in the year thousand six-hundred eighty-three."

¹⁶ His reference to the *Thesaurus Syriacus* (ed. R. Payne Smith. Oxford, 1901), column 1207, is actually puzzling: the entries are related to the Syriac root *hdt'* "dedicavit, instauravit, refecit, innovavit", while the derivation of the feminine personal name is rather from the root *hd'/hdy* "to be glad, to rejoice", and the name could be translated as "Joy", see *Thesaurus Syriacus*, col. 1198–1203: *hdt'*, *hadutā* "Laetitia, hilaritas" (col. 1199). Besides, as far as we can see, the word "*hdyt'*" is not found in the quoted columns.

¹⁷ As Chwolson clearly says in the Introduction to his 1897 book, almost all the inscriptions in that edition are published on the basis of paper calques ("estampages"); furthermore, Chwolson does not give the text in Syriac, but in a German translation – except when information on the original spelling is necessary. Indeed, this is the case with inscription N. 278, men-

tioned by Hjelt. Chwolson publishes it thus: "N° 278. 'Die Gläubige **Chadithā**,' ܡܚܝܡܢܬ (sic)". This could allow the reader to reproduce the Syriac original as ܡܚܝܡܢܬ ܡܚܝܡܢܬ *hdt' mhyment'* – according to the standard syntax the personal name must precede the apposition, and following Chwolson's remark on the unusual, so-to-say, irregular, spelling of the name. Curiously enough, the previous inscription, N. 277, looks identical but for a small spelling difference in the name: "N° 277. 'Die Gläubige **Chedūthā**,' ܡܚܝܡܢܬ". Here Chwolson points out the spelling as *hdwt'* (*hdutā*), the Syriac word for "joy".

never occurs at the beginning of the epitaph – except when only the name and an adjective/apposition are given.¹⁸

In the second line, Hjelt admits that his reading as *qdšt'* is not sure; he suggests the second letter might be a *dālath* and therefore interprets the word as an equivalent of the feminine adjective *qdyšt'*, *qaddištā* “holy” (from the root *qdš* “to be pure, holy”). If so, how should the word be understood in context? It cannot be an attribute of the preceding masculine name *ʾlm*, *ʾalmā* “world”, for both grammatical and, so to say, theological reasons: this world, the mundane realm the lady left, could hardly be considered “holy”. If the writer had meant to say that the deceased died in sanctity, he should have used the adverb *qdyš'yt* (*qaddišāit*). But such a concept is unusual in the Semirech'e epitaphs.

The reading of the date, expressed according to the Seleucid computation, as usual in the Syriac tradition, is certain: the number in Syriac letters-cyphers, 1000 + 400 + 200 + 80 + 3, that is 1683 of the Seleucid era, knows also as “Computation of the Greeks” (A.G.), corresponds to A.D. 1371/1372.¹⁹

In conclusion, Hjelt mentions that “die Wendung ܢܦܩܡܢ ܐܠܡܐ [*npaq men ʾalmā*] für ‘sterben’ ist in der syrischen Literatur geläufig” (referring to the *Thesaurus Syriacus*, col. 2899), and that “In den Inschriften aus Semirjetšie wird ܢܦܩܡܢ ܐܠܡܐ [*nad men ʾalmā*] gesagt”, quoting a few examples from Chwolson’s edition.

Both the location where Gustav Mannerheim found the stone²⁰ and the use of the expression “*npaq men ʾalmā*” – restricted to the gravestones found at, or near to, the site of the old city of Almaligh – suggest the object could in all likelihood be added to the group of Almaligh gravestones, characterized by fine artistic workmanship.²¹ Besides, the odd, if

¹⁸ This is the case of inscriptions as “Elizabeth the maiden” (*lyšb' ilyt*), Urumqi, Xinjiang Museum (Niu Ruji [牛汝极] La Croix-Lotus., *Inscriptions et manuscrits nestoriens en écriture syriaque découverts en Chine (XIII^e-XIV^e siècles)*. Shanghai, 2010. P. 159–160), and Chwolson 1897, N. 308: “Denhā the youth” (*dnh' ily*).

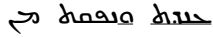

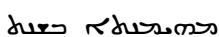
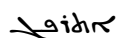
¹⁹ An alternate possibility exists that was not acknowledged by Hjelt who opts for 1372, because the day of the Seleucid year (1 October) does not correspond to the Julian/Gregorian calendar. On the chronological system of the Semirech'e inscription, see Bazin L., *Les systèmes chronologiques dans le monde turc ancien*. Budapest–Paris, 1991. P. 413–429.

²⁰ The city of Gulja (غولجا in modern Uyghur spelling), Yining 伊宁 in Chinese,

45°55'N 81°19'E, approximately corresponds to the location of Almaligh, the capital city of the Chagataid realm in the 14th century.

²¹ Several such stones are in the Hermitage collection; others are in China. See Li Chongling, Niu Ruji, “The Discovery of Nestorian Inscriptions in Almaligh, Xinjiang, China”, *Hidden Treasures and Intercultural Encounters* / eds. D. Winkler, Li Tang. Berlin – Münster – Wien – Zürich – London, 2009. P. 91–99. The gravestone in the Munich Museum pertains to the same typology. See Коковцовъ, *Христианско-сирийския надгробныя надписи изъ Алмалыха*. 1905.

not outright impossible, syntax of the first line, and the puzzling appearance of the word interpreted as *qdšt'* in the context, aroused our interest in a close study of the inscription. The curator of the Museum of Cultures, Dr Pilvi Vainonen, promptly and exhaustively replied to our request for information on the gravestone, forwarding an image of the stone. The stone is kept at the Museum of Cultures in Helsinki but is not on exhibit; it measures 25.1 cm in width, 16.5 cm in length, and 10 cm in height. As the image shows, the engraving technique is typical of the Almaligh stones: a “negative” engraving, where the inscription is obtained by carving the stone surface around the letters, thereby producing a bas-relief inscription. As in some other Almaligh stones, there is no cross. The image I received allows me to suggest a partially different reading, as follows (our readings are underlined).

1	<u>'ndt wnpqt mn</u>	
2	'lm' hn' <u>qymt'</u>	
3	<u>mhymnt'</u> bšnt	
4	'trpg	

Literally: She departed, and she exited from this world, Qyamtā the believer, in the year 1683,

or more accurately:

The believer Qyamtā passed away and departed this world in the year 1683.

Hjelt's remark on the use of the expression *'nad men 'almā* for “to die” in Semirech'e inscriptions is correct, but it actually occurs only in two or three gravestones among those found in the cemeteries at Pishpek.²² The phrase is more frequent in the Amaligh inscriptions, where it often occurs in combination with *npq*, as *'nd wnpq* [*'ndt wnpqt* in the feminine]

²² Chwolson 1890, N. 66 (138), dated A.G. 1566 (Hermitage, Inv. SA 14301); Chwolson 1890, N. 75 (102), dated A.G. 1575. The

undated gravestone Chwolson 1897, N. 310, could be the third one.

mn 'lm' hn'.²³ Strictly speaking, the Almaligh region is outside Semirech'e proper, where Pishpek (now Bishkek) is located. Looking at the first letters of line 1, what Hjelt read as a *h* (ܗ) appears to be more likely the combination of 'n (ܢܢ), and the first letter of the following word appears as the conjunction *w* (ܘ) rather than the relative particle *d* (ܕ). The feminine personal name *qymt'* Qyamtā “Resurrection”, which in our opinion is legible on the image, is widely attested for “Nestorian” Christian women in Central Asia.²⁴

After the study of the inscription on Hjelt's edition and the photograph, we checked Kokovcov's paper of 1905, the first edition of gravestones from Almaligh: it results that in fact this inscription corresponds to his N. 8, published from an “estampage” (“по эстампажу”). Kokovcov's reading confirms ours.²⁵

2. London, British Museum, 1905,0320.1

One gravestone from Semirech'e is in the British Museum's collections.²⁶ The caption of its image in a British Museum catalogue describes it as a “Stone inscribed with cross and inscription in a form of Syriac; it served as a tombstone for a Nestorian Christian. From the neighbourhood

²³ Коковцовъ 1907, N. 1, dated A.G. 1613 (Hermitage, Inv. SA 14408); Niu Ruji 2010, P. 154–155, dated A.G. 1654; Niu Ruji 2010, P. 151–152, dated A.G. 1677; Klein 2000, N. 6 (Hermitage, Inv. SA 14405).

²⁴ Twelve occurrences are known, in chronological order if dated: 1) A.G. 1598, Chwolson 1890, N. 98,1 (162) (Hermitage, Inv. SA 14389); 2) A.G. 1640, Chwolson 1897, N. 112; 3) A.G. 1650, Chwolson 1890, N. 50,2 (16) (Hermitage, Inv. SA 14298); 4, 5) A.G. 1652, Chwolson 1897, NN. 211 and 216; 6, 7, 8, 9) Chwolson 1897, NN. 67, 261, 264 and 294. All these stones are from Pishpek, the next ones from Almaligh: 10, 11, 12) Коковцовъ 1905, N. 5 (Hermitage, Inv. SA 14377), N. 7 (Hermitage, Inv. SA 14333), N. 8. Besides, Qyamtā was the name of the mother of the famous Rabban Sauma, ambassador to the Khan Arghun in Europe (1287–1288). As for *hdt'*, or better *hdwt'*, *hdutā* “Joy”, the name would disappear from the Helsinki inscription, but it occurs in two gravestones from Semirech'e (see footnote 17) and on a Önggüd gravestone from Inner Mongolia, undated but likely to pertain to the Yuan period. It was published first by

Niu Ruji (Niu Ruji, *La Croix-Lotus...* P. 180–181; perhaps due to a typing mistake, the name appears as “*qdwt'*” and “Qadota”) and recently with an exhaustive commentary by Tjalling Halbertsma and Mark Dickens (Halbertsma T. H., Dickens M., “Inner Mongolian Syro-Turcica I”, *Monumenta Serica* 66/2. 2018. P. 286–287); see also Borbone P. G., “Syroturcica 1. The Önggüds and the Syriac Language”, *Malphono w-Rabo d-Malphone. Studies in Honor of Sebastian P. Brock* / ed. G. A. Kiraz. Piscataway, NJ, 2008. P. 1–17.

²⁵ Коковцовъ П. К., “Христіанско-сирійскія надгробныя надписи изъ Алмалыха...”. P. 0196: “Скончалась и ушла изъ этого міра вѣрующая Къямта въ 1683 году”.

²⁶ The gravestone is visible at the following link: https://research.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?assetId=157574001&objectId=60881&partId=1.

of Lake Issik Kul, province of Semirechensk: 13th – 15th centuries”.²⁷ The same catalogue offers another description: “The large oval pebble with cross and Syriac inscription served as a tombstone for a Nestorian Christian of the 13th or 14th century in the province of Semirechensk, N. of Lake Issik Kul”.²⁸

The “large oval pebble” was donated to the British Museum by Lord Osborne de Vere Beauclerk, 12th Duke of St Albans (1874–1964), in 1905. We have no information on why, when and how the stone from Semirechë came into the possession of Lord Beauclerk. Since Chwolson published it on the basis of a photograph and a “Farbenabdruck”, apparently the stone was never sent to St Petersburg, but was left in Semirechë with three hundred more found gravestones.²⁹ Possibly a British explorer or traveller bought it, as Mannerheim had done.³⁰

²⁷ Dalton O. M., *A Guide to the Early Christian and Byzantine Antiquities in the Department of British and Medieval Antiquities*. London, 1921. P. 5.

²⁸ Dalton O. M., *A Guide*... P. 168.

²⁹ According to a rough calculation, taking into account what Chwolson says in the introduction to the 1897 edition: he published 337 inscriptions, from about one thousand paper calques (“estampages”) of inscriptions kept in Vernyj, now Almaty (Chwolson D., *Syrisch-nestorianische... Neue Folge*. St Petersburg, 1897. P. 2–3, 4).

³⁰ A connection of the London stone with the travels in Central Asia of Harry Lansdell (1841–1919) appears likely. Lansdell devotes several pages to his visit to Pishpek and to the Burana tower, both locations of “Nestorian” cemeteries. Lansdell H., *Chinese Central Asia. A Ride to Little Tibet*. Vol. I. New York, 1894. P. 105–113. He quotes a “pamphlet entitled *Christian Monuments in Semirechia*... This pamphlet by Lieutenant Cromie has helped me by translating, whence it appears that the description therein of the cemetery near Pishpek is written by M. Pantusoff... Professor D. A. Chvolson... has supplemented the description by remarks on the inscriptions discovered”. Lansdell had access to an offprint from the journal “Proceedings of Oriental Department of the Imperial Archaeological Commission” (Записки Восточнаго Отдѣленія Императорскаго Русскаго Археологическаго Общества, ЗВОРАО) entitled *Христианские памятники въ Семирѣченской Области*, and dated St Petersburg, 1886 (see Пантусов Н. Н., “Несторианское кладбище близъ города

Пишпка. (Семирѣченской области) въ Чуйской долинь”, ЗВОРАО 1. 1886. P. 74–83). Moreover, Lansdell says that in Vernyj he met Pantusov, who supplied him “with rubbings of some of the tombstones” (Lansdell H., *Chinese Central Asia*... P. 109). Lansdell offers an extensive and detailed description of the excavations, likely derived from the Russian book, and, at some point in the narrative (p. 112), presents the English translation of eight inscriptions, six from Pishpek and two from Tokmak, apparently derived from Chwolson’s contribution to the above-mentioned “pamphlet” (Хвольсон Д. А., “Предварительныя замѣтки...”). Therefore, it would not be surprising if he had received a gravestone as a gift, or bought one, as was the case with Chaffanjon and Mannerheim. But admittedly our suggestion is merely speculative, since Lansdell mentions only the gift of rubbings in his narrative.

The text corresponds to the inscription published by D. Chwolson and S. Sluckij.³¹ More recently it was published again by Niu Ruji³² and Grigori Kessel.³³ Sluckij's translation into Russian is simple: "In the year 1600. This is the grave of Mashut, the priest",³⁴ while Hvol'son (Chwolson) and the other translators add or integrate some words.

Hvol'son 1886:

1	<u>bšnt .'.t.r hw' ['wt]</u>	[𐤃𐤓𐤌] 𐤌𐤓𐤓 𐤓.𐤃.𐤌. 𐤃𐤓𐤓
2	hnw qbrh	𐤏𐤁𐤏 𐤓𐤓
3	mshwt qš'	𐤌𐤓𐤓 𐤃𐤓𐤓

In the year 1600 (=1289). This is (the year) [of the Ox]. This is the grave of the priest Mashut.³⁵

Hvol'son explains why he considers it necessary to integrate the Turkic word 'wt "Ox" for the name of the year from the Turkic Twelve Animals Cycle corresponding to A.G. 1600: allegedly, due to "analogy with other inscriptions".³⁶

This reconstruction is reiterated in the 1890 German edition:

"Im Jahre 1600 (1289), das ist [der Stier] (d.h. das Stier-Jahr). Dieses is das Grab des Priesters Maschût",

but with a more detailed explanation:

"Nach 𐤌𐤓𐤓 ist, vielleicht aus Versehen, wie oben N. 87, p. 26, und unten 3,1, p. 36, der Name des Thierjahres, hier der Stier, asugefallen. Ob hier der fehlende Name mit dem syrischen 𐤌𐤓𐤓, oder dem türkischen 𐤃𐤓𐤓 zu ergänzen sei,

³¹ First published by Chwolson (Хвольсон Д. А., "Предварительныя замѣтки о найденных въ Семирѣченской области сирійскихъ надгробныхъ надписяхъ", *Записки Восточнаго Отдѣленія Императорскаго Русскаго Археологическаго Общества* 1. 1886. P. 84–109) as N. V (P. 19), then by Sluckij 1889, P. 37, and again in Chwolson's German edition: Chwolson 1890, N. 1600 (224).

³² Niu Ruji, "A Nestorian Tombstone with Syriac Inscriptions from Central Asia", *From the Oxus River to the Chinese Shores: Studies on East Syriac Christianity in China and Central Asia* / eds. Li Tang and D. W. Winkler.

Berlin – Münster – Wien – Zürich – London, 2013. P. 93–98.

³³ Translation published on the web page of the British Museum collection: <https://www.britishmuseum.org/collection/search?keyword=1905,0320.1>

³⁴ "Въ годъ 1600. Это могила Масхута, священника."

³⁵ "Въ годъ 1600 (=1289). Это (годъ) [вола]. Это могила священника Масхута."

³⁶ "За словомъ 𐤌𐤓𐤓 должно было, по аналогии съ другими надписями, стоять слово 𐤃𐤓𐤓 ѓт'."

läst sich nicht mit Bestimmtheit angeben; ersteres ist wahrscheinlicher, da in den älteren Inschriften meistens der syrische Name angegeben ist”³⁷

Niu’s translation follows Chwolson’s suggestion, but apparently with a different reading of the inscription:

1	<i>bšnt .'.t.r hw' [bšnt] 'wt</i>	ܕܘܪ ܠܘܡ ܝܕܝܢ ܕܘܫܘܐ
2	<i>hnw qbrh</i>	ܡܝܘܬܘܢ ܘܡܘܬܘܢ
3	<i>mshwt qš'</i>	ܠܘܡ ܕܘܫܘܐ

Translated as:

“In the year 1600 (AD 1289) which is the ox [year], this is the tomb of Mashut the priest.”

The way Niu presents the text, including the Turkic word *'wt* without brackets, would suggest that the animal’s name is written out and legible on the stone. But close examination of the image rules out such a possibility.³⁸ The suggested integration, “in the year”, appears unnecessary.

The transcription and translation on the British Museum’s website are provided by Grigori Kessel:

³⁹[...] ܠܘܡ ܝܕܝܢ ܕܘܫܘܐ
ܡܝܘܬܘܢ ܘܡܘܬܘܢ
ܠܘܡ ܕܘܫܘܐ

³⁷ “After ܠܘܡ, maybe by mistake the name of the animal year, here the Ox, is also dropped, as above N. 87, p. 26, and below 3.1, p. 36. It cannot be stated with certainty whether the missing name should be supplemented with the Syriac ܠܘܬܐ or the Turkic ܕܘܪ; the former is more likely, since the Syriac name is usually given in the older inscriptions”.

³⁸ As Niu explains, he had no access to the stone (Niu Ruji, “A Nestorian Tombstone...”. P. 94). A very good image of the stone is published on the British Museum website, and the description on the same web page does not

leave any doubt that all the engraved words are visible on it: “Tombstone of a Nestorian Christian priest; black-green stone; roughly oval; *incised on one face* with a cross and Syriac characters” (our italics). There is no room left for a hypothetical “Ox” after the last word of the first line.

³⁹ Probably because of an error in formatting the Syriac text, the lacuna “[...]” appears at the beginning of the line on the web page.

Translated as:

“In the year 1600 [= 1288/9 AD], that is [the year of] <an ox>. This tomb [is] of Maṣḥuṭ the priest.”

Kessel follows both Chwolson and Niu in suggesting a reconstruction and integration to the text. The subsequent translation is not convincing: the verb *hwā* cannot be translated as a present tense, “is”, and the concept of the “year of *an ox*” (Italics ours) is unfit to express the year according to the Animals Cycle. Besides, the translation “This tomb [is] of Maṣḥuṭ” does not correctly reproduce the Syriac expression, consisting in the demonstrative pronoun + copula (*hn’ hw > hnw, hānā hu > hānu* “this is”).

When evaluating the four translations, first of all one could point out that both the integration of the Year of the Ox and the suggested correspondence to A.D. 1289 for A.G. 1600 are not compelling, since A.G. 1600 corresponds both to A.D. 1288 (from 1 October to 31 December) and to A.D. 1289 (from 1 January to 30 September). As for the Animals-Cycle year, the beginning of the Year of the Ox, that is, the lunar New Year’s day corresponding to A.D. 1289 – A.G. 1600 was on 24 January: until 23 January the year was the Year of the Rat.⁴⁰ Therefore, since the inscription does not state in which month Maṣḥuṭ passed away, it could have happened in the Year of the Rat (if before 24 January) and even in A.D. 1288 (if on a day comprised between 1 October and 31 December). Kessel was indeed cautious in giving A.D. 1288/9 as the correspondence for A.G. 1600.

But this is not the most important issue. Sluckij’s simple translation, which does not involve integrations, is certainly the best. Chwolson’s translations, like Niu’s, which in fact follow Chwolson’s, as well as Kessel’s, are the result of a basic misunderstanding of the role of the verb *hw* “to be” and of its syntax in Syro-Turkic inscriptions.

This misunderstanding may be detected by analysing another translation by Chwolson. The inscription Chwolson 1890, N. 61 (142), from Pishpek, dated A.G. 1561, is a good example of a standard text, featuring both dates, according to the Seleucid and the Animals-Cycle year computations. The left column provides a very literal translation.

⁴⁰ See Parise F., *The Book of Calendars*. New York, N.Y., 1982. P. 247.

In the year 1561 it was	ܒܐܫܢܐܬ ܠܝܫܘܬܐ ܗܘܐ	<i>ba-šnat 1561 hwā'</i>
in the Year of the Dog	ܒܫܢܐ ܕܠܒܐ	<i>ba-šnat kalbā</i>
this is her tomb of Maryam	ܗܢܐܘܩܒܪܗ ܕܡܪܝܡ	<i>hānaw qabrah d-Maryam</i>
<i>quštanč</i>	ܩܘܫܬܢܘܫܘܥ	<i>quštanč</i>

Here follows Chwolson's the translation:

“Im Jahre 1561 (= 1250 n. Chr.), dieses ist im Hunde-Jahre. Dieses ist das Grab der Mariam (Marie) Koschtanz.”

The comma Chwolson inserts after the mention of the year shows that he understands the verb *hwā* “he was” as the first word of the following sentence, connecting it to “in the Year of the Dog”. This forces him to integrate the translation with a demonstrative pronoun that is not present in the text, “Dieses ist im...”. But an alternative translation is possible, considering the verb as the last word of the first sentence:

“It was (= it happened) in the year 1561, in the Year of the Dog. This is the grave of Mariam...”

The final position of the verb is not usual in Syriac syntax, but it is what one would expect in a Turkic sentence. There are instances where the Turkic verb “to be”, or “to happen”, is used alongside the Syriac one, *hwā*, or even replaces it.

Let consider the inscription Chwolson 1890, N. 49,6 (176), dated 1649.⁴¹

In the year one thousand	ܒܫܢܐ ܕܐܠܦ	<i>ba-šnat alep</i>
seven-hundred forty	ܫܬܡܐ ܐܪܒܝܢ	<i>šetmā arb'in</i>
nine it was year	ܬܫܐ ܗܘܐ ܫܢܐ	<i>tšā'hwā il</i>
<i>Tiger it was</i>	ܒܫܢܐ ܕܒܪܫܐ	<i>Bars erdi</i>

⁴¹ Hermitage, Inv. SA 14363.

This is his grave

ܡܝܘܢ ܐܘܪܗܡ *hānaw qabrēh*

Šlamā. Amen

ܫܠܡܐ ܐܡܝܢ *Šlamā. Amen.*

The words in italics in the literal translation are Turkic. Chwolson considers the use of the Syriac verb *hwā* as “pleonastisch”, because of the presence of the Turkic *erdi*, with the same meaning. Consequently, he translates the epitaphs as follows:

“Im jahre tausend sechshundert neunundvierzig (1338), das war das Tiger-Jahr. Dieses is das Grab der Schlamā. Amen!”

I would prefer a translation such as the following:

“It was in the year one thousand forty-nine, *it was [the year] Bars (=Tiger)*. This is the grave of Šlamā. Amen!”

The Syriac verb *hwā* is not pleonastic, because it points out that the death happened in A.G. 1649. The short Turkic phrase specifies that it happened in the Year of the Tiger. The use of the verb “to be, to happen” makes sense in both sentences. This reminds us that the “Nestorian” Christians of Semirechē were Turkic-speaking people, and some syntactic peculiarities of their Turkic language influenced their Syriac writing, so they adopted a Turkic syntax to express the date of the death: “It was in the year...”, literally “In the year ... it was”.⁴² Several other examples might be quoted. An interesting instance is found in Chwolson 1897, N. 45: the pattern of the inscription is identical to the previous one, but the mention of the Animals-Cycle year is given, in a mixed Syriac and Turkic expression, as “Tawrā *yili erdi*”, with the animal’s name in Syriac is followed by the Turkic word for “year” with the possessive ending *-i*: “Ox year-its it was”, i.e. “It was in the Year of the Ox”. Besides, it deserves consideration that the syntax is more genuinely Turkic than in the expression “il Bars erdi”.

In conclusion, we believe that the translation of the British Museum inscriptions does not require integrations or corrections, but is fully understandable as it stands, and provides an example of the Syro-Turkic syntax found in Semirechē epitaphs: “It was in the year 1600. This is the tomb of the priest Maṣḥuṭ”.

⁴² Other inscriptions show the same pattern; among them, Chwolson 1890, N. 65 (183), dated A.G. 1565; N. 1600,1 (154), dated

A.G. 1600; Chwolson 1897, NN. 45 and 46, both dated 1612.

3. Almaty, Central State Museum of Kazakhstan, KP 21930/18

The collection of nineteen gravestones in the Central State Museum of Kazakhstan is remarkable for its typological variety. The stones were found in Pishpek and Tokmak. Some of the inscriptions were previously published by Chwolson and Kokovcov. Dzhumagulov, in his recent book, includes them all. Nevertheless, since the previous editions were based only on images and rubbings, after a direct examination of the collection, in June 2019, we decided to prepare an edition based on the original finds, in cooperation with the Museum's staff.⁴³

Gravestone N. 18 remains undeciphered. To the best of our knowledge, it was first mentioned in the catalogue of an Italian exhibition. The caption of the small image, signed by Gaisha Bakirova, says it features two crosses and an as yet unread six-line inscription.⁴⁴ Dzhumagulov published an image of the inscription and of a rubbing, with a drawing derived from both, without any attempt at a reading.⁴⁵

The stone looks like a sort of cylinder with a rounded top and base; it is 44 cm tall and 18 cm wide. The inscription is irregularly engraved, alternating deep strokes with superficial ones. The variable colour of the granite makes it difficult to distinguish engraving from natural nicks, and the remains on the surface of paste or some other material, most likely used for making rubbings, cover some strokes. At first sight the case actually looks desperate. Leaving any other discussion of the gravestone – its original location, the typology of the two crosses etc. – to the forthcoming edition,

⁴³ I would like to thank the Director of the Museum, Dr. Nursan Alimbai, for his support to the edition project, and the Curators, with whom I am cooperating, Ol'ga Myakisheva and Khamit Aitkul, and Boris Zheleznyakov (Institute of Archaeology, Academy of Sciences of Kazakhstan). For information about the collection, see Мякишева О. А., "Коллекция несторианских надгробных камней из фондов ГЦМ РК", *Материалы международной научно-практической конференции «Актуальные проблемы историко-культурного наследия Казахстана: прошлое, настоящее и будущее»*. Часть II. Под ред. Б. Хинаят, Е. К. Рахимов. Алматы, 2016. P. 199–204.



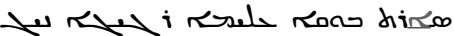



⁴⁴ *Sciamani e dervisci dalle steppe del Prete Gianni. Religiosità del Kazakhstan e percezione del fantastico a Venezia* / ed. G. Curatola. Venezia, 2000. P. 93.

⁴⁵ Жумагулов 2014, P. 452–454. A brief description accompanies the images:

“Эки капталы жумуру сымал сүйрү таштын ичке кырына эки крест чегип, анын эки агына – сол тарабына үч, он тарабына эки сап жазуу чеккен эстелик. Жазуулары жана алардын көчүрмөлөрү боюнча текстин окуу азырынча кыйын. Инвентардык номер КП 21930\18. Сүрөтү жана жазуунун эстамп-көчүрмөсү Напил Базылхандыкы боюнча берилди”. On the rounded, oval stone, there are two crosses and on either side of them are lines of inscriptions. The photograph and the rubbings, prepared by Napil Bazylhan, are too difficult to read.

here we shall simply present our reading, based on direct observation, photographs, videos and, last but not least, touch.

The inscription, written as usual in a Syriac script, consists of six lines. Five are written vertically, from the top down, on either side of the crosses, two on the left and three on the right. The last line is written horizontally below the main cross. The shape of the object and the position of the small cross atop suggest that it was likely driven into the ground vertically above the grave. This could explain why the horizontal line and the last parts of the vertical ones faded away and are now almost invisible. Here follows our proposed reading. Tentative readings are shown in underlined gray (Italics in the transliteration and transcription).

1	'lks'ndrws s'xyšy	
2	myng 'lty ywz 'wysz ylynt'	
3	s'rt bwq' 'lym' rgyg' nyg	
4	'wndn' ^{sy} pwlty y't pwlzwn	
5	qlh [<i>nyng</i>] [<i>wnn</i>] [?] lrm' 'yk šypwr'	
6 m	

Aleksandros seqiši ming altı yüz üç yilinda Sart Buqa 'laymā ragigā-ning 'undana-sı boldi. Yad bolzun! Qalēh [?] la [?] -rmā 'ayk šipporā ...

“In the year one thousand six-hundred three (A.G. 1603, = A.D. 1291/2) it happened the demise of Sart Buqa, excellent youth. Let [it] be remembrance! His voice [?] high as a trumpet ...”

The language is Turkic, but includes Syriac loanwords, which are in fact the most important in conveying the meaning: *laymā* “youth”, *rgygā* “pleasant, desirable” and *undānā* “departing, departure, demise, death”). A Syriac short phrase follows the epitaph proper, which ends with the wish “Let [it] be remembrance”.

Commentary

Lines 1 and 2: they present the date according to the Seleucid computation, called “of Alexander”, as is usual in Turkic epitaphs. This is one of eleven known Syro-Turkic inscriptions dated A.G. 1603.⁴⁶

Line 3: the first two words are the name of the deceased. We were unable to read it, until Peter Zieme proposed a convincing reading:⁴⁷ Sart Buqa. Both names are widely attested in Turkic onomastics.⁴⁸ The *reš* in the word *rgyg*’ is interesting, as it is a standard *estrangelo* ܩ.

Line 4: we find here the Syriac loanword ‘*undānā* “demise”. The word occurs in another Turkic inscription,⁴⁹ in the same structural context: ܘܢܕܢܘܫܘܬܐ *wndn’sy pwldy*. “his/her demise happened”. It deserves to be pointed out that at first the engraver forgot the Turkic possessive ending (*-i*, *-si* after vowel) and added it afterwards over the line. The expression *yād bolzun*, composed by the Persian word *yād* “memory” and the Turkic imperative verbal form *bolzun*, occurs in almost all Turkic epitaphs.⁵⁰ It is worth observing that the engraver consistently prefers the Syriac letter

⁴⁶ 1) Klein 2000, N. 17 (Klein’s reading is wrong); 2) Chwolson 1890, N. 3 (113); 3) Chwolson 1890, N. 3,1 (121) = Hermitage, SA 14306; 4) Chwolson 1890, N. 3,2 (194); 5) Chwolson 1890, N. 3,3 (196) = Almaty, CSM, KP 21930/6; 6) Chwolson 1890, N. 3,4 = Hermitage, SA 14357; 7) Chwolson 1890, N. 3,5 (196a) = Hermitage, SA 14425; 8) Chwolson 1897, N. 33, 9) Chwolson 1897, N. 33,1, 10) Chwolson 1897, N. 34, 11) Джумагулов 1987, N. 2. All inscriptions are in Syriac.

⁴⁷ E-mail dated 10 February 2020.

⁴⁸ See Rásonyi L., Baski I., *Onomasticon Turcicum. Turkish Personal Names*. Bloomington, Indiana, 2007. P. 171–172 (Buqa) and P. 639–640 (Sart). “Sart” never occurs in the Syro-Turkic epitaphs. “Buqa” is found in two inscriptions from Pishpek: Chwolson 1897, N. 174, dated A.G. 1650, with the spelling ܠܘܒܘܩܐ *kwb*’, and Chwolson 1890, N. 53,2 (11), = Hermitage, SA 14416, dated A.G. 1653, with the spelling ܠܘܒܘܩܐ *pwk*’. A third variant, ܠܘܒܘܩܐ *bwq*’, occurs here; all three are acceptable, as a comparison with the Arabic and Greek spellings in the above-quoted entry of the *Onomasticon Turcicum* shows. This Turkic name occurs in Syriac works of the Mongol epoch as ܠܘܒܘܩܐ / ܠܘܒܘܩܐ *bwq*’ / *pwq*’ (*History of Mar Yahballaha*) and ܠܘܒܘܩܐ / ܠܘܒܘܩܐ *bwq*’ / *bwk*’ (*Bar Ebroyo’s Chronography*, the first spelling being by far the most usual). In this case, it is noteworthy

that the apparent preference of the engraver for the Syriac letter ܠ *p* for the Turkic labial stop *b* (see Line 4) apparently does not affect the personal name.

⁴⁹ Almaty, CSM, KP 21930/8. This long inscription in Turkic, first published by Кокковцов (Кокковцовъ 1909, N. 1) was studied by the Russian turcologist S. E. Malov (Малов С. Е., *Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии*. Москва–Ленинград, 1959. P. 76–77); dated A.G. 1652, it refers to a young lady (*laymtā*) called Tab Terim.

⁵⁰ See Clauson G. L. M., *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*. Oxford, 1972. P. 331. The same spelling, with *zayn*, occurs in Chwolson 1890, N. 28 (125) and Chwolson 1897, N. 46,1 and N. 243. More often the word is spelt with *semkath* (*bwlswn*): Chwolson 1890, N. 11,3 (160) = Hermitage, SA 14446 (A.G. 1611); Chwolson 1890, N. 19,1 (104) (A.G. 1619), N. 21,1 (150), N. 32,4 (193) and N. 48,8 (39); Кокковцовъ 1905, N. 11; Кокковцовъ 1909, N. 1 = Almaty, CSM, KP 21930/8 (A.G. 1652), N. 2 (A.G. 1642) and N. 11; Джумагулов 1971, 143–144 = Almaty, CSM, KP 21930/14 (A.G. 1653); Chwolson 1897, N. 69 (A.G. 1623) and N. 75 (A.G. 1624).

to be at ease with Turkic suffixes, see line 4. This could be a Syriac word ending in *nun*, but we did not find a suitable one. Another possibility could be a reading as *wnn* to be connected with the previous word: *qlhwnn*. This combination could be understood as *qalhon[n]* “their voice”, but the double *nun* of the ending has no explanation, except as a mistake. Moreover, the masculine plural suffix does not fit the context of the epitaph, which mentions a single deceased. The word *rm'*, instead of *rm* as in the above-mentioned Syriac phrases, is the emphatic state of the adjective. The preceding letter could be a *lamadh* connected to *rm'*, or an *alaph* – a most problematic reading. As for the reading *'yk*, admittedly the final *kaph* is most frequently written in the Syro-Turkic epitaphs in a form quite similar to the middle one. But in at least one other occurrence,⁵⁵ it may look as an *estrangelo* final *kaph*, as it is the case here in line 5. If our reading is correct, as the date of the epitaph is A.G. 1603, this occurrence of the expression “His voice was high as a trumpet / as a harp” would antedate that found in Syriac epitaphs.

Line 6: we were unable to read the worn-out word(s).

Hopefully further study and the support of readers and colleagues will improve our suggested reading.

⁵⁵ See the paleographic tables in Chwolson 1890, letter *kaph*.

Mark Dickens
(University of Groningen),
Aleksandra Avtushkova
(Novosibirsk State Museum of Local Lore)

Two Syriac Gravestones in the Novosibirsk Museum¹

Introduction

One of the largest collections of archaeological evidence for the history of the Church of the East (often referred to as the Nestorian Church) in Central Asia is a corpus of several hundred gravestones inscribed in Syriac script (most written in the Syriac language, some in the Turkic dialect used at the time). The stones date from the Mongol era and come from the region known as the “Seven Rivers” (Semirechye in Russian, Zhetysu in modern Kazakh), located between the Tian Shan mountain range to the south and Lake Balkhash to the north.

Most of the area today is located in the Almaty Region of Kazakhstan, although portions of Semirechye/Zhetysu can now be found in northern Kyrgyzstan and the Ili Kazakh Autonomous Prefecture, part of the Xinjiang Uighur Autonomous Region in China. At the time when the gravestones were discovered in the late 19th century, the area formed one jurisdiction, the Semirechye Oblast, a division of the Russian Governor-Generalship of the Steppes. The acquisition of the territory in 1854 by the Russian Empire was at the expense of the Chinese Qing dynasty, which had largely controlled it for the previous century.

The first Syriac gravestones were discovered by Russian settlers in late 1885 in Burana (known in medieval times as Balasaghun), south of Tokmak, a village in the Chu River Valley in what is now Kyrgyzstan. Shortly afterwards, more stones were unearthed in what is now Kara-Jygach, near Pishpek, some 60 km west of Tokmak (Pishpek was renamed Frunze during the Soviet era and is now Bishkek, the capital of Kyrgyzstan).

¹ Images of the two gravestones described in this article are provided courtesy of the Regional Museum of Novosibirsk.

Each stone had a cross inscribed on it, with some (but not all) containing Syriac inscriptions, although at the time of discovery the script used in the inscriptions was not recognized.

Further excavations were carried out on the Pishpek site by Nikolai Pantusov, an official with the tsarist government² and on the Tokmak site by Dr. Poyarkov, who had discovered the first stones there. These excavations confirmed that the deceased were Christians and that both sites were in fact cemeteries. The gravestones were removed by Pantusov and sent to Verny, the name by which Almaty, the former capital of Kazakhstan, was known during the tsarist Russian colonial period.

Originals of some of the stones, along with hand-made copies or photographs of others, eventually found their way to Prof. Daniel Chwolson, a prominent Semiticist in St Petersburg. He was able to decipher them and prove that the script used was Syriac, although the very poor quality of the epigraphy made decipherment time-consuming and not always completely accurate.

Not all the stones ended up in Verny; as an English summary of the story recounts, after the initial excavations, “three stones went to the West Siberian Section of the Imperial Geographical Society, one to the Kazan Historical, Archaeological and Ethnographical Society, and three to the Imperial Archaeological Commission in St Petersburg”.³

Chwolson’s initial study of 22 gravestones was published in spring 1886;⁴ he was able to show that “the occupants of the graves were Nestorian Christians, the majority of whom were of the Turcic [sic] race, and had died in the 13th and 14th centuries”.⁵ Meanwhile, in the summer of that year, further excavations were undertaken at both sites. More gravestones were unearthed, as well as the skeletons of many who had been buried in the two cemeteries. By 1888, Chwolson had enough material – original stones, pho-

² Pantusov published an academic article on the discoveries: Пантусовъ Н., “Христианское кладбище близъ города Пишпека (Семиръченской Области) въ Чуйской долинь”, *Записки Восточнаго Отдѣленія Императорскаго Русскаго Археологическаго Общества*. Vol. 1. 1886 [1887]. P. 74–83.

³ Thacker T. W., “A Nestorian Gravestone from Central Asia in the Gulbenkian Museum, Durham University”, *Therham University Journal*. Vol. 59 (N.S. 28). 1966–1967. P. 94–107, here p. 96. Most of the information in this Introduction is taken from Thacker’s excellent article. The information on stones sent to West Siberia, Kazan and St Petersburg comes originally from Пантусовъ 1886 [1887], p. 4.

⁴ Chwolson D., “Syrisch Grabinschriften aus Semirjetschie”, *Mémoires de l’Académie impériale des sciences de St.-Petersbourg*. Vol. VII (Ser.), No. XXXIV (Tom.), No. 4, 1886. P. 1–30. A Russian version appeared as Хвольсон Д., “Предварительныя замѣтки о найденныхъ въ Семиръченской области сирійскихъ надгробныхъ надписяхъ”, *Записки Восточнаго Отдѣленія Императорскаго Русскаго Археологическаго Общества*. Vol. 1. 1886 [1887]. P. 84–109.

⁵ Thacker 1966–1967, p. 97.

tographs and rubbings – to prepare an expanded publication, published in 1890, that documented 231 gravestone inscriptions, including the majority of those originally published in 1886.⁶

Prior to this, in 1889, Sergei Slutsky, a young scholar from Moscow, published his own volume on the Semirechye gravestones;⁷ this included partial translations of 217 stones, including five held by the Imperial Moscow Archaeological Society. Slutsky's work unfortunately does not include the Syriac text of each stone he translates, but he has valuable indices containing the Syriac words used in the inscriptions (including variant spellings), male and female names found on the stones, Turkic gravestone inscriptions and a chronological list of the dates employed. Additionally, there are in-depth studies of the Turkic language used on the stones and the crosses found on them. Finally, Slutsky's work is valuable in his sometimes alternative interpretations to those of Chwolson. He followed his initial work with a further publication in 1891.⁸ Chwolson also followed up his 1890 volume with a second tome in 1897, in which he published 337 new gravestone inscriptions.⁹ Together, Chwolson's and Slutsky's works are invaluable for understanding the Semirechye gravestone corpus as a whole.

As noted above, Pantusov sent some of the earliest stones found in Semirechye to the West Siberian Branch of the Imperial Russian Geographical Society, founded at Omsk in 1877. Between the initial discoveries in 1885 and 1900, Pantusov sent a total of ten gravestones to Omsk, where they were kept in the Museum of the Geographical Society's West Siberian Branch. Two of these were presented to the Regional Museum of Novosibirsk sometime between 1920 and 1930. Both were apparently found at the cemetery near Pishpek.

Gravestone 1

Gravestone 1 from Novosibirsk is a flat, roughly square stone with rounded-off corners. Its dimensions are 19.5 × 17 × 6 cm.¹⁰ In the centre is a cross similar in style to the Maltese cross or the Georgian Bolnisi cross. The four arms of the cross are of equal length, with those at the top and on

⁶ Chwolson D., "Syrisch-Nestorianische Grabinschriften aus Semirjetschie", *Mémoires de l'Académie impériale des sciences de St.-Petersbourg*. Vol. VII (Ser.), No. XXXVII (Tom.). 1890.

⁷ Слуцкий С. С., "Семиръченскія несторіанскія надписи", *Древности Восточныя*. Vol. I, No. 1. 1889. P. 1–66.

⁸ Слуцкий С. С., "Къ Семиръченскимъ несторіанскимъ надписямъ", *Древности*

Восточныя. Vol. I, No. 2. 1891. P. 176–194.

⁹ Chwolson D., *Syrisch-Nestorianische Grabinschriften aus Semirjetschie. Neue Folge*. St Petersburg: Imprimerie de l'Académie Impériale des Sciences, 1897.

¹⁰ All dimensions given are length × width × depth/thickness.



Gravestone 1

Novosibirsk State Museum of Local History and Nature. *Inv. ОФ-23641*

both sides slightly concave; the arm at the base of the cross has a flat end. Within the outline of the outer cross, an inner cross has been inscribed; its arms come halfway up the arms of the outer cross and the whole area of the inner cross has been scratched with the inscribing instrument, to distinguish it from the smooth finish of the stone in other places. It is similar to (but not identical with) several of the cross types identified by Slutsky, particularly some classified as Types II, IV or V.¹¹ The cross is framed on the top and both sides by the Syriac inscription; on each of these three sides, the writing is arranged in two lines, engraved into the rock, presumably with a metal instrument.

ܘܢܝܢ ܕܘܢܝܢ
ܘܢܝܢ ܕܘܢܝܢ ܘܢܝܢ ܕܘܢܝܢ
ܘܢܝܢ ܕܘܢܝܢ ܘܢܝܢ ܕܘܢܝܢ
ܘܢܝܢ ܕܘܢܝܢ (ܘܢܝܢ) ܘܢܝܢ ܕܘܢܝܢ
ܘܢܝܢ ܕܘܢܝܢ ܘܢܝܢ ܕܘܢܝܢ
ܘܢܝܢ ܕܘܢܝܢ

In the year one thousand
Six hundred forty seven [1647 SE = 1335/36 CE]
The year of the mouse
In Turkic Sičqan
This is the grave of Ātsiz
Toyan

Gravestone 1 was initially documented by Daniel Chwolson in 1897,¹² who commented that “the number 7 in the date is not very clear and it looks almost like ܘܢܝܢ [five]. But the corresponding date of the animal cycle indicates that ܘܢܝܢ [seven] is to be read here”. Other than this observation, the reading of the date (in the Seleucid era, abbreviated SE above) is quite clear, as is the phrase “year of the mouse”, referring to the twelve-year animal cycle calendar used by the Chinese, the Turks and the Mongols.

As is common in the gravestones from Semirechye, the animal-year name is given in both Syriac and the Turkic dialect spoken by the community that left the stones behind. Immediately before the Turkic word transliterated into Syriac ܘܢܝܢ *Sičqan*, “mouse”, we read what looks like ܘܢܝܢ ܕܘܢܝܢ, but this makes no sense in either Syriac or Turkic and must

¹¹ Slutskiy 1889, Tab. III–V.

¹² Chwolson 1897, p. 30, No. 129.

be a scribal error for ܐܘܪܘܩܝܐ, Syriac for “in Turkic”, what we logically expect to find at this point in the gravestone inscription formula.

Working from a photograph, Chwolson read the name as ܐܘܪܘܩܝܐ ܐܘܪܘܩܝܐ, *Altöz Tiukin*. However, the most logical reading of this male name (which is not as clearly written as we would like) is ܐܘܪܘܩܝܐ ܐܘܪܘܩܝܐ, *Ātsiz Toyan*. Turkic *Ātsiz* means either “nameless” or “horseless”,¹³ a name found amongst the Uyghurs, Oghuz, Khorezmshahs, Seljüks and other Turkic groups from the 8th century on. Turkic *Toyan* means “falcon”,¹⁴ as a name it dates back to the ancient Türks (7th – 9th cc.)

Gravestone 2

Gravestone 2 is more rectangular-shaped than Gravestone 1; its sides slope inward towards the bottom of the stone, which is rounded. Its dimensions are 25.5 × 19.5 × 7.5 cm. The cross in the middle is again similar to a Maltese cross, with concave ends to the top arm and both side arms; by contrast, the bottom arm has a convex end. The centre of the cross contains what appears to be an unfinished square. It is identical to several of the crosses identified by Slutsky as Type IV.¹⁵ The cross is framed on all four sides by the Syriac inscription; on the top, it is again arranged in two lines, while on the other three sides, it is contained on only one line each side.

ܐܘܪܘܩܝܐ ܐܘܪܘܩܝܐ
ܐܘܪܘܩܝܐ ܐܘܪܘܩܝܐ
ܐܘܪܘܩܝܐ ܐܘܪܘܩܝܐ
ܐܘܪܘܩܝܐ ܐܘܪܘܩܝܐ
ܐܘܪܘܩܝܐ ܐܘܪܘܩܝܐ

In the year one thousand
six hundred fifty [1650 SE = 1338/39 CE]
and it was the year of the hare
and this is the grave of Sansiz
the believer

Gravestone 2 was also documented by Chwolson in his 1897 publication.¹⁶ It dates from three years after gravestone 1 and falls during the period when

¹³ Rásonyi L., Baski I., *Onomasticon Turcicum. Turkish Personal Names*. Bloomington, Indiana, 2007. P. 87.

¹⁴ Rásonyi & Baski 2007, pp. 755–757.

¹⁵ Слуцкий 1889, Tab. IV-V, numbers 112, 28, 32.

¹⁶ Chwolson 1897, p. 36, No. 180.



Gravestone 2

Novosibirsk State Museum of Local History and Nature. *Inv. OФ-23642*

the plague devastated Central Asia, as shown by the many gravestones in the Semirechye corpus that can be dated to this year (1650 SE). Unlike gravestone 1, the animal-year is only given in Syriac, not Turkic as well. The female name ܣܢܨܝܙ , *Sansiz* means “countless, innumerable”¹⁷ (although it could also be interpreted as *Sensiz*, “without you”) and is found on at least two other gravestones in the corpus.¹⁸

Conclusion

As with most gravestones in the corpus, there is precious little information that these memorials to the departed give us. Here we have two stones – one for a woman, one for a man – commemorating Turkic Christians who lived during the declining years of the Mongol Empire, either just before or during the time when the plague swept through the area, leaving death and calamity in its wake. Their gravestones testify to both their ethnic identity and their religious faith, but beyond that there is little that we can learn about them. We can only wish that it might be otherwise.

¹⁷ Rásonyi & Baski 2007, p. 630.

¹⁸ Chwolson 1890, p. 90, No. 50, (read incorrectly as ܣܢܨܝܙ); p. 98, № X; Chwolson

1897, p. 19, No. 70; p. 30, No. 130 (read incorrectly as ܣܢܨܝܙ)

Anton Pritula

(State Hermitage Museum, Saint Petersburg;
Institute for Oriental and Classical Studies, HSE University, Moscow)

A Poem on Exile by ‘Abdīšō’ of Gāzartā¹

Poems in the manuscript autographs of ‘Abdīšō’ of Gāzartā: general overview

Despite the important role that ‘Abdīšō’ of Gāzartā (d. 1570) played in the formation of the Chaldean literary tradition and in the development of the new Church’s infrastructure, his works have been studied very scarcely. Most of the verse pieces ascribed to this outstanding author occur in the manuscript CCM 00398 (Chaldean Cathedral of Mardin), written in the Monastery of Mār Yōḥannān the Egyptian, near Gāzartā, in 1583.² Although very few of these poems have been studied and published, they were at least listed and mentioned in the recent publications.³

Strangely enough, his manuscript autographs did not attract attention of the scholars, especially given that they contain a large number of various verse texts written in his hand. The only exception is a manuscript of Bar ‘Ebroyō’s *Metrical Grammar* (DCA 00065, Chaldean Diocese of Alqosh) written by ‘Abdīšō’ of Gāzartā in Mardin in 1552, based on West Syriac manuscripts and with the help of West Syriac monks of the monasteries near this city, as mentioned by the scribe himself. It contains a number of short poems, mostly quatrains, basically connected with the topic of reading, writing and studying grammar. Some of those were borrowed from

¹ I am grateful to Grigory Kessel for sharing helpful information with me.

² Olim *Diyarbakir* 95; see Scher A., “Notice sur les manuscrits syriaques et arabes conservés à l’archevêché chaldéen de Diarbékirk”, *Journal asiatique* 10. 1907. P. 331–62.

Available at vHMML with a detailed description; permanent link: <https://w3id.org/vhmml/readingRoom/view/132517>

See also Pritula A., “East Syriac Literary Life in the mid-16th Century: ‘Abdīšō’ of Gāzartā

and Older Contemporary Poets”, *Вестник Санкт-Петербургского университета. Востоковедение и африканистика*. Vol. 11, issue 3. 2019. P. 90, 94, 98, 100, 104–105.

³ Murre-van den Berg H. L., “Scribes and Scriptures: The Church of the East in the Eastern Ottoman Provinces (1500–1850)”, *Eastern Christian Studies* 21. Louvain: Peeters, 2015. P. 322–326.

other poets' verse collections, whereas others might have been composed by the scribe himself.⁴

Other poems contained in the manuscripts written by this hierarch and poet, were never studied at all. These are namely SMMJ 00116⁵ and SMMJ 00159,⁶ both currently in the library of Saint Mark Monastery of Jerusalem, that were brought there by East Syriac pilgrims to the Holy City.⁷ The second of them, written by 'Abdišo' in 1566/1667 AD, already when a Patriarch, contains Syriac and Arabic works by various Church authors as the main text, and a large number of poems written in the same hand.⁸ The latter are written either on fly leaves or on the leaves between and after the main texts. Undoubtedly, not all the poems were composed by the scribe, many were apparently copied by him from the poetic books by other authors. In many cases, we do not know how to attribute them. It can be particularly hard, if the scribe wrote a manuscript for his own use, which may be the case of SMMJ 159, since he seems to still have owned the manuscript.⁹ Therefore he did not need to make any explanations in the titles, since things were evident for him. We are planning a special study in this issue, namely on the attribution of poems in 'Abdišo's autographs.

Now, the question arises, whether the poems in the autograph were really meant by the author for further circulation or it instead was a draft meant just for his personal use. Besides, how much of his general literary legacy found a further circulation? These question lies beyond the scope of this article and obviously needs a careful analysis of all the poetic texts in the autographs and in all manuscripts where they are ascribed to this

⁴ See Pritula A., "Reading and Writing on Reading and Writing: Short Poetry on Fly-leaves in a Manuscript of the *Metrical Grammar* (DCA 00065)", *Scrinium: Journal of Patrology and Critical Hagiography* 16. 2020. P. 1–19; see also Прутлула А. Д., «Грамматика – это мост ко всем знаниям»: короткие стихотворения на переплетных листах в рукописи «Метрической грамматики» // Письменные памятники Востока 2021. Том 18. № 1 (вып. 44). С. 44–52.

⁵ Available at vHMML with a detailed description; permanent link: <https://w3id.org/vhmmml/readingRoom/view/502755>

⁶ Available at vHMML with a detailed description; permanent link: <https://w3id.org/vhmmml/readingRoom/view/501291>

⁷ For more details, see about these manuscripts in Pritula A., "'Abdišo' of Gāzartā, Patriarch of the Chaldean Church as a Scribe", *Scrinium* 15. 2019. P. 297–320, here 302–305 and 317–319. In the article, their colophons studied and translated.

Both manuscripts are also discussed in an article by Grigory Kessel in the current volume (see Kessel G., "A Little-known Manuscript of the First Part of Isaac of Nineveh in Jerusalem". P. 77–94, here: p. 90, 92).

On the pilgrim donations to the East Syriac monastery in Jerusalem see, for instance, Brock S. P., "East Syriac Pilgrims to Jerusalem in the Early Ottoman Period", *ARAM* 18–19. 2006–2007. P. 189–201; Wilmshurst D., "The Ecclesiastical Organisation of the Church of the East, 1318–1913". *CSCO* 582, Subs. 104. Louvain: Peeters, 2000. P. 67–72.

⁸ Besides, a number of poems was added later in different hands; for instance see: in Pritula A., "From Tigris to Jerusalem...". P. 193–234, here: P. 197–203.

⁹ This is a case of SMMJ 00116 that contains a lot of later notes in the hand of the scribe, and even a verse colophon added with a later date the main one (Pritula A., "'Abdišo' of Gāzartā, Patriarch of the Chaldean Church ...". P. 304–305, 317–319).

as shown in the apparatus below; line 11 shows also a significant variance of the text. In these cases, BnF syr. 434 may either contain later scribal additions or instead the final author's redaction. It is impossible to reconstruct main stages of a text evolution, having just an autograph of an uncertain status and a later manuscript. In cases like in line 17 (see below), the Paris manuscript seems very likely to reflect a scribal mistake, since it is very unlikely that the same word ܒܢܝܐ (brothers) would be repeated twice in the internal rhyme of the same line.

Therefore we have chosen the text of the autograph SMMJ 00159 as the frame version, but it is also possible that the other manuscript contains some readings that were made by the author himself at a later stage of the work. Anyway, having used the autograph as the main text, we placed the readings of the Paris manuscript in the apparatus, being completely aware of the limitations of such approach.

Poetic features of the text

From the standpoint of poetic technic, the text is a non-strophic monorhyme poem (see below) that contains 52 poetic lines, 12 syllables each (4+4+4). The division of the lines in three feet is regularly supported in both manuscripts graphically by two dots set vertically, as usual in similar metrical patterns. The first two feet of each line are rhymed together with a rhyme that is different in each line. The last, third foot of each line has a general end-rhyme that is *-irā*, thus making a monorhyme structure. It is quite regular, which is even mentioned in the poem's title in BnF syr. 434 (see below in the apparatus). In the autograph, the title of the text does not mention any form of poem, whereas in BnF syr. 434, it is called homily (West Syriac *mīmrō*; East Syriac *mēmṛā*), which is usually a long non-strophic poem.

The motif of complaint about exile has become rather popular in the Syriac literature of late period. Originally, it was borrowed from the Persian poetic tradition, where it was a part of the lyrical canon of a 'complaint' poem (شکایت). The motif of exile became especially popular in the lyrical poetry in the 13th – 14th centuries, for instance in the *ghazels* by Khājū-yi Kirmānī (1280–1352).¹² The first Syriac poet who introduced this motif in his works was apparently Khāmīs bar Qārdāḥē, who was active in the late 13th century, and left poetic pieces dedicated to Arbela (Erbil, North Iraq),

¹² Рейснер М. Л., Эволюция классической газели на Фарси (X – XIV века). М., 1989. С. 175–177.

his native city.¹³ Beside it, there are stanzas on exile by ‘Abḏišō’, bishop of Ātēl, being a later addition in the same manuscript under discussion (SMMJ 00159, fol. 130v–131r).¹⁴

One should mention also David Puniqoyo (Puniqāyā), a well-known West Syriac poet (15th century), whose lengthy poem on exile was published by Aron Butts.¹⁵ David Puniqoyo, who lived in the 15th century. His piece is entitled as homily although it has a strophic structure; it consists of 261 stanzas, each of them has four 12-syllable lines. Every stanza has its own rhyme at the end of each line. As pointed out by Aron Butts, the term *exile* (ܡܘܨܝܘܢܝܘܬܐ) has an allegoric mystical meaning in the text, namely of living outside the Paradise garden, and more specifically, of monastic life.¹⁶

The stanzas by ‘Abḏišō’, bishop of Ātēl, are six 12-syllable poems, one of them most likely consists of two quatrains connected together, and all the rest seem to be independent quatrains.¹⁷ The reason for composing these verses was one of the author’s numerous visits to Jerusalem, namely in 1643/4, as mentioned in the title of the piece.¹⁸ Most likely, this text combines both his personal experience, namely staying far from his native city, with the mystical allegories. Such a combination of different semantic layers – such as everyday and mystical ones – is very characteristic for the traditional poetry of the Middle East, especially in the Islamic time.

The same must be valid about the poem by ‘Abḏišō’ of Gāzartā on exile being published here (see below). It is well known that the author traveled much in different periods of his life,¹⁹ which might have made impact on his poetry. The spiritual semantic layer becomes obvious in particular in the last part of the poem (see below, stanzas 38–52). Interestingly enough,

¹³ On this author see Taylor D., “Your Sweet Saliva is the Living Wine: Drink, Desire and Devotion in the Syriac Wine songs of Khāmīs bar Qardāhē”, *The Syriac Renaissance* / eds. H. Teule, C. F. Tauwinkl. Leuven; Paris; Walpole, 2010. P. 31–53 (ECS. Vol. 9); Mengozzi A., “The Book of Khamis bar Qardaḥe: History of the Text, Genres, and Research Perspectives”, *Syriac Encounters: papers of the Sixth North American Syriac Symposium* (Duke University, Durham, North Carolina, June 26–29, 2011). Leuven; Paris; Bristol, 2015. P. 415–439. (ECS. Vol. 20). His poem of the exile see in Пritула А. Д., “Каміс бар Кардāхē (кон. XIII в.) и арбельский литературный круг”, *Христианский Восток*. Т. 6 (XII). СПб.; М., 2013. С. 216–243 (here: С. 219, 226–227).

¹⁴ Pritula A., “From Tigris to Jerusalem: East Syriac Poetic Notes from the Ottoman Time”, *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 22:1. 2019. P. 199–203.

¹⁵ Butts A. M., “The Afflictions of Exile: A Syriac Memrā by David Puniqāyā”, *Le Muséon* 122:1–2. 2009. P. 53–80.

¹⁶ Butts A. M., “The Afflictions of Exile: A Syriac Memrā by David Puniqāyā”, *Le Muséon* 122:1–2. 2009. P. 54.

¹⁷ Pritula A., “From Tigris to Jerusalem...”. P. 200–203.

¹⁸ Pritula A., “From Tigris to Jerusalem...”. P. 199; this person and the manuscripts copied by him are discussed in the article by Grigory Kessel the in the current volume (Kessel, “A Little-known Manuscript...”. P. 78, 79, 92).

¹⁹ His numerous travels are well-seen even from the colophons of the manuscripts he produced.

For instance, see Pritula A., “‘Abḏišō’ of Gāzartā, Patriarch of the Chaldean Church...”. P. 297–320.

[5] ܬܨܗܝܬܝܢܘܡܝܐ ܥܠ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܟܠ ܕܡܘܢܝܢܝܐ .
 ܫܘܚܝܩܝܢ ܥܡܘܩܝܕܝܢ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ .
 ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ .
 ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ .
 [10] ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ .
 ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ .
 ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ .
 ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ .
 [15] ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ .
 ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ .
 ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ .
 ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ .
 [20] ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ .
 ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ .
 ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ .
 ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ .
 [fol. 118v] ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ .
 [25] ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ .
 ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ .
 ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ .
 ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ .
 [30] ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ .
 ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ .
 ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ .
 ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ .
 [35] ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ .
 ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ .
 ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ .

²⁴ BnF syr. 434 ܡܘܢܝܢܝܐ

²⁵ BnF syr. 434 om. ܫ

²⁶ BnF syr. 434 ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ

²⁷ BnF syr. 434 ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ

²⁸ BnF syr. 434 ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ

²⁹ BnF syr. 434 ܕܕܥܠܡܝܢܝܐ

like a soak that has drunk wine, confused and turbid.
Woe to the weak one, whom sorrow has loved, as he is afflicted to it.
And his soul reflects in passion and care, like a captive.
[15] Terrible is the separation from all the kin ones, as is verified
by every intelligent one, full of understanding, studied and lettered.
Inviolable love that loved brothers is buried in the soul.³³
And its picture³⁴ is painted on the board of the body and spirit.
Its food is bitter, its dough is cold, like unleavened bread.
[20] And its dream is foul and not real, and it stinks.
Its dwelling is hard, its seat is dark, without a torch.
Its snare hunts, as one carelessly walks in it.
It is all full of torment and concern, and all vile.
[fol. 118v] Since it is drunk of its wine and dwells in it for a long time.
[25] That's why it is impossible for a perfect man to talk about it.
Since tears flood over, his force weakens, and he remains
embarrassed.
Who would supply with bread the one who seems to be totally
insane?
Even if this man has a mallet in his hands, his soul is compressed.
Its light is dark, its night is long for a vigilant eye.
[30] There are various disturbances, and the terrified soul is
confused by concerns.
Its satiety is hunger, and its drunkenness is thirst, and its bread is scarce.
Its healthy one is sick, and his motions get forgotten, like unconscious.
His eyes water, his tears flood over and force him.
A raincloud of misery, a lot of evils is prepared for him.
[35] He is separated from the brothers, having no joys in the
populated world.
And any time, he is agitated by the wind, like wool.
A ray of the sun is considered dusk by him, and he is tied in it.
And his exhausted soul, dressed in passion, is condemned and
despised.
Scared, strange, stabbed and pierced with the spear of sorrow.
[40] And a quail - the one well remembered - is like aloe in his mouth.
The sublime One, whose word is hidden in His essence that is
perfect,
whose being moves all the creature into amazement and
bewilderment,

³³ Or: in oneself.

³⁴ Or: scripture.

glorious is our Lord, who drew with His finger in a wonderful way [fol. 119r] the creature that He created and bound up with His wing like in a knot.

[45] Let us exalt glory, and cry out confession in a song of songs to the One who is able to approach and withdraw mysteriously.

Come, let us confess Him for the gift he has given us.

And let us glorify Him as it is suitable for this true One.

And so the soul glorifies this glorious One and is amazed by Him,

[50] and raises glory in [its] outstretched body, in which it is captivated.

Let us confession and veneration together as well as the new glory, as [it was] sung, – and honor to the Father and the Son and the Spirit.

А. С. Черкашина
(ИКВИА НИУ ВШЭ, Москва)

Соломон и демоны в заклинаниях сирийских христиан¹

Настоящее исследование² посвящено реминисценциям мотивов о Соломоне-маге, повелителе демонов и обладателе кольца, дарующего власть над ними, в сирийских заклинательных кодексах. Значительное внимание будет уделено сопоставлению сюжетных линий «Заклятия царя Соломона» с апокрифом «Завещание царя Соломона»³. Данная статья, кроме того, призвана познакомить читателя с новыми текстами, принадлежащими к малоизвестной заклинательной традиции сирийских христиан, и продемонстрировать их ценность для исследований в области межкультурных взаимодействий.

Введение

Сирийская заклинательная традиция стала известна востоковедам еще в XIX в., когда была опубликована книга англиканского миссионера Дж. П. Бэджера, который изучал устройство и жизнь Ассирийской церкви Востока. Исследователь с сожалением замечает, что представители духовенства занимаются созданием амулетов с целью продажи их населению, и приводит перевод нескольких заклинаний из книжечки, имевшейся в его распоряжении⁴. Таким образом, читатель узнает о существовании двух типов носителей сирийских заклинательных текстов: свитков (или амулетов) и кодексов (или сборников).

¹ Статья подготовлена по результатам проекта «Инventарь сирийских заговоров» при поддержке фонда «Гуманитарные исследования» ФГН НИУ «Высшая школа экономики» в 2020 г.

² Хочу выразить благодарность моему учителю и коллеге Алексею Кимовичу Лявданскому за помощь в поиске литературы, за предоставленные им фотографии

рукописей и за ценные советы по содержанию статьи.

³ Полное название текста «Заклятие царя Соломона, сына Давида, против бесов и людских тягостей».

⁴ Badger 1852. Vol. 1. P. 238–240.

Свитки представляют собой персональные амулеты, изготовленные на заказ и содержащие не более пяти заклинаний⁵, тогда как кодексы могли использоваться и как амулеты, и как сборники заклинаний, а также содержать тексты других жанров (молитвы, гадания). На сегодняшний день самой крупной публикацией сирийских заклинаний является книга Х. Голланца (Gollancz 1912), в которую вошли тексты и переводы трех заклинательных сборников⁶ – в общей сложности 95 заклинаний разного размера и содержания. По сведениям колофонов, большинство этих рукописей происходят из Курдистана и Иранского Азербайджана, преимущественно из окрестностей Урмии⁷, и датируются XVIII–XX вв. В то же время исследователи этих текстов не раз высказывали мнение, что сирийская заклинательная традиция должна была существовать и ранее⁸, однако более древние рукописи сирийских заклинаний за редкими исключениями неизвестны⁹. Среди вероятных причин отсутствия более древних рукописей в собраниях библиотек и частных коллекций можно назвать интенсивное использование этих документов (свитки, как правило, носили на шее под одеждой, книжечки могли помещаться под подушку) и их маргинальный статус в культурной и духовной жизни сирийских христиан¹⁰. Несмотря на то что количество заклинательных сборников и свитков в собраниях сирийских рукописей невелико¹¹, значительная часть известных текстов все еще остается неопубликованной¹², а сама сирийская заклинательная традиция не может считаться хорошо из-

⁵ Свитки с сирийскими заклинаниями публиковались, например, в следующих работах: Hazard 1893; Hunter 1993; Hunter 1999.

⁶ В издании Голланца были опубликованы три рукописи, две из которых (Cod. A и Cod. B) происходят из коллекции, принадлежащей автору, а третья (Cod. C) находится в библиотеке Кембриджского университета (Cambridge Ms. Syr. 3086).

⁷ Hunter 1999. P. 161.

⁸ Montgomery 1914. P. 493; Hunter 1999. P. 166; Lyavdansky 2011. P. 16.

⁹ Сирийским письмом записаны заклинания на некоторых магических чашах времен поздней античности (см.: Hamilton 1971) и амулетах на коже (опубликованы в: Gignoux 1987; Naveh 1997), однако, во-первых, язык этих текстов не вполне соответствует классическому сирийскому (этой проблеме посвящена статья Van Rompaey 1990), а во-вторых, временной разрыв между ними и исследуемыми в настоящей статье заклинательны-

ми сборниками составляет около тысячи лет. Кроме того, известно о существовании сирийских амулетов среди рукописей Турфанского архива, датированного IX–XII вв. (Hunter 2013).

¹⁰ Lyavdansky 2011. P. 16, note 3.

¹¹ Этот факт замечают уже первые исследователи этих текстов, например исследователь и коллекционер рукописей Х. Голланц: «These manuscripts are extremely rare» (Gollancz 1912).

¹² По сведениям А. К. Лявданского, сегодня известно о существовании 54 сборников сирийских заклинаний и 11 свитков. Помимо издания Gollancz 1912 и переводов отдельных заклинаний, который приводится в книге Бэджера, один кодекс был переведен на французский язык (Macler 1908).

ученной ни сама по себе¹³, ни в сравнительном аспекте¹⁴. За последнее десятилетие, однако, эта область не раз становилась предметом внимания отечественных ученых, которые занимались как публикацией и изучением отдельных текстов, так и исследованием различных аспектов традиции, которую они представляют¹⁵.

Царь Соломон в сирийских заклинаниях

Мотив о власти царя Соломона над демонами зародился в иудейской традиции, где он должен был сложиться не позднее I в. н. э., на что указывает свидетельство Иосифа Флавия¹⁶, а также данные из Кумрана¹⁷. Впоследствии эти мотивы нашли отражение во многих иудейских, христианских и мусульманских источниках, создававших-ся вплоть до позднего Средневековья¹⁸.

Исследуемые мотивы нашли отражение в трех сирийских заклинательных текстах. Первый, «Имена на печатке царя Соломона», встречается во многих рукописях¹⁹, тогда как второй, «Заклятие царя Соломона», напротив, известен только по двум рукописям, которые к тому же генетически связаны²⁰ (ЦНБ КНЦ РАН 4 и Sado № 5). Ниже

¹³ Среди исследований сирийской заклинательной традиции можно выделить работы Э. Хантер, посвященные жанрам (Hunter 1990) и роли святых в этих текстах (Hunter 1987). Текстологическому сравнению нескольких сирийских сборников посвящена диссертация С. Крэмера (Krämer 1924).

¹⁴ В этой связи следует упомянуть следующие исследования: Gaster 1900 (о демоне – душительнице детей), Krämer 1928 (о связи с месопотамской традицией), Barb 1948 (о заклинаниях от носовых кровотечений).

¹⁵ Два сборника, находящиеся в России, стали предметами исследования в рамках дипломных работ выпускников ИВКА РГГУ (Чамурлиева 2009, Нуруллина (Черкашина) 2012). Среди сравнительных исследований отечественных ученых можно привести: Lyavdansky 2011 (о нескольких формулах), Лявданский 2013 (о Лилит), Лявданский, Нуруллина (Черкашина) 2017 (о Сисиниевой легенде).

¹⁶ По свидетельству Иосифа Флавия, «Соломон оставил после себя заклинания (ἐλφδάς) для излечения всяких болезней и волшебные формулы (τρόπος ἐξορκώσεων), с помощью которых возможно так связать демонов, что они более никогда не рискнут вернуться к людям»

(Иудейские древности, кн. 8, гл. 2, 5. Цит. по: Иудейские Древности 2011. С. 320), об этом и еще одном релевантном пассаже у Флавия см.: Bohak 2008. P. 100–102.

¹⁷ Соломон и Давид упоминаются в тексте, который, как предполагается, является фрагментом сборника экзорцистских псалмов (11QPsa). Этот свиток, по данным палеографии, датируют временем между 50 и 75 гг. н. э. Подробнее см.: Bohak 2008. P. 108, 109; также см. Duling 1975. P. 239.

¹⁸ Подробнее см.: JE, *Solomon, Apocryphal Works* и *Solomon, Seal of*, McCown 1922. P. 90–104, Duling 1983. P. 956, 957. Также см. диссертацию Salzberger 1907, где автор приводит и анализирует многочисленные легенды о царе Соломоне, причем значительная часть его труда посвящена как раз теме связи Соломона с демонами.

¹⁹ Описания рукописей, использованных при подготовке данной статьи, приводятся в приложении.

²⁰ Подробнее см. описание рукописей в приложении.

подвергнуться их вредному воздействию. Особую традицию представляют изображения *печати Соломона* (изначально, по-видимому, понимавшиеся как оттиск его кольца), которые можно обнаружить на амулетах, в рукописях магических книг³⁰. В основе таких изображений, как правило, лежит звезда (в большинстве случаев пяти- или шестиконечная), вокруг которой могут располагаться другие символы (окружности, квадраты и точки в различных сочетаниях), а также надписи³¹: имена Бога, ангелов и/или демонов, либо то, во что они превратились в ходе передачи (*voces magicae*).

Текст под названием «Имена на печатке царя Соломона» довольно часто встречается в сирийских заклинательных сборниках, причем, как правило, располагается в конце книги. Можно выделить четыре элемента, лежащие в основе этого заклинания: заголовок, текст заклинания, собственно «имена» и изображение печати Соломона. Все четыре элемента обнаруживают высокую вариабельность в разных сборниках, что затрудняет текстологическое исследование этого текста. Кроме того, «имена» могут присутствовать в сборниках и без сопровождающего заклинания. Так, в рукописи Sado № 5 круг, в который вписана октограмма с «именами» по краям, держит некий святой или ангел, а текст заклинания отсутствует. В рукописи ЦНБ КНЦ РАН 4, текст которой представлен ниже, это заклинание располагается в самом конце сборника, после завершающих слов и колофона (f. 71). Сами «имена» (в переводе они переданы большими буквами) написаны по двум сторонам изображения печати Соломона (см. иллюстрацию на с. 164), которая представляет собой октограмму, вписанную в двойной круг. В других сирийских заклинательных сборниках «имена» чаще всего оказываются написаны внутри «печати», что может значительно осложнить их прочтение даже на консонантном уровне.

f. 71r:1	ܘܡܢܗ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ	Имена на печатке царя
2	ܘܠܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ	Соломона ³² – подходят как для смерти,
3	ܘܠܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ	так и для жизни. Напиши: HWQPS
4	ܘܠܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ	DHST RMST
5	ܘܠܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ	DMPŞ RHM

³⁰ О печати Соломона и о том, как она выглядит в рукописях «Завещания Соломона», см.: McCown 1922. P. 86, 87.

³¹ Подробнее см.: Jacobs, Seligsohn 1906.
³² Букв.: «имена печатки царя Соломона».

6	كذب دنيك	PDY DNP
7	كفلي ³³ لطيك	PWLS LMŞP
8	سليك مديك:	WHĻK QMDYT
9	مديك: سيك: سيك: سيك:	QMPRYS XŞPRT WŞŞPT
10	نليكي: يلسي: يحيي:	ĤLYPT ŠLĤT ŠKNT ³⁴
11	سلي مديك مديك مديك:	Вот священные имена. Пусть они станут
12	مديك مديك مديك	помощниками, покровителями, спасителями
f. 71v:1	ذك مديك ليلي مديك:	и защитниками для носителя этих писем,
2	مديك يكتب يكتب:	(защищая его) от всякого вреда и (охраняя) во всяком испытании, –
3	مديك مديك مديك مديك:	(его) и все, что у него есть, и что
4	مديك: مديك مديك مديك.	будет. Также ³⁵ перед царями, судьями,
5	[مديك مديك مديك مديك]	султанами и несправедливыми властителями.
6	[مديك مديك مديك مديك]	Пусть они ³⁶ станут его избави- телями от
7	مديك مديك مديك مديك.	злых и могущественных лю- дей –
8	مديك مديك مديك مديك.	пусть они станут (его) подчи- ненными ³⁸ ! Отныне
9	مديك مديك مديك مديك:	и во веки веков, аминь.
10	بسم الله الرحمان الرحيم	Именем Бога милостивого и милосердного,
11	وبه نستعين	к Нему мы прибегаем,
12	امين.	аминь.

³³ Либо: **كفلي**.

³⁴ Последние три «имени» имеют огласовку и, возможно, должны читаться так: *ħallīpāt, šelħaṭ, šeknaṭ*. Однако эта огласовка может быть неполной. Заметим, что две точки под *tāw* обычно служат для обозначения формы 3 f.s. perf.

³⁵ Видимо, «также пусть они станут его защитниками...», однако текст выглядит несколько обрывочным.

³⁶ То есть «имена».

³⁷ Sic. Вместо **مديك**.

³⁸ Не вполне ясно, к кому относится сказуемое *nehwōn meštam'ānē*: к одушевленному «именам» или к царям, судьям и пр.

³⁹ Sic.

Комментарий

f. 71r:2–3 («подходят как для смерти, так и для жизни»)

Здесь возможно несколько интерпретаций. На поверхностном уровне эти слова можно понимать так, что благодаря этим именам можно умертвить живого и оживить мертвого. В таком случае это будет единственным в данном сборнике заклинанием, о котором сказано, что оно может использоваться во вред другим. Можно предложить и другое понимание: это заклинание может использоваться для воздействия как на мир мертвых (то есть духов?), так и на мир живых. Сравним этот заголовок с некоторыми другими. Так, в Cod. A указано иное предназначение этого заклинания:

ܘܡܢ ܕܢܘܨܬܐ ܕܡܠܟܐ ܕܫܠܘܡܘܢ ܕܢܘܨܬܐ ܕܡܠܟܐ ܕܫܠܘܡܘܢ ܕܢܘܨܬܐ ܕܡܠܟܐ ܕܫܠܘܡܘܢ

«Имена печатки царя Соломона, к которым прибегают (находясь) перед царями».

Этот вариант заголовка, как кажется, лучше соответствует содержанию: ср. слова «Перед царями, судьями, султанами... пусть они... станут подчиненными» в основном тексте заклинания. Напомним также, что приводившаяся выше формула, где упоминается печатка царя Соломона, происходит из заклинания «Перед притеснителями и властителями»⁴¹.

Приведем еще один вариант заголовка по рукописи Sado №20 (f. 27r:1):

ܘܡܢ ܕܢܘܨܬܐ ܕܡܠܟܐ ܕܫܠܘܡܘܢ ܕܢܘܨܬܐ ܕܡܠܟܐ ܕܫܠܘܡܘܢ ܕܢܘܨܬܐ ܕܡܠܟܐ ܕܫܠܘܡܘܢ

«Имена печатки царя Соломона, которые можно использовать в любой ситуации»⁴³.

Принимая во внимание этот вариант заглавия, можно понять выражение «как для смерти, так и для жизни» как меризм: это заклинание может помочь при любых жизненных обстоятельствах. Несмотря на то что при этой интерпретации утрачивается гармония между заглавием и содержанием, она представляется наиболее правдоподобной.

f. 71r:3–10

Возможно, когда-то эти «имена», или по крайней мере некоторые из них, и были значимыми⁴⁴, но в том виде, в каком они представлены в сохранившихся сборниках, они выглядят как бессмысленные

⁴⁰ Gollancz 1912. P. 25.

⁴¹ Нельзя, однако, исключать, что именно эти строки повлияли на переписчика и он поменял ставший с течением времени непонятным заголовок.

⁴² В этой строке насчитывается не менее трех ошибок. Она приводится без исправлений, но предложенный перевод основывается на восстановленном тексте.

⁴³ Букв.: «годные для всего».

⁴⁴ В этой связи особый интерес представляют те имена, которые, как кажется, образованы от широко употребительных семитских корней: *hallipā*, *šelḥā*, *šekna* и РНМ. Однако таких имен меньшинство.

voces magicae. Однако еще Голланц обращал внимание на частотность использования в этих именах согласных *pē*, *ṣādē* и *mīm*, отметив, что именно эти буквы фигурируют в очень популярном способе замещения тетраграмматона (𐤀𐤃𐤇𐤍), в основе которого лежит шифр *атбаиш* (вместо первой буквы алфавита используется последняя, вместо второй – предпоследняя и т. д.). Этот шифр применялся уже в Библии: зашифрованные таким образом слова трижды встречаются у Иеремии⁴⁵. В нашем заклинании 7 из 17 имен содержат по два из этих согласных.

Список «имен» печати Соломона заметно отличается в разных сборниках. Так, в Cod. A находим 43 имени, в то время как в версии, представленной в ЦНБ КНЦ РАН 4, их 17. В Cod. A большинство «имен» заканчивается на *-t*, в казанском сборнике – только треть. Очевидно, что непонятные для переписчика, к тому же не всегда разборчиво написанные слова не могли хорошо сохраниться в ходе передачи, что делает изучение происхождения этих «имен» задачей, достойной отдельного исследования.

«Заклятие царя Соломона»

Из доступных нам рукописей это заклинание представлено только в кодексе ЦНБ КНЦ РАН 4 (ff. 25–29) и кодексе Sado № 5 (ff. 54r–58r). Нижеследующий текст учитывает разночтения между этими рукописями (см. примечания к сирийскому тексту). В нашем тексте говорится о том, как царь Соломон пленяет демонов одного за другим, используя дарованную ему архангелом Гавриилом печать. В замысловатый сюжет этого текста, делающий его уникальным среди известных нам сирийских заклинаний, вовлечены четыре действующих лица: Соломон, юноша-ремесленник, демон Пате и бес Пельзон. Повествовательная часть «Заклятия царя Соломона» (так называемая *historiola*) обнаруживает разительное сходство с «Завещанием Соломона», христианским сочинением, созданным в первые века 1-го тыс. н. э. Подробное сравнение сюжетов этих двух текстов см. ниже.

Historiola плавно переходит в закливание, которое произносит сам Соломон. Пельзон говорит, что обитает в ста шестидесяти шести членах человеческого тела, а Соломон заклинает его именем сто шестьдесят шесть ангелов. Затем он обращается к двум конкретным ангелам – Нураилу и Нухраилу. В заклинании присутствуют аллюзии на два библейских сюжета: воскрешение Лазаря и лестницу Иакова.

⁴⁵ Иер 51:1, 25:26, 51:41.

В заклятии используется стандартная заклинательная формула «связывания», в которой чередуются пассивная и активная конструкции с глаголом *ʿesar* («Я связываю...» и «Ты связан...»). Сущность, которая должна быть связана, упоминается в конце («О злой демон...»), так же, как и объект защиты: тело, душа и т. д.

f. 25r:5	ܡܝܘܢܐ ܕܡܠܚܐ	Заклятие царя
6	ܥܠܡܝܢܐ ܕܕܘܘܕ ܕܕܘܘܕ	Соломона, сына Давида,
7	ܕܢܫܘܥ ܕܢܫܘܥܐ.	против бесов
8	ܘܠܡܢܫܐ ܕܒܢܐܝ	и людских
9	ܕܩܝܝܡܐ ܕܥܝܘܒܐ.	тягостей. Именем Отца,
10	ܘܕܢܫܐ ܕܩܘܕܫܐ ܕܩܘܕܫܐ ܕܩܘܕܫܐ. ⁴⁶	Сына и Святого Духа
f. 25v:1	ܒܩܘܕܫܐ ܕܕܘܘܕ ܕܕܘܘܕ	Господь дал Давиду непреложную клятву ⁴⁷ ,
2	ܘܠܐ ܕܢܫܘܥ ܕܢܫܘܥܐ ܕܢܫܘܥܐ ܕܢܫܘܥܐ	и клятва, данная семье Давида, была для
3	ܕܢܫܘܥܐ ܕܢܫܘܥܐ ܕܢܫܘܥܐ ܕܢܫܘܥܐ.	Господа(?) не сравнимой ни с чем(?). У Давида
4	ܕܕܘܘܕ ܕܕܘܘܕ ܕܕܘܘܕ ܕܕܘܘܕ.	был сын, царь Соломон. Тот созвал
5	ܕܕܘܘܕ ܕܕܘܘܕ ܕܕܘܘܕ ܕܕܘܘܕ.	семьдесят два искусных строителя ⁴⁸ .
6	ܕܕܘܘܕ ܕܕܘܘܕ ܕܕܘܘܕ ܕܕܘܘܕ.	Один из них был младше всех
7	ܕܕܘܘܕ ܕܕܘܘܕ ܕܕܘܘܕ ܕܕܘܘܕ.	и красивее всех, и царь Соломон
8	ܕܕܘܘܕ ܕܕܘܘܕ ܕܕܘܘܕ ܕܕܘܘܕ.	платил ему жалование
9	ܕܕܘܘܕ ܕܕܘܘܕ ܕܕܘܘܕ ܕܕܘܘܕ.	двух работников – тому искусному
10	ܕܕܘܘܕ ܕܕܘܘܕ ܕܕܘܘܕ ܕܕܘܘܕ.	строителю. Раз, обнаружив,
11	ܕܕܘܘܕ ܕܕܘܘܕ ܕܕܘܘܕ ܕܕܘܘܕ.	что тот юноша упал на землю ⁴⁹ ,

⁴⁶ Заголовок написан красным и помещен в прямоугольную рамку с красно-синие-желто-белым орнаментом в виде плетенки.

⁴⁷ Ср.: Пс 132:11.

⁴⁸ О численности и видах работников, трудившихся при постройке Храма, говорится в 3Цар 5:29–32.

⁴⁹ Либо: «лежит на земле».

12	מֶלֶךְ שָׁאֵל אֵת הַמֶּלֶךְ	царь спросил его: «Разве
13	לְיָדָי וְהֵפֶדֶת לִי מִבְּרֵיתִי	мало было твое жалование? ⁵⁰ Или (может) ты
14	וְיֹאמֶר אֵלָיו מְעַט מְעַט	питаешься травой?» Юноша
f. 26r:1	לְמֶלֶךְ. וְיֹאמֶר אֵלָיו מְעַט מְעַט	ответил царю: «(Нет,) не мало было мое жалование, и
2	וְיֹאמֶר אֵלָיו מְעַט מְעַט	я не питался травой, но
3	מֶלֶךְ מֵיָדָי וְהֵפֶדֶת לִי מִבְּרֵיתִי	царь, (мой) господин, (дело в том, что) бес вышел из
4	בְּבֵיתִי וְהֵפֶדֶת לִי מִבְּרֵיתִי	этого дома, ударил меня, бросил
5	עַל הָאָרֶץ וְשָׁבַח אֶת הַמֶּלֶךְ	на землю и забрал половину
6	דִּבְרֵי הַמֶּלֶךְ וְשָׁבַח אֶת הַמֶּלֶךְ	моего жалования и половину моей еды, а я
7	אֵין אֲנִי עוֹשֶׂה שָׁם שׁוֹמֵר	не могу ничего поделывать». Царь
8	שָׁלַח אֶת הַמֶּלֶךְ וְהֵפֶדֶת לִי מִבְּרֵיתִי	Соломон погрузился ⁵¹ в страшную
9	דָּבָר. וְיֹאמֶר אֵלָיו מְעַט מְעַט	печаль. Он простоял перед ковчегом
10	דְּבַר הַמֶּלֶךְ שֶׁלֹּא יִשְׁכַּח	Господа три дня и три
11	לַיְלָה. וְיֹאמֶר אֵלָיו מְעַט מְעַט	ночи, когда появился архангел
12	מִיְמֵינוּ בְּיַד הַמֶּלֶךְ	Гавриил, неся в правой
13	כַּתְּמוּלָה דִּבְרֵי הַמֶּלֶךְ	руке печатку. Он сказал
14	לֵאמֹר הַבֵּן הַזֶּה יִשְׁכַּח	ему: «Возьми эту печатку,
f. 26v:11	וְתִשְׁכַּח אֶת הַמֶּלֶךְ	и ты приобретешь власть над
2	הַדְּמוֹנִים וְהַבְּשָׂרִים. וְיֹאמֶר אֵלָיו מְעַט מְעַט	демонами и бесами». Царь
3	שָׁלַח אֶת הַמֶּלֶךְ וְהֵפֶדֶת לִי מִבְּרֵיתִי	Соломон с большой радостью
4	כַּתְּמוּלָה דִּבְרֵי הַמֶּלֶךְ	взял печатку и передал ее
5	לְיָדָי וְהֵפֶדֶת לִי מִבְּרֵיתִי	юноше, сказав ему: «Как
6	אֵין אֲנִי עוֹשֶׂה שָׁם שׁוֹמֵר	только тот демон выйдет

⁵⁰ Букв.: «или твоё пропитание – трава (или плевелы)?».

⁵¹ Букв.: «облачился».

7	ܕܡܳܗ ܕܳܗܳܘܳܢܳܐ ܕܳܗܳܘܳܢܳܐ	из этого дома ⁵² , брось это
8	ܕܳܗܳܘܳܢܳܐ ܕܳܗܳܘܳܢܳܐ ܕܳܗܳܘܳܢܳܐ	кольцо ему в грудь и скажи ему:
9	ܕܳܗܳܘܳܢܳܐ ܕܳܗܳܘܳܢܳܐ ܕܳܗܳܘܳܢܳܐ	„Приди! Тебя зовет царь Соломон,
10	ܕܳܗܳܘܳܢܳܐ ܕܳܗܳܘܳܢܳܐ ܕܳܗܳܘܳܢܳܐ	сын Давида“». Пошел юноша и так
11	ܕܳܗܳܘܳܢܳܐ ܕܳܗܳܘܳܢܳܐ ܕܳܗܳܘܳܢܳܐ	и сделал. Демон Пате ⁵³ ответил
12	ܕܳܗܳܘܳܢܳܐ ܕܳܗܳܘܳܢܳܐ ܕܳܗܳܘܳܢܳܐ	(на это):
13	ܕܳܗܳܘܳܢܳܐ ܕܳܗܳܘܳܢܳܐ ܕܳܗܳܘܳܢܳܐ	«Что это за Соломон зовет
14	ܕܳܗܳܘܳܢܳܐ ܕܳܗܳܘܳܢܳܐ ܕܳܗܳܘܳܢܳܐ	меня ⁵⁴ ?».
f. 27r:1	ܕܳܗܳܘܳܢܳܐ ܕܳܗܳܘܳܢܳܐ ܕܳܗܳܘܳܢܳܐ	«Царь Соломон, который по-
2	ܕܳܗܳܘܳܢܳܐ ܕܳܗܳܘܳܢܳܐ ܕܳܗܳܘܳܢܳܐ	строил ⁵⁵
3	ܕܳܗܳܘܳܢܳܐ ܕܳܗܳܘܳܢܳܐ ܕܳܗܳܘܳܢܳܐ	храм для Имени Господа ⁵⁶
4	ܕܳܗܳܘܳܢܳܐ ܕܳܗܳܘܳܢܳܐ ܕܳܗܳܘܳܢܳܐ	Саваоф, восседающего
5	ܕܳܗܳܘܳܢܳܐ ܕܳܗܳܘܳܢܳܐ ܕܳܗܳܘܳܢܳܐ	на херувимах», – сказал юноша,
6	ܕܳܗܳܘܳܢܳܐ ܕܳܗܳܘܳܢܳܐ ܕܳܗܳܘܳܢܳܐ	забрал ее ⁵⁷ и пошел
7	ܕܳܗܳܘܳܢܳܐ ܕܳܗܳܘܳܢܳܐ ܕܳܗܳܘܳܢܳܐ	к воротам Соломона:
8	ܕܳܗܳܘܳܢܳܐ ܕܳܗܳܘܳܢܳܐ ܕܳܗܳܘܳܢܳܐ	юноша вошел во дворец ⁵⁹ , а бес
9	ܕܳܗܳܘܳܢܳܐ ܕܳܗܳܘܳܢܳܐ ܕܳܗܳܘܳܢܳܐ	остался снаружи. Царь Соломон
10	ܕܳܗܳܘܳܢܳܐ ܕܳܗܳܘܳܢܳܐ ܕܳܗܳܘܳܢܳܐ	встал с трона, вышел
	ܕܳܗܳܘܳܢܳܐ ܕܳܗܳܘܳܢܳܐ ܕܳܗܳܘܳܢܳܐ	к нему, и спросил: «Как
	ܕܳܗܳܘܳܢܳܐ ܕܳܗܳܘܳܢܳܐ ܕܳܗܳܘܳܢܳܐ	тебя зовут?» Тот ответил: «Демон
	ܕܳܗܳܘܳܢܳܐ ܕܳܗܳܘܳܢܳܐ ܕܳܗܳܘܳܢܳܐ	Пате». «Есть ли еще другие,
	ܕܳܗܳܘܳܢܳܐ ܕܳܗܳܘܳܢܳܐ ܕܳܗܳܘܳܢܳܐ	подобные ⁶⁰ тебе?», – спросил
	ܕܳܗܳܘܳܢܳܐ ܕܳܗܳܘܳܢܳܐ ܕܳܗܳܘܳܢܳܐ	царь. «Есть

⁵² Либо: «в час, когда этот демон (обычно) выходит из этого дома...».

⁵³ Сир. *Pāṭē*.

⁵⁴ Здесь и далее при повторах букв.: «какой Соломон...?».

⁵⁵ Здесь можно предположить ошибку в огласовке *ܒܢܳܢܳܐ* (*bnā* – 3ms perf.) вместо *ܒܢܳܢܳܐ* (*bānē* – 3ms pres.), так как описываемые события, по всей видимости, происходили при постройке Храма (ср. Гитт. 68б). Возможным остается также тот вариант, при котором анахронизм, наблюдающийся при такой огласовке, был свойствен уже изначальному тексту этого заклинания. Кодекс

Sado № 5 (f. 55v) поддерживает огласовку в нашей рукописи. Тот же анахронизм наблюдается и в «Завещании Соломона», о чем см. комментарий.

⁵⁶ Ср.: 3Цар 5:19, 3Цар. 8:17.

⁵⁷ Вероятно, печатку.

⁵⁸ Ошибочно, вместо *ܕܳܗܳܘܳܢܳܐ*. Ср.: Sado № 5, f. 55v.

⁵⁹ Букв.: «дом». Однако по контексту ясно, что речь идет о дворце Соломона. Заметим, что, согласно 3Цар 7, дворец Соломона был построен после Храма.

⁶⁰ Букв.: «Есть ли у тебя еще друзья?» или «...собратья?».

11	פֶּלְזוֹן יִצְדָּק מַלְאָכִים לְבַב לֵב	и другие, подобные мне: Пельзон ⁶¹ , предводитель
12	סִבְתָּן מִשָּׁמַיִם. פְּלֹזוֹן ⁶² זָרָא	бесов севера небес ⁶³ , – ответил
13	בְּדַתְּךָ מֶלֶךְ הַמַּלְאָכִים יָצַח.	царю демон Пате. Царь
14	מֶלֶךְ מַלְאָכִים מִלְּךָ חָפְזָא	сказал ему: «Возьми эту
15	סִגְרָא יְיָוֵהוּ. מִיָּדְךָ תִּשָּׂא.	печатку, следуй за ним ⁶⁴ (?),
f. 27v:1	מִבְּחֻשֶׁיךָ ⁶⁵ יָבֵא בְּחֻשִׁי. מִבְּחֻשֶׁיךָ	брось ее ему в грудь и скажи:
2	לֵב אֵל מִלְּךָ יִצְדָּק לְךָ חַיִּימָה. תָּדַע	„Тебя зовет Соломон, сын
3	דָּוִד!״ מִיָּדְךָ פֶּלְזוֹן	Давида!» Пошел демон Пате
4	וְעָשָׂה כְּעָשָׂה. מֶלֶךְ הַמַּלְאָכִים	и так и сделал. В ответ
5	פְּלֹזוֹן דָּמַע מִבְּחֻשֶׁיךָ יִצְדָּק.	бес Пельзон спросил: «Демон Пате,
6	לָמָּה חַיִּימָה. תָּדַע לֵב. מֶלֶךְ	что это за Соломон зовет меня?» «Царь
7	פֶּלְזוֹן יִצְדָּק מַלְאָכִים לְבַב לֵב.	Соломон зовет тебя. Тот, кто
8	מַלְאָכִים חַיִּימָה. תָּדַע לְךָ אֵל	построил храм для имени Господа Саваоф,
9	בְּבֵיתְךָ יְיָוֵהוּ מִבְּחֻשֶׁיךָ יִצְדָּק.	[восседающего] на херувимах ⁶⁶ , – сказал
10	עַל חֲתֻמֶּיךָ. מֶלֶךְ הַמַּלְאָכִים	демон Пате бесу Пельзону. Бес Пельзон
11	דָּמַע מִבְּחֻשֶׁיךָ יִצְדָּק. תַּלְמִישׁ	сказал демону Пате: «Клянись тебе Богом Живым: если
12	אֵל מַלְאָכִים לֵב. יָבֵא בְּחֻשֶׁיךָ	явишься ⁶⁷

⁶¹ Сир. *pelzōn*.

⁶² Sado № 5, f. 56r: פְּלֹזוֹן (*palzōn*).

⁶³ Букв.: «с севера неба».

⁶⁴ Текст не вполне ясен. Сочетание сир. предлога *bātar* с глаголом *ʿezal* означает «следовать за кем-л.» (см. CSD 57), что не подходит по контексту. Можно предположить, что здесь это сочетание надо интерпретировать как «сходи за ним», то есть «приведи его».

⁶⁵ В рукописи к *yōd* относятся две огласовки: *zqāpā* и *rbāšā karyā*, из которых первая первая, так как референт энклитики – «печатка» – женского рода. Ср. מַלְאָכִים в Sado № 5 (f. 56r).

⁶⁶ Вероятно, пропущено מַלְאָכִים «восседающий». Это выражение представляет собой устойчивый эпитет (евр. *yōšēb hakkārūbīm*, напр. 1 Хрон 13:6), встречающийся ранее в данном заклинании (f. 27r, строки 1–2). Ср., однако, отсутствие сир. מַלְאָכִים (*yāteb* – «восседающий») в том же месте также в Sado № 5 (f. 56r).

⁶⁷ Текст неясен. Сир. *mebʿe* – причастие породы *ʿEipʿel* от корня *bʿy*, базовое значение которого можно определить как «быть нужным». Отсюда происходит предположительный перевод «сгодишься».

13	بُنَيْتَ لِي لَدَى مَلِكِ مَلْصَف.	ты вместо меня перед царем Соломоном,
14	نَسْتَتِي لِي جِهَقْ دَجَلَة	я дам тебе деньги всего
f. 28r:1	بَدَلْ هَلْ تَبْتَلِكْ قَنْهَمَة ⁶⁸ .	мира!» Но тот не внял его мольбе.
2	هَنْذَحْتَهْ فِلْجِ بِنْدِيْ دَجَلَة	Демон Пате протянул руку
3	بِكْ فِلْهَوْنِ هَنْشَسْ هَنْهَلَس.	к Пельзону, ударил его и привел (к Соломону).
4	مَجْنِ مَلِكْ هَنْجَذ. مِيْلِكْ	Царь сказал: «За то,
5	دُهَلِيْهَسْ كَبْتَلْتِيْ بِنْدِيْهَسْ.	что поднялся ты на первое небо,
6	مَعْلَسْ بِيْكَ بَدَلْ بِنْدِيْهَسْ.	ты упал на первую землю».
7	هَنْسَرْ مَلِكْ عِلْمَفْ جِ	Встал царь Соломон с
8	حَنْدَهِيْهَسْ. هَنْلِيْهَسْ لَقِلْهَوْنِ.	трона и распял беса
9	بِنْدِيْهَسْ جِهَقْ هَسْ دَجَلْتَهَسْ.	Пельзона у кровати ⁶⁹ ,
10	مِيْكَ دَجَلْ دَجِلْهَوْنِ هَلِيْهَسْ	и стал влезать на голову Пельзона
11	هَنْهَوْنِ بِنْدِيْهَسْ. مَجْنِ فِلْهَوْنِ	и спускаться с нее(?) ⁷⁰ . Бес Пельзон
12	دَمَنْ هَنْمَنْ لَحْلَحْ لِي جِصْف.	сказал царю: «Не будьте ко мне
13	جَلْب. تَخْبِ دَنْسَقْهَسْ دَلْهَسْ	жестоки! Я хочу вернуться, (чтобы оказаться) в своих
14	جِصْمَتِيْ. هَنْجَذْ لِي مَلِكْ	жилищах ⁷¹ !» Царь сказал ему:
f. 28v:1	بُنَيْتَهْ بِنْدِيْهَسْ. بِنْدِيْ لِي جِهَقْ	«Где ты обитаешь ⁷² ?» Тот отве- тил ему: «В горах,
2	جِهَقْتَلِيْ جِهَقْتَلِيْ دَجَلْتِيْ.	долинах и водных потоках и
3	جِهَقْتَلِيْ جِهَقْتَلِيْ هَنْسَرْ هَنْدَقْ	в ста шестидесяти шести членах
4	جِهَقْتَلِيْ. مَجْنِ مَلِكْ مَلْصَف.	человеческого тела». Царь Соломон
5	هَنْجَذْ لِي هَنْجَبْ بِنْدِيْ	сказал: «Я полагаюсь на

⁶⁸ Вместо «قَنْهَمَة». Ср. Sado № 5, f. 56v.

⁶⁹ Букв.: «на стороне кровати» либо «на плече кровати». Смысл выражения не вполне ясен. Очевидно, что имеется в виду какая-то часть кровати. Возможно, это спинка, но объяснить, почему для ее обозначения использовано слово «плечо», представляется затруднительным.

⁷⁰ Букв.: «влез... и слез». Текст не вполне ясен.

⁷¹ Букв.: «вернуться, словно около своих жилищ». Речь идет о местах обитания Пельзона, которые он перечисляет ниже.

⁷² Букв.: «какова твоя страна?»

6	ܠܫܐܢܐ ܕܢܗܝܬܐ ܕܐܢܝܢܐ	Бога! Ты связан мной! Я
7	ܕܐܢܝܢܐ ܕܢܗܝܬܐ ܕܐܢܝܢܐ	связываю тебя именем ста
8	ܕܡܠܐܟܝܢܐ ܕܢܗܝܬܐ ܕܐܢܝܢܐ	шестидесяти шести
9	ܕܚܘܘܝܝܢܐ ܕܢܗܝܬܐ ܕܐܢܝܢܐ	ангелов, что стоят перед
10	ܕܥܘܢܐ ܕܢܗܝܬܐ ܕܐܢܝܢܐ	троном Бога Живого, облаченные в
11	ܕܥܘܢܐ ܕܢܗܝܬܐ ܕܐܢܝܢܐ	огонь ⁷³ , окутанные огненным
12	ܕܥܘܢܐ ܕܢܗܝܬܐ ܕܐܢܝܢܐ	пламенем, – ими ты будешь
13	ܕܥܘܢܐ ܕܢܗܝܬܐ ܕܐܢܝܢܐ	связан
14	ܕܥܘܢܐ ܕܢܗܝܬܐ ܕܐܢܝܢܐ	и не освободишься вовек!
f. 29r:1	ܕܥܘܢܐ ܕܢܗܝܬܐ ܕܐܢܝܢܐ	Ты связан мной! Я связываю
2	ܕܥܘܢܐ ܕܢܗܝܬܐ ܕܐܢܝܢܐ	тебя именем трона
3	ܕܥܘܢܐ ܕܢܗܝܬܐ ܕܐܢܝܢܐ	Бога Живого, и именем Того,
4	ܕܥܘܢܐ ܕܢܗܝܬܐ ܕܐܢܝܢܐ	кто сидит на
5	ܕܥܘܢܐ ܕܢܗܝܬܐ ܕܐܢܝܢܐ	нем, – Им ты будешь связан и не
6	ܕܥܘܢܐ ܕܢܗܝܬܐ ܕܐܢܝܢܐ	освободишься вовек! Ты связан
7	ܕܥܘܢܐ ܕܢܗܝܬܐ ܕܐܢܝܢܐ	мной! Я связываю тебя именем
8	ܕܥܘܢܐ ܕܢܗܝܬܐ ܕܐܢܝܢܐ	того ангела,
9	ܕܥܘܢܐ ܕܢܗܝܬܐ ܕܐܢܝܢܐ	чьи уста – огонь, и зубы его – огонь
	ܕܥܘܢܐ ܕܢܗܝܬܐ ܕܐܢܝܢܐ	и пламя, – им ты связан и не
	ܕܥܘܢܐ ܕܢܗܝܬܐ ܕܐܢܝܢܐ	освободишься вовек!
	ܕܥܘܢܐ ܕܢܗܝܬܐ ܕܐܢܝܢܐ	Ты связан мной! Я связываю
	ܕܥܘܢܐ ܕܢܗܝܬܐ ܕܐܢܝܢܐ	тебя именем того
	ܕܥܘܢܐ ܕܢܗܝܬܐ ܕܐܢܝܢܐ	ангела, что изливает ⁷⁸ яркий
	ܕܥܘܢܐ ܕܢܗܝܬܐ ܕܐܢܝܢܐ	огонь ⁸⁰ , солнце сияет

⁷³ Ср.: f. 70r.

⁷⁴ С этого места переписчик начинает путать формы женского и мужского рода. Выше встречалось правильное написание: ܕܥܘܢܐܢܐ. Ср.: Sado № 5, ff. 57r–58r, где эта и другие формы, о которых см. ниже, повсеместно пишутся правильно.

⁷⁵ Вместо ܕܥܘܢܐܢܐ, см. примеч. выше.

⁷⁶ Вместо ܕܥܘܢܐܢܐ, см. примеч. выше.

⁷⁷ Вместо ܕܥܘܢܐܢܐ, см. примеч. выше.

⁷⁸ В оригинале *nomen agentis* – «тот, кто изливает».

⁷⁹ По-видимому, следует добавить *d*–: *wa-d-dānaḥ* «который – сияет (солнце)...», ср.: та

же ошибка ܕܥܘܢܐܢܐ в Sado № 5, f. 57 v. Глагол *nāḥ* («покоиться») не вполне подходит по значению, и требующаяся в данном контексте форма настоящего времени *nā'ah* имеет другой консонантный состав. В то же время именно форму настоящего времени предполагает точка, стоящая над этим словом.

⁸⁰ Букв.: «огонь света». Перевод основывается на сравнении с Sado № 5, f. 57v, где первое слово *nūrā* «огонь» выписано полностью, что не дает возможности понять его в нашем тексте как сокращение с переносом от *nuhrā* «свет».

10	ܒܘܨܝܫܘܢܐ ܘܥܘܠܐ ܕܠܘܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ .	справа от него, а луна – слева...
11	ܘܥܘܠܐ ܕܠܘܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ 81	Ты связан мной! Я связываю тебя тем
12	ܘܥܘܠܐ ܕܠܘܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ	голосом, что позвал Лазаря, говоря: «Выйди
13	ܘܥܘܠܐ ܕܠܘܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ	из могилы!» ⁸² , – и бодрствующие не узнали,
14	ܘܥܘܠܐ ܕܠܘܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ	ангелы не услышали, а мертвые
f. 29v:1	ܘܥܘܠܐ ܕܠܘܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ	говорили: «Что это за голос, что позвал
2	ܘܥܘܠܐ ܕܠܘܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ	и оживил мертвого, что был среди нас?», –
3	ܘܥܘܠܐ ܕܠܘܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ 83	им ты будешь связан и не освободишься
4	ܘܥܘܠܐ ܕܠܘܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ	вовек! Ты связан мной!
5	ܘܥܘܠܐ ܕܠܘܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ 84	Я связываю тебя именем той лестницы,
6	ܘܥܘܠܐ ܕܠܘܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ	что простерлась от земли к небу,
7	ܘܥܘܠܐ ܕܠܘܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ	а ангелы поднимались по ней и спускались ⁸⁵ , – им
8	ܘܥܘܠܐ ܕܠܘܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ 86	ты будешь связан и не освободишься
9	ܘܥܘܠܐ ܕܠܘܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ 87	вовек! Ты связан мной!
10	ܘܥܘܠܐ ܕܠܘܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ	Я связываю тебя, о злой демон,
11	ܘܥܘܠܐ ܕܠܘܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ	и всех тебе подобных (и отгоняю) от тела,
12	ܘܥܘܠܐ ܕܠܘܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ	души и всех
13	ܘܥܘܠܐ ܕܠܘܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ	членов носителя этих письмен.
14	ܘܥܘܠܐ ܕܠܘܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ	Сейчас, навсегда, на веки веков. Аминь.

⁸¹ Вместо ܘܥܘܠܐ, см. примеч. выше.

⁸² Аллюзия на Ин 11:43.

⁸³ Вместо ܘܥܘܠܐ, см. примеч. выше.

⁸⁴ Вместо ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ. Консонантная запись соответствует форме предлога *l-* с суффиксом 2 f.s. Однако позднее над *uōd* была постав-

лена *linea occultans*. О подобных ошибках в этом тексте см. примеч. к ܘܥܘܠܐ выше.

⁸⁵ Быт 28:12.

⁸⁶ Вместо ܘܥܘܠܐ, см. примеч. выше.

⁸⁷ Вместо ܘܥܘܠܐ, см. примеч. выше.

когда он сам называет свое имя, в повествовании от автора, в речи Пельзона. Отсюда следует, что слово *šēdā* «демон» представляет собой часть имени или устойчивый эпитет Пате. При этом имя другого персонажа, Пельзона, напротив, практически всегда сопровождается эпитетом *daywā* «бес».

Можно предположить, что этот текст отражает представление о различии между демонами и бесами (Пате относится к демонам, а Пельзон – к бесам). Та ситуация, когда Пате назван бесом (когда не называется его имя), возможно, свидетельствует о смешении этих категорий либо о том, что слово *daywā* могло служить в качестве общего термина для обеих из них.

f. 26r:3–4 («из этого дома»)

Видимо, контекст утрачен. Маловероятно, однако невозможно исключить полностью (см. далее о сцене молитвы Соломона), что здесь имеется в виду еще не построенный Первый иерусалимский храм.

f. 26r:12 («архангел Гавриил»)

Ср. «Завещание Соломона» 1:6⁹², где в том же контексте фигурирует архангел Михаил. В случае с популярным рассказом о даровании кольца интересно отметить тот факт, что именно Гавриил передает Соломону печатку в «Историях о пророках» Аль-Кисаи. Так как роль Гавриила в исламской традиции очень важна (по-видимому, даже первостепенна)⁹³, можно увидеть здесь свидетельство мусульманского влияния. В рамках такой гипотезы будет нетрудно объяснить и то, что имя Гавриил (⁹⁴ جبريل) – единственное из имен ангелов, в написании которого отсутствует *ʿālap̄* (ср. написание этого имени в Коране: جبريل *gibrīl*).

f. 27r:11–12 («Пельзон, предводитель бесов севера небес»)

Сир. *men garbyā da-šmauū* «с севера небеса» синтаксически может относиться как к Пельзону, так и к бесам.

Представляется интересным понять, откуда происходит такой эпитет Пельзона. Для этого необходимо привлечь реплику Соломона: «За то, что ты поднялся на первое небо, ты упал на первую землю». Это высказывание, по-видимому, происходит из Библии, где в Пешитте

⁹² Здесь и далее нумерация глав и цитаты взяты из перевода Дьюлинга (Duling 1983).

⁹³ На что указывает уже тот факт, что именно Гавриил «низвел» Коран в сердце пророка Мухаммада (Сура 2:97).

⁹⁴ В TS (TS 648) это имя написано и оглашено *جبريل*, хотя в словарной статье упоминаются написания без *ʿālap̄*.

к Ис. 14:12–15 говорится: «Подобно тому, как ты упал с небес, Айлель Бцафра⁹⁵, ты упал на землю... Ты говорил...: „Я поднимусь на небо, выше звезд Эля подниму свой трон и сяду на высоких горах, что на границах севера. Я поднимусь на высоту облаков и уподоблюсь Всевышнему“...»

Самого Пельзона можно сравнить с Асмодеем, фигурирующим в «Завещании Соломона» и Вавилонском Талмуде⁹⁶. В обоих источниках он склонен к неповиновению. В Талмуде, как и в исследуемом заклинании, он назван предводителем демонов⁹⁷. Кроме того, в «Завещании Соломона» (гл. 5) он сам говорит о себе, что он сын ангела и земной женщины, что трон его отца «всегда на небесах» (ср. Ис. 14:13). Также интересно то обстоятельство, что в заклинании в нашем тексте Пельзона связывают и пытаются, хотя он как будто бы не дает на то оснований. В «Завещании Соломона» же Асмодей с самого начала ведет себя с Соломоном крайне заносчиво, демонстрируя презрение к нему как к земному царю, в то время как сам он является сыном ангела. Также он произносит пророчество о разделении Соломонова царства⁹⁸. Соломон связывает его и приказывает, чтобы его публично палили, и тогда демон рассказывает, какой ангел может с ним совладать.

«Заклятие царя Соломона» и «Завещание Соломона»

«Завещание Соломона» представляет собой псевдоэпиграфическое сочинение, авторство которого приписывается царю Соломону. Как и в «Заклятии царя Соломона», события, разворачивающиеся в этом тексте, происходят при постройке Соломоном Иерусалимского храма. Желая спасти своего любимого ремесленника от нападений демона-вампира, царь обращается за помощью к Богу. Тот посредством архангела Михаила передает ему магическое кольцо, на котором выгравирована пентаграмма (гл. 1–3). С его помощью царь Соломон сам, посредством молодого ремесленника или одного из демонов, пленяет демонов одного за другим, выясняя их имя (или имена), «специализацию» (то есть кому и каким образом они вредят), созвездие, которому они подчинены, имя ангела, с помощью которого

⁹⁵ Сир **ܐܝܠܠ ܒܥܘܦܪܐ**, «он оплакивал на рассвете».

⁹⁶ Гитт. 68 а, б.

⁹⁷ Можно предположить, что в данном заклинании произошло смешение двух сущностей, представленных в «Завещании Соломона»: Вельзевула, предводителя демонов, и Асмодея, заносчивого и мятежного сына падшего ангела. Возможно также, между этими двумя сущностями всегда

было смешение, а автор «Завещания...» распределил между ними эти характеристики по собственному усмотрению, чтобы не упустить эти два важнейших имени из своего рассказа и выстраиваемой в нем иерархии.

⁹⁸ Ср. ту же пророческую способность Асмодея в Гитт. 68 а, б. Сравнение этого эпизода в Талмуде и «Завещании Соломона» см.: Kalmin 2014. P. 110–112.

их можно изгнать, и другие их особенности, после чего каждому из них поручается какой-то вид работ из тех, что производились при строительстве Храма. Таким образом, повествовательная рамка служит обрамлением сведений о демонах и вводит те заклинания, с помощью которых их можно изгнать⁹⁹. Предполагается, что некий прототип «Завещания Соломона» был написан на греческом койне между 100 и 400 гг. н. э., а к началу VI в. текст должен был приобрести законченный вид¹⁰⁰ в тех редакциях, которые дошли до нас лишь в средневековых списках¹⁰¹.

Сирийское «Заклятие царя Соломона» обнаруживает множество пересечений с сюжетной линией первых глав «Завещания Соломона»¹⁰². Ниже мы обобщили их в виде таблицы, где в колонке «Точные совпадения» каждое детальное совпадение отмечено отдельной цифрой.

№	Сюжет		Точные совпадения
	Заклятие царя Соломона	Завещание Соломона	
1	Соломон созывает ремесленников.	Соломон строит храм при помощи ремесленников ¹⁰³ .	–
2	Он выделяет из ремесленников младшего и платит ему двойную плату. Тот падает в голодный обморок.	Сын начальника ремесленников – самый маленький из всех, кто работает на стройке, подвергается нападениям демона-вампира ¹⁰⁴ , который сосет его кровь и отбирает половину довольствия. Юноша худеет.	Один из ремесленников – младший (1) – любимец (2), но демон (3, ср. п. 3 в «Заклятии») отбирает у него половину (4) денег (5) и еды (6).

⁹⁹ Кроме того, в «Завещании Соломона» повествуется о визите царицы Савской (гл. 19), просьбе царя Аравии изгнать этот регион от неуловимого демона (гл. 22) и др. Заканчивается книга падением царя Соломона вследствие его непреодолимой страсти к прекрасной Шунамитянке, ради которой он соглашается принести жертву чужим богам. Тогда благословение Бога покидает его, и он пишет «Завещание Соломона» «для тех, кто слышит» (гл. 26).

¹⁰⁰ О происхождении этого текста см.: Duling 1983. P. 940–944, кратко о современном состоянии дискуссии см.: Kalmin 2014. P. 125, 126.

¹⁰¹ Следует отметить одно из первых в мире исследований этого текста по не-

скольким спискам, которое было проведено российским ученым-славистом В. М. Истриным (Истрин 1898).

¹⁰² Для сравнения использовался сделанный Дьюлингом английский перевод «Завещания Соломона» (Duling 1983), в основе которого лежит сводный греческий текст, восстановленный Маккоуном по нескольким рукописям (McCown 1922).

¹⁰³ В этой колонке я пропускаю упоминания о том, как Соломон возносит хвалу Богу едва ли не после каждого совершаемого им или другими персонажами действия.

¹⁰⁴ Он носит имя Ὀρνίας.

Продолжение таблицы

Сюжет		Точные совпадения	
№	Заклятие царя Соломона		
3	<p>Соломон спрашивает юношу, неужели он мало ему платит и тот плохо питается. Молодой ремесленник отрицает, что его довольствие малó, и рассказывает о нападении демона.</p>	<p>Соломон спрашивает, не любим ли этот юноша более других, не получает ли он двойную плату и двойную порцию еды. Тот рассказывает о демоне.</p>	<p>Вопрос (1) затрагивает тему заработной платы (2; здесь в «Завещании» выясняется, что юноша получает двойную плату, ср. «Заклятие», п. 2) и питания (3). За ним следует ответ (4).</p>
4	<p>Опечаленный Соломон молится Богу перед ковчегом. Архангел Гавриил приносит ему печатку, которая дает власть над демонами. Соломон принимает ее.</p>	<p>Соломон молится Богу в Храме, прося дать ему власть над демонами. Архангел Михаил приносит ему кольцо с печатью, с помощью которого можно пленять демонов и использовать их при постройке Храма.</p>	<p>Соломон молится день и ночь (1) в (еще не построенном!) Храме¹⁰⁵ (2). Архангел (3) приносит ему печатку (4), которая дает власть над демонами (5).</p>
5	<p>Соломон приказывает юноше поймать демона с помощью кольца.</p>	=	<p>Соломон отдает кольцо юноше (1), прося в то время, когда демон обычно приходит к нему (2), бросить кольцо ему в грудь (3) и произнести слова «Приди! Соломон зовет тебя!¹⁰⁶» (4).</p>

¹⁰⁵ Есть основания полагать, что оба текста иногда как бы «забывают» о том, что Храм на тот момент еще не был построен, см., например, форму прошедшего времени *bnā* «построил» (о Храме) в «Заклятии царя Соломона». Однако нужно признать, что данное место в ЦНБ КНЦ РАН 4 не обязательно интерпретировать именно так: Соломон мог помолиться у ковчега,

находящегося вне Храма. В таком случае совпадение № 1 отмечено неверно.

¹⁰⁶ В ЦНБ КНЦ РАН 4 имя Соломона сопровождается эпитетами «царь» и «сын Давида».

Продолжение таблицы

№	Сюжет		Точные совпадения
	Заклятие царя Соломона	Завещание Соломона	
6	<p>Юноша следует инструкции. Демон спрашивает, что за Соломон его зовет. Юноша отвечает, что это царь Соломон¹⁰⁷, который построил Храм. Он приводит демона к Соломону.</p>	<p>Юноша следует инструкции. Демон пытается откупиться от юноши. Тот отказывается от денег и приводит демона к Соломону.</p>	<p>(Ср. мотив откупа в «Заклятии» далее.) Юноша входит во дворец, а демон остается снаружи (1).</p>
7	<p>Соломон выясняет у демона его имя (Пате) и тот факт, что существует (по крайней мере) еще один такой, как он (бес Пельзон).</p>	<p>Соломон выясняет у демона его имя (Орниас) и прочую информацию, касающуюся сферы его деятельности, а также имя ангела, которым его можно изгнать, и пр. Он назначает демона обтесывать камни¹⁰⁸. Орниас предлагает Соломону привести к нему других демонов.</p>	<p>Встречая демона, Соломон поднимается с трона (1). Он выясняет имя демона (2) и информацию о других (сир.) или другом (греч.) демонах/-е (3).</p>
8	<p>Соломон отдает демону печатку и приказывает привести к нему Пельзона.</p>	<p>Соломон отдает демону кольцо и приказывает привести предводителя демонов.</p>	<p>Младший демон помогает в поимке старшего (1), названного «предводителем»¹⁰⁹ (2).</p>

¹⁰⁷ Ср. тот же мотив в следующем эпизоде пленения – пленении Вельзевула (ЗС, гл. 3), о чем см. далее п. 9.

¹⁰⁸ Здесь я пропускаю рассказ о том, как Орниас взбунтовался и Соломону пришлось прибегнуть к помощи архангела Уриэля.

¹⁰⁹ Ср. также Гитт. 68 а, б, где Соломон, как и в «Завещании Соломона», использует демонов для постройки Храма, а плененные им демоны выдают ему местонахождение предводителя демонов Асмодея.

Продолжение таблицы

		Сюжет		Точные совпадения
№	Заклятие царя Соломона	Завещание Соломона		
9	Пате произносит формулу призыва (ср. п. 6), Пельзон спрашивает, что за Соломон его зовут. Когда Пате отвечает, бес пытается его подкупить. Тот ударяет его и приводит к Соломону.	Орниас произносит формулу призыва. Вельзевул спрашивает, от имени какого Соломона говорит Орниас. Орниас отвечает и приводит Вельзевула к Соломону.	Формула призыва (1), вопрос (2).	
10	Соломон пытается Пельзона, расспрашивая его о местах его обитания, затем произносит заклинательную формулу.	Соломон спрашивает Вельзевула, кто он такой, тот отвечает, а затем обещает царю привести к нему всех духов (по очереди).	Допрос (1).	

Как видно из таблицы, сходство между двумя сравниваемыми текстами очень велико. Отдельно стоит отметить, что «Завещание Соломона» способно пролить свет на обстоятельства, при которых разворачивается повествование в заклинании. В то время как в «Заклятии царя Соломона» говорится только, что Соломон «созвал семьдесят два искусных строителя», в «Завещании Соломона» экспозиция задана более ясно: «Некогда, когда строился храм в Иерусалиме, и над ним работали ремесленники, демон Орниас приходил на заходе солнца и забирал...» Конечно, читатель мог догадаться, что в «Заклятии царя Соломона» речь идет именно о строительстве Храма, и без эксплицитных на то указаний, однако он мог быть сбит с толку, читая далее, что в то время, когда происходят описываемые события, Храм уже был построен. То же относится к описанию допроса Пельзона, который, казалось бы, не проявлял склонности к неповиновению и мог, как и Пате, ответить на вопросы Соломона без пыток¹¹⁰.

Заключение

В центре этого исследования находятся два сирийских заклинания, которые публикуются на русском языке впервые. Эти тексты связаны

¹¹⁰ Подробнее см. выше, комментарий к f. 27r:11–12.

мотивом о печатке царя Соломона, который имел огромное значение в иудейской и христианской магии на протяжении всей истории существования этих заклинательных традиций. Отдельный интерес представляет «Заклятие царя Соломона»: близость этого текста к древнему апокрифу «Завещание Соломона» указывает на его высокую значимость в исследовании сложной истории происхождения и бытования этого текста. Обозначив некоторые перспективы для последующего изучения сирийской заклинательной традиции в целом и реминисценций мотивов о Соломоне в частности, настоящая статья делает лишь отдельные предварительные шаги в обозначенных направлениях.

Приложения **Описания рукописей**

Рукопись ЦНБ КНЦ РАН 4 хранится в фонде восточных рукописей и документов Центральной научной библиотеки Казанского научного центра. Описание этой рукописи было сделано Н. Гараевой (Гараева 2003)¹¹¹. Всего в рукописи 72 листа, из которых текст занимает листы с f. 2b по f. 71b. Согласно колофону (f. 70), рукопись была создана в 1735 г. в округе Нордуз провинции Хаккяри. Гараева пишет: «Почерк несторианский, несторианская система огласовок». К этому можно добавить, что текст огласован неполностью. Как отмечает автор, «по предварительным подсчетам сборник включает 53 заклинания и молитвы». По нашим подсчетам, текст можно разделить на 51 параграф, включая серию доксологий в начале и колофон в конце. По-видимому, это расхождение в подсчетах объясняется тем, что Гараева не знала о перестановке листов в рукописи и учитывала текст, лишенный начала, как новое заклинание. Размеры: 8,8 × 5,8 см. Рамка с текстом: 8,4 × 4,8 см. На каждой странице размещено по 14 строк текста.

Эта рукопись очень близко повторяет кодекс Sado № 5, Ms. 2 (о котором см. ниже) и в тексте отдельных заклинаний, и в расположении их в сборнике, на основании чего можно сделать вывод об их генетическом родстве, о точном характере которого судить на данный момент невозможно. Судя по колофонам рукописей, их разделяет около 60 лет.

¹¹¹ Описание Гараевой было расширено и дополнено в дипломной работе автора настоящей статьи, см.: Нуруллина (Черкашина) 2012. С. 28–33.



ЦНБ КНЦ РАН 4, f. 71.

Фотография А. К. Лявданского и Е. В. Барского. 2010

Состояние: «Рукопись была повреждена, поэтому в середине XIX столетия была отреставрирована и заново переплетена. После реставрации в рукописи оказалось два сорта бумаги. Для оригинальной части рукописи была использована европейская бумага мануфактурного производства XVIII века. Повреждения бумаги для укрепления были аккуратно подклеены белой бумагой промышленного производства середины или второй половины XIX в.»¹¹². Форзац и нахзац также сделаны из этой бумаги. В целом, как пишет Гараева, несмотря на разводы от влаги, текст хорошо сохранился. В описании Гараевой не упоминается отсутствие нескольких листов в рукописи, а также нарушение порядка следования оставшихся листов, которое, по-видимому, произошло при реставрации. Нумерация, проставленная карандашом на полях рукописи, очевидно, уже после реставрации, не учитывает пропажи и перестановки листов. Как пишет Гараева, «сирийская пагинация (как правило, через каждые десять страниц или пять листов на правой стороне листа сирийскими буквами) в рукописи сбивается: номера стоят или чаще, или реже». С новой нумерацией листов эта пагинация выглядит следующим образом: 𐤀 (то есть тетрадь 2, f. 7r), 𐤁 (f. 14v), 𐤂 (то есть тетрадь 3, f. 15r), 𐤃 (f. 22v), 𐤄 (то есть тетрадь 4, f. 23r), 𐤅 (то есть тетрадь 6, f. 41v), 𐤆 (то есть тетрадь 7, f. 42r), 𐤇 (f. 46v), 𐤈 (то есть тетрадь 8, f. 47r), 𐤉 (f. 48v), 𐤊 (то есть тетрадь 9, f. 49r), 𐤋 (f. 55v), 𐤌 (то есть тетрадь 10, f. 56r), 𐤍 (f. 63v), 𐤎 (то есть тетрадь 11, f. 64r), (𐤏 f. 69r), 𐤐 (то есть тетрадь 12, f. 70r). Пагинация на *recto* обозначает начало тетради, пагинация на *verso* – конец. Таким образом, изначально в рукописи ЦНБ КНЦ РАН 4 было переплетено 12 тетрадей, из которых от последней было использовано только два листа. Обращает на себя внимание отсутствие обозначения для пятой тетради (𐤑), которая, судя по всему, была утрачена практически полностью. На примере первых 23 листов можно заключить, что тетради, из которых была составлена рукопись, содержали по восемь листов каждая. Следовательно, изначально объем рукописи составлял 90 листов. Действительно, в отдельных местах, где в кодексе из Казани видна пропажа листа, при сравнении с кодексом Sado № 5 (Ms. 2) становится ясно, что в ЦНБ КНЦ РАН 4 на самом деле отсутствует несколько листов. Например, между листами ff. 39 и 40, по-видимому, находилось еще четыре листа, что видно из ff. 66–70 рукописи Sado № 5, а также из нумерации тетрадей.

¹¹² Гараева 2003. С. 48.

Codex A (Cod. A¹¹³) происходит из личной коллекции востоковеда Х. Голланца (1852–1930). Кодекс содержит 38 листов, написан письмом эстрангело. Рукопись датирована 1802/1803 г. Текст разделен Голланцем на 54 параграфа. Иллюстрирована, декорирована. Кодекс создан в селении Шибани, в Турецком Курдистане. Колофон: «Окончена эта запись вялыми, грешными, нечестивыми, блудливыми и слабыми руками священника Гиваргиса, сына покойного Зай⁶ и из благословенной деревни Шибани. Да будет так. Аминь».

Рукопись *Sado* № 5 происходит из семейной коллекции М. Ю. Садо, хранящейся в Санкт-Петербурге¹¹⁴. Кодекс содержит 108 листов и представляет собой конволют двух сборников заклинаний: Ms. 1, ff. 1–30, и Ms. 2, ff. 31–103. По наблюдению Кесселя¹¹⁵, первая рукопись древнее второй, что следует из данных палеографии. В сумме конволют содержит около 75 заклинаний, у некоторых из которых отсутствует начало. Рукопись была отреставрирована в 1997 г. в Российской национальной библиотеке в Санкт-Петербурге. В ходе реставрации рукописи была сделана сплошная современная нумерация для всего сборника. Размеры: 12,0 × 8,0 см (после реставрации; изначально размеры листов составляли ок. 11,0 × 6,5 см); рамка с текстом: 8,6 × 5,5 см; Ms. 1 содержит 11–13 строк на странице; Ms. 2: 14–15 строк. Бумага, водяные знаки отсутствуют. Записи сделаны черными чернилами, заголовки написаны красным. Рукопись содержит иллюстрации и декоративное оформление. Письмо восточносирийское, огласовки спорадические. Ms. 1 – отсутствует конец, Ms. 2 – отсутствует начало и небольшое количество листов. Некоторые листы подшиты не в том порядке, ряд листов отсутствует.

По данным колофона (ff. 102b–103a, сохранился неполностью) рукопись создана в пятницу, 1 марта, во время Великого поста в 2102 г. по Селевкидской эре, то есть в 1791 г. Имя писца было затерто, однако сохранились сведения, что он был священником в деревне Агджадж (𐤀𐤂𐤅𐤁𐤃𐤅) округа Мамедайе (провинция Хаккяри).

Рукопись *Sado* № 20 также происходит из коллекции М. Ю. Садо и представляет собой современный блокнот из 98 листов. Фолиация современная, сделана карандашом. Начало утрачено. Разме-

¹¹³ Рукопись описана и опубликована Голланцем, см.: Gollancz 1912. P. x, xi. ¹¹⁵ Ibid. P. 52.

¹¹⁴ Описание этой и других рукописей коллекции Садо следует каталогу Г. Кесселя (Kessel 2012).

ры: 11,0 × 10,5 см; рамка с текстом: 8,5 × 8,5 см; на каждой странице по 9 строк. Записи сделаны черными чернилами, заголовки написаны красным. Рукопись декорирована и иллюстрирована. Письмо: восточносирийское, рукопись огласована. К созданию рукописи имели отношение четыре писца (ср. колофоны ниже). Содержание: ff. 1a–40a – заклинания, ff. 40b–98b – *дуриқты*¹¹⁶, записанные разными писцами.

В рукописи содержится несколько колофонов:

а. на новоарамейском (f. 40a), согласно которому запись сделана в пятницу, в сентябре, в 1922 г., Хадджо, сыном Йѳсефа Хаджѳджнѳйѳа;

в. на сирийском (f. 58b), согласно которому запись сделана Хадджо, сыном Йѳсефа, сына покойного Брендѳрѳ из семьи Бет Брендѳрѳ, из деревни Бет Хаджѳдж, что в земле мар Шемѳѳна, католикоса и патриарха Востока;

с. на новоарамейском (f. 59a): «Я написал это для дьякона Хошѳбѳа, сына Хансѳйи, на русской земле, в благословенном городе Мосѳов (то есть Москве), на улице Паѳрувѳка, в доме номер 14, квартире номер 8»;

д. на новоарамейском (f. 98a), согласно которому запись сделана писцом Султо, сыном ѳАзиса, из деревни мар Гваргиса.

Эта рукопись попала в коллекцию Садо в 1984 г. из Грузии, где она находилась в распоряжении ассирийца из округа Нѳрдѳз.

Библиография

Словари

CSD

Payne Smith J. (Mrs. Margoliouth). A Compendious Syriac Dictionary. Oxford, 1903.

TS

Payne Smith R. [et al.] Thesaurus syriacus. Vols. 1, 2. Oxonii, 1879–1901.

Литература

Badger 1852

Badger P. Nestorians and their Rituals. London, 1852.

Barb 1948

Barb A. A. St. Zacharias the Prophet and Martyr: A Study in Charms and Incantations // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. 1948. Vol. 11. P. 35–67.

¹¹⁶ Новоарамейские поэмы религиозно-дидактического содержания.

Bohak 2008

Bohak G. Ancient Jewish Magic: a History. Cambridge, 2008.

Duling 1975

Duling D. D. Solomon, Exorcism, and the Son of David // The Harvard Theological Review. 1975. Vol. 68 (3/4). P. 235–252.

Duling 1983

Duling D. C. The Testament of Solomon: A new translation and introduction // Old Testament Pseudepigrapha. 1983. Vol. 1. P. 935–987.

Gaster 1900

Gaster M. Two thousand years of a charm against the child-stealing witch // Folklore. 1900. Vol. 11 (46). P. 129–162.

Gignoux 1987

Gignoux P. Incantations magiques syriaques // Collection de la Revue des Études Juives. Louvain, 1987.

Gollancz 1912

Gollancz H. The Book of Protection, Being a Collection of Syriac Charms, Now Edited for the First Time from Syriac mss. London, 1912.

Hamilton 1971

Hamilton V. P. Syriac Incantation Bowls : Ph.D. diss. Brandeis University, 1971.

Hazard 1893

Hazard W. H. A Syriac Charm // Journal of the American Oriental Society. 1893. Vol. 15. P. 284–296.

Hunter 1987

Hunter E. C. D. Saints in Syriac Anathemas: A Form-Critical Analysis of Role // Journal of Semitic Studies. 1987. Vol. 32 (1). P. 83–104.

Hunter 1990

Hunter E. C. D. Genres of Syriac Amulets: A Study of Cambridge Ms. Syr. 3086 // V Symposium Syriacum, 1988 / ed. by R. Lavenant. Rome, 1990. (Orientalia Christiania Analecta ; vol. 236). P. 355–368.

Hunter 1993

Hunter E. C. D. A Scroll Amulet from Kurdistan // ARAM. 1993. Vol. 5. P. 243–254.

Hunter 1999

Hunter E. C. D. Another Scroll Amulet from Kurdistan // After Bardaisan: Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of Professor Han J. W. Drijvers / ed. by G. J. Reinink, A. C. Klugkist. Louvain, 1999. (Orientalia Lovaniensia Analecta ; vol. 89). P. 161–172.

Hunter 2013

Hunter E. C. D. Traversing Time and Location: A Prayer-Amulet of Mar Tamsis from Turfan // From the Oxus River to the Chinese Shores: Studies

on East Syriac Christianity in China and Central Asia / ed. by D. W. Winkler, L. Tang Salzburg, 2013. (Orientalia-patristica-oecumenica ; vol. 5). P. 23–41.

Jacobs, Seligsohn 1906

Jacobs J., Seligsohn M. Solomon, Seal of. // Jewish Encyclopedia / ed. by C. Adler [et al.]. New York, 1901–1906.

URL: <http://www.jewishencyclopedia.com> (дата обращения: 22.05.2020).

Kalmin 2014

Kalmin R. Migrating Tales. The Talmud's Narratives and Their Historical Context. Oakland, 2014.

Kessel 2012

Kessel G. The Mikhail Sado Collection of Syriac Manuscripts in St. Petersburg. // Eastern Christians and their Written Heritage. Manuscripts, Scribes and Context / ed. by H. Teule [et al.]. Leuven, 2012. (Eastern Christian Studies ; vol. 14). P. 43–76.

Krämer 1924

Krämer K. Fr. Textstudien zu Ostsyrischen Beschwörungsgebeten : Diss. Berlin, 1924.

Krämer 1928

Krämer K. Fr. Babylonisches Gut in syrischen Zaubertexten // Mitteilungen der Altorientalischen Gesellschaft. 1928. Bd. 4. S. 108–121.

Lyavdansky 2011

Lyavdansky A. Syriac Charms in Near Eastern Context: Tracing the Origin of Formulas // Oral Charms in Structural and Comparative Light. Proceedings of the Conference of the International Society for Folk Narrative Research's (ISFNR) Committee on Charms, Charmers and Charming / ed. by A. L. Toporkov [et al.]. Moscow, 2011. P. 15–21.

Macler 1908

Macler F. Formules magiques de l'Orient chrétien // Revue de l'histoire des religions. 1908. T. 58. P. 9–33.

McCown 1922

McCown C. C. The Testament of Solomon: Edited from Manuscripts at Mount Athos, Bologna, Holkham Hall, Jerusalem, London, Milan, Paris and Vienna : Diss. Leipzig, 1922.

Montgomery 1914

Montgomery J. A. Review of The Book of Protection. Being a Collection of Charms by Hermann Gollancz // The Jewish Quarterly Review. New Series. 1914. Vol. 4 (3). P. 493–497.

MSF

Naveh J., Shaked S. Magic Spells and Formulae. Jerusalem, 1993.

Naveh 1997

Naveh J. A Syriac Amulet on Leather // Journal of Semitic Studies. 1997. Vol. 62 (1). P. 33–38.

Salzberger 1907

Salzberger G. Die Salomo-Sage in der Semitischen Literatur. Berlin, 1907.

Scholem 2007

Scholem G. Magen David // Encyclopedia Judaica. 2nd ed. Vol. 13 / ed. by F. Skolnik. Detroit, 2007. P. 336–339.

Van Rompay 1990

Van Rompay L. Some Remarks on the Language of Syriac Incantation Texts // V Symposium Syriacum, 1988 / ed. by R. Lavenant. Rome, 1990. (Orientalia Christiania Analecta ; vol. 236). P. 369–381.

Гараева 2003

Гараева Н. «Рукопись сирийская, содержит заклинания и молитвы...» // Гасырлар авазы / Эхо веков. 2003. № 3/4 (32/33). С. 47–53.

Истрин 1898

Истрин В. М. Греческие списки Завищания Соломона. Одесса, 1898.

Иудейские древности 2011

Флавий Иосиф. Иудейские древности. Иудейская война. Против Апиона. Полное издание в одном томе / пер. с греч. М., 2011.

Лявданский 2013

Лявданский А. К. Об одном из имен «душительницы детей» в сирийских заговорах // Иудаика и библеистика. СПб., 2013. С. 167–178. (Труды по иудаике : Филология и культурология ; [т.] 2).

Лявданский, Нуруллина (Черкашина) 2017

Лявданский А. К., Нуруллина (Черкашина) А. С. Сирийская версия Сисиниевой легенды // Сисиниева легенда в фольклорных и рукописных традициях Ближнего Востока, Балкан и Восточной Европы. М., 2017. С. 203–241.

Нуруллина (Черкашина) 2012

Нуруллина (Черкашина) А. С. Сирийские заклинания как продолжение арамейской заклинательной традиции поздней античности: исследование на материале рукописи ЦНБ КНЦ РАН 4. М., 2012.

Пигулевская 1960

Пигулевская Н. В. Каталог сирийских рукописей Ленинграда // Палестинский сборник. 1960. № 6 (69).

Чамурлиева 2009

Чамурлиева М. Г. Сирийские заклинательные тексты на примере рукописи из рукописного фонда ИВР РАН Сир. 4. М., 2009.

Martin Tamcke
(Göttingen University)

**The End of the Syrian Orphanage
(German Oriental Mission Johannes Lepsius)
in Dilgusha (Urmia)**

In the year 1915 the magazine “Der Christliche Orient” published a letter that was written by an orphan girl from the orphanage in the German Mission of the Orient in Dilgusha near Urmia to the German directress of the orphanage, after she was forced by the Persian authorities because of Russian pressure to leave the country.

“Beloved Mother!

Many, many love from your daughter Sultä! I have been so happy to hear from you that I have immediately brought the letter to Mrs. Pf. so she could translate it for me. How happy I am that you are feeling good. Daily I pray that God may keep you save and bless you. You have always been a mother to me and your girls. I always think of our good home. I am so sad. Right now the military is in our house. After you have been gone for two months, the Kurds came. The bad Mohammedans from the town and the Kurds have destroyed your house, all our houses and the church and the garden. In that time the Kurds have arrested and killed many. Many people fled to the missions. We had many diseases; first measles, then typhus. That was a horrible time for Christians. That was endless work of the American missionaries, lots of work and effort. During those six months the missionaries gave bread to the Syrians, daily. And Dr. P. and the other doctors treated the diseases without money.” She then lists all of those children of the house that have died, who are all buried in the garden of the German mission. “Oh, my beloved Mother, I don’t want to tell you too much about our house. It would only hurt you.”¹

¹ *Der Christliche Orient*. Potsdam, 1915. P. 93–94, German original: „Geliebte Mama! Viele, viele Liebe von Deiner Tochter Sultä! Ich hatte mich so sehr gefreut, von Dir zu hören, habe den Brief sogleich zu Mrs. Pf. Gebracht, damit sie ihn mir übersetze. Wie freue

ich mich, dass es Dir gut geht! Ich bete ja täglich, dass Gott Dich behüten und segnen möge. Du warst immer eine Mutter für mich und Deine Mädchen. Ich denke immer an unser gutes Haus. Ich bin so traurig. Gegenwärtig liegt Militär in unserem Hause. Nachdem

The letter gives an inside of the history of the orphanage in the year of 1915, from the perspective of an adolescent girl. To say it more precisely: it is a report written in childish diction about the Seyfo, with reference to the microcosm, which was the child's life. That the girl might possibly have had help in writing the letter doesn't make its value as an eyewitness report any smaller. Especially not, since it should not be possible to falsify or verify such a thesis, for there is no comparable source material transmitted. Indeed there has always been the convention that reports of every single orphan child; they were sent to Germany, in which a short biography of the child was given as well as the children were asked to write letters of appreciation to their godparents, which became vivid in the children's description of situations of their daily lives. The godparents should have the possibility to participate in the children's lives and their progress in the orphanage. Likewise it should ensure that the godparents would willingly continue to donate money for the preservation of the child in the orphanage.

The orphanage in Dilgusha was the largest initiative of the German Mission of the East within the context of the Syrian speaking Christianity. At the most important mission in the Ottoman Urfa with a hospital, a school and a carpet factory Syrians were mostly noticed as patients of the hospital.² Above that the staff of the mission were taking care of the redevelopment of the Syrian school system in Urfa and were raising money to establish Syrian schools. In Diyarbakir the missionary work was suffering under the restrictions of the authorities and the environment and was finally, after the official ending of their work, only working to a small amount secretly.³ The last of the children were brought by Detwig von Oertzen in 1917 to Mardin zu to the relatives of his. This way he freed them from the unbearable situa-

Du 2 Monate fort warst, kamen die Kurden. Die schlechten Muhamedaner aus der Stadt und die Kurden haben Dein Haus, alle unsere Häuser, und die Kirche ganz verdorben, und den Garten sehr verwüstet. Zu jener Zeit haben die Kurden viele gefangen und getötet. Viele Leute flüchteten in die Missionshöfe. Wir hatten sehr viel Krankheit; zuerst Masern, dann Typhus. Das war eine schreckliche Zeit für alle Christen. Das gab den amerikanischen Missionaren unendlich viel zu tun, viel Arbeit und Mühe. In den ganzen 6 Monaten gaben die Missionare täglich den Syrern Brot. Und Dr. P. und die anderen Ärzte haben die Kranken ohne Geld behandelt. [...] Ach, meine liebe Mama, ich will dir nicht zu viel von unse-

rem Hause erzählen. Das würde Dir zu wehe tun.“ [translation from the German into English by Martin Tamcke]

² Feigel Uwe, *Das evangelische Deutschland und Armenien: Die Armenierhilfe deutscher evangelischer Christen seit dem Ende des 19. Jahrhunderts im Kontext der deutsch-türkischen Beziehungen*. Göttingen, 1997.

³ Tamcke M., “Mardin, die Bagdadbahn und die Deutsche Orientmission”, in Behlmer H., Pietruschka U. und Feder F. unter Mitarbeit von Kohl Th., *Ägypten und der Christliche Orient*, Peter Nagel zum 80. Geburtstag, Texte und Studien zur Koptischen Bibel Bd. 1/ Texts and Studies on the Coptic Bible, vol. 1. Wiesbaden, 2018, S. 305–312.

tion in their hiding place.⁴ They were complete orphans. Their families had perished. In principle, Armenian children were accommodated in the orphanage, as well as in the orphanage in Khoi in the Iranian Aserbaidshan. Whereas the orphanage in Dilgusha was designed from the beginning on to accommodate Syrian orphans, and took, until its decay in the Seyfo, only Syrian children. In January 1898 already 60 orphans had been assigned for the house.⁵ The leader of the mission was not a German but a Syrian. He was as well the supervisor of the German employee Margarete Paulat. The Syrian David Ismael Khan is explicitly mentioned by Johannes Lepsius as “our friend”.⁶ Again the head of the mission emphasizes that in this house Syrian children are accommodated. Still it is a small house. “Since the houses there are too small, temporarily only 30 children can be taken care of inside the house, others will still be taken care of outside the house, as far as the financial situation allows it.”⁷ A detailed travel report by Margarete Paulat took the reader into the regional and cultural characteristics.⁸ Already in June 1898 it is mentioned clearly that it was a house only for girls. At that time there were already 70 orphans in the custody of the mission and next to a German pastor (von Bergmann) and David Ismael, who was still working there, and Margarete Paulat, was also the Kascha Abraham involved in the work.⁹ The work was hard. The children were suffering fevers and headaches. The bad water was the cause which led to the fact that the water was only served boiled.¹⁰ When a doctor came to the mission she was mainly treating eye diseases.¹¹ This should be helped by relocation to a village in the mountains to a summer house over the summer months.¹²

⁴ von Oertzen D., *Ein Christuszeuge im Orient. Mit einem Geleitwort von Karl Heim*. Giesesen, 1961. P. 87. For Detwig von Oertzen see also: Tamcke M., “Mission und Kulturkonflikt: Deutsche Missionen im Iran des 19. Jahrhunderts”, in Gall L. und Willoweit D., *Judaism, Christianity, and Islam in the Course of History: Exchange and Conflicts*. München, 2011. P. 433–446; Tamcke M., “Mission among Jews and Muslims in Mahabad: Strategies of the German Orient Mission in Iran”, in Antti Laato, Pekka Lindqvist, *Encounters of the Children of Abraham from the Ancient to Modern Times*. Leiden/Boston 2010. P. 293–312; Tamcke M., *Die deutschen Kurdenmissionen in Mahabad in ihrem Kontakt zu den orientalischen Christen*, in Murre-van den Berg H., *New Faith in Ancient Lands, Western Missions in the Middle East in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries*. Leiden/Boston, 2006. P. 175–190.

⁵ “Unsere Waisenhäuser in der Türkei, Persien und Bulgarien”, *AdA* January 1898. P. 9–10, quote P. 9.

⁶ “Bericht über das Hilfswerk in Persien”, *AdA*. P. 13–15, quote P. 15.

⁷ Dto. The report points out the difficulty that the Northern Persian winter brought to their work.

⁸ Paulat M., “Meine Erlebnisse in Persien”, *AdA* March 1898. P. 44–47; *AdA* April 1898. P. 62–64; *AdA* May 1898. P. 76–80.

⁹ “Unser Mädchenwaisenhaus”, *AdA* June 1898. The number of 70 includes the 10 children that were accommodated in the house of the mission for Armenian orphans.

¹⁰ “Aus Persien”, *AdA* August 1898. P. 124–126, here: P. 125.

¹¹ *AdA* October 1899. P. 140–144.

¹² “Syrisches Waisenhaus Urmia (Persien)”, *AdA* June 1898. P. 95–96. The sister is reporting as well about the gardens for the children and the hard winter.

Not before the summer of 1898 the summer residence of the “earl” Med-sched Sultanah could be bought together with its “magnificent” garden.¹³ About the orphan children is told that they “came with the refugees from the Kurdish mountains over the Persian border”.¹⁴ In May 1899 a great famine in Urmia threatened the missionaries.¹⁵ When Johannes Lepsius visited the orphanage in July 1899 there were 80 orphans in the house.¹⁶ The history from 1897/98 to 1915 shows the up and down according to the history of the region up to the last weeks of the house.

After the war started in 1914 the situation of the mission was changing dramatically depending on the military situation. “Our orphanage is avoided”, the supervisor Anna Friedemann reported in the fall.¹⁷ “Even our friends, the Syrians, whose children we educate, wouldn’t dare to enter the house.”¹⁸ But the situation seemed to change. Refugees were rushing into the city.¹⁹ The city was full of them. Now the German Mission became the destination to frightened refugees. “Married daughters”, girls that have formerly lived in the house, rescued themselves “with their families” into the orphanage.²⁰ War-related events become the daily scenery of the city’s life. At night and at day “rumble of gunfire comes to our house”.²¹ On October 26th a planned massacre among Christians was foiled by approaching Russian troops.²² But the penalties of the Russian troops enraged the Muslim population. A large number of Muslims were hung, among them a leading Persian.²³ In the mission they were preparing for a violent ending. “We were facing our destruction impotent, with dry eyes but brave, after so much pain.”²⁴ After a repeated changeover, the higher – Anna Friedemann talks of “better” – Syrian families flee to the orphanage.²⁵ As soon as they have arrived at the house of the mission, Anna Friedemann receive on the 3rd of

¹³ “In Urmia”, *AdA* August 1898. P. 119; “Aus Persien”, *AdA* August 1898. P. 124–126. The mission was intensively dealing with the question of how the beauty of the building would have an impact on the children, making a difference between the Syrian and the Armenian children, which proves that racial prejudice was a part of the missionaries’ thinking. “It would be different if they brought Armenian, not, as it actually is, Syrian children to this house”, “Ein Ritt nach Urmia”, *AdA* October 1898. P. 151–154, here: P. 154.

¹⁴ “Der gegenwärtige Stand und die Aufgabe unseres Hilfswerkes”, *AdA* February 1899. P. 31–32, here: P. 32. Now it is already 70 orphans that are counted only for the orphanage in Urmia. About the outer circumstances at the new orphanage and the daily life there, compare “Aus Urmia”, *AdA* March 1899. P. 37.

¹⁵ “Aus Urmia”, *AdA* May 1899. P. 66–67.

¹⁶ “Aus einem Brief von Dr. Lepsius an seine Kinder”, *AdA* September 1899 (the letter dated from Dilgusha from July 10th in 1899). The children were sleeping on the floor.

¹⁷ “Die Schließung unsres Waisenhauses in Urmia durch die Russen”, *COJL*. P. 161168, here: P. 161.

¹⁸ Dto.

¹⁹ P. 162.

²⁰ Dto.

²¹ Dto.

²² Dto.

²³ Dto.

²⁴ Dto.

²⁵ P. 163.

November the order to vacate the institution the same day.²⁶ The young officer of the Persians referred to the fact that the Iranians were unable of action. It was the Russians who demanded the expulsion of the Germans. Now a severe struggle began. Anna Friedemann refused to leave the mission. Finally she could obtain a delay of two days.²⁷ Those were enough to provide for the children. Giwargis, who was very dear to her, she gave to the American Lutheran missionary Pflaumer couple. Soon he heavily came down with typhus there. The epidemic spread quickly in the city, especially among the children of the orphanage. Anna Friedemann mentioned in one of her reports: "At the missionaries 4,100 died because of typhus".²⁸ But Giwargis recovered.²⁹ The young teacher Maral Lazar brought her into contact with the Americans. Then she was teaching at their house.³⁰ Even though there was no permanent solution for most of the children, Anna Friedemann could "well accommodate" four children.³¹ The Americans took charge of the inventory.³² The close cooperation with the Americans became visible to the outsiders, when they accompanied the withdrawing German population of the city, among them the German staff of the mission, until they reached the gates of the city.³³

Sultä Temris, who had written the letter, quoted in the beginning, to Anna Friedemann right out of the Sayfo, could put the German supervisor of the orphanage in contact with the American friends, so she could work there as a housemaid.³⁴ She was preparing there for her examination as a teacher. She came to the house as a complete orphan. She had no other home than this house. She was skilled with the housework, so she could become a major help for Anna Friedemann to finish the daily work. The letter reached Friedemann only after futile tries of her to get in contact with the children. Other correspondences functioned between the relatives of the German-American missions in Mahabad and Urmia, as well as between the Hermannsburg mission and the priest in the Urma region who worked for them. Again and again she reported cruel details from these letters at the organs of publication of the missions. To these also belonged the transfer of the report of Mrs. Pflaumer, the wife of the American-German Lutheran, to whom she gave the little Giwargis, who was an exception

²⁶ Dto.

²⁷ Dto.

²⁸ Friedemann A., "Nachrichten aus Persien", *Der Christliche Orient* 1915. P. 74–76. Yonan took to her the publication by Lepsius of a strongly revised version of the report of Anna Friedemann, compare Lepsius Johannes, *Bericht über die Lage des armenischen Volkes in der Türkei*. Potsdam, 1916. P. 104–107, Yonan, P. 209f.

²⁹ "Brief aus Umria von unserem Waisemädchen Sultä Temris", *COJL*. P. 93–94.

³⁰ Dto.

³¹ Dto.

³² Die Schließung, P. 164.

³³ Dto.

³⁴ Brief, P. 93–94.

in the orphanage, because he was taken to the girls' home even though he was a boy.

The German-American pastor Pflaumer himself became a victim in a later wave of violence. His widow reports in a journal of the mission:

“On the 30th and 31st of July the Christians left Urmia; a couple of hours later the Kurds and Turks already arrived at the town. We stayed in our house, since we were not engaged in politics, we didn't think of danger... We were undisturbed until two in the afternoon, when someone knocked at the gate; outside were Turkish soldiers who wanted to come in... Within a couple of minutes the yard was full of soldiers, Kurds and Turks... Within three to four hours we were beggars, without home, clothing and beds”... She tells that they then went to a house that was rented for the institution, and goes on: “some Kurds and a Turkish sergeant followed us and requested money. We had no more money... The sergeant send for one of the Kurds and let him abuse my husband; he was given a whipping, beaten and kicked with heavy boots. Finally he shot my husband in front of me. He was dead immediately, the shot went right through his head”.³⁵

³⁵ Tamcke M., “Das Ende des syrischen Waisenhauses der Deutschen Orient Mission (Johannes Lepsius)”, in *Dilgusha bei Urmia im Iran im Ersten Weltkrieg. Jahrbuch Verfolgung*

und Diskriminierung von Christen 2019. Hamburg, 2019. P 40–45, quote: P. 45.

Alexander Treiger
(Dalhousie University)

Michael of Damascus' Greek Homily on the Beginning of Lent in Antonios of Antioch's Arabic Translation

Michael (d. before 880) was Melkite archbishop of Damascus in the third quarter of the 9th century. We know this from a Georgian note preserved in Vat. Borg. geo. 7 (fol. 47r) discovered by Irénée Hausherr¹ and from the heading of Bišr ibn al-Sirri's Arabic homily on Epiphany preserved in the so-called Antiochene Menologion (Sinai ar. 400, fol. 127r – 135r and Sinai ar. 401, fol. 157r – 166v)² and discussed by Samir Khalil Samir.³ Georg Graf and Joseph Nasrallah both mention an Arabic homily on the beginning of Lent authored by a certain “archbishop Michael of Damascus” in a manuscript from the Mingana collection (Mingana Chr. Arab. 83 [catalogue 44], fol. 19v – 24r),⁴ but neither scholar has juxtaposed this information with Hausherr's discovery; consequently, neither Graf nor Nasrallah was able to identify this Michael of Damascus or the time in which he lived.⁵

¹ Hausherr I., “Deux noms à ajouter à la liste épiscopale de Damas au neuvième siècle”, *Orientalia Christiana Periodica* 5 (1939). P. 525–526; reprint: Hausherr I., *Études de spiritualité orientale*. Rome: Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, 1969. P. 97–98.

² On the Antiochene Menologion, see Treiger A., “Sinaitica (1): The Antiochian Menologion, Compiled by Hieromonk Yūhannā ‘Abd al-Masiḥ (First Half of the 13th Century)”, *Christian Orient / Христианский Восток* 8 (14) (2017). P. 215–252; Ibrahim H., “Liste des vies de saints et des homélies conservées dans les ms. Sinaitiques 395–403, 405–407, 409 et 423”, *Chronos* 38 (2018). P. 47–114; Treiger A., “The Beginnings of the Graeco-Syro-Arabic Melkite Translation Movement in Antioch”, *Scrinium* 16 (2020). P. 306–332 (re-dates the Antiochene Menologion to the first half of the 11th century). A critical edition of the abridged version (Sinai ar. 423) of the Antiochene Menologion is now available: Yūhannā ‘Abd al-Masiḥ al-Anṭākī, *Ma‘īn al-ḥayāh, al-markab as-sā‘ir fī mīnā’ an-naḡāh, al-ma’rūf*

bi-Kitāb ad-Dūlāb / ed. Ḥ. Ibrāhīm. 2 vols. Beirut, 2020–2021.

³ Samir S. Kh., “Michel évêque melkite de Damas au 9e siècle: À propos de Bišr ibn al-Sirri”, *Orientalia Christiana Periodica* 53 (1987). P. 439–441.

⁴ For a description of the manuscript, see Mingana A., *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts, Now in the Possession of the Trustees of the Woodbrooke Settlement, Selly Oak, Birmingham*, 4 vols. Cambridge: W. Heffer and Sons Limited, 1933–1963. Vol. II. P. 59–63.

⁵ Graf G., *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, 5 vols., Vatican: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1944–1953. Vol. II. P. 71: “Ein Erzbischof Michael von Damaskus ist der Vfr. Einer Rede zum Fastenbeginn: Mingana ar. christ. 44 [83], ff. 19v – 24v. Da sie unter lauter melchitischen Schriftwerken steht, kann auch ihr Vfr. als Melchit angesehen werden; seine Zeit ist durch das Alter der Hs, 13. Jh., nach unten abgegrenzt”; Nasrallah J. with Haddad R., *Histoire du*

Michael of Damascus' homily on the beginning of Lent has never been published or translated into any language – not an unusual occurrence in Christian Arabic Studies (there are, in fact, quite a few Melkite Christian Arabic homilies which are still unpublished).⁶ What makes Michael of Damascus' homily unique, however, is that it was originally written in Greek (though the Greek original is not preserved); the Arabic that we have, which is extremely stilted and artificial, is demonstrably a translation from Greek. Moreover, the unique style of the text and the peculiar translation technique (insofar as it can be deduced from the Arabic) are characteristic of a particular Graeco-Arabic translator: Antonios, the abbot of the monastery of St. Simeon the Younger near Antioch in the first half of the 11th century, who is famous for his Graeco-Arabic versions of St. John of Damascus' *Dialectica*, *Exact Exposition of the Orthodox Faith*, and short treatises, scriptural commentaries by St. John Chrysostom, St. John Climacus' *Book of the Ladder* (in the so-called "traduction récente"), and several other texts.⁷

mouvement littéraire dans l'Église melchite du Ve au XXe siècle, 5 vols. in 8 parts. Louvain: Peeters, 1979–2017. Vol. III.1. P. 318: "Le *Mingana ar. chrét.* 44, ff. 19v – 24v contient pour le début du carême un sermon d'un archevêque de Damas du nom de Michel. Le ms. étant du XIIIe s., l'auteur peut lui être antérieur ou même contemporain".

⁶ Several of them are by Theodore Abū Qurra – see Graf, *Geschichte*. Vol. II. P. 16, §14; Dick I., "Deux écrits inédits de Théodore Abuqurra", *Le Muséon* 72 (1959). P. 53–67, at P. 54–55; Sauget J.-M., "Un homélaire melkite bipartite: Le manuscrit *Beyrouth, Bibliothèque Orientale* 510", *Le Muséon*, 101.3–4 (1988). P. 231–290, at P. 256; George A., "Le palimpseste Lewis-Mingana de Cambridge, témoin ancien de l'histoire du Coran," *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 155 (2011). P. 377–429, at P. 415; Treiger A., "New Works by Theodore Abū Qurra, Preserved under the Name of Thaddeus of Edessa", *Journal of Eastern Christian Studies* 68.1–2 (2016). P. 1–51, at P. 30–31; see also the manuscripts Sinai ar. 504 and Jerusalem, Mār Ya'qūb ar. 8. Biṣr ibn al-Sirri's unpublished homily on Epiphany has already been mentioned above. He also penned a homily on Ascension, likewise unpublished (Sinai ar. 504; Sinai ar. NF Perg. 46, of which Milan, Ambrosiana X198 sup. is a *membrum disiectum*). Michael of Mār Ḥarīṭun (ca. 900) has an unpublished homily on the second (or third) Sunday of Lent – see Nasrallah, *Histoire*, vol. III.1. P. 332–333; Treiger A., "Palestinian Origenism and the Early History of the Maronites: In Search of the Origins of the Arabic *Theology of Aristotle*", in *Ideas in Motion in Baghdad and Beyond: Philosophical and Theological Exchanges between Christians and Mus-*

lims in the Third /Ninth and Fourth/Tenth Centuries / ed. D. Janos. Leiden: Brill, 2015. P. 44–80, at P. 63–65; Sauget J.-M., "L'homélaire arabe de la Bibliothèque Ambrosienne (X.198 Sup.) et ses *membra disiecta*", *Analecta Bollandiana* 88 (1970). P. 391–475, at P. 438–439 (=CPG 5190 (1), mistakenly among works of John Chrysostom). The 10th-century Melkite bishop of Old Cairo Theophilus (Tawfil ibn Tawfil), a native of Damascus, authored a homily on Lent (assigned for the Tuesday of the first week of Lent) – see Sauget, "Un homélaire melkite bipartite". P. 255–256. For a later period, one can mention the homily of Nikon, exarch of Manbiğ (11th century?), on the middle of Lent – see Nasrallah, *Histoire*. Vol. III.1. P. 331–332; Sauget, "Un homélaire melkite bipartite". P. 262–263; Saint Petersburg, Institute of Oriental Manuscripts A509, fol. 69v – 84r; Dūma, Dayr Mār Yūḥannā 13 (year 1571), No. 6. One can also mention the homilies of Gabriel of Sinai (Sinai ar. 570), who I believe is to be dated to the 13th century – see Treiger A., "Sinaitica (2): Ioasaph of Rhodes' Inventory of the Archbishops of Sinai", *Journal of Eastern Christian Studies* 72.1–2 (2020). P. 33–70, at P. 43–46. It would be useful to publish all these homilies together and examine them as a corpus.

⁷ On Antonios, see Treiger A., "Christian Graeco-Arabica: Prolegomena to a History of the Arabic Translations of the Greek Church Fathers", *Intellectual History of the Islamicate World* 3 (2015). P. 188–227, at P. 206–207 and 209–218; Ibrahim H., "Some Notes on Antonios and His Arabic Translations of John of Damascus", in *Patristic Literature in Arabic Translations* / eds. B. Roggema and A. Treiger. Leiden: Brill, 2020. P. 158–179.

Here is a list of features that, taken collectively, earmark the Arabic version of Michael of Damascus' homily as a work of Antonios:

- The word *ǧazīl* is frequently used in the meaning of “great,” “a lot of” (see n. 51 below);
- The expression *‘alā haḍw mā* is used to render the Greek καθώς or similar words (see n. 61 below);
- A variety of peculiar expressions (*‘adīm an yakūn X*, *ḥā’ib min X*, *nāḡīn min X*, *barī’ min X*, etc.) is used to translate the Greek *alpha privativum* (see nn. 65, 68, 71, 74, and 77);
- The expression *la-‘amrī* is used to translate Greek particles (see n. 67 below);
- The expression *hādā l-maḥall maḥalluhu* is used to translate τοιοῦτος (see n. 75 below);
- Circumlocutions involving the word *ǧiha* are used to render Greek adverbs (see n. 79 below);
- Peculiar circumlocutions are used to render Greek superlatives and Greek adjectives with the prefix παν- (see nn. 80 and 89 below);
- Asyndetic relative clauses dependent on an “absolute object” (*maf’ūl muṭlaq*) are used to translate adverbs and, possibly, other constructions as well (see n. 83 below).

It is certainly remarkable that a 9th-century archbishop of Damascus would author a homily in Greek. Nonetheless, we need to remember that we know at least one other 9th-century Damascene author who wrote in Greek – Leontius of Damascus (fl. ca. 810)⁸ – and that the liturgy in Damascus was still celebrated in Greek at least until the 11th century, and perhaps later.⁹ For all practical purposes, then, Greek can be assumed to have retained its status as the “official” language of the Melkite Christians in Damascus during the early period of Muslim rule, even as most Christians (with the exception of the urban élites and highly educated monks) would have grown increasingly more comfortable with Arabic than with Greek.¹⁰

⁸ Leontius Damascenus, “De S. Stephano Sabaita thaumaturgo monacho”, in: *Acta Sanctorum*. Vol. VII/3, Antwerp: Jacobus du Moulin, 1723. P. 524–613; for a 10th-century Arabic translation, see Lamoreaux J. C., *The Life of Stephen of Mar Sabas*. 2 vols. Louvain: Peeters, 1999; cf. Lamoreaux J. C., “Leontius of Damascus”, in *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History* / eds. D. Thomas and B. Roggema. Vol. 1. Leiden and Boston: Brill, 2009. P. 406–410.

⁹ Ibn Saḥqūn’s translation of the “sessional hymns” (*kathismata*), produced in Damascus in 1010, is preserved in Sinai ar. 252 (the translator’s autograph) and Sinai ar. 244, fol. 161v – 233v. This translation was not made for liturgical use, but

for personal use of the commissioner, a certain ‘Abd al-Masīh ibn ‘Amr, “whose soul has longed to understand them in Arabic” (*man tāqat nafsu-hu ‘alā l-wuqūf ‘alayhā ‘arabiyyan*) (Sinai ar. 252, fol. 1r and 163v). This implies that the liturgy in Damascus at the time was still conducted in Greek. Cf. Treiger A., “Section VI: Arabic [Translations of Byzantine Literature]”, in *The Oxford Handbook of Byzantine Literature* / ed. S. Papaioannou. Oxford: Oxford University Press, 2021. P. 642–662, esp. P. 644 and 654.

¹⁰ For the status of Greek in this period, see *Languages and Cultures of Eastern Christianity: Greek* / ed. S. F. Johnson. Farnham: Ashgate Variorum, 2015.

In what follows, I am offering an edition and translation of the Arabic version of Michael of Damascus' homily. The edition is a transcription of the unicum Mingana manuscript. Overall, the homily is written in a high-register Arabic characteristic of Antiochene Graeco-Arabica. Nonetheless, some Middle Arabic features are present, though it is hard to say if they are the translator's or a later copyist's responsibility (in difficult cases, to facilitate reading, the corresponding Classical Arabic form is indicated in the apparatus). The *hamzas* are omitted as they are in the manuscript. When emendations are necessary, they are indicated with an asterisk in the text, with the manuscript reading relegated to the apparatus. Occasional vocalization has been added for clarity. The translation attempts to be as literal as possible. The division into paragraphs is my own.

* * *

This article was written on a short notice, following the untimely death of Nikolai Seleznyov (1971–2021), a brilliant colleague and a dear friend who is sorely missed. It is dedicated to his memory. Αἰωνία ἡ μνήμη, لیکن ذکرہ مؤبداً, Вѣчная память!

* * *

بسم الاب والابن والروح القدس، الاله واحد
لابينا السعيد ميخائيل ربيس اساقفة دمشق
قول في دخول الصوم المقدس
بارك، يا رب، وارحم شعبك الملتام¹¹ في هيكلك

<1> أني قد نويت¹²، يا اخوتي، ان اقصيكم الآن دئناً ليس ينتهي في وقت من الاوقات ولا ينفك عني لكنّه على حسب ظني بمقدار ما لم اقصي منه جزواً يسيراً او¹³ كثيراً يستبين كله دابماً كأنه لم ينقص¹⁴ من جملته فيما بعد شيئاً. فمن هذه الجهة لضعف | (20أ) قوّة شوقي وتعبي في تمام تاديتيه تتحير¹⁵ قوتي فوق تحملها¹⁶ اذ ما صار يقتدر ان تصل¹⁷ اليّ توفيته الجزيل مقدارها وصولاً كئياً.

<2> فاننا اتوسل اليكم ان تبتهلوا معي وتدعوا لي الضاوي في عقلي وتستحقوا الله جلّت قدرته لي ان يعرض فمي ويملوه قول حكمة وفهم وتخولوني سمعكم اقرب الاقربين مني وان تجعلوا ما نقوله لكم بالصمت اللايق بكم يسير مساراً ساكناً حسناً ترتيبه ويحصل في بصاير فهمكم فقد حضر اوان الصوم وضبط الهوى.

¹¹ Classical Arabic: الملتئم.

¹² MS: تويت.

¹³ MS: و.

¹⁴ MS: ينقص.

¹⁵ MS: بتحير.

¹⁶ MS: بجملتها. The emendation is uncertain.

¹⁷ MS: يصل.

<3> ولكن سبيلنا، يا اخوتي، ان نتقدّم اولاً فنتطهّر*¹⁸ من كلّ تفریط واسراف، وبعد ذلك نقبل ملك الفضائل النقي فينبغي ان نتطهّر تطهيراً يناسب نفسنا وجسمنا معاً، ليس من الاغذية فقط لكن ينبغي ان نتطهّر مع ذلك من كلّ دنس جسم وروح. فلنقدّم تطهير كلّ حاسة وكلّ حركة واستطراح اعمال الظلام ونسربل اسلحة الضو.

<4> ولينتقى فينا عقلاً وتمييز <نا>*¹⁹ من افكار فاسدة ومن همم خبيثة وليتطهّر فينا لسائناً من | (20ب) اقوال ليست لايقة وعبوتنا من كلّ نظر فاسق فاقد ترتيبه فانه قد قال: "عيناك فلتنظران نظرات متقومة"، وننصف²⁰ سمعنا من الحديث الضارّ الوسخ وشفواتنا فلنستدرّكها بتطهيرها فلا نتكلم بشفاه غاشة في قلب وقلب ولا نمائلنّ الحية بل ليتقدّس فمنا بتساويح واقوال الالهية مملوة نعمة ولنقدّم تطهير ايدينا وارجلنا فننصف²¹ ايدينا حتى ترتفع في الصلوات بافضل البرّ حسب ما يقول الرسول ولا تنتقل بفايد الزنا بجرايم الخطف والاستغنام وتنصف²² ارجلنا حتى تكون متسوّمه كتسويم رجلي الايل للسعي في سيرة الانجيل ولا تكون مسارعة الى اراقة دم.

<5> فلنقدّم تطهير نفسنا كلّها وجسدنا بجملته اذ اطرحنا كلّ دنس ووسخ وقبح وكل نجاسة وكلّ غيظ وكلّ حقد وكلّ تدنّس ثقيل وكلّ حركة مستكبرة وكلّ عمل منكر وصرنا بجمالنا على بسيط ذاتنا انقيا خالين من وسخ حتى نقبل <في>*²³ الصوم النقي المقدّس طعام الملائكة اقتبالاً | (21أ) موهلاً له فقد حان اوان*²⁴ التوبة والاعتراف.

<6> فلننهض بابلغ نشاطنا وننفض عنّا غبار ونيّتنا، تعالوا فلنسجد ونجتوا لدى الالهنا المتعطّف على البشر معترفين بخطايانا قايلين: يا ربنا، قد اخطانا وزغنا عن شريعتك وابتعدنا منك، اخطانا في كافّة افعالنا وما سمعنا وصاياك ولا حفظناها ولا عملنا بحسب ما اوصيتنا حتى يصير لنا من الحظوظ احسنها، فلا تُهمّلنا الى الغاية لاجل اسمك ولا تنقض موثقتك ولا تُبعّد عنّا رحمتك.

<7> فلنطهّر قلوبنا حتى يستردّ*²⁵ بسجّية طاهرة الصوم الينا الذي يانف من كلّ نجاسة ويمقتها تايقاً الى ان يسكن في خزائن نطقية ونبسط له سواعدنا تهنئة*²⁶ على نحو ما بسط سمعون الصديق ساعدية حين استقبل ربنا او على حذو ما بسط موسى الكبير ساعدية حين ازمع ان يتسلّم من الله اللوحين المستونقين²⁷ في الطور.

¹⁸ MS: فنتطهّر.

¹⁹ MS: وتمييز.

Classical Arabic: وننظّف.

²¹ Classical Arabic: فننظّف.

²² Classical Arabic: وننظّف.

²³ Absent in the manuscript, but seems necessary.

²⁴ MS: لذات. The term *awān* (graphically

similar to *laddāt*) is used in a very similar context earlier in the text, at the end of §2: فقد حضر اوان الصوم وضبط الهوى.

²⁵ MS: يستورد. The emendation is uncertain.

²⁶ MS: بهيه. The emendation is uncertain.

²⁷ Classical Arabic: المستأنقين.

<8> فيها قد جاءت الينا نعمة الصوم وها حسن بها ضبط الهوى يلمع وها هو اطيب نسيم الطهارة يتضرع، ها التمتع بالفوائد الصالحة يقدم للذين يريدونه، ها ملكة الفضائل تحضر عندنا حاوية في | (21ب) يدها اليمنى حيوة دهرية وفي يدها اليسرى ثروة وشرفاً فلا يظهرنّ واحدٌ منكم عديماً ان يكون موهلاً لمواهبها الماثورة، لا يتعارجنّ احدكم عن استقبال الصوم، لا يكوننّ احدكم مقطاً*²⁸ او عبوساً ليلاً يدحض احسان الله الجزيل تقديره.

<9> ولعمري ان العارف براياه كلها قبل كونها العالم ضُغِفَ طبيعتنا الذي قد عرف غريزتنا السريع تقلبها وتقلها الخابية من ثباتها الجزيل تقلبها*²⁹ وقد علم اننا ما نملك العزم المكين في العمل الجيد ولا نثبت في الافعال الصالحة ثباتاً متمادياً احتال في تلافينا*³⁰ وتلطّف في انعاشنا.

<10> وان سالت عما احتال به مُبدِعنا الحكيم المدبّر البرايا كلها على ما يوافقنا المكتسب لنا خلاصنا بغرض جزيل الاصناف اجبتك انه جزم لذاته جزواً من زماننا ورسم ذلك للمريدين خلاصهم وجعله لتألفي ما تقدّم من هفواتهم ولغسل ما سلف لهم من عوارض زلاتهم من خسوف الرذيلة او من ادناسها.³¹

<11> فيا لثروة حكمة الله ومعرفته ويا لتعطفه | (22أ) على الناس الفاقد ترجمته*³² وواها لاهتمامه العديم استثنانا*³³ اثره الذي لما ابصره داوود السعيد قال متذهلاً: "ما الذي اقبل به الرب عن جميع ما اسداه اليّ".

<12> فاذا كنت، ايها الانسان، قد اهلك الالهنا الصالح العناية الجزيل*³⁴ تقديرها مبلغاً لم يتحقق الظن بك عندي أنك تميز من اجل ذاتك تمييزاً متقوماً وترتاي راي صايياً، وما يستبين عندي أنك قد غطت وزغت عن العقل اللايق والتمتيز الناجي من الجنوح ان هجعت ودافعت دعوة هذا المحلّ محلها وغفلت عن اصطلاحك واحتسبت شفاك ولا شيئاً.

<13> ولكن عساك*³⁵ تقول لي: "افما يوجد وقت آخر لكل من يشا ان يصلح عيشه بصومه وضبطه هواه دنيياً*³⁶ في مقاساته الشفا*³⁷ وان يطرح الدنس الذي سقط فيه فيما سلف لك أنك قد اغلقت خاصة الله المتعطفة على البشر وتجعل احسان سيدنا البري من البخل مورثاً مورثاً لهذه الايام وحدها".

<14> فاجيبك: قد يوجد، ايها الفاضل، كل وقت ملايماً لتطهيرنا واصطلاحنا وليس زمان ولا جزو من زمان يصير | (22ب) تعويقاً لنا عن ايثارنا الطريقة

²⁸ MS: مقبياً.

²⁹ MS: يعلمها. The emendation is uncertain, though this is clearly a *naʿt sababī* construction, and a *masdar* of verbal form V + 3 pers. sg. fem. pronominal suffix is required here.

³⁰ MS: تلاقنا.

³¹ It is very tempting to emend the text to something like من صنوف الرذيلة و اجناسها.

³² MS: برجمته.

³³ MS: استثنانا. The emendation is uncertain.

³⁴ MS: جزيل.

³⁵ MS: بعساك.

³⁶ MS: ونيا. The emendation is uncertain.

³⁷ MS: الشفا. The emendation is uncertain.

الصالحة او ضدها لان هذين الصنفين كليهما متعلقين باختيارنا وتميزنا اما يُطمعُه*³⁸ فيها واما يصرفه عنها من اجل اننا سادة نسود ذاتنا ومستولين على اختيارنا احراراً من كل ضرورة.

<15> ولكن اذ قد حصلت على ساير الجهات تفضيل*³⁹ اشر الاحوال على افضلها وقد استعجبت طرب السرور الحاضر استعجاب تناهيت فيه الى ان تفضله على السعادة المامولة وقد بذلت ذاتك كلها الى باطل عمرك*⁴⁰ هذا.

<16> لذلك افرز الطبيب الحكيم في كافة افعاله الدقيق الحيلة جزوا لذاته صغيراً من زمان السنة كله وترك لك اكثره لما ابصر شركه لكيما تخيب من الحظوظ التي هاهنا ولا من النعم التي هناك بالكليّة ان استعملت فقط على الجزوين على جهة العفاف والتواضع ولا تريد الاهتمام بجسمك اكثر مما يجب فتخسر اعظم الخسارات اذ تعدم نعمة الروح.

<17> واخشى عليك لمعنى غير هذا ان لا تشبع ذاتك بأمال فارغة واذ تجاهد*⁴¹ في الحظ الحاضر دائماً متوقفاً الحظ المامول فتوجد عند ابواب | (23) الجحيم باعيانها وجوداً خافياً عنك اذ اضللت*⁴² نفسك وخذعتها اضلالاً ما كنت تتوهم في وقت من اوقاتك انه يصل اليك ولا من اعدائك بحيث ليس يوجد منفعة من توبة ولا من اعتراف.

<18> ولو انك قطعت ذاتك ومزقتها بعويل طويل ونحيب جزيل دايم وويلتها وندبتها بتكرير وويل على ويل لانه قد قال: "من يعترف لك في الجحيم".

<19> فان رفضت هذه الايام التي قد رسمها لك خزان النعمة واستحقرتها فايّ ايام تجد ان افضل من هذه الايام، ايما ايام تصادف ملايمة للتوبة اجل من هذه لانك على حسب ظني ما تستشعر ذاتك اعلى من حكمة اوليك في اقتدارهم ان يعرفوا ما يوافق وما ليس موافقاً، ولكن ان قبلت مني فسلم على هذه المعاندات وامثالها وودعها وتقدم خلواً من كافة التواني الى هذه النعمة المستعدة وافرح بموهبتها فانها منحدره اليك من العلو تتوارثه من ابا قديسين.

<20> وهلم اجعل ذاتك معدوداً في جملة المطيعين وتقدم فطهر واستعد بايثار التعب في هذه الايام الخمسة من الاسبوع بحسب | (23ب) طاقتك لكيما يشرق لك نعمة الصوم في الاسبوع التالي ابهى اشراقاً، ولا تتفجع في تراخي*⁴³ انتقال عادتك اذا صرت في الحين في مبادي الاتعاب باعيانها منخلاً متراخياً فتجود*⁴⁴ قوتك عند نهاية الصوم الماثورة التي فيها تحصل الاكاليل، لان تعباً لم يتقدمه تدرب به من شأنه ان يولد جهاداً* ولا اذا راهم* بغتة لانكم قد استقبلتم الصوم المرسوم التي رتبته لنا منذ اعلى الزمان ابونا الابرار ومعلمونا الاخير.

³⁸ MS: يطلقه. The emendation is uncertain.

³⁹ MS: تفضل.

⁴⁰ MS: غمرك.

⁴¹ MS: تحاضر. The emendation is uncertain.

⁴² MS: اضلت.

⁴³ MS: نواحي. The emendation is uncertain.

⁴⁴ MS: فتجوز.

<21> وبهذا*⁴⁵ الاستعداد الواجب له الذي قد افترضناه اليوم لكم سنجعل بحضوره معكم، يا احباي، القاضي غفوراً للذنوب التي اعظمتموه⁴⁶ بها سامحاً لكم بالجرایم التي غمتموه⁴⁷ بها سريع المصالحة لكم راقفاً بكم ومع دخولكم في الصوم فقد قدّم التنبؤي لكم بخلاصكم ووعدتكم عطيةً لن تبطي الى مدة طويلة وثروة ليست*⁴⁸ مستفرغة وشرفاً لن يزول زهره، وسيجهزكم بسرور الى العيد السارّ في كافة خواصّ تعيده لأنّ به يليق السبح والتعظيم والتهليل والتبجيل من الآن والى جميع الادهار، آمين. |

<22> (أ24) يا ربّ، ارحم عبدك المسكين الخاطي الذي نسخ، آمين.

* * *

In the name of the Father and of the Son and of the Holy Spirit, God is one.⁴⁹

By our blessed father Michael archbishop of Damascus,
a Homily on the Beginning of the Holy Fast.

Bless, Lord, and have mercy on your people gathered in your temple!

<1> I intend, my brothers, to pay you a debt now. [This debt] ends at no time and is never lifted from me. Rather, in my opinion, to the degree that I have not settled a small or a great share of it, all of it constantly appears as though nothing has yet been paid from the total amount. From this point of view, because of the deficiency | (20r) of the power of my desire and of my effort to carry [this task] through to its completion, my power has become strained⁵⁰ above its capacity, as it has not been possible for me to accomplish a task of so great⁵¹ a magnitude in a complete manner.

<2> I therefore beseech you to supplicate [God] together with me, to pray for me who am weak in intellect, and to implore God (may His power be exalted) on my behalf so that He may open my mouth and fill it with speech of wisdom and understanding. [I beseech you] to bring your ears to the closest distance possible from me and to treat what I am about to say to you with a silence befitting you in a quiet and appropriate manner, so that it will reach the inner eyes of your understanding, because the time of fasting and restraint of desire is upon us.

<3> It is fitting, my brothers, first of all, to strive and become purified of every indulgence and excess, so that after this we may devote ourselves

⁴⁵ MS: بهذا. The emendation is uncertain.

⁴⁶ Classical Arabic: أعظمتموه.

⁴⁷ Classical Arabic: غمتموه.

⁴⁸ MS: وليست.

⁴⁹ The Christian *basmala* normally ends with *ilāh wāḥid*, "one God." Here, possibly due to a copyist's mistake, the manuscript reads *al-ilāh*

wāḥid, with the first word marked with the definite article. I therefore translate: "God is one."

⁵⁰ Literally: perplexed.

⁵¹ The word *ḡazil* in the meaning of "great," "a lot of," etc. is characteristic of Antonios' translation style – see Ibrahim, "Some Notes". P. 165. It appears numerous times below.

to acquiring the virtues in purity. We ought to purify ourselves in a manner appropriate both for our soul and for our body. [This does] not [apply] only to food; rather, we ought to purify ourselves also from every impurity, whether bodily or spiritual.

<4> Let us strive to purify every sensory organ and every motion and to cast aside the deeds of darkness; instead, let us take up the weapons of light. Let the mind and discernment in us become pure from corrupt thoughts and impure intentions. Let our tongue become purified from | (20v) inappropriate statements and our eyes from every sinful and inapposite gaze, for [Holy Scripture] says: “Let your eyes look straight ahead”.⁵² Let us cleanse our hearing from pernicious and filthy speech, and as for our lips, let us straighten them by purifying them, so that we shall not “speak with deceitful lips and a heart and a heart”⁵³ lest we resemble the snake; rather, let our mouth be sanctified with praises⁵⁴ and divine grace-filled sayings. Let us strive to purify our hands and feet. Let us cleanse our hands so that they are lifted up during the prayers with utmost piety, as the Apostle says,⁵⁵ and do not wander after the pleasures⁵⁶ of fornication [and] the crimes of robbery and plunder. Let us cleanse our feet so that they are marked like the legs of the deer,⁵⁷ striving to live according to the Gospel, and so that they do not hasten towards bloodshed.

<5> Let us strive to purify our soul completely and our body in its entirety having cast aside all filth, impurity, abomination, every pollution, all anger, all hatred, every weighty impurity, every prideful motion, and every reprehensible deed and having become completely pure and free from every stain, down to the simplicity of our essence, so that during the pure and holy fast we may receive the sustenance of angels | (21r) worthily,⁵⁸ because the time of repentance and confession is upon us.

⁵² Prov. 4:25 (MT: עֵינֶיךָ לִנְכַח וְבֵיטוֹ / LXX: οἱ ὀφθαλμοὶ σου ὀρθὰ βλέπετωσαν / Pəṣīṭtā: حَتَّىٰ صِدْقًا سَاوِيًّا). The Arabic was clearly translated from Greek (the plural of *nazarāt mutaqawwima* reflects ὀρθά).

⁵³ Ps. 12 [LXX 11]: 3 (MT: שֵׁפֶת הַלִּקוֹת בְּלִבִּי / LXX: χεῖλη δόλια ἐν καρδίᾳ καὶ ἐν καρδίᾳ ἐλάλησαν / Pəṣīṭtā: قُفْعَهَاءٌ مَحَلَّبٌ).

⁵⁴ Cf. Ps. 71 [LXX 70]: 8: “Let my mouth be filled with Your praise”.

⁵⁵ I was unable to identify this reference.

⁵⁶ Literally: benefits.

⁵⁷ Cf. Ps. 18 [LXX 17]: 34: “Who makes my feet like a deer”.

⁵⁸ This section seems to echo John of Damascus' *Homily on Holy Saturday* (CPG 8059), §1: “Therefore, brethren, let us purify ourselves of every earthly thought and every tumult and

agitation of this life, that we may receive the brightly shining flashes of the Word and feed our souls with spiritual bread, the sustenance of angels” – see Pino T. A., “St. John of Damascus: Oration on Holy Saturday”, *The Orthodox Word* 309 (2017). P. 165–197, at P. 166; for the Greek text, see *Die Schriften des Johannes von Damaskos* / ed. B. Kotter. Vol. V. Berlin: Walter de Gruyter, 1988. P. 122. Only a short section of this homily (not including this particular passage) was translated into Arabic – see Graf G., “Arabische Übersetzungen von Schriften des Johannes von Damaskus (herausgegeben und eingeleitet von Eva Ambros)”, *Oriens Christianus* 97 (2013–2014). P. 100–136, at P. 115–116; Hoeck J. M., “Stand und Aufgaben der Damaskenos-Forschung”, *Orientalia Christiana Periodica* 17 (1951). P. 5–60, at P. 43, n. 1; Ibrahim, “Some Notes”. P. 158, n. 2.

<6> Let us therefore arise with utmost vigour and shake off the dust of our laxity from ourselves. Come, let us worship and fall down before our God who loves mankind, confessing our sins and saying: Our Lord, we have sinned, have transgressed Your law, and have moved away from You; we have sinned in all our actions; we have not listened to Your commandments; we have not kept them, and have not acted in accordance with what You have ordered us [to do] so as to attain the best lot. But do not despise us forever, for Your name's sake, do not abolish Your covenant [with us], and do not take Your mercy away from us!

<7> Let us therefore purify our hearts, so that, in virtue of [their] pure disposition, the fast will bring back to us Him who disdains and hates every impurity and yearns to dwell in [our hearts'] rational storehouses.⁵⁹ Let us open our arms to Him in greeting as the righteous Simeon opened his arms when he received our Lord⁶⁰ or as⁶¹ the great Moses opened his arms when he was about to receive from God the two new tablets on the Mountain.⁶²

<8> Behold, the grace of the fast has come to us. Behold, owing to it, restraint of desire is shining forth splendidly. Behold, the most delicious scent of purity [ascends in] supplication. Behold, delighting in the favourable benefits [of the season] comes to those who desire them. Behold, the queen of the virtues⁶³ is present with us, holding in | (21v) her right hand eternal life and in her left hand wealth and honour. Therefore let no one of you appear⁶⁴

⁵⁹ The sentence is unclear, but the general sense seems to be that by fasting we recover Christ's presence in the "rational storehouses", i.e., in our hearts.

⁶⁰ Cf. Lk. 2:25–35.

⁶¹ The expression *'alā haḡw mā* (translating the Greek καθώς and similar words) is also characteristic of Antonios' translation style – see Ibrahim, "Some Notes". P. 165.

⁶² Cf. Exod. 34:1–28.

⁶³ The expression "the queen of the virtues" refers to fasting. Cf. Triodion, Matins of the Sunday of the Last Judgment, Praises, the last sticheron before "Glory" (repeated also on "Glory"): "Let us cleanse ourselves, brethren, with the Queen of the virtues: for behold, she is come, bringing us a wealth of blessings. She quells the uprising of the passions, and reconciles sinners to the Master. Therefore let us welcome her with gladness, and cry aloud to Christ our God: O risen from the dead, who alone art free from sin, guard us uncondemned as we give Thee glory" – see Mother Mary and Kallistos Ware (trans.), *The Lenten Triodion*. London and Boston: Faber and Faber, 1978. P. 165; Greek: Προκαθάρωμεν ἑαυτοὺς, ἀδελφοί, τῇ βασιλίδι τῶν ἀρετῶν· ἰδοὺ γὰρ παραγέγονε, πλουτοῦν ἡμῖν ἀγαθῶν κομίζουσα, τῶν παθῶν κατευνάζει

τὰ οἰδήματα, καὶ τῷ Δεσπότη καταλλάττει τοὺς πταίσαντας· διὸ μετ' εὐφροσύνης ταύτην ὑποδεξώμεθα, βοῶντες Χριστῷ τῷ Θεῷ, ὁ ἀναστάς ἐκ τῶν νεκρῶν, ἀκατακρίτους ἡμᾶς διαφύλαξον, δοξολογοῦντάς σε τὸν μόνον ἀναμάρτητον.

⁶⁴ Here and below, in the Arabic, we have a string of negative verbs in the energetic: *lā yāzharanna, lā yata'araḡanna, lā yakūnanna*. This feature is commonly used in Antiochene Graeco-Arabic translations, where it renders the Greek μή + imperative or μή + optative. Here are two examples out of many: (1) Ephrem, *Ad imitationem proverbiorum*, Sinai ar. 442, fol. 257r: قَبْلِ الْوَفَاةِ لَا تَغِيظَنَّ وَلَا وَاحِدًا وَقَبْلِ الْمَوْتِ لَا تَأْيِسَنَّ أَحَدًا (=Πρὸ τελευτῆς μὴ μακάριζε μηδένα καὶ πρὸ θανάτου μὴ ἀπελπίσης τινά); (2) Theodore the Studite, *Little Catechesis, ta'lim 1*, Sinai ar. 326, fol. 1r-v (illegible at times) and Sinai ar. 593, fol. 89v: وَلَا يَعْجُرَنَّ عَنَّا ذَكَرَ الْفَصْحِ مَعَ عِبُورِ عَيْدِهِ (=Μηδὲ γὰρ, ὅτι τὸ πάσχα παρήλθε, συμπαρέλθοι ἡμῖν καὶ ἡ τοῦτου μνήμη). On the second example, cf. Treiger, "Beginnings". P. 306–332, at P. 325–326.

unworthy⁶⁵ of the precious⁶⁶ gifts, let no one of you turn away from receiving the fast, let no one of you be discouraged or stern, so as not to reject God's favour of such a magnitude.

<9> By my life,⁶⁷ He Who knows all His creatures before they come to be, Who knows the weakness of our nature, Who has known our quickly changing and shifting character, unstable,⁶⁸ and ever-changing, and Who has known that we do not possess firm determination to do good and do not persevere in good actions continuously – He has devised a stratagem to correct us and has acted subtly to bring us back to life.

<10> And if you ask me about the stratagem devised by our wise Creator, Who provides for all His creatures what is suitable for us and Who has earned us our salvation in a manifold fashion, I shall answer you [as follows]. He has claimed a period of our time for Himself⁶⁹ and has appointed [fasting during] this [period] for those who wish to attain salvation. He has made [this period] into [a means of] correcting their prior transgressions and washing away the sins previously committed by them, namely, ignominious and impure [manifestations] of vice.

<11> How great is God's wisdom and knowledge! How great is His unfathomable compassion | (22r) towards mankind!⁷⁰ How wondrous is His care whose effect[s] know no exception!⁷¹ When the blessed David saw it, he exclaimed in astonishment: "What shall I give back to the Lord for all that He rendered to me!?"⁷²

<12> Now given that our good God has deemed you worthy, O man, of providential care of such great a magnitude with respect to amount, it does not appear reasonable to me to believe about you that you are judging⁷³

⁶⁵ The expression *ʿadīman an yakūn muʿahalan* translates ἀνάξιος ("unworthy"). Such a peculiar rendering of the *alpha privativum* is characteristic of the 11th-century Antiochene translator Antonios – see Treiger, "Christian Graeco-Arabica". P. 210, 213, 217-218; Ibrahim, "Some Notes". P. 164.

⁶⁶ In Antiochene Graeco-Arabica, the word *maʿlūr* has the same meaning as *aʿlūr* in Classical Arabic: something "favoured," "preferred," "excellent," "precious." See, e.g., Ephrem, *De paenitentia*, Sinai ar. 311, fol. 71r:2-3: فاهرب منه، أيها الإنسان، أمقت وارفض ماؤراته (=Παντελῶς φεῦγε τοῦτον, ἄνθρωπε, μίσησον καὶ βδελύσσου τὰ αὐτοῦ ἑράσματα). I am grateful to Dmitry Morozov for this reference.

⁶⁷ In Antiochene Graeco-Arabica, especially in Antonios' translations, the Arabic *la-ʿamrī* can translate certain Greek particles – see Treiger, "Christian Graeco-Arabica". P. 212-213.

⁶⁸ The expression *al-hāʾiba min ʿabāthihā* is another peculiar rendering of the *alpha privativum* characteristic of the Antiochene translator Antonios – see Treiger, "Christian Graeco-Arabica". P. 210 and 213; Ibrahim, "Some Notes". P. 164.

⁶⁹ I.e., He ordered that a section of the year – the Great Lent – be dedicated to Him.

⁷⁰ "Compassion towards mankind" (*taʿaṭṭuf ʿalā l-nās*), of course, translates φιλανθρωπία. For a similar expression, see §13 below.

⁷¹ The expression *al-ʿadīm istiṭnāʾu aṭarihi* is another case of a peculiar rendering of the *alpha privativum* characteristic of the Antiochene translator Antonios – see n. 65 above.

⁷² Ps. 116:12 [LXX 115:3] (MT: מְהַאֲשִׁיב מַה אֶתֶּן לַיהוָה כִּלְתִּימְוֹלוֹהִי עָלַי / LXX: τί ἀνταποδώσω τῷ κυρίῳ περὶ πάντων, ὧν ἀνταπέδωκέν μοι; / Pəšīṭtā: حبر كفوهد لحبرك وحلمك على). (فعلك على).

⁷³ Literally: discerning (the corresponding Greek verb would seem to be διακρίνειν).

rightly and holding the correct opinion. What appears to me is that you have erred and strayed away from appropriate and discerning thought, which is free from bias,⁷⁴ given that you have slumbered, rejected an invitation of such a magnitude,⁷⁵ neglected to reconcile [with God], and reckoned your recovery to be of no [significance].

<13> You might say to me: “Is there no other time for someone wishing to correct his life by fasting and restraining of desire, which, if one is to undergo, one would bring about healing?⁷⁶ [Is there no other time] to cast aside the impurity into which one has fallen in the past? You, however, have cancelled out God’s characteristic [of being] compassionate towards mankind and have made the favour of our Lord, who is free from envy,⁷⁷ to be restricted and allocated⁷⁸ only to these days [of Lent].”

<14> I shall respond to you [as follows]. Any time, O virtuous one, may be suitable for our purification and reconciliation [with God]. There is no time and no segment of time that would constitute | (22v) an obstacle for us in choosing the good path or its opposite, for these two varieties—both of them—depend on our choice and discernment, which either make [the person] desirous [of a given option] or turn him away from it. This is because we are sovereigns in charge of ourselves, in control of our choice, and free from every constraint.

<15> However, you have in every way⁷⁹ reached [the condition of] preferring the worst state over the best and have become fond of enjoying the current delight to such a degree that you have come to prefer it to the felicity that is hoped for. You have become completely engrossed in this vain life of yours.

⁷⁴ The expression *al-nāḡī min al-ḡunūh* must render a Greek adjective with an *alpha privativum*. This method of rendering *alpha privativum* is also characteristic of the translator Antonios – see Treiger, “Christian Graeco-Arabica”. P. 210 and 213; Ibrahim, “Some Notes”. P. 164.

⁷⁵ The expression *hādā l-maḥall maḥalluhā* must render τοιοῦτος. For a similar example, see Antonios’ Graeco-Arabic translation of John Chrysostom’s *Commentary on the Gospel of John*, *maqāla* 58, Sinai ar. 292, fol. 101r: ليس يقتدر انسان خاطي ان يجترح آيات هذا المحلّ محلّها (=PG 59, col. 315: ἀνθρωπος ἀμαρτωλὸς οὐ δύναται τοιαῦτα σημεῖα ποιεῖν, a paraphrase of Jn. 9:16); cf. *Tafsīr Inḡīl al-qiddīs Yūhannā al-baṣīr al-tāwulūḡūs li-l-qiddīs Yūhannā al-Dahabī al-Fam aḥraḡahu min al-luḡa al-yūnāniyya ilā al-luḡa al-‘arabiyya ‘Abdallāh ibn al-Faḍl al-Anḡākī,*

wa-huwa ṭamāniya wa-ṭamānūna maqāla wa-yatlū kull maqāla ‘iza, Beirut: al-Maṭba‘a al-‘umūmiyya, 1863. P. 231:2. For a re-attribution of this translation to Antonios, see Ibrahim, “Some Notes”. P. 162.

⁷⁶ The translation is uncertain.

⁷⁷ The expression *al-barī’ min al-buḥl* renders the Greek ἄφθονος.

⁷⁸ Literally: bequeathed and divided.

⁷⁹ The expression *‘alā sār al-ḡihāt* probably renders the Greek πανταχῶς or a similar word (*sār* usually means “all” in Christian Arabic literature as well as in other forms of Middle Arabic). It is characteristic of Antonios’ translations to render Greek adverbs with circumlocutions involving the word *ḡiha* (e.g., οὐτως ~ ‘*alā hādīhi al-ḡiha*; πως ~ ‘*alā ḡiha min al-ḡihāt*) – see Treiger, “Christian Graeco-Arabica”. P. 213 and 218; Ibrahim, “Some Notes”. P. 165.

<16> This is why the Physician, who is wise in all His actions and ingenious in [His use of] stratagem[s],⁸⁰ has allocated a small segment of the duration of the entire year for Himself, while leaving most of it to you, for He has seen your gluttony. [This way] you shall not be completely deprived either of [this life's] fortunes here or of [the afterlife's] blessings there, if only you use both parts⁸¹ chastely and modestly and do not desire to preoccupy yourself with your body more than required, in which case you shall suffer the greatest loss, as you will be deprived of the grace of the Spirit.

<17> I am concerned about you for yet another reason: that you may not fill yourself with empty hopes. Since you always strive for the present fortune, expecting also the fortune hoped for [in the afterlife], you may find yourself before the very gates | (23r) of hell in a state [currently] hidden from you, for you have been leading yourself astray and have been deceiving yourself with the kind of deception that you would never have imagined, at any point in your life,⁸² inflicted upon you even by your enemies:⁸³ namely, [the false belief that] there is no benefit in repentance and confession.

<18> If only you would detach yourself and tear yourself away [from this false belief] with a prolonged lamentation and profuse and continuous weeping! If only you would bewail yourself and lament repeatedly with a woe upon woe, for [Holy Scripture] says: "Who will confess to You in hell?"⁸⁴

<19> If you have rejected and despised these days [of Lent], which the custodians of grace⁸⁵ have appointed for you, which days will you then find that are better than these days? Which days will you consider more eminently suitable for repentance than these? For, in my view, you do not consider yourself to be superior to them in wisdom as regards their ability to know what is suitable and what is not suitable. However, if you are [willing] to accept [this] from me, abandon and bid farewell to these stubborn judgments and their likes and proceed [in a way] devoid of any slackness towards this grace prepared [for you]. Rejoice in this gift, for it has descended upon you from above, and you have it as an inheritance from the Holy Fathers.

<20> Come, make yourself numbered among the company of the obedient! Strive and purify yourself, and get prepared, painstakingly, during these

⁸⁰ Both *al-ḥakīm fī kāffat af'ālihi and al-daḥiq al-ḥīla* would seem to render Greek superlatives.

⁸¹ I.e., Lent and the remainder of the year.

⁸² Literally: at any time of your times.

⁸³ The syntax here is extremely complicated: *mā kunta tatawahhamu ... annahu yašilu ilay-ka wa-lā min a'dā'ika* is an asyndetic relative clause dependent on the "absolute object" (*maf'ūl muṭlaq*) *iḍlālan*. Asyndetic relative clauses

dependent on an "absolute object" are another trademark feature of Antonios' translation style – see Treiger, "Christian Graeco-Arabica". P. 214, 217–218.

⁸⁴ Ps. 6:6 (MT: בְּשֵׂאוֹל מִי יוֹדֶה־לָּךְ / LXX: ἐν δὲ τῷ ἄδη τίς ἐξομολογήσεται σοι; / Pəšīṭtā: (مصفى له من جحيم لي).

⁸⁵ I.e., the Church Fathers.

five days of the week,⁸⁶ in accordance with | (23v) your capacity, so that the grace of the fast may shine for you even more splendidly during the following week. Do not become anxious at the slowness with which your custom is changing, while you are still at the very beginning of the efforts, being slack and languid, for your energy will improve at the excellent⁸⁷ completion of the fast when crowns will be attained. This is because effort not preceded by training can give rise to [ascetic] struggle, †not even when it sees them†⁸⁸ suddenly, for you have accepted the prescribed fast, which our venerable fathers and excellent teachers have laid out for us from the most ancient times.

<21> By this necessary preparation that we have prescribed for you today, we shall make the Judge – by means of His presence with you, my beloved – to be inclined to pardon the sins with which you have offended Him and forgive the transgressions with which you have grieved Him. He will become quick to reconcile with you. He will be merciful to you as you embark on the fast, for He has previously made you [His] adopted [sons] unto your salvation, and you have been promised a gift which shall not tarry for long, a treasure which is unending, and a glory whose splendour has no end. He will train you with joy for the feast which is joyful in all the characteristics of its celebration,⁸⁹ for to Him is due praise, magnification, jubilation, and veneration from now and unto all the ages, Amen.

<22> | (24r) [A copyist's addition:] Lord, have mercy on your poor and sinful servant who has copied, Amen.

⁸⁶ Only Monday to Friday are fasting days in the proper sense, when, in strict practice, no food is allowed till evening and only one Lenten meal is allowed in the evening; on Saturdays and Sundays this rule is relaxed, and one is allowed to eat throughout the day (after the liturgy), albeit abstain from animal products. Cf. John of Damascus, *On Holy Fasts*, PG 95, col. 69B-C: ταῖς πέντε τῆς ἑβδομάδος τὴν μέχρι τῆς ἑσπέρας νηστείαν νομοθετήσαν διὰ τῶν ὑπηρετῶν τοῦ λόγου τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, Σαββάτω καὶ τῇ Κυριακῇ τὴν τινῶν βρωμάτων ἀποχὴν διωρίσατο, “For the five days of the week [during Lent], the Holy Spirit has legislated, by means of the servants of the word, to fast until evening, whereas for Saturday and Sunday appointed abstention of certain foods”; cf. French trans.: Conticello V., “La Quarantaine hiérosolymitaine dans

le *De sacris jejuniis* de Jean Damascène”, in *Θυσία αἰνέσεως: Mélanges liturgiques offerts à la mémoire de l'archevêque Georges Wagner (1930–1993)* / eds. J. Getcha and A. Lossky. Paris: Presses Saint-Serge, 2005. P. 77–94, at P. 93.

⁸⁷ See n. 66 above.

⁸⁸ The reading and translation are uncertain.

⁸⁹ The expression *al-sārr fī kāffat ḥawāṣṣ ta'ayyudihī* must render a Greek adjective with παν-, possibly in the superlative. One possibility is πανσεβάσμιον, a common epithet of Pascha (used, for example, in the Paschal stichera at the Praises of Matins and the Aposticha of Vespers, both on Pascha itself and throughout the Bright Week).

Н. Н. Селезнев

(ИКВИА НИУ ВШЭ, Москва)

**«Собеседования» Илии Нисивинского
в составе «Свода» ал-Му'тамана ибн ал-'Ассāля**

«Книга собеседований» (букв. «заседаний») *Kitāb al-маджāлис* Илии, нисивинского митрополита Церкви Востока (975–1046), с его мусульманским собеседником, везиром Абӯ-л-Қāсимом ал-Мағрибӣ (981–1027) – известный памятник арабо-христианской письменности XI в. – времени расцвета арабской культуры – и одно из произведений этого деятеля христианского Востока, приобретших наибольшее распространение. Изложение содержания «собеседований» известно в двух существенно различающихся редакциях. Одна из них представлена в «Книге собеседований», другая – в «Послании» Илии везиру. «Послание» впервые было издано автором этих строк наряду с критическим изданием «Книги собеседований»¹. Сопровождающий издание «Послания» русский перевод – первый перевод этого памятника.

В «Книге собеседований» дело представлено так, что собеседования Илии и Абӯ-л-Қāсима имели место летом 1026 г., начавшись сразу после первой встречи митрополита и везира в Нисивине. Встречи описаны как последовательность семи обстоятельных диалогов, последующая запись которых и составила «Книгу собеседований», соответственно, из семи разделов – *маджāлис*. Но при ознакомлении с «Посланием» Илии, а также с предшествовавшим ему посланием везира и последующим его ответом² картина предстает

¹ Селезнев Н. Н. Книга собеседований Илии, митрополита Нисивина, с везиром Абӯ-л-Қāсимом ал-Хусайном ибн 'Алӣ ал-Мағрибӣ и Послание митрополита Илии везиру Абӯ-л-Қāсиму. *Kitāb al-маджāлис ли-мār 'Илиййā, муṭrān Ниṣйбйн, ўа-ри-сāлатух илā-л-ўазйр ал-кāмил Абй-л-Қāсим ал-Хусайн ибн 'Алӣ ал-Мағрибӣ*. М., 2018.

² Там же. §. 163–165, 255–259. С. 115, 116, 176, 177.

иной. Более правдоподобным представляется то, что после знакомства Или и Абӯ-л-Қасима их общение не состояло в том обстоятельном обсуждении вопросов богословия и этики, которое мы читаем в «Книге собеседований», а лишь затрагивало ряд тем, интересующих везира, и мотивы такого интереса. Затем везир отбыл в свою резиденцию в Маййāфāриқйн и там получил «Послание» Или с подробным изложением обещанных везиру ответов. Это «Послание» везира обрадовало³, и он тотчас поделился им с некоторыми единоверцами⁴. Поделится со своими и Илиа⁵, и это послание вместе с посланиями везира, стало событием в истории литературы. Следом состоялось еще несколько встреч и бесед. Об их содержании Илиа упоминает в конце «Книги собеседований»⁶. Спустя год с небольшим после знакомства везир умер⁷. После его смерти Илиа создает новую редакцию «Собеседований», с сокращением – как ему теперь виделось – избыточного и добавлением ранее неуместного: личных рассказов разного рода и текстов подчеркнута апологических и полемических. В этой переделке «Послания» в «Книгу» налицо смещение острия полемики: если «Послание» было обращено к везиру и острие полемики в его тексте направлено против немусульманских оппонентов – представителей других религий и конфессий, то в «Книге» полемика обращается в сторону мусульманского окружения. Переписка и воспоминания таким

³ «Прибыло – да продлит Бог пребывание достойного митрополита и продолжит его поддержку! – то, прибытием чего он доставил благоденствие и радость сердцу, и при знакомстве с чем истребил всякое сомнение и неуверенность от ума; и при изучении мыслью и внимательном разборе в нем появилось такое восхищение им, что оно превышает любые характеристики и описание. <...> И я поблагодарил его за внимание и почти что полетел от радости и ликования от него» (Там же. §. 255, 258. С. 175, 177).

⁴ См. упоминание «группы из ученых, людей Корана» во втором письме везира (Селезнев Н. Н. Китāб ал-маджāлис. §. 255. С. 175) и «судьбы Абӯ Йа'лā, знатока вероучения» в преамбуле 5-го маджлиса (Там же. §. 94. С. 78).

⁵ Это видно из факта распространенности «Послания». Как заметил, ал-Му'таман Абӯ Исхāқ Ибрāхїм ибн ал-'Ассāl, «это послание – много где имеется и известно». См.: Wadi A. [=Abullif W.], Pirone B. al-Mu'taman abū Ishāq Ibrāhīm ibn al-'Assāl, Mağmū' uşul

ad-din wa-masmū' maḥşul al-yaqīn. Summa dei principii della religione. Cairo ; Jerusalem, 1998. Vol. 6a. (Studia Orientalia Christiana ; Monographiae, 6a–9). §. 309.

⁶ «Состоялось у меня с ним тогда несколько обсуждений некоторых вопросов о веровании евреев и истории Адама, и другого, помимо этого, и древних историй и изменении их евреями, о метеорологике, и о другом, о чем долго рассказывать» (Селезнев Н. Н. Китāб ал-маджāлис. §. 156, 157. С. 109, 110). Обращаясь к Абӯ-л-'Алā Сā'иду ибн Сахлу (Там же. §. 1. С. 35), Илиа говорит: «Если бы не мое избегание пространности, то я включил бы в это послание всё то, что состоялось у меня с ним из обсуждения вышеупомянутых вопросов. Если ты предпочтешь – да продлит Бог твое охранение! – чтобы я сообщил об этом, я сообщу в другом послании и направлю его тебе» (Там же. §. 158, 159. С. 111).

⁷ Селезнев Н. Н. Китāб ал-маджāлис. §. 158. С. 110.

образом претворяются в новое произведение, выстроенное в более литературно оформленной последовательности, с делением на семь разделов – *маджāлис*, в которых просматривается также жанр *мақām* с их литературной ситуативностью. Будучи историком, автором «Хронографии»⁸, Илия привязывает каждый *маджлис* к хронологии первых встреч, что, впрочем, вполне соответствует жанру *маджāлис*.

Известно, что *маджāлис* в арабской литературе – это одна из диалогических форм, а сами «заседания» обыкновенно были наполнены творчеством философов и поэтов, которые на такого рода собраниях исполняли панегирики в честь правителя, обменивались изысками мысли и рассказами о занимательных событиях (*ахбāр*). Это были «салоны», обычно имевшие покровительство со стороны власти, порой не лишённые вольности в поведении и словах. «Заседания» *мутакаллимов* с вероучительными или межрелигиозными беседами – та же форма, наполненная «высоким» содержанием; поэтическое и религиозное восхищение в этой культуре соседствовали⁹.

Такое социальное и интеллектуальное пространство имело устойчивое существование и служило преемству поколений. Арабская классика имела продолжение в персидской культуре и словесности: те же «салоны» и придворные диалоги, те же литературные формы, приобретшие новые языковые приемы и культурные мотивы¹⁰.

Как литературное произведение *маджāлис* имели определенную структуру: сначала благочестивое витийство – восхваление Единого, требовавшее употребления точных слов и выражений, следом – речь о Пророке, затем продолжение с цитированием Корана, после – рассказы, благочестивые и увлекательные, с элементами

⁸ Eliae metropolitae Nisibeni Opus chronologicum / ed. & tr. E. W. Brooks, I.-B. Chabot. Romae ; Parisiis, 1909–1910. (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium ; 62–63. Scriptores Syri ; Ser. 3, 7–8); *Delaporte L.-J.* La Chronographie d'Élie Bar-Sinaya, métropolitain de Nisibe. Paris, 1910; *Witkowski W.* Elias Barshenaya's Chronicle // Syriac Polemics: Studies in Honour of Gerrit Jan Reinink / ed. by W. J. van Bekkum [et al.]. Leuven ; Paris; Dudley, MA, 2007. (Orientalia Lovaniensia Analecta ; 170). P. 219–237.

⁹ *Griffith S. H.* The Monk in the Emir's Majlis: Reflections on a Popular Genre of Christian Literary Apologetics in Arabic in the Ear-

ly Islamic Period // The Majlis: Interreligious Encounters in Medieval Islam / ed. by Hava Lazarus-Yafeh [et al.]. Wiesbaden, 1999. P. 13; *Hammond M.* Oxford Dictionary of Arabic Literary Terms and Devices. Oxford, 2018. Entry Majlis.

¹⁰ *Рейснер М. Л.* Эволюция классической газели на фарси (X–XIV века). М., 1989. С. 55, 66, 81, 139.

поэзии или прозаическим ритмом, проявление изысков языка и, наконец, гармонизирующее завершение¹¹. Не приходится сомневаться, что Илия Нисивинский при переделке своего «Послания» в «Книгу» – *Kitāb al-маджāлис* – следовал сложившейся литературной традиции. Это видно как по тематической последовательности произведения – Богословие, неизменный *таўхид*, речь о Христе (Пророке, превосходящем пророков), апология посредством коранических цитат, личные истории, беседа о языке, подытоживание; так и по числу – семь «заседаний» – одному из структурообразующих¹². Уместно вспомнить, в смысле устойчивости литературной традиции, что «Семь бесед» (перс. *Маджāлис-и саб'а*) – это название сочинения Джалāl ад-Дйна Рӯмӣ (1207–1273)¹³.

Правление династии Аййубидов (1171–1250), пришедших к власти в Египте из Сирии, создавало политические предпосылки для притока переселенцев из сиро-палестинского региона, бежавших в Египет от войск хорезмшаха и монголов. Переселенцы приносили с собой книги, способствуя тем самым взаимопроникновению идей, а вошедший в широкое употребление на Ближнем Востоке арабский язык обеспечивал возможность общения между представителями ранее обособившихся этно-конфессиональных сообществ.

Ал-Му'таман Абӯ Исхāк Ибрахīm ибн ал-'Ассāl¹⁴ – представитель известного коптского ученого рода 'Ассāлидов – 'Аўлād ал-'Ассāl – наиболее известен составленным им коптско-арабским словарем *ас-Суллам ал-муқаффā ўа-з-захаб ал-мусаффā* («Упорядоченная по алфавиту лествица и очищенное золото»), который был издан Афанасием Кирхером (1602–1680) в составе его *Lingua Aegyptiaca restituta*¹⁵, а также философско-богословским энциклопедическим трудом, озаглавленным также в рифму, как было принято в арабской изящной словесности, – *Маджмӯ' усӯл ад-дйн ўа-масмӯ' махсӯл*

¹¹ Arberry A. J. Classical Persian Literature. London, 1958. P. 225.

¹² Griffith S. H. The Monk in the Emir's Majlis. P. 47.

¹³ The Philosophy of Ecstasy: Rumi and The Sufi Tradition / ed. by L. Lewisohn. Bloomington, 2014. P. x, 147.

¹⁴ Graf G. Geschichte der christlichen arabischen Literatur : in 5 Bd. Città del

Vaticano, 1944–1953. Bd. 2. (Studi e testi; 133). S. 407–414. Далее – GCAL.

¹⁵ Athanasii Kircheri e Soc. Iesu Lingua Aegyptiaca restituta, Opus Tripartitum. Romae, 1643. P. 273–495.

ал-йақйн – «Свод основ религии и внятная суть достоверного знания»¹⁶. Написанный около 1260 г. «Свод» состоит из пяти частей и 70 глав. Автора энциклопедии занимают философские и богословские вопросы; исторические реалии были оставлены им почти без рассмотрения.

В первой же главе ал-Му'таман ибн ал-'Ассал дает понять, что его труд основывается на наследии предшественников¹⁷, творения которых он встраивает в систематическое изложение философски осмысленного христианского учения. Обзор автора охватывает известные ему конфессии, и у всех из них он желает увидеть разумные построения, отметить противоречивые положения и указать на возможность их рационального преодоления. Параграфы 24–26 первой главы, дающей краткий обзор авторов и материалов, послуживших Ибн ал-'Ассалу основной при создании «Свода», образуют раздел «Несториане», в котором, среди прочих, мы находим имена таких выдающихся деятелей Церкви Востока, как Абӯ-л-Фарадж 'Абд Ал-лах ибн ат-Таййиб и «почтеннейший, единственнейший, знающий, достойный, мудрец, философ и врач Хунайн ибн Исхак». Возглавляет этот список «достойный отец, Илия, митрополит Нисивина и его окрестностей»¹⁸.

В восьмой главе Ибн ал-'Ассал предлагает пересказ сочинений авторов, в которых те рассматривали вопросы вероучительных расхождений и их примирение. Эта глава состоит из пяти разделов и заключения. Описав в первом разделе основные вопросы христианского учения и обозначив конфессиональные подразделения, ал-Му'таман ибн ал-'Ассал переходит к изложению взглядов некоторых мыслителей. Здесь в параграфах 29–32¹⁹ мы видим выдержку из сочинения Илии Нисивинского – «послания везиру Абӯ-л-Қасиму

¹⁶ *Wadi & Pirone*. Mağmū' usūl ad-dīn. Принят русский перевод названия Войтенко и Кобищанова: Войтенко А. А., Кобищанов Т. Ю. Ассалиды // Православная энциклопедия. Т. 3. М., 2001. С. 618; букв.: «Собрание основ религии и переданный устно свод достоверного знания».

¹⁷ *Abullif W. O. F. M.* Les sources du «Mağmū' usūl al-dīn» d'al-Mu'taman ibn al-'Assāl // *Parole de l'Orient*. 1990–1991. Т. 16. P. 227–238.

¹⁸ *Wadi & Pirone*. Mağmū' usūl ad-dīn. Vol. 6a. Ş. 45; Vol. 8. P. 62, 63. Помимо названных лиц в разделе «Несториане» фигурируют также Израэль, епископ Кашкарский, «толковник» (*муфассир*) и полемист (См.: *Holmberg B.* A Treatise on the Unity and

Trinity of God by Isael of Kashkar (d. 872). Lund, 1989), «анбā» Йўҳанна ал-Антакӣ (*Wadi & Pirone* предлагают отождествить его с Ибраһимом ибн Йўҳанна ал-Антакӣ и см.: *GĀL*. S. 45–48), названный учеником ал-Хасана ибн ал-Муҳтара ибн Бутлана (*Ibid.* S. 191–195), с давних времен известного в Европе как автор медицинского трактата *Tacuinum Sanitatis*, и апологет 'Аммар ал-Баһрӣ (*Ibid.* S. 210, 211; *Hayek M.* 'Ammār al-Baṣrī, Apologie et controverses. Beyrouth, 1977).

¹⁹ *Wadi & Pirone*. Mağmū' usūl ad-dīn. Vol. 6a. Ş. 169; Vol. 6b. Ş. 145, 146.

ал-Хусайну ибн ‘Али ал-Магрибй²⁰ с приведением «примеров единства, [как] Слово соединилось с человеческим [существом], воспринятым от Марии».

В первой части четырнадцатой главы «Свода» (§ 14–35)²¹, посвященной свидетельствам христианского монотеизма, приводятся некоторые из выбранных и прокомментированных Илией Нисивинским аятов Корана, говорящих, по замечанию ал-Му’тамана ибн ал-‘Ассāля, что «Писание этого везира свидетельствует им о единобожии [христиан], и он разъяснил в нем высказывания и указания на это»; некоторые из данных Илией в «Собеседованиях» цитат толкований на Коран (Қатады ибн Ди‘амы, Абӯ Джа‘фара ат-Ṭабарй); доводы Илии против того, что «христиане, упомянутые в Коране, – не те, что христиане в это время»; рассуждения о том, что христиане – это «яковиты, мелькиты и несториане», а другие – это «сообщество несчастных неверных, и они – многобожники, такие как маркиониты, дайсаниты, манихеи и другие из относящих себя к христианству».

Тридцать третья глава²² того же сводного произведения Ибн ал-‘Ассāля целиком представляет собой воспроизведение рассуждений Илии Нисивинского «о превосходстве Господа Христа – слава ему! – знамениями его, речениями его, делами его и достоинствами его над всеми остальными пророками». Ал-Му’таман указывает, что, делая свои выписки из сочинения Илии, он их «облагообразил, добавив деликатные добавления».

О том, что ал-Му’таман ибн ал-‘Ассāl делал свои выдержки именно из «Послания» Илии Нисивинского (а не «Книги собеседований»), видно и по тексту выдержек в целом, и по следующим деталям:

– всякий раз, ссылаясь на цитируемое сочинение Илии, Ибн ал-‘Ассāl называет его «посланием»;

– возражения, на которые отвечает Илия, в тексте цитат вводятся не оборотом «он/везир сказал» (как в «Книге собеседований»), а «и если будет сказано» (как в «Послании»); так же и ответы: не «я сказал», а «скажем»;

– цитата из толкования на Коран Қатады ибн Ди‘амы имеет комментарий на 43:45/44, который содержится в «Послании» и отсутствует в «Книге собеседований», как и сама ссылка на аят суры «Украшения»;

²⁰ *Wadi & Pirone*. Mağmū‘ uşul ad-din. ²² *Ibid.* Vol. 7a. §. 94–102; Vol. 7b. §. 71–78. Vol. 6a. §. 169.

²¹ *Ibid.* §. 308–313; Vol. 6b. §. 288–294.

– приводятся ссылки на Коран 3:59/52 («Воистину, образ Иисуса у Бога – как образ Адама») и 3:42/37 («О Мария! Воистину, Бог избрал тебя перед женщинами миров»), которые содержатся в «Послании» и отсутствуют в «Книге собеседований»;

– приводится ссылка на тафсир Хишāма ибн ал-Калбī, которая содержится в «Послании» и отсутствует в «Книге собеседований»;

– приводятся ссылки на Евангелия, в частности Мф 2:2–12, которые содержатся в «Послании» и отсутствуют в «Книге собеседований».

Наиболее заметные добавления ал-Му'тамана ибн ал-'Ассāля, как несложно установить, состояли в следующем:

– комментируя «высказывания и примеры единства, [как] Слово соединилось с человеческим [существом], воспринятым от Марии», приведенные Илией, Ибн ал-'Ассāl замечает, что через них митрополит «имел целью приблизиться к упомянутому везиру»²³;

– выдержки из Корана, призванные показать, что христиане привержены *таухīду*, он предваряет замечанием, что «это послание [Илии, митрополита Нисивина везиру Абӯ-л-Қāсиму ал-Мағрибī] много где имеется и известно»;

– говоря о христианах, каковые суть «мы, яковиты, мелькиты и несториане», он добавляет:

мы описываем единство [Бога] тремя описаниями / атрибутами: Отец, и Сын, и Святой Дух, или ум, умопостигающий и умопостигаемый²⁴, как описывали его философы греков, Аристотель, Платон и Сократ, и те из мудрецов, кто был в их время, и подобные им из предшествовавших. И пример нашего описания Его единственности – славнее Он и превыше того, чтобы был при Нем некто иной или двое! – как Зайд один, и он врач, писарь и техник; он один с точки зрения его самости, и у него всего три качества, он не два и не три, и при его описании его тройственностью, он один в самости его, тройствен в описаниях его, и таково наше исповедание о единственности Творца Всевышнего и тройственности описаний Его.

²³ *Wadi & Pirone*. Mağmū' uşul ad-dīn. Vol. 6a. Ş. 169; Vol. 6b. Ş. 146 (§32).

²⁴ Ср.: у Ибн ал-Акфāнī (?-1348): «И Йахйā ибн 'Адī истолковал эти ипостаси как „ум“, „умопостигающий“ и „умопостигаемый“ (bi-l-'aql wa-l-'āqil wa-l-ma'qūl)» – *Witkam J. J. De Egyptische arts Ibn al-Akfānī* (gest. 749/1348) en zijn indeling van de wetenschappen, editie van het *Kitāb Irşād al-qāşid ilā asnā al-maqāşid*

met een inleiding over het leven en werk van de auteur. Leiden, 1989. P. 39; см.: Maqālāt aš-şayḥ Yaḥyā b. 'Adī fī tamṭīl an-Naşārā al-Ibn bi-l-'āqil dūn al-ma'qūl wa-r-Rūḥ bi-l-ma'qūl dūn al-'āqil wa-ḥall aš-şakk fī dālik – *Périer A. Maqālāt li-Yaḥyā b. 'Adī. Petits traités apologétiques de Yaḥyā ben 'Adī*. Paris, 1920. P. 24–27.

– говоря о «сообществе несчастных неверных», которые сами относят себя к христианству, но «считаются у нас проклятыми неверными и подобными идолопоклонникам», ал-Му'таман продолжает от себя следующим образом:

И нет ничего плохого в том, чтобы Бог уничтожил всех их с лица земли, и стер бы с него их дурные исповедания, а нас умножил бы за наше исповедание единственности Самости Творца Всевышнего, взрастил бы нас и наполнил бы нами грады земли, равнины ее и плоскогорья ее, края ее, сушу ее и море ее.

Нужно добавить, что выдержки из «Послания» Илии Нисивинского содержатся не только в «Своде» ал-Му'тамана ибн ал-'Ассāля, но отчасти и в его же книге «Нить разделов по краткому изложению основ» (*Kitāb silk al-fuṣūl fī muḥtaṣar al-uṣūl*)²⁵.

Примечательно, что приведение выдержек из «Собеседований» Илии Нисивинского в «Своде основ религии» Ибн ал-'Ассāля начинается в восьмой главе – именно той, в которой мы находим пересказы сочинений авторов, где те рассматривали вопросы вероучительных расхождений и их примирение, в том числе «экуменические» трактаты Назйфа ибн Йумна («Послание (в котором он разъяснил) о [христологическом] единстве, согласно тому, как его исповедуют три отделения христиан (и согласовал их между собою)», *Risāla (sharāḥa) fī-(ḥa)-l-ittixād 'alā mā ta'taqīdu-hu firaq an-naṣārā aṣ-ṣalāṣ (ya-yaḥfaḥ байна-хум фй-хи)*) и 'Алй ибн Дāvūда («Книга общности веры», *Kitāb idjtimā' al-amāna*). Мы отмечали, что то, как ал-Му'таман ибн ал-'Ассāl преподнес в этой главе трактат Ибн ат-Ṭаййиба («с перечислением мнений [разных сообществ] людей о [христологическом] единстве и их доводов»), позволяет говорить о трансформации полемической мысли в экуменическую²⁶. Подобное этому можно сказать и о «Собеседованиях» Илии Нисивинского: совершенно не будучи «экуменическим» по своему содержанию трактатом, это произведение было помещено Ибн ал-'Ассāлем в «экуменический» контекст и тем самым приобрело новое значение – важного сочинения (напомним, Илия Нисивинский у Ибн ал-'Ассāля стоит на первом месте среди «неисториан»), полезного для иного, традиционно особенно оппонировавшего

²⁵ *Kitāb silk al-fuṣūl fī muḥtaṣar al-uṣūl, ta'lif aṣ-ṣāyḥ Iṣḥāq ibn al-Assāl. [al-Qāhira?], 1616 [г. м.] [1899/1900].* S. 106–111.

²⁶ Селезнев Н. Н. *Pax Christiana et Pax Islamica* : Из истории межконфессиональных связей на средневековом Ближнем

Востоке. М., 2014. (*Orientalia et Classica* ; 45). С. 111.

«несторианству», христианского сообщества. В данном случае, по всей видимости, оказывается, что те «явно несторианские» пассажи в сочинении Илии Нисивинского, где он задействовал возможности христологии своей Церкви, акцентируя христологический дуализм (парадоксальным образом именно эти пассажи о христологическом единстве были приведены в рассматриваемой «экуменической» главе), были прочитаны коптским автором как допустимая адаптация к слуху мусульманского собеседника (см. в этой части ремарку Ибн ал-‘Ассāля об Илие, который, по его мнению, «имел целью приблизиться к упомянутому везиру»).

Ниже предлагается русский перевод соответствующих фрагментов указанных выше глав «Свода»²⁷.

ал-Му’таман ибн ал-‘Ассāl

Свод основ религии и внятная суть достоверного знания

Глава восьмая²⁸

<...>

29 И что касается Мār Илии, митрополита несториан в Нисивине – да простит ему Бог! – он в своем послании везиру Абӯ-л-Қāсиму ал-Хусайну ибн ‘Али ал-Мағрибī решил привести примеры единства, указав, что Слово соединилось с человеческим [существом], воспринятым от Марии, единством воли, сочетания и личностности, и стали два единым Христом, единым Сыном, единым описуемым²⁹.

30 Единство воли подобно единству двоих или более в воле при различии их в самостности и индивидуальности, и единство сочетания подобно единству мужа с женой его, ставших единой плотью.

31 И единство личностности подобно единству царя с его наместником в повелении и прещении, мнении и правлении, так что то, что делает и предпринимает наместник, относится к царю, вплоть

²⁷ Представленный перевод с арабского был выполнен Н. Н. Селезевым под редакцией Д. А. Морозова.

²⁸ *Wadi & Pirone*. Mağmū’ uṣūl ad-dīn. Vol. 1/SOCh 6a. S. 169; Vol. 6b. S. 145, 146.

²⁹ *mawṣūf*^{an} («описуемым, характеризуемым»); в тексте «Послания» *barṣūf*^{an} «лицом» (сир. ܒܪܫܘܫܘܩ ← греч. πρόσωπον). Грецизм *barṣūf* (возможен также вариант *farṣūf*), вошедший в употребление через сирийскую транскрипцию *parṣōpā*, очевидно, оказался непонятым коптским

арабоязычным переписчиком (необязательно переписавшим данную рукопись, но, возможно, один из протографов, предшествовавших ей в рукописной традиции) и заменен на вполне употребительное и графически схожее арабское страдательное причастие *mawṣūf*. Этот выразительный пример искажения текста предостерегает от излишнего доверия букве как печатного, так и рукописного текста.

до того, что если он назначил или сместил, высек или казнил, распял или изувечил, все соделанное относится к царю.

32 И по этим трем видам соединилось вечное Слово с человеческим [существом], воспринятым от Марии, и стали двое одним в воле, сочетании и личности, и поэтому мы говорим, что Христос – два существа и две ипостаси, и тому подобные речения и примеры вдобавок к предыдущим, которыми он имел целью приблизиться к упомянутому везиру.

Глава четырнадцатая³⁰

<...>

14 И упомянул Илия, митрополит Нисивина, в своем послании везиру Абӯ-л-Қасиму ал-Мағрибӣ, что Писание этого везира свидетельствует им о единобожии [христиан], и разъяснил в нем высказывания и указания на это. Тот, кто захочет его прочесть, найдет в нем искомое и несколько свидетельств из этого Славного Писания в этом смысле и в других, помимо него. И это послание – много, где имеется, и известно.

15 И что касается сего Славного Писания, из которого здесь приведены свидетельства, ради исповедания приверженцев его в этом, все они перенесены из послания, составленного Илией, митрополитом Нисивина, упомянутому везиру Абӯ-л-Қасиму ал-Мағрибӣ.

16 Он в этом смысле сказал:

17 И из этого то, что содержится в суре «Украшения»: «И спроси тех, кого Мы посылали прежде тебя из посланников Наших, делали ли Мы кого-либо помимо Милостивого богами поклоняемыми»³¹. И под словами Его «тех, кого Мы посылали прежде тебя из посланников Наших» имеются в виду именно люди двух Писаний из иудеев и христиан, и недопустимо предполагать в этом вопросе о единобожии христиан что-либо, кроме того, что они единобожники.

18 Сказал Қатāда³²: «То есть спроси у людей Торы и Евангелия, приходили ли посланники с чем-либо, кроме единобожия, да возвестят единство единого Бога».

³⁰ *Wadi & Pirone*. Mağmū' uşul ad-dīn. Vol. 6a. Ş. 308–313; Vol. 6b. Ş. 288–294.

³¹ 43:45/44.

³² Абӯ-л-Ҳафғаб Қатāда ибн Ди'āма ибн Қатāда ас-Садӯсӣ (680–736) – басрийский знаток генеалогии, лексикологии, исторических преданий, толкования Корана и хадисов, страдавший слепотой, но отличавшийся феноменальной памятью. См. о нем: *Pellat Ch. Qatāda b. Dī'āma //*

Encyclopaedia of Islam. New Edition. Vol. 4. Leiden, 1997. P. 748:2. См. также: *'Abd Allāh Abū-s-Su'ūd Badr. Tafsīr Qatāda: Dirāsa li-l-mufasssīr wa-manhağ tafsīrīh*: [магистр. дис.] p. Al-Qāhira, 1980; *Muḥammad Ḥālīd 'Abd al-Hādī, Al-Imām Qatāda b. Dī'āma as-Sadūsī: Aqwālūh wa-marwayātuh fi-t-tafsīr min awwal surat «Yā sīn» ilā nihayāt al-muḥṣaf*: [докт. дис.]: in 2 vol. Makka, 1414 [1993].

19 И в суре [«Покаяние»]: «Убивайте многобожников, где вы их найдете»³³. Сим надлежит быть убитыми, неважно, дали ли они налог или не дали.

20 И в других сурах [сказано, что] надлежит не проливать кровь христиан, вкушать их жертвы, и охранять их, если они заплатили налог, а если бы они были многобожниками, мусульманам надлежало бы убивать их. И известно, что если убьет некто из мусульман одного христианина, который платит налог, то полагается ему отпущение и взыскание платы, как полагалось бы ему, если бы он убил какого-то мусульманина, подобного себе. И поскольку дело обстоит так, несостоятельно, что христиане многобожники.

21 Из суры «Хаджж»: «Если бы не сдерживание Богом одних людей другими, то были бы разрушены скиты, и церкви, и места поклонения, в которых поминается имя Бога многожды»³⁴. Если бы христиане были не единобожниками, то не свидетельствовал бы [Коран], что они поминают имя Бога в своих церквях, как его поминают мусульмане в их местах поклонения/мечетях, поскольку имя Бога поминают лишь единобожники.

22 Из нее же: «Те, которые уверовали, и те, которые иудействовали, и христиане, и сабии, и маги, и те, которые многобожничали, – Бог разделит между ними в день воскресения»³⁵. И известно, что если бы христиане были многобожниками, то они не были бы отделены от тех, которые многобожничали, из-за того, в чем они различны.

23 И из суры «Корова»: «Не женитесь на многобожницах, пока они не уверуют»³⁶; и если бы христиане были многобожниками, то не было бы дозволено [мусульманам] быть женатыми на дочерях их, кроме как после того, как они примут ислам.

24 И из суры «Трапеза»: «Ты непременно обнаружишь, что из людей сильнее всех враждебны к тем, кто уверовал, иудеи и многобожники, и также непременно обнаружишь, что ближайшие приязню к тем, кто уверовал, это те, которые сказали: „Мы – христиане!“; потому что из них священники и монахи, и они не превозносятся»³⁷. [Таким образом, Коран] отделил христиан от многобожников, указывая этим отделением на то, что христиане единобожники, а не многобожники.

³³ 9:5.

³⁴ 22:40/41.

³⁵ 22:17.

³⁶ 2:221/220.

³⁷ 5:82/85.

25 И если будет сказано, что христиане, упомянутые в Коране, – не те, что христиане в это время,

26 скажем: «Если бы эти не были теми, то не следовало бы довольствоваться от христиан этого времени налогом, который взимается с людей этого времени, и не следовало бы также вкушать их жертвоприношения, как были вкушаемы жертвоприношения тех христиан, о вкушении жертвоприношений которых было повелено».

27 И из того, что указывает на то, что христиане единобожники – слова Абū Джа‘фара ат-Табарī³⁸ в его толковании: «„Пища тех, кому дано Писание, дозволена вам“³⁹, и жертвоприношения людей Писания из иудеев и христиан; они – те, которым были даны Тора и Евангелие, им дано то и другое или одно из двух, дозволена вам их еда, но не жертвоприношения людей многобожия, у которых нет Писания, из многобожников арабов и поклонников идолов и истуканов, ибо не было из них того, кто признал бы единобожие и принял бы веру людей Писания; их жертвоприношения запретны для вас».

28 Это высказывание указывает на то, что запретны для мусульман жертвоприношения всех людей многобожия и дозволены им только жертвоприношения единобожников из иудеев и христиан. И поскольку дело обстоит так, и мусульмане – да хранит их Бог! – сходятся на [дозволенности] вкушения наших жертвоприношений, необходимо, чтобы сошлись они также на том, что мы единобожники.

29 И если будет сказано: «В других местах прямо сказано то, что указывает на них как на многобожников, и на то, что они поклоняются трем богам, по речению Его: „Сказали христиане, что Бог третий из трех“⁴⁰, и речению Его: „Впали в неверие те, которые сказали: ‘Бог – третий из трех’“⁴¹, и невозможно, чтобы мы отказались от того, что является аргументом против них в пользу того, что является аргументом за них, не имея довода»,

30 скажем: «Христиане – это два сообщества.

31 Одно из двух – это мы, яковиты, мелькиты и несториане, исповедание которых то, что Бог – Бог единый в Своей Самости, как свидетельствует о сем Евангелие тем, что содержится в нем из

³⁸ Абū Джа‘фар Мухаммад ибн Джарйр ибн Йазид ат-Табарī (839–923) – знаменитый арабо-персидский историк и толкователь Корана. См.: Tafsiṛ at-Ṭabarī (неск. изданий) *sub loco*.

³⁹ 5:5/7.

⁴⁰ Парафраз далее следующей цитаты.

⁴¹ 5:73/77.

[провозглашаемого] единства, на которое мы сослались ранее, и мы описываем Его единство тремя описаниями / атрибутами: Отец, и Сын, и Святой Дух, или ум, умопостигающий и умопостигаемый, как описывали его философы греков, Аристотель, Платон и Сократ, и те из мудрецов, кто был в их время, и подобные им из предшествовавших.

32 И пример нашего описания Его единственности – славнее Он и превыше того, чтобы был при Нем некто иной или двое! – как Зайд один, и он врач, писарь и техник; он один с точки зрения его самости, и у него всего три качества, он не два и не три, и при его описании его тройственностью, он один в самости его, тройствен в описаниях его, и таково наше исповедание о единственности Творца Всевышнего и тройственности описаний Его.

33 И вы также – да хранит вас Бог! – в вашем исповедании единственности Его описываете Его тем, что Он – Бог милостивый, милосердный, и открываете вы этим описанием первую из всех ваших молитв.

34 А второе сообщество, относящее себя к христианству, это сообщество несчастных неверных, и они – многобожники, такие как маркиониты, дайсаниты, манихеи и другие из относящих себя к христианству, и они считаются у нас проклятыми неверными и подобными идолопоклонникам.

35 И нет ничего плохого в том, чтобы Бог уничтожил всех их с лица земли, и стер бы с него их дурные исповедания, а нас умножил бы за наше исповедание единственности Самости Творца Всевышнего, взрастил бы нас и наполнил бы нами грады земли, равнины ее и плоскогорья ее, края ее, сушу ее и море ее».

Глава тридцать третья⁴²

О превосходстве Господа Христа – слава ему! – знаменами его, речениями его, делами его и достоинствами его над всеми остальными пророками, и обособлении его супротив них тем, чем Бог обособил его и сделал превосходным над ними, и чем выделил и почтил его над ними, и что Бог соединился с ним. То, что содержится в этой главе, все это – из послания, которое составил Илия, митрополит Нисивина и окрестностей его, к везиру Абӯ-л-Қасиму ал-Хусайну

⁴² *Wadi & Pirone. Mağmū' uşul ad-din.*
Vol. 7a. Ş. 94–102; Vol. 7b. Ş. 71–78.

ал-Магрибй. Мы его облагодарили, добавив деликатные добавления, и разделили его в этой нашей книге на пять частей.

3 Часть первая – [о том,] что Бог назвал его Своим Словом, и не называет так какого-либо пророка или кого-либо, кроме него. Вторая – [о том,] что он не был от соития и не имел соития, и нет из пророков [никого], кроме как того, кто был от первого, и многие из них знали второе. Третья – [о том,] что у него знамения и чудеса, которых нет у другого, кроме него, из пророков и посланников. Четвертая – [о том,] что Он вознесен на небо. Пятая – [о том,] что он – не знающий греха, ни своей мыслью, ни своим намерением, ни своим речением, ни своим делом. И нет во пророках того, о ком это свидетельствовало бы Писание.

4 И если будет сказано, что эти качества, которые отнесли ко Христу, уже обнаруживаются, все они, во пророках, и будет твое высказывание, что он – Слово Бога, потому что он был создан повелением Бога, так же, как были созданы все пророки и все остальные вещи⁴³, и «Слово» представляет собой повеление.

5 И ваше высказывание, что он, дескать, не от соития, то и Адам также не от соития, и ваше высказывание, что он не знал соития, то и Иоанн, сын Захарии, также не знал соития.

6 И ваше высказывание, что у него из знамений и чудес то, чего нет у другого, кроме него, из пророков, то нет у него [ни] знамения, ни чуда, кроме как того, подобное чему у Моисея; и ваше высказывание, что Бог вознес его на небо, то и Идриса Он также вознес на небо; и речение ваше, что он не знал греха, то и остальные пророки не знали греха, поскольку были убереженными [от него].

7 И если были все сии равнявшимися Иисусу в этих достоинствах и качествах, то необходимо им также быть равными ему во вселении достоинства Божия и Его святости и довольства. И если так, то у него нет превосходства над ними.

8 Скажем: Если бы дело обстояло так, как вы утверждаете, то есть, что человеческое [существо], воспринятое от Марии, называется Словом Бога лишь потому, что оно – по повелению Бога, как все пророки были по повелению Бога, и что нет разницы между ним и Адамом в появлении их обоих без соития, и нет разницы между ним и Моисеем в совершении знамений, которые были явлены рука-

⁴³ 3:47/42; 6:73/72; 19:35/36; 36:82; 40:68/70.

ми их обоих, и нет разницы между ним и Идрисом в вознесении их обоих на небо, и между [ним и] Иоанном в девственности, и между всеми остальными пророками в береженности от греха,

9 то был он при этом достойнее их всех, потому что каждый из них отличался лишь одним достоинством, а он содержал в себе все их. И если бы не было у него из достоинства, кроме как то, что он объединил достоинства их, необходимо было бы, что выделение его Творцом Всевышним было больше выделения их, поскольку выделение его полное, а каждого из них выделение частичное. Это, если бы дело было так, как вы утверждаете, но на самом деле все не так.

Что касается ответа на первое

11 Невозможно, чтобы Бог – возвышенно упоминание Его! – выделил его именем, которым не выделил никого другого, кроме него, без какого-то смысла. Или чтобы почтил его и возвеличил его тем, чем характеризуются все люди. И коль установлено, что не назван он Словом Бога, кроме как ради обособления его, выделения его перед пророками и предпочтения его им, и это – то, что требовалось [доказать].

И ответа на второе

13 Достоинство Христа перед Адамом то, что Адам был не от соития в то время, в которое не было особи мужского пола и женского, от которых он был бы, а Христос был не от соития в то время, когда число особей мужского и женского пола было несчетным, и он мог бы быть из потомства одного из них. Поскольку же Бог Всевышний явил его в такое время без мужа, явно, что Он тем самым почтил его перед всеми остальными людьми.

14 Кроме того, поскольку Адам воспротивился Господу своему и взбунтовался против Него в первый же день⁴⁴, в который был сотворен, а Христос, не противился [Ему] совершенно, Адам за свой грех был изгнан из Сада [райского], а Христа Бог вознес на небо.

15 И Адаму Бог пообещал, что змеи будут жалить его в пяту, и проклял землю из-за него, и обрек его кормиться от нее в поте лица его и тягостью все дни его. Он обрек его на смерть и возвращение во прах и землю, из которых он был взят; и сделал, что она стала

⁴⁴ О неповиновении Адама в Коране: 2:36/34; 7:20/19–22/21; 20:120/118–121/119.

производить ему тернии и волчцы, и был он причиной, почему все это пало и на род его⁴⁵. А Христом Он был доволен, и всеми теми, кто последовал за ним, до того, что было сделано для последовавших за ним возвышение над теми, кто не уверовал, даже до дня воскресения⁴⁶.

16 И поскольку дело обстоит так, не следует сравнивать его с Адамом, хотя и равны они в сущности и человечестве и в появлении без соития.

17 И если будет сказано, что Коран гласит: «Воистину, образ Иисуса у Бога – как образ Адама»⁴⁷, и это предполагает равенство между ними обоими во всех делах, мы скажем: уравнивание между ними обоими – в человечестве, и в том именно, что они оба – не от соития, а не в достоинствах и поддержке [Богом], потому что если бы они оба были равными в этих двух вещах, то оба были бы равными и в убереженности от греха, и в вознесенности на небо.

18 И когда мы увидели, что Адам проявил неповиновение [Богу], а Христос – нет, и он был вознесен на небо, а Адам ниспал из Сада [райского] на эту землю, и он не вознесен, стало известно нам, что он подобен ему именно в сущности и человечестве и в появлении не от соития, а не в чем-либо другом.

19 И что касается девственности Иоанна, то мы не делаем девственность достоинством Христа, поскольку было много народу из людей, не знающих соития, либо по набожности, либо по природе.

И третье

21 Что касается вашего высказывания, что не было у Христа ничего из знамений и чудес, кроме как того, подобное чему было у Моисея⁴⁸, то ответ – что Моисей прожил восемьдесят лет, в которые чрез него не было явлено никакого чуда, и не было у него какого-либо знамения до его рождения, и какого-либо знаменования.

22 И когда Бог послал его к сынам Израилевым, и явил чудеса его руками, не было явлено его руками знамения, кроме того, о чем ему повелел Бог, или то, о чем он просил Его – слава Ему! Что касается [совершения] их тотчас, то в начале своего дела он не был

⁴⁵ Быт 3:14–19.

⁴⁶ 3:55/48.

⁴⁷ 3:59/52.

⁴⁸ О чудесах Моисея в Коране: 2:60/57; 7:107/104–108/105, 117/114, 160; 20:17/18–

22/23, 69/72; 26:32/31–33/32, 45/44, 63/62;

27:10–12; 28:31–32.

в силах совершить ни одного знамения от себя без прошения к Богу и мольбы о нем.

23 И в конце своей жизни он допустил перед Богом упущение, и Он воспретил ему войти в святую землю из-за этого упущения. Он воззвал и просил, и взмолился, и желал, чтобы быть ему прощенным и войти в нее, но не было принято прошение его.

24 Что касается Христа, то знамения и знаменования совершались до явления его и после сего. Что касается [тех которые были] до явления его, то более чем за две тысячи лет предшествовавшие пророки пророчествовали о явлении его и благовествовали о нем; это – из знамений, которыми он выделен по отношению к любому, кроме него самого, из пророков.

25 И из его знамений также, что когда он был зачат в утробе Марии, и пришла Мария, мать его, к матери Иоанна, сына Захарии, то поклонился Иоанн во чреве матери своей Христу, бывшему во чреве матери его.

26 И об этом упоминал ал-Калбӣ⁴⁹ в толковании Корана⁵⁰, сказав: «Когда наступило у беременности Марии Иисусом четыре месяца, и увеличилось чрево ее, поднялся Захария к ней во святилище⁵¹, и когда он поднимался к ней, он увидел движение плода во чреве ее, и сказал сестре ее, своей жене: „Сестра твоя беременна“, и она сказала: „Она – та дева, о которой было благовествовано нам, что она родит Христа, и Он послал ее ко мне!“»

27 Он сказал: «И когда вошла она во двери, поклонился бывший во чреве сестры ее, это был Иоанн, бывшему во чреве Марии, и это был Иисус. Сказала она сестре своей: „Ты – лучшая из женщин, и понесла лучшего из носимых женщинами!“»

28 И это тоже из знамений, которые были прежде рождения его, которыми он выделен по отношению к Моисею и другим пророкам.

29 И из знамений, которые были прежде рождения его: явилась в стране персов звезда, не известная до того времени, и был образ ее,

⁴⁹ *Хишām ибн Мухаммад ал-Калбӣ* [ум. 819–20/821–22]. Книга об идолах (Китāб ал-аснām) / пер. с араб., пред. и примеч. Вл. В. Полосина. М., 1984. С. 10. (Памятники письменности Востока ; LXXVII).

⁵⁰ О *тафси́ре* ал-Калбӣ см.: *Sezgin F. Geschichte des arabischen Schrifttums*. Vol. 1. Leiden, 1967. P. 34, 35.

⁵¹ *al-miḥrāb* – 3:37/32–39; 19:11/12; 38:21/20; 34:13/12. Коранические предания

с этим сюжетом, по-видимому, связаны с христианскими апокрифами, наиболее известный из которых – так называемое «Протоевангелие Иакова»; см.: *Мещерская Е. Н. Протоевангелие Иакова в сирийской традиции // Вспомогательные исторические дисциплины*. 2007. № 30. С. 13–27.

свет и блистание ее бóльшими, чем свет всех звезд, и была она видна и ночью, и днем, и двигалась она в сторону Иерусалима; и последовали за ней сыновья царей Персии, они двигались за движением ее, и прибыли в то место, в котором родился Христос – слава ему! – и поклонились ему, и поднесли ему дары.

30 Что касается знамений, бывших после явления его, то они были в то же время: явились ангелы с неба со светом великим, славящие, воспевающие и глаголящие: «Слава в вышних Богу, и на земле мир, и в людях благоволение!»⁵².

31 И когда родила его Мария в Вифлееме, были в его окрестностях пастухи, пасшие в поле, бдевшие ночью по очереди над своими стадами, и когда ангел Господень предстал им, и слава его осияла их, они испугались, и он сказал им: «Не бойтесь, я благовествую вам радость великую, имеющую быть всем народам, ибо родился вам сегодня Спаситель во граде Давидове, который есть Христос Господь, и вот вам знак: вы найдете младенца запеленутым в яслях»⁵³. И пастухи поспешно пришли и нашли младенца, как им и было сказано.

32 И что касается знамений, которые были совершены повелением его, – слава ему! – то он сказал им «Будьте!», и они были, и восхотел их, и стали. И они несчетны, как сказал Иоанн, сын Зеведеев, в своем Евангелии⁵⁴.

33 И из них – что он восставлял мертвых, и оживлял их, и вызывал их из гробниц, и они откликались на это; и отверзал глаза слепым, и делал слышащими глухих, говорящими – немых, воздвигал расслабленных, и изгонял шайтанов из одержимых, исцелял больных и немощных, страдавших от своих немощей и болезней; о многом подобном сему свидетельствует Евангелие – тверда правильность его!

34 И что касается того, о чем засвидетельствовал Славный Коран, из знамений его также, что он говорил в колыбели⁵⁵, и что он делал из глины подобия птиц, и вдыхал в них, и они становились птицами⁵⁶ по дозволению Бога. И во всем этом великая разница между Христом и Моисеем.

35 И Коран засвидетельствовал также в суре «Семейство ‘Имрāна»: «И тогда сказали ангелы: „О Мария! Воистину, Бог избрал

⁵² Лк 2:14.

⁵⁶ 3:49; 5:110.

⁵³ Лк 2:8–12.

⁵⁴ Ин 20:30; 21:35.

⁵⁵ 3:45/40–46/41; 5:110/109; 19:29/30–34/35.

тебя перед женщинами миров“»⁵⁷. И известно, что Мария поистине удостоена перед женщинами миров ради Христа, ибо мать его достойнее всех женщин миров ради него, а он – достойнее всех людей. Он также засвидетельствовал, что Бог соделал Марию и Сына ее знаменем мирам⁵⁸.

36 И вот выяснилось и определилось, каждым из этих свидетельств и их совокупностью, в подобиях их и аналогиях их, что предпочтен Господь Христос перед Адамом и перед Моисеем, и перед всеми остальными пророками.

37 И не следует уравнивать его знамения со знамениями других, помимо него, потому что в нем собраны все они, и часть из них суть в других, помимо него, и они были совершены по многому прошению от Бога Всевышнего, иногда ответченные, и иногда не ответченные. Воистину пророк Давид просил Бога и молил о сыне своем, дарованном ему от жены Урии, чтобы Он живил его и не умерщвлял, постом и сном на земле, но не живил его, и умертвил⁵⁹.

38 И явно из этого отсутствие уравниваемости в совершении знамений, как не уравниваются словесные/разумные живые существа с бессловесными/не разумными.

И четвертое

40 Что касается вашего высказывания, что нет разницы между ним и Идрисом в вознесенности их обоих на небо, то его неизбежно делает несостоятельным Евангелие, а также Коран, потому что Евангелие не указывает на то, что Идрис на небе, а также и Коран, хотя и указывает на то, что он был поднят в место возвышенное⁶⁰, но не указывает на то, что на небо.

41 А что касается Христа, то Евангелие указывает на то, что он на небе, как и Коран также говорит: «И тогда сказал Бог: „О Иисус, Я заберу тебя, и вознесу тебя ко Мне, и очищу тебя от тех, кто не веровал, и соделаю тех, кто последовал за тобой, выше тех, кто не уверовал, до дня воскресения“»⁶¹, и словами Его: «вознесу тебя ко Мне» указывает на его вознесение до предельной степени в этом месте и величие в степени.

42 И поскольку дело обстоит так, то несоизмеримо положение Иисуса в вознесении его на небо с положением Идриса – мир ему!

⁵⁷ 3:42/37.

⁵⁸ 21:91; 23:50/52.

⁵⁹ 2 Цар 12:16–18.

⁶⁰ 19:56/57–57/58.

⁶¹ 3:55/48.

И пятое

44 Ваше высказывание, что нет разницы между ним и всеми остальными пророками в осторожности от греха, то грех бывает либо мыслью, либо словом, либо делом, и нет в Писаниях того, что указывало бы на осторожность пророков от нечаянности и ошибки, и свидетельствуют об этом Давид и жена Урии, и Моисей и упущение его.

45 И Евангелие указывает на то, что Христос не знал греха⁶², ни мыслью, ни словом, ни делом; и описание его жизни и сообщения о нем, которые у вас, указывают на это, и это указывает на высоту его степени по сравнению со степенями пророков.

⁶² Ср.: 2 Кор 5:21.

М. А. Козинцев, С. А. Французов
(ИВР РАН, Санкт-Петербург; НИУ ВШЭ, Санкт-Петербург)

Арабографичная часть библиотеки великого князя Константина Николаевича: опыт реконструкции

На протяжении практически всего советского периода истории нашей страны в силу идеологических причин сформировать объективный образ, а тем более говорить в положительном ключе о представителях династии Романовых не представлялось возможным. Исключение составляли только Петр I и, с определенными оговорками, Екатерина II. Лишь на излете перестройки и в постсоветскую эпоху стало возможным открыто писать о колоссальном вкладе в отечественную культуру таких членов августейшей фамилии, как великий князь Константин Константинович – знаменитый *К. Р.* Однако ничуть не меньший след на поприще наук и искусств оставил его отец – великий князь Константин Николаевич, первый председатель Русского географического общества и покровитель Русского музыкального общества. При изучении различных изданий Псалтыри XVIII–XIX вв., переведенной на арабский язык, одному из авторов этих строк посчастливилось обнаружить в библиотеке СПбФ ИВ РАН (ныне – ИВР РАН) экземпляр, изданный Святогробской типографией в Иерусалиме в 1854 г., с экслибрисом великого князя Константина Николаевича на заднем форзаце и карандашной пометой на переднем, указывающей, что он поступил из Мраморного дворца 11 марта 1925 г. Одновременно с этим изданием был обнаружен вышедший в свет там же и в том же году экземпляр Октоиха Иоанна Златоуста, также несущий на заднем форзаце экслибрис Константина Николаевича. Было высказано предположение, что обе книги были получены великим князем в дар во время его путешествия по Востоку в 1859 г., включавшего в себя паломничество в Иерусалим¹, в связи с чем они экспонировались

¹ См. об обоих изданиях: *Полосин Вал. В., Сериков Н. И., Французов С. А.* Арабская Псалтырь. Приложение к факсимильному изданию Рукописи А 187 «Арабская петербургская лицевая Псалтырь» из собрания

Института востоковедения РАН (Санкт-Петербургский филиал) / под общ. ред. Н. И. Серикова. СПб.; Воронеж, 2005. С. 72, 73, 104, примеч. 285; С. 205–210, рис. 4–9. Об экземпляре арабской Псалтыри

на выставке «Иерусалимское путешествие великого князя Константина Николаевича 1859 года», проходившей в Путевом дворце Петра I в Стрельне (ГМЗ «Петергоф») с 24 июля по 8 октября 2006 г.² На тот момент казалось само собой разумеющимся, что оба издания хранились в библиотеке Мраморного дворца как восточные диковинки, которые европейски образованный Константин Николаевич прочесть, конечно, не мог.

Каково же было удивление, когда при детальном изучении всех обстоятельств паломничества великого князя с супругой и старшим сыном в Святую Землю, продолжавшегося с 28 апреля (10 мая) по 11 (23 мая) 1859 г., выяснилось, что при посещении 8 (20 мая) монастыря Святого Креста в окрестностях Иерусалима «великий князь написал в память ученым мужам свое имя арабскими буквами» в «альбом, где посетители могли расписаться». Оставивший это свидетельство Константин фон Тишендорф не скрывал своего восхищения: «Вряд ли это могло быть написано рукой какого-нибудь другого русского или европейского принца. Еще менее, однако, кто-то мог настолько искусно владеть турецким языком: Сурейя-паша был знаком с французской речью, но великий князь, кажется, по меньшей мере, одинаково хорошо общался с ним по-турецки»³. Лишь в последние годы выяснилось, что юный Константин пытался самостоятельно изучать османский язык, используя «несколько книг турецко-русских и турецко-французских», весной 1845 г. при подготовке к посещению Константинополя, что свидетельствует о его недюжинном интеллекте. Позже, в 1848–1851 гг., он серьезно занимался османским и персидским под руководством известного востоковеда Петра Ивановича (Жан-Жака Пьера) Демезона (1807–1873), заведующего Учебным отделением восточных языков при Азиатском

см. также: Французов С. А. Арабские Псалтыри в Петербурге // Восточные рукописи. История в рукописях – рукописи в истории : материалы Междунар. науч. конф. СПб., 2008. С. 140, 152, примеч. 33–36.

² К сожалению, подготовленный к изданию каталог этой выставки, включавший раздел, посвященный арабским Псалтыри и Октоиху, так и не был опубликован.

³ Тишендорф К. Поездка на Святую Землю в свите великого князя Константина Николаевича в 1859 году / пер. с нем. Г. А. Шпэт // Великий князь Константин Николаевич на Святой Земле. 1859 г. / сост., подготовка текста, ред. пер., ст. и коммент. К. А. Ваха. М., 2009. С. 76 (ср. нем. ориги-

нал: Tischendorf C. von. Aus dem heiligen Lande. Leipzig, 1862. S. 285).

Сурейя-паша – османский наместник Иерусалима после Крымской войны.

департаменте МИД⁴. Освоить эти языки невозможно без базового знания арабского языка⁵, так что представляется весьма вероятным, что хоть что-то в книгах прочесть великий князь был в состоянии.

В связи с этим появилось предположение, что Псалтырь и Октоих оказались далеко не единственными арабографичными книгами, поступившими после революции из Мраморного дворца в Азиатский музей РАН. Для подтверждения данной гипотезы был проведен просмотр *de visu* той части арабского фонда библиотеки ИВР РАН, которая в этом отношении представлялась наиболее многообещающей. Так, полностью были проверены все напечатанные по-арабски книги, чьи шифры начинались с Bt (Бейрут), Cp (Константинополь) и Fr («франки»). Были также частично просмотрены книги османского фонда. В итоге удалось выявить 23 книги (отдельных тома), находившиеся прежде в библиотеке великого князя Константина Николаевича, хотя бы по одному из трех признаков:

- экслибрису;
- двенадцатиугольной бумажной «звездочке» с номером книги на полке, которая наклеивалась на корешок, в верхней его части;
- написанному от руки шифру, начинавшемуся с букв Б. з. (очевидно, Библиотечная зала)⁶, за которыми следовали номер шкафа в числителе, номер полки в знаменателе и номер книги на полке, начертанный справа от этой дроби⁷.

Лишь три книги, лишённые этих отличительных признаков, удалось уверенно отнести к великокняжеской библиотеке благодаря сделанным на них записям о перемещении их из одного собрания в другое:

⁴ Сидорова А. Н. Воспитание великих князей в семьях императоров Николая I и Александра II (подготовка к государственной деятельности) : дис. ... канд. ист. наук. М., 2016. С. 176. Примеч. 725–727. См. об этом также: Она же. Путешествие в Царьград, Константинополь и Стамбул великого князя Константина Николаевича в 1845 г. // Россия – Восток. Контакт и конфликт мировоззрений : материалы XV Царскосельской науч. конф. : сб. науч. ст. СПб., 2009. С. 106, 107, 123, примеч. 3; Она же. Впервые на Востоке. Путешествие великого князя Константина Николаевича в Константинополь, Архипелаг и на Афон в 1845 г. // Вах К. А. Великий князь Константин Николаевич и русское паломничество в Святую Землю. Из предыстории ИППО. М., 2012. С. 114, 116. Примеч. 4.
О бароне П. И. Демезоне (Desmaisons) см.: Биобиблиографический словарь оте-

чественных тюркологов. Дооктябрьский период / под ред. и с введ. А. Н. Кононова. М., 1974. С. 155, 156; Кононов А. Н. История изучения тюркских языков в России. Дооктябрьский период. Изд. 2-е, доп. и испр. Л., 1982. С. 182, 183.

⁵ Стоит отметить, что из 50 османских слов, выписанных Константином Николаевичем на отдельном листке в учебных целях (Сидорова А. Н. Впервые на Востоке. С. 114), 35 являются арабскими по происхождению.

⁶ Чаще – Б. З., но для единообразия и с учетом современного правописания ниже в шифрах этого типа вторая буква дана как строчная.

⁷ См., например: Полосин Вал. В., Сериков Н. И., Французов С. А. Арабская Псалтырь. С. 210, рис. 9.
См. ниже ил. 5; 8; 9, б; 25, 33.

– Часослов, изданный в Святогробской типографии в 1856 г., на обороте второго переднего защитного листа которого (из темно-синей бумаги) начертано карандашом: «из библи. Мрам. дворца / 11 III 25 //». Согласно инвентарной книге, Арх. М. 1925 в этот день было три поступления: под № 21 шел Часослов (данный номер на нем проставлен), а под № 22 и 23 соответственно упоминавшиеся выше Октоих и Псалтырь⁸.

– Миссионерское издание Ветхого и Нового Завета на османском языке (Париж, 1827), в левом верхнем углу на лицевой стороне переднего защитного листа которого чернилами проставлен инвентарный номер, под которым оно поступило в Азиатский музей: «1924 n° 793». При этом под номером «1924 n° 794» следует то же самое издание Нового Завета на османском языке⁹ с экслибрисом, «звездочкой» и шифром библиотеки Мраморного дворца, так что нет ни малейшего сомнения в том, что обе книги поступили в один день из одного источника.

– Книга о правильном исчислении Пасхалий *Kitāb Tanzīh ash-sharī‘a al-masīḥīya ‘an al-arā’ al-falākīya*, изданная в Святогробской типографии (Иерусалим, 1858) и поступившая из Мраморного дворца (под номером «1924 n° 828») вместе с семью другими книгами, напечатанными в той типографии и происходившими из библиотеки Константина Николаевича.

Представляется возможным реконструировать в хронологическом порядке, разумеется с известной долей вероятности, обстоятельства поступления арабографических книг в библиотеку великого князя Константина Николаевича и в соответствии с этим привести их описания. Напомним, что перед своим первым путешествием на Восток в 1845 г. юный Константин только начал изучать османский язык по русским и французским пособиям. Трудно себе представить, чтобы он и те, кто организовывал визит, не воспользовались его пребыванием в столице Османского государства, которое продолжалось с 6 (18) июня по 21 июня (3 июля) 1845 г.¹⁰, для приобре-

⁸ Прописная литера «М.» в обозначении инвентарной книги указывает на «мусульманский фонд». Следует отметить, что в те годы все поступления в Азиатский музей РАН, как рукописные, так и печатные, фиксировались подряд в одних и тех же инвентарных книгах. Однако если на 1924 г. была заведена единственная инвентарная книга, то в 1925 и 1926 гг. поступления в так называемый мусульманский фонд, который правильнее было бы называть арабогра-

фическим, поскольку в него же вливались и арабо-христианские книги, отмечались в отдельных тетрадах.

⁹ Следует указать, что внесенное в инвентарную книгу под № 1924 n° 793 издание помечено в ней как عهد *عہد عتیق* «Ветхий Завет» по его первому титульному листу. То, что за Ветхим Заветом в этом томе следует Новый, тогда установлено не было.

¹⁰ Сидорова А. Н. Впервые на Востоке. С. 119.

тения книг на восточных языках. Об этих не вполне типичных для августейшей особы пристрастиях, вероятно, были осведомлены генерал Рифат-паша и командир корабля Мустафа-бей, назначенные султаном состоять при особе великого князя, пока он находился в Константинополе¹¹. Есть основания полагать, что наиболее редкие и ценные османские издания были преподнесены Константину Николаевичу в дар во время одной из трех аудиенций, которыми его удостоил султан Абдул-Меджид I в Бейлербейском дворце¹²: 9 (21) июня около 10 часов утра¹³, 16 (28) июня во время торжественного обеда, начавшегося в 7 часов вечера¹⁴, и прощальной, утром 21 июня (3 июля)¹⁵. По крайней мере надпись с *тузрой* султана Махмуда II, помещенная в ромбе в центре крышки переплета второго тома *Ta'riḫ Na'īmā*¹⁶, явно указывает на то, что он находился в библиотеке этого выдающегося реформатора – отца и непосредственного предшественника Абдул-Меджида I.

Из 11 книг (томов), полностью или частично составленных на османском языке, большинство, а именно шесть, вышли из старейшей мусульманской типографии не только Османской империи, но и всего исламского мира. Ее основателем и мусульманским первопечатником стал трансильванский венгр из Клужа (Коложвара, Клаузенбурга), принадлежавший к отвергавшим догмат о Троице унитариям и поэтому, скорее всего, сознательно обратившийся в ислам, приняв имя Ибраһим (род. между 1670 и 1674 – ум. 1158/1745)¹⁷. Его прозвище, вернее, должностной титул Мютеферриқа, является собирательным

¹¹ См. о них: Сидорова А. Н. Впервые на Востоке. С. 118, 119.

¹² К возведению этого деревянного дворца приступили в 1829 г. в районе Бейлербейи по повелению султана Махмуда II. На тот момент он представлял собой самый крупный прибрежный дворцовый комплекс (см. о нем: Березин И. Посещение цареградских достопримечательностей, во время пребывания в Константинополе Его Императорского Высочества Великого Князя Константина Николаевича в 1845 году. СПб., 1854. С. 37; *Sözgen M. Beylerbeyi Sarayı // TDV İslâm Ansiklopedisi. Cilt 6. İstanbul, 1992. S. 77*).

¹³ Березин И. Посещение цареградских достопримечательностей. С. 9, 10; Сидорова А. Н. Впервые на Востоке. С. 121–123. Это достопамятное событие увековечено на акварели И. К. Айвазовского «Прием великого князя Константина Николаевича турецким султаном Абдул-Меджидом» (см. ее репродукцию: Там же. С. 122).

¹⁴ Березин И. Посещение цареградских достопримечательностей. С. 87, 88. К сожалению, у А. Н. Сидоровой эта встреча двух августейших особ не упомянута.

¹⁵ Там же. С. 90; Сидорова А. Н. Впервые на Востоке. С. 130.

¹⁶ См. ил. 3, б; подробно это издание описано ниже.

¹⁷ Его христианское имя осталось не известным. См. о нем: *Berkes, Niyazi. İbrâhîm Müteferriқа // The Encyclopaedia of Islam. New Edition. Vol. 3. Leiden ; London, 1993. P. 996–998; Afyoncu E. İbrâhîm Müteferriқа // TDV İslâm Ansiklopedisi. Cilt 21. İstanbul, 2000. S. 324–327.*

О его типографии см.: *Kut G. A. Maṭba'a. 2. In Turkey // The Encyclopaedia of Islam. New Edition. Vol. 6. Leiden, 1991. P. 800, 801.*

обозначением категории придворных служителей (первоначально – стражников), выполнявших разнообразные поручения, в том числе дипломатические¹⁸, и в приведенных ниже арабских колофонах представлен в более точной форме: «из *мютеферриқа*». Типография, которую он открыл по своей инициативе, добившись у султана Ахмеда III издания соответствующего фирмана в 1139/1727 г.¹⁹, первоначально не являлась государственным предприятием²⁰.

Печатня Ибра́хима Мютеферриқи действовала с перерывами с 31 января 1729²¹ по 1794 г. и являлась первым издательством в Османской империи, выпускавшим литературу на османском языке наборным арабским шрифтом. Всего за время ее существования в свет вышли 17 изданий²², некоторые были переданы в дар монархам России, Швеции, Австрии и Франции²³. Типография располагалась в Стамбуле. Изначально печатные станки были собраны в доме Ибра́хима Мютеферриқи в квартале Мисмари Шюджа, неподалеку от мечети Султан Селим, затем производство было перенесено в прилегающее к мечети каменное помещение, где также складировались книги, напечатанные в районе Топхане. Для печати книг были задействованы четыре станка, для печати карт – два. На производстве трудилось пятеро работников.

¹⁸ *Kramers J. H. Müteferrika // The Encyclopaedia of Islam. New Edition. Vol. 7. Leiden ; New York, 1993. P. 794.*

¹⁹ Ибра́химу дозволялось печатать словари, книги по истории, географии, медицине и другим практическим отраслям знания и ремеслам, но не по религиозным наукам.

²⁰ Но и полностью частным оно тоже не являлось. Турецкий исследователь Т. Кут определяет это предприятие как концессию. См.: *Kut T. Dârüttibâa // TDV İslâm Ansiklopedisi. Cilt 9. İstanbul, 1994. S. 10.* А. Д. Желтяков указывает, что типография не принадлежала ни Ибра́химу Мютеферриқи, ни его партнеру Са'йду-эфенди, несмотря на тот факт, что часть оборудования находилась у них в собственности. Расходы на закупку оборудования в основном несли государственная казна. Из нее же оплачивалось питание рабочих. Цены на книги также определялись решением султана. См. подробнее: *Желтяков А. Д. Печать в общественно-политической и культурной жизни Турции (1729–1908 гг.). М., 1972. С. 25.* В дальнейшем изучение документов о наследовании показало, что все имущество типографии, а также изданные книги являлись личной собственностью

Ибрахима Мютеферриқи, который остался единственным владельцем после того, как Са'йд-эфенди вышел из дела. Наследниками указанного имущества стали вдова Ибра́хима Мютеферриқи Хатидже и его дочь Айше. См.: *Beydilli K. Müteferrika Matbaası // TDV İslâm Ansiklopedisi. Cilt EK-2. İstanbul, 2016. S. 347.*

²¹ Известно, что набор первой книги начался 16 декабря 1727 г. См.: *Желтяков А. Д. Печать в общественно-политической и культурной жизни Турции. С. 25.*

²² См. полный перечень изданий, а также данные о количестве выпущенных экземпляров и стоимости: *Watson W. J. İbrâhîm Müteferrika and Turkish Incunabula // Journal of the American Oriental Society. 1968. Vol. 88, no. 3 (July – September). P. 435–441; Желтяков А. Д. Печать в общественно-политической и культурной жизни Турции. С. 25–30; Yaman B., Gündüz K. İbrahim Müteferrika Matbaası'nda Basılan eserlerin Kitap Sanatları Açısından İncelenmesi // Turkish Studies. 2014. Vol. 9/10, Fall. P. 1144.*

²³ *Beydilli K. Müteferrika Matbaası. S. 348.*

Сравнение колофонов книг из великокняжеской библиотеки показывает²⁴, что к 1155/1742 г., когда из-за проблем со здоровьем Ибрāхїм Мютеферриқа стал постепенно отходить от дел, его имя перестало в них упоминаться.

Ниже даны описания всех шести томов, напечатанных Ибрāхїмом Мютеферриқой, принадлежность которых к библиотеке Мраморного дворца к настоящему времени твердо установлена. Известно, что тираж каждого из них составлял 500 экземпляров²⁵.

Заглавие:

كلشن خلفا لنظمى زاده افندي

Гюльшен-и хулефā.

Французский вариант (на обороте заднего защитного листа, вверх): Gulcheni-Khoulefa li Nazmi Zadé / Effendi. – / Jardin de Roses des Khalifes / Histoire de l'orient / Jusqu'à l'an 1130 de L'Hegire //

Автор: Муртазā Назмї-зāде (ум. 1133/1720–1721 или 1136/1723²⁶), османский историк.

Содержание: История Багдада с 127/744 по 1130/1717–1718 г.; полностью завершена в 1132/1720–1721 г. для османского наместника Багдада 'Умар-пāши²⁷.

Размер: 28,1 × 17,4 см (переплет совпадает с блоком).

Переплет: картонный, корешок коленкоровый.

Число страниц: арабская фолиация.

f. [1r–v] – колофон по-османски, f. [2r–3r] – оглавление (*фихрис*); f. 1v–130r – основной текст (ил. 1).

Кустоды.

Место и год издания: Константинополь, 1143/1730.

Колофон (f. 130r):

تم الكتاب بعون الملك الوهاب في غرة شهر صفر الخير سنة ثلثة واربعين ومائه والف على يد الحقير / الفقير ابراهيم من متفرقكان²⁸ دركاه عالي المأمور بعمل الطبع بدار الطباعة المعموره / في البلدة الطيبة قسطنطينية دامت عمارتها الى م²⁹ القيامه //

«Завершена книга с помощью Царя Вседарящего в начале превосходного месяца шафара года одна тысяча сто сорок третьего (в конце второй декады августа 1730 г.) рукою ничтожного бедняка Ибрāхїма

²⁴ См. ниже колофоны обоих томов персидско-османского словаря *Ферхенг-и Шу'урї*.

²⁵ Kut G. A. Matba'a. 2. P. 801.

²⁶ Özcan T. Nazmizāde Murtaza Efendi // TDV İslām Ansiklopedisi. Cilt 32. İstanbul, 2006. S. 461.

²⁷ См. об этом: Дмитриева Л. В. Каталог тюркских рукописей Института востоковедения Российской академии наук. М., 2002. С. 56.

²⁸ В тексте колофона в этом месте пропущены знак и пробел: вместо متفرقه كان читай متفرقكان

²⁹ Так, вместо يوم



Ил. 1

Гюльшен-и хулефā

Константинополь, 1143/1730. Заглавие и начало основного текста (f. 1v).

© ИВР РАН

из *мютеферрика*, Двор которого высок, ответственного за книгопечатание в процветающей типографии в добром граде Константинополе, да продлится процветание его до дня Страшного Суда».

Шифр: Ср III 34 dbl.

Инвентарный номер при поступлении в Азиатский музей:
1924 n° 785.

Позднейший (довоенный?) инвентарный номер: 2023.

Шифр библиотеки Мраморного дворца: Б. з. 11/8 20. (на заднем форзаце); «звездочка» с числом «20» на корешке.

Экслибрис: в центре заднего форзаца.

Владельческая приписка (на лицевой стороне переднего защитного листа; ил. 2):



Ил. 2

Гюльшен-и хулефā

Константинополь, 1143/1730. Владельческая приписка на лицевой стороне переднего защитного листа. © ИВР РАН

استصحابه الفقير اليه سبحانه وتعالى / مصطفى راشد افندى / عن خليفه / كاتب / افندى / فى
سنه ١١٧٦ //

«Приобрел ее для себя бедняк при Нём, Преславном и Всевышнем, Муṣтафā Рāшид-эфенди у Хāлифы Кāтиб-эфенди в году 1176 [1762–1763]». Ниже – оттиск печати Рāшид-эфенди.

Заглавие:

الجلد الثانى من تاريخ نعيما

Том второй *Ta'riḫ-i Na'īmā*.

Автор: Муṣтафā На'ймā (1065/1655 – 1128/1716), первый официальный османский историограф (*вақā'и' нювис*)³⁰.

Содержание: История Османской империи с 1051/1641–1642 по 1071/1660 г.

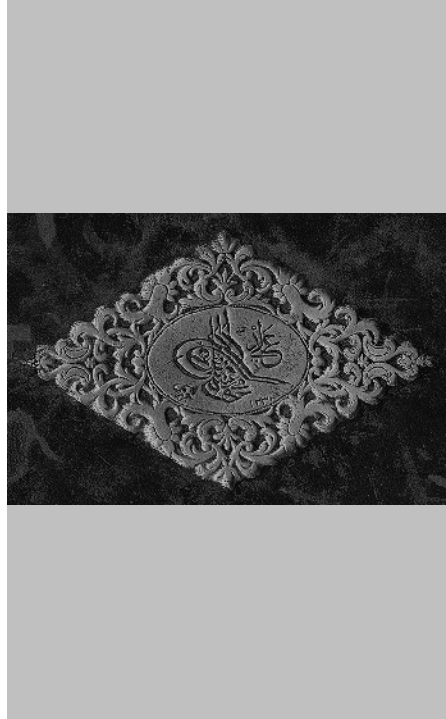
Размер: 32,5 × 19,5 см.

Переплет: восточный кожаный, сохранилась только передняя крышка (ил. 3, а)³¹. В середине ее в золоченом овале, помещенном в ромб

³⁰ См. о нем: *Bosworth C. E. Na'īmā // The Encyclopaedia of Islam. New Edition. Vol. 7. P. 917, 918.*

³¹ Том был сильно поврежден при тушении пожара в БАН СССР в феврале 1988 г.,

так что крышки переплета отвалились от блока. Передняя крышка была найдена случайно при разборе османского фонда.



Ил. 3

Та'рйх-и На'ймә. Т. 2

Константинополь, 1147/1734: а – передняя крышка переплета; б – медальон с *тузрой* в середине передней крышки переплета. © ИВР РАН

(ил. 3, б), надпись, состоящая из выражения *على يد* «дланью, рукою», *тузры* Махмуда II и года (1231 = 1815–1816), что указывает, по всей видимости, на время ее поступления в султанскую библиотеку.

Число страниц: арабская пагинация.

[6] с. – оглавление (*фихрис*); 711 с. – основной текст (ил. 4); 28 с. – трактат того же автора, посвященный «Случаю с Фейзуллахом-эфенди»³².

³² Трактат (*рисәле*) На'ймы, посвященный народному восстанию, в результате которого был свергнут султан Мустафа II (1074/1664 – 1115/1703; правил 1695–1703) и возведен на престол его младший брат Ахмед III (1084/1673 – 1149/1736; правил 1703–1730). В турецкой историографии этот переворот назван «Событием в Эдирне» (осм. *Edirne Vak'ası*), поскольку в период бунта султан находился в Эдирне. В качестве второго названия используется «Случай с Фейзуллахом-эфенди», по име-

ни *шейх ул-ислама* Сеййида Фейзуллаха-эфенди (1048/1639–1115/1703), казненного восставшими. Именно это второе название фигурирует в тексте На'ймы, опубликованном Ибраһимом Мютеферрикой. Подробнее об этих событиях см.: *Özcan A. Edirne Vak'ası // TDV İslâm Ansiklopedisi. Cilt 10. İstanbul, 1994. S. 445, 446. О создании этого рисәле см.: İpşirli M. Na'imâ // TDV İslâm Ansiklopedisi. Cilt 32. S. 316.*



Ил. 4

Ta'riḫ-ū Na'īmā. T. 2

Константинополь, 1147/1734. *Unvān* с заглавием и началом основного текста.

© ИВР РАН

Кустоды.

Место и год издания: Константинополь, 1147/1734.

Колофон (f. 711):

تم الجلد الثاني من تاريخ نعيما بعون الملك المتعال على يد الحقيير المحتاج الى رحمة ربه
القدير ابراهيم / الطابع من متفرقكان³³ دركاه عالي في البلدة الطيبة قسطنطينيه دامت زين
عمارتها / على يد صاحبها بالابهة البهية في اواسط شهر جمادى الاولى لسنة سبع / واربعين
ومائه والف من هجرة النبوية على صاحبها / اكمل الصلوة والتحية //

«Завершен том второй „Истории“ На'ймы с помощью Царя Все-
вышнего рукою ничтожного, нуждающегося в милости Господа
своего Всемогущего Ибра́хима-печатника из *мютеферрика*, Двор

³³ См. выше примеч. 28.

которого высок в добром граде Константинополе, да продлится краса процветания его через Владыку его в сияющей пышности, в середине месяца *джумāдā* первого года одна тысяча сто сорок седьмого от хиджры Пророка (в середине октября 1734 г.); тому же, кто совершил ее, – совершеннейшие благословение и приветствие».

Шифры: Ср IV 40 dbl; Т М/62 (зачеркнут); Т М/63 (красным карандашом); Т М/70 (написан чернилами поверх предыдущего); Т М/70 dbl (написан простым карандашом).

Инвентарный номер при поступлении в Азиатский музей: М. 1926 n°856.

Нынешний инвентарный номер: 2769.

Шифр библиотеки Мраморного дворца: не обнаружен; номер в «звездочке» (в нижней части корешка!) не читается.

Экслибрис: не обнаружен; вероятно, находился на утраченном заднем форзаце.

Заглавия:

تاریخ راشد افندی
تاریخ چلبی زاده افندی

Два тома, один из которых включает т. 1 *Та'рīх-и Рāшид-эфенди*, а другой – т. 2 и 3 этого сочинения, а в заключении – *Та'рīх-и Челебī-зāде-эфенди*.

Авторы: Мехмед Рашид-эфенди (ум. 1148/1735), османский историк и поэт, сменивший На'йму на посту официального историографа империи³⁴.

Ключук-челебī-зāде Исма'йл 'Асим-эфенди (ок. 1096/1685 – 1173/1760), османский историк, поэт и *шейх ул-ислām*, ставший официальным историографом непосредственно после Рāшид-эфенди³⁵.

Содержание: История Османской империи с 1071/1660 по 1134/1722 г. (*Та'рīх-и Рāшид-эфенди*) и с 1135/1722 по 1141/1729 г. (*Та'рīх-и Челебī-зāде-эфенди*).

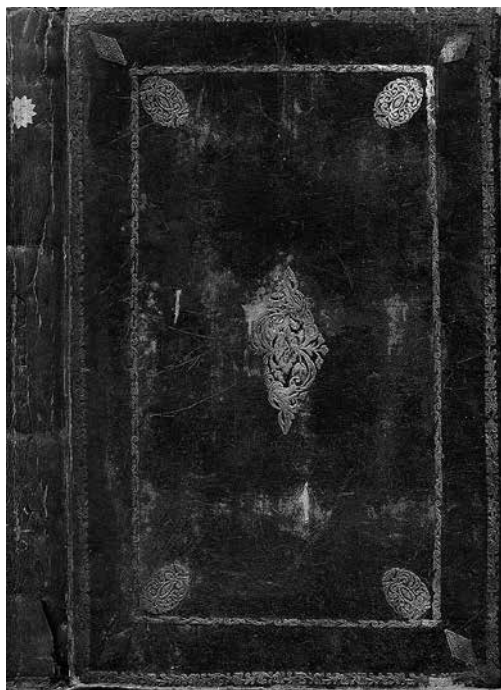
Размер: 29,8 × 19,0 см (29,8 × 19,0 см в переплете) – для обоих томов.

Переплет: восточный кожаный, украшенный растительным орнаментом, с клапаном, темно-зеленого цвета, хорошей сохранности (ил. 5). Оба тома – в одинаковых переплетах.

Число страниц: арабская фолиация.

³⁴ См. о нем: Woodhead C. Rāshid // The Encyclopaedia of Islam. New Edition. Vol. 8. Leiden, 1995. P. 441.

³⁵ См. о нем: Walsh J. R. Čelebī-zāde // The Encyclopaedia of Islam. New Edition. Vol. 7. P. 19, 20.



Ил. 5

Та'рїх-и Рāшид-эфенди. Т. 1

Константинополь, 1153/1741. Крышка переплета с корешком.

© ИВР РАН

Т. 1: f. [1v] – титульный лист (ил. 6); f. [2v–3v] – введение (*Унвāн ад-дйбādжа*); [12] f. – оглавление (*фихрист*) т. 1 *Та'рїх-и Рāшид-эфенди*; f. 1v–277r – основной текст т. 1.

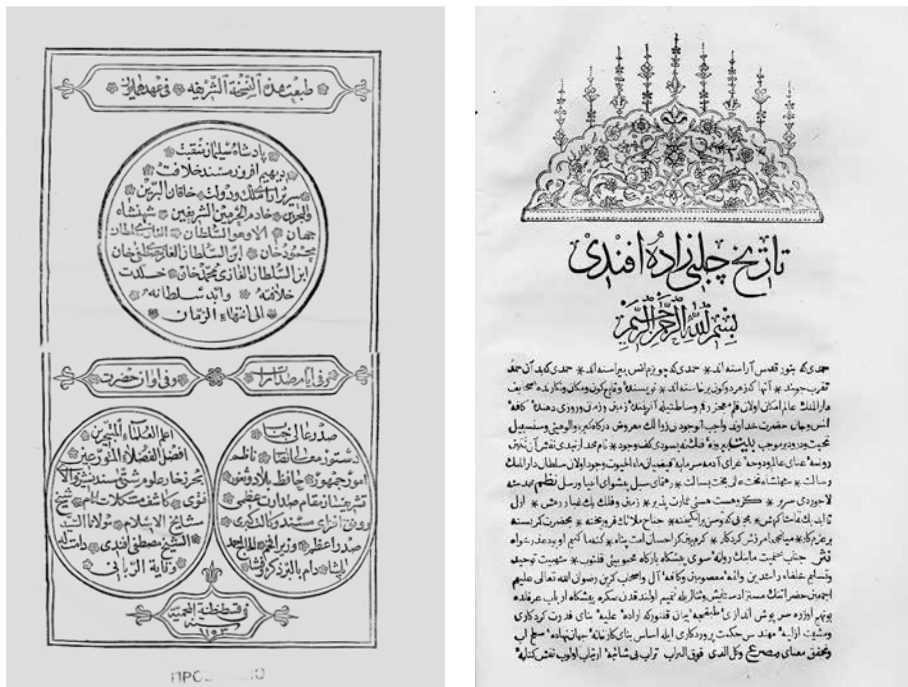
Т. 2: f. [1v] – титульный лист; [8] f. – оглавление (*фихрист*) т. 2 *Та'рїх-и Рāшид-эфенди*; f. 1v–194r – основной текст т. 2; [2] f. – оглавление (*фихрист*) т. 3 *Та'рїх-и Рāшид-эфенди*; f. 1v–158r – основной текст т. 3; [5] f. – оглавление (*фихрист*) *Та'рїх-и Челебй-зāде-эфенди*; f. 1v–158v – основной текст последнего сочинения (ил. 7).

Место и год издания: Константинополь, 1153/1741.

Колофон т. 1 *Та'рїх-и Рāшид-эфенди* (t. 1, f. 277r):

تم الجلد الاول من تاريخ راشد افندى بعون الملك المتعال على يد الحقير المحتاج الى رحمة
ربه / القدير ابراهيم من متفرقه كان دركاه على في البلدة الطيبة قسطنطينية دامت زين
عمارتها على / يد صاحبها بالابهة البهيه في غرة شهر ذى الحجة الشريفه لسنة ثلث /
وخمسين ومائه والف من / هجرة النبويه على صاحبها اكمل الصلوة والتحيه //

«Завершен том первый „Истории“ Рāшида-эфенди с помощью Царя Всевышнего рукою ничтожного, нуждающегося в милости Господа



Ил. 6, 7

Та'рїх-и Рашид-эфенди. Т. 1

Константинополь, 1153/1741: ил. 6 – титульный лист; ил. 7 – унвāн с заглавием и началом основного текста Та'рїх-и Челебї-заде-эфенди.

© ИВР РАН

своего Всемогущего Ибра̄хїма из *мютеферриқа*, Двор которого высок в добром граде Константинополе, да продлится краса процветания его через Владыку его в сияющей пышности, в начале благогородного месяца зў-л-хиджжа года одна тысяча сто пятьдесят третьего от хиджры Пророка (в конце второй декады февраля 1741 г.); тому же, кто совершил ее, – совершеннейшие благословение и приветствие».

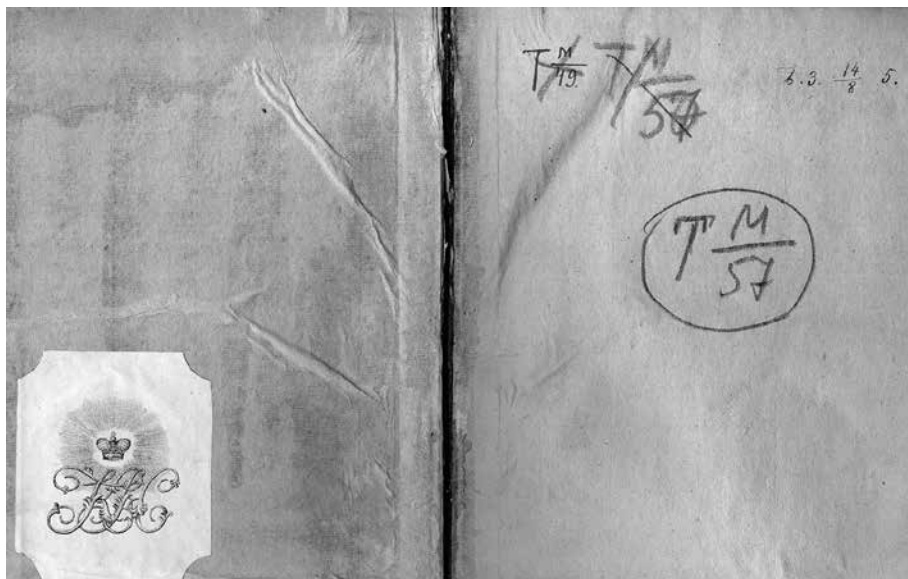
Колофон т. 2 Та'рїх-и Рашид-эфенди (t. 2, f. 194r): тот же с заменой *الجلد الثاني* на *الجلد الاول*.

Колофон т. 3 Та'рїх-и Рашид-эфенди (t. 2, f. 114v): тот же с заменой *التاريخ* на *التاريخ الثاني* на *تاريخ راشد افندي*.

Колофон Та'рїх-и Челебї-заде-эфенди (t. 2, f. 158v): тот же, что после т. 3 Та'рїх Рашид-эфенди.

Шифры: Ср III 41 (зачеркнут в т. 1); Т М/49 (зачеркнут красным карандашом); Т М/50 (зачеркнут в т. 2 синим карандашом); Т М/57.

Инвентарный номер при поступлении в Азиатский музей: 1924 n°772.



Ил. 8

Та'рих-и Рашид-эфенди. Т. 1

Константинополь, 1153/1741. Задний форзац с экслибрисом и шифром библиотеки Мраморного дворца. © ИВР РАН

Нынешний инвентарный номер: 2742.

Шифр библиотеки Мраморного дворца: Б. з. 14/8 5. (на обороте заднего защитного листа т. 1 и 2); «звездочка» с числом «5» на корешках обоих томов.

Экслибрис: на заднем форзаце т. 1 и 2 (ил. 8).

Заглавие:

لسان العجم ، نوال الفضلا ولسان العجم ، فر هتاك شعورى

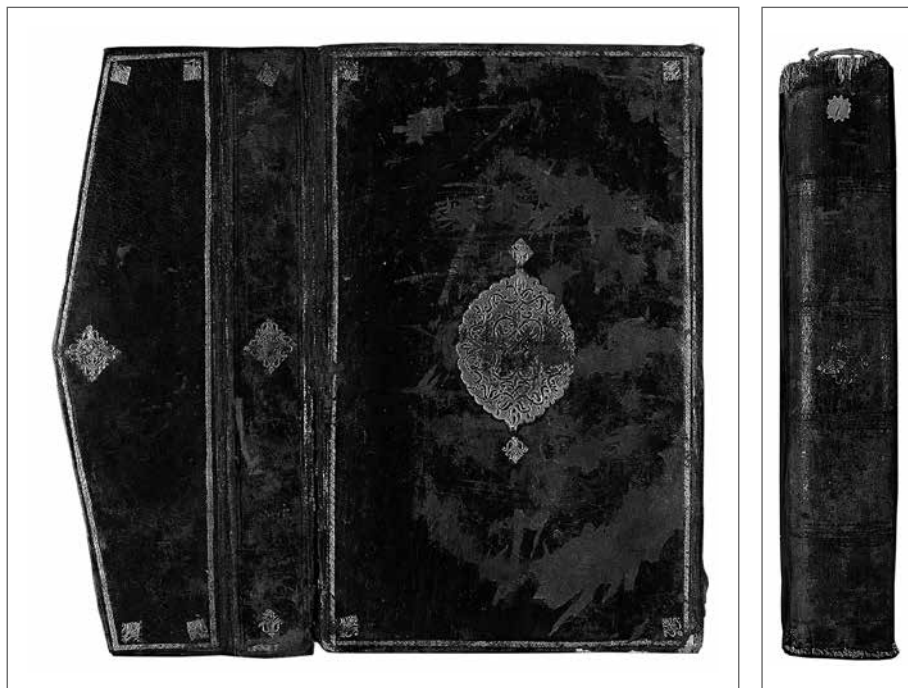
Словарь персидского языка, известный как *Ферхенг-и Шу'урй*, т. 1–2.

Французский вариант (на отдельных вложенных в каждый том листочках):

Liszan-oul-adjem / La langue persane / plus connu (sic) sous le nom de / Ferhengui Chououri. / Dictionnaire de Chououri / Dictionnaire persan-turc par Chououri Hassan Efendi d'Alep. / Tome première (sic). // (в т. 1).

Liszan-oul-adjem / La langue persane / ou / Ferhengui Chououri. / Dictionnaire de Chououri. / Tome second. // (в т. 2).

Автор: Хасан Шу'урй (ум. 1105/1693–1694), поэт, врач и лексикограф. Родился в Халебе, затем перебрался в Стамбул, служил секретарем в Министерстве финансов. В течение 12 лет составлял указанный



Ил. 9

Ферхенг-и Шу'урй. Т. 1

Константинополь, 1155/1742: а – крышка перелета с клапаном; б – корешок.

© ИВР РАН

персидско-османский словарь, содержащий 22 550 слов и иллюстрированный примерами из произведений около 500 поэтов³⁶.

Содержание: Персидско-османский словарь.

Размер: 32 × 20 см (32 × 21 см в переплете) – для обоих томов.

Переплет: восточный кожаный, с клапаном, темно-коричневый, хорошей сохранности; посреди каждой крышки – большой золоченый овальный медальон с растительным орнаментом, на клапане – четыре маленьких золоченых квадрата и один побольше (см. ил. 9).

Число страниц: арабская фолиация.

Т. 1: f. [1r] – титульный лист; f. [2r–v] – введение (*мифтāх*), общее оглавление (*фихрист иджмāлий*); f. 1v–454v – основной текст; т. 2: f. [1r] – титульный лист; f. [2v] – оглавление (*фихрист*); f. 1v–451r – основной текст (ил. 10).

³⁶ См. о нем и других его трудах: Turabi A. H. Hekim Şuûri Hasan Efendi ve Ta'dilü'l-Emzice Adlı Eserinde Müzikle Tedavi

Bölümü // Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. Sayı 40 (2011/1). S. 153–155.



Ил. 10, 11

Ферхенг-и Шу'урй. Т. 1

Константинополь, 1155/1742: ил. 10 – унвāн с заглавием и началом основного текста (f. 1v); ил. 11 – конец текста с колофоном (f. 454v). © ИВР РАН

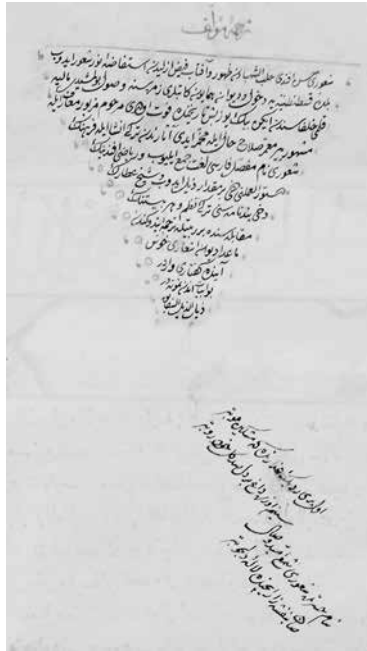
Титульные листы и оглавления разукрашены золотом; унвāны раскрашены красками и золотом; страницы взяты в рамку из красных чернил.

Место и год издания: Константинополь, 1155/1742.

Колофон (t. 1, f. 454v; ил. 11):

فقد تم الجلد الاول من نسخة المطبوعة الملقبة بفرهنگ شعورى والمسماة بنوال / الفضلا
ولسان العجم يعون من زين السنة الملل والامم بلغة مخصوصة و علم / بالقلم على يد الفقير
المأمور بعمل الطبع فى دار الطباعة المعمورة فى غرة / شعبان المعظم سنه خمس وخمسين
ومائه والف من هجرة / من له العز والسعادة والشرف فى البلدة الطيبة / المحمية قسطنطينية
صانها الله تعالى عن انواع / آفات الكونية والبلية //

«И вот завершен том первый из печатного издания, называемого *Ферхенг-и Шу'урй* и именуемого *Навāl ал-фудālā ва-Лисāн ал-'аджам* с помощью Того, Кто украсил языки конфессий и народов особым языком и научил посредством тростникового пера, рукою бедняка, ответственного за книгопечатание в процветающей типографии в начале возвеличенного ша'бāна года одна тысяча сто



Ил. 12

Ферхенг-и Шу'урї. Т. 1

Константинополь, 1155/1742. Приписка на османском со сведениями об авторе (f. 455r). © ИВР РАН

пятьдесят пятого от хиджры того, у кого величие, счастье и честь в добром хранимом граде Константинополе, да сбережет его Бог Всевышний от всякого рода мирских напастей и бед».

Приписка на османском со сведениями об авторе (t. 1, f. 455r; ил. 12):

ترجمه مؤلف / شعوری حسن افندی حلب الشهبان ظهور و آفتاب فیض از لیدن
استفاضه نور شعور ایدوب / باده قسطنطنیه به دخول و دیوان همایون کاتبلیری
زمره سنه وصول بولمشیدی مالیه / قلمی خلفاسندن ایکن بیك یوز بش تاریخنده
فوت اولدی مرحوم مزبور معارف ایله / مشهور پیر معمر صلاح حال ایله مخمر
ایدی آثارندن ترکی انشا ایله فرهنک / شعوری نام مفصل فارسی لغت جمع ایلیوب
و ریاضی افدینک / دستور العملنی دخی بر مقدار ذیل ایدوب و شیخ عطارك / دخی
پندنامه سنی ترکی نظم و هر بیستتک / مقابله سنده برر بیتله ترجمه ایتدوکنندن /
ماعداد دیوان اشعاری خوش / آینده گفتاری واردر / بو ابیات اندن نمونه در / ذیل
الذیل الشقایق /

اول پری رویک عذارنده که مشکین مو بتر /

سنیم اوزره داغ بر دل صد کل خود رو بتر /

شام حسرتله شعورى شمع امتيد وصال /
صان بنفشه زار ايچنده لاله دلجو بتر //³⁷

Terceme-i müellif / Şuûrî Hasan Efendi, Halebüş-şehbâdan zuhûr ve âftâb-ı feyz-i ezeli den istifâza-ı nur-ı şuûr edüb / belde-i Kostantiniyyeye duhûl ve Dîvân-ı Hümâyûn kâtibleri zümresine vusûl bulmuşidi. Mâliyye / Kalemî hulefâsından iken biñ yüz beş târîhinde fevt oldı. Merhûm-ı mezbûr maârif ile / meşhûr pîr-i muammer salâh-ı hâl ile muhammer idi. Âsârinden Türkî-i inşâ ile “Ferheng-i / Şuûrî” nâm mufassal Fârsî lûgat cem’ eyleyüb ve Riyâzî Efendinin / “Düstûr’l-amel”ini dahi bir mikdâr zeyl edüb ve Şeyh Attârîñ / dahi “Pend-nâme”sini Türkî nazm ve her bîstniñ / mukabelesinde birer beytle tercüme etdüğinden / mâ-adâ dîvân-ı eş’ari-i hoş- / âyende-i küftârı vardır. / Bu ebyât andan nümûnedür. / Zeyl ez-zeyl eş-Şekâ’ik /

*Ol perî-rûyîñ izârında geh müşgîn mu beter*³⁸ /
Sinem üzere dâg-ber-dil sad gül-i hód-rû beter /
Şâm hasretle Şuuri şem’-i ümmîd-i visâl /
San benefşe-zâr içinde lâle-i dil-cû beter //

«Биография автора. Хасан-эфенди Шу’урӣ происходил из Халеба и, впитав свет разума от солнца божественного знания, прибыл в град Константинов и вступил в когорту секретарей Высочайшего совета. Он почил в 1105 г., будучи чиновником канцелярии Министерства финансов. Покойный известный своей ученостью старец, при жизни достиг полного благополучия. Среди его произведений, написанных по-тюркски, кроме того, что он составил обстоятельный персидский словарь под названием *Фарханг-и Шу’урӣ*, несколько дополнил *Дустур ал-‘амал* Рийâзӣ-эфенди³⁹, а также передал по-тюркски в стихах *Панд-наме* шайха А’т’тара⁴⁰ и из каждых двадцати бейтов он перевел по одному, есть собрание красивых поэтических изречений. Эти бейты суть примеры оттуда. [См.:] *Зайл аз-зайл* (Дополнение к дополнению) к [сочинению] *аш-Шақә’ик*.

У той красавицы на щеке родинка сулит несчастье.
У меня на сердце печальные сто диких роз сулят несчастье.
Вечером с томлением Шу’урӣ, при свече надежды на свидание,

³⁷ Последние четыре строки (явно стихотворные) начертаны под углом 60 градусов концами вверх.

³⁸ Эпитет *beter* означает «дурной, не делающий добра; не приносящий пользу, бесполезный; неудачливый; предвещающий несчастье, зловещий».

³⁹ Мулла Мехмед, известный как Рийâзӣ (980/1572 – 1054/1644) – османский поэт и составитель поэтических антологий (*тезкире*). Здесь имеется в виду его пер-

сидско-турецкий энциклопедический словарь, составленный ок. 1016/1607 г. и озаглавленный *Дустур ал-‘амал* (букв. «образцовое сочинение»). См.: *Gönül Alpay Tekin. Riyâdî // The Encyclopedia of Islam. New Edition. Vol. 8. P. 548, 549.*

⁴⁰ Об этом сочинении, издание персидского оригинала которого вошло в библиотеку великого князя, см. ниже.



Ил. 13

Ферхенг-и Шу'урӣ. Т. 2

Константинополь, 1155/1742. Конец текста с колофоном (f. 451r).

© ИВР РАН

Словно на клумбе с фиалками пылающий страстью тюльпан сулит несчастье».

В конце биографии содержится ссылка на некий *зайл аз-зайл* (дополнение к дополнению) к сочинению Ахмеда Ташкёпрӣ-заде (1495–1561) *eş-Şekā'ıku'n-ni'māniyye fi 'ulemā'i'd-devleti'l-'Osmaniyye* (الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية). Мехмед Медждӣ (ум. 1591) в 1587 г. перевел с арабского на османский и существенно дополнил указанное сочинение⁴¹. На этот расширенный перевод ученый и поэт Невизаде 'Ата'й (1583–1635) в 1634 г. написал по-османски *зайл*⁴². Добавленные 'Ата'й сведения относятся к периоду 965–1044 гг. х. (1558–1634). Продолжая работу 'Ата'й, еще одно дополнение написал историк ИбрахӀм 'Ушшақӣ-заде (1664–1724), охватив период с 1632 по 1694 г., т.е. включая годы жизни Хасана Шу'урӣ, умершего в 1693–1694 г. Венский спи-

⁴¹ Изд.: *Edirneli Mecdi Efendi. Tercüme-i Şekai-i Numanıyye Hadaikü-Şekai. İstanbul: Dârü't-tibâat'l-âmiri, 1269.*

⁴² Изд.: *Nevizade Atullah bin Yahya. Hadaikü'l-Hakaik fi Tekmiletü-Şekai. İstanbul: Dârü't-tibâat'l-âmiri, 1268.*

сок этого труда был издан в 1965 г. Х. И. Кислингом⁴³, но, к сожалению, эта публикация осталась нам недоступной.

Колофон (t. 2, f. 451r; ил. 13): тот же, что в т. 1, с заменой *الجلد الاول* на *الجلد الثانى*.

Шифр: Ср IV 41 db1² (в т. 1 «IV» написано над зачеркнутым «III»).

Инвентарный номер при поступлении в Азиатский музей: 1924 n°786.

Шифр библиотеки Мраморного дворца: Б. з. 14/8 I. в нижней части первого переднего защитного листа вверх ногами; «звездочка» с цифрой «1.» в нижней части корешков обоих томов.

Экслибрис: на передних форзацах обоих томов вверх ногами (те, кто его наклеивали, не понимали, где верх, а где низ книги).

После кончины своего основателя типография Ибра́хима Мютеферрики начиная с 1169/1755–1756 г. периодически возобновляла работу⁴⁴, пока не закрылась окончательно в 1212/1794 г.⁴⁵

В рамках реформ, проводившихся султаном Селимом III, в 1210/1795 г. в стамбульском квартале Хаскёй было учреждено Инженерное училище (осм. *Мюхендис-хъане-и Беррй-и Хюмаййун*) и типография при нем⁴⁶, ставшая второй по счету османской типографией и первой полностью государственной. Руководить ею был назначен преподаватель вышеназванного училища ‘Абд ар-Рахмън-эфенди. Однако ее расположение оказалось не слишком удобным⁴⁷, и тогда, не

⁴³ ‘Uşâqizâde’s Lebensbeschreibung berühmter Gelehrter und Gottesmänner des Osmanischen Reiches im 17. Jahrhundert (Zeyl-i şağâ’iq) / hrsg. von H. J. Kissling. Wiesbaden, 1965.

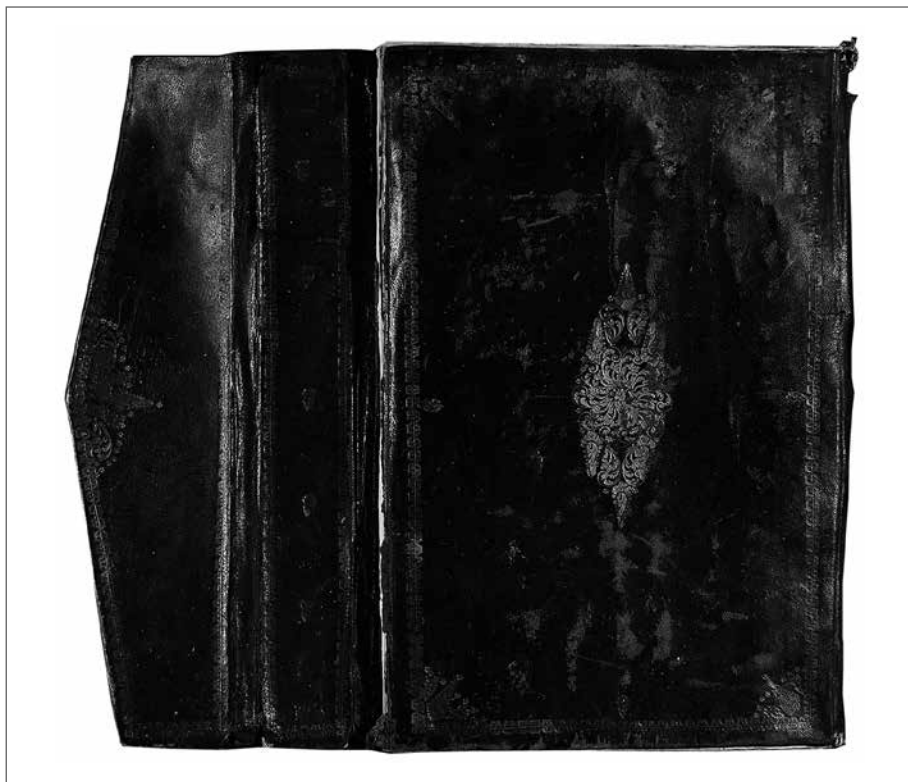
⁴⁴ Продолжить дело Ибра́хима Мютеферрики, согласно данному султаном Махмудом I фирману, были уполномочены два кадия – из Румелии и Анатолии – Ибра́хим-эфенди и Ахмед-эфенди. Они несколько лет не вели никакой деятельности, возобновили ее лишь в 1755 г. переизданием словаря *Ванкүлй*, уже согласно фирману Османа III. Дело продержалось примерно год, после чего – со смертью Ибра́хима-эфенди – опять стало. См. подробнее: *Kut T. Dârüttibâa*. P. 10, 11.

⁴⁵ Приобрести часть имущества типографии, доставшуюся наследникам покойного кадия Ибра́хима-эфенди, намеревалось французское посольство. Чтобы этого не допустить, выкупить оборудование решили чиновник (помощник *ра’йса-эфенди*)

Бейликчй Рәшид-эфенди и официальный османский историограф (*вақъи’-ньювис*) Ахмед Вақыф. Фирман на продолжение производства книг был выпущен Абдул-Хамидом I в 1198/1784 г. В каком квартале Стамбула работала их типография – а она работала всего три года, – доподлинно неизвестно. Затем у них возникли разногласия; Ахмед Вақыф вышел из дела, а Рәшид-эфенди вскоре закрыл производство. См.: *Kut T. Dârüttibâa*. P. 11.

⁴⁶ Было решено выкупить производство у Рәшида-эфенди. Оборудование и 316 томов книг было выкуплено 27 шабана 1211 г. (25 февраля 1797 г.) по цене 7500 курушей и переправлено в Инженерное училище. См.: *Kut T. Dârüttibâa*. P. 11.

⁴⁷ Из-за нехватки производственных площадей типография, по сути, не могла нормально функционировать и в 1802 г. была перенесена в стамбульский квартал Капалы фырын. См.: *Kut T. Dârüttibâa*. P. 11.



Ил. 14

Луғат-и Вайкӯлий. Т. 2

Ускудар, 1218/1803. Крышка перелета с клапаном. © ИВР РАН

ликвидируя ее, в городе Ускудар на азиатском берегу Босфора (ныне – район Стамбула) 11 муҳаррама 1218 г. (3 мая 1803 г.) была основана так называемая «Новая типография» (осм. *Дәрют-тибә’ати’л-джедиде*) под началом все того же ‘Абд ар-Раҳмāна-эфенди. Стоит отметить, что первый том третьего издания *Луғат-и Вайкӯлий* – османского перевода арабского толкового словаря X в. аҶ-Сихаҳ ал-Джаухарӣ⁴⁸ – вышел в типографии Мюхендис-хāне, тогда как второй его том – уже в «Новой типографии»⁴⁹. И оба этих тома оказались в библиотеке великого князя Константина Николаевича!

⁴⁸ Это был первый словарь арабского языка, в котором слова расположены в алфавитном порядке по последней корневой букве, что очень удобно при поиске рифмы. Неудивительно, что вскоре этот принцип стал основным в арабо-мусуль-

манской лексикографии: ведь стихосложение на Востоке считалось вершиной изящней словесности. См. подробнее: *Рыбалкин В. С.* Арабская лексикографическая традиция. Киев, 1990. С. 80–83.

⁴⁹ *Kut G. A.* Maṭba’a. 2. P. 801.

Заглавие:

لغت وانقولى ، كتاب ترجمة الصحاح الجهرى

Османский перевод арабского словаря *ас-Сихах* ал-Джаухарй, известный как *Луғат-и Вāнқўлӣ*, т. 1, 2.

Автор: Меҳмед б. Мустафа ал-Вāнӣ по прозвищу Вāнқўлӣ (ум. 1000/1591–1592), османский *фақих* и лексикограф⁵⁰.

Содержание: Перевод толкового словаря арабского языка *ас-Сихах* Абӯ Насра Исма‘йла ал-Джаухарй на османский язык.

Размер: 30,0 × 19,5 см – для обоих томов.

Переплет: восточный кожаный темно-коричневого цвета, с клапаном, плохой сохранности⁵¹; посреди каждой крышки – большой вытянутый вверх и вниз медальон с растительным орнаментом (ил. 14).

Число страниц: арабская пагинация.

Т. 1: [6] с. – исправленные опечатки; с. 1 – титульный лист; с. 2–650 – основной текст; т. 2: [2] с. – оглавление (*фихрист*); с. 1 – титульный лист; с. 2–764 – основной текст (ил. 15).

Кустоды.

Место и год издания: Константинополь, 1217/1802; Ускюдар, 1218/1803.

Колофон (т. 1, с. 650):

قد تم الجلد الاول بعون الملك الوهاب * من كتاب الفاضل محمد بن مصطفى الوانى *
المترجم لصحاح / الجهرى * للامام العالم الفاضل الكامل المحقق ابي نصر اسمعيل بن
الحماد الجهرى * / على يد اضعف العباد عبد الرحمن المدرس المأمور بعمل الطبع من
الدولة / العلية العثمانية * فى دار الطباعة المعمورة * فى البلدة الطيبة / القسطنطينية *
صانها الله تعالى عن الافات والبلية * / فى اوائل ربيع الاخر لسنة سبعة عشر / بعد المائتين
والف من هجرة / من له العز / والشرف //

«Завершен том первый, с помощью Царя Вседарящего, книги достойного (мужа) Меҳмеда б. Мустафы ал-Вāнӣ, переводчика *Сихах* ал-Джаухарй – имама ученого, достойного, совершенного и безупречно говорившего по-арабски Абӯ Насра Исма‘йла б. ал-Хаммада ал-Джаухарй – рукою слабейшего из рабов (Божьих), преподавателя (*ал-мударрис*) ‘Абд ар-Рахмāна, ответственного за книгопечатание от Высокого Османского государства в процветающей типографии в добром граде Константинополе, да сохранит его Всевышний Бог от бед и несчастья, в начале (месяца) рабӣ‘ последнего года одна тысяча двести семнадцатого от хиджры того, у кого величие и честь (в начале августа 1802 г.)».

⁵⁰ Menzel Th. Wānkulī // The Encyclopaedia of Islam. New Edition. Vol. 11. Leiden, 2002. P. 138.

⁵¹ Переплеты обоих томов и сами блоки (особенно т. 1) были очень серьезно повреждены при тушении пожара в БАН СССР.



Ил. 15

Лугат-и Вайқулий. Т. 2

Усқудар, 1218/1803. Унвāн с заглавием и началом основного текста (с. 2).

© ИВР РАН

Колофон (т. 2, с. 764):

قد تم الجلد الثاني بعون الملك الوهاب * من كتاب الفاضل محمد بن مصطفى الوائى * /
 المترجم لصحاح الجوهرى * للامام العالم الفاضل الكامل المحقق / ابى نصر اسمعيل بن
 الحماد الجوهرى * على يد اضعف العباد / عبد الرحمن المدرس * المأمور بعمل الطبع
 بدار الطباعة / الجديدة المعمورة فى مدينة اسكدار * / فى اواخر شعبان شريف / لسنة ثمانية
 عشر / بعد المأتين / والف //

«Завершен том второй, с помощью Царя Вседарящего, книги достойного (мужа) Мехмеда б. Муṣтафы ал-Вāнй, переводчика *Ṣiḫāḫ* ал-Джаухарй – имама ученого, достойного, совершенного и безупречно говорившего по-арабски Абӯ Наṣра Исма‘йла б. ал-Ḥаммада ал-Джаухарй – рукою слабейшего из рабов (Божьих), преподавателя (ал-мударрис) ‘Абд ар-Раḫмāна, ответственного за книгопечатание в процветающей новой типографии в городе Усқударе в конце благородного (месяца) ша‘бāн года одна тысяча двести восемнадцатого (в начале второй декады декабря 1803 г.)».

Шифр: Ср III 5; Т М/41 (зачеркнуто красным карандашом); Т М/49.
Инвентарный номер при поступлении в Азиатский музей: 1924 n°775.

Нынешний инвентарный номер: 2728 (проставлен только на т. 2).

Шифр библиотеки Мраморного дворца: Б. з. 14/8 б. (на задних форзацах сверху); «звездочка» с цифрой «6.» на корешке т. 1.

Экслибрис: на задних форзацах обоих томов.

Для периода реформ *низām-и джедй̄д*, пик которых пришелся на правление Махмуда II, характерно создание типографий при военно-учебных заведениях, причем издавались в них не только переводные работы по военной и военно-технической тематике, но также религиозная и этико-дидактическая мусульманская литература⁵², среди которой видное место занимали сочинения на персидском языке. Два из них, опубликованные соответственно в типографиях военного сухопутного училища (осм. *Мектеб-и Харбиййе Матба‘асы*) и Военного министерства, попали в библиотеку великого князя, что несомненно свидетельствует о его стремлении овладеть и этим восточным языком, оказавшим колоссальное влияние на язык османский. Следует отметить, что выходные данные в конце этих книг приведены не по-арабски (что было характерно для колофонов рукописей и первых печатных книг), а по-персидски.

Заглавие:

بند عطار

Панд-е ‘Аттār «Наставления ‘Аттārа».

Французский вариант (на отдельном листке, некогда приклеенном к обороту переднего защитного листа, а ныне отвалившемся): Pendi Attar / Edition de Constantinople / Imprimerie de l’Ecole / militaire – / 1253 de l’Egire (sic), / 1836 Année Chrétienne. //

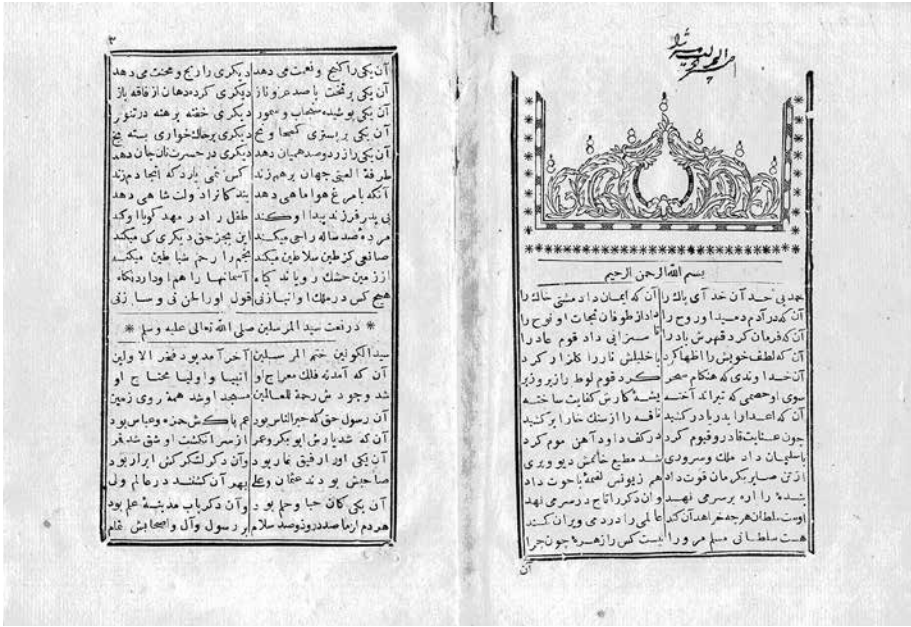
Автор: Фарй̄д ад-Дйн ‘Аттār (513/1119 – 627/1230), знаменитый персидский поэт-мистик⁵³.

Содержание: Небольшой этический трактат *Панд-нāма*, пользовавшийся популярностью в том числе и в Османской империи, где он издавался восемь раз; настоящее издание (1253) было третьим⁵⁴.

⁵² См. об этом: *Желтяков А. Д.* Печать в общественно-политической и культурной жизни Турции. С. 45.

⁵³ См. о нем: *Ritter H.* ‘Aṭṭār // The Encyclopaedia of Islam. New Edition. Vol. 1. Leiden, 1986. P. 752–755.

⁵⁴ Ibid. P. 753, 754.



Ил. 16а

Панд-е 'Аттār

Константинополь, 1253/1837. Первый разворот (с. 2, 3). © ИВР РАН

Размер: 20,4 × 14,5 см.

Переплет: картонный, корешок тряпичный.

Число страниц: арабская пагинация.

44 с. См. ил. 16а.

Место и год издания: Константинополь, 1253/1837.

Выходные данные по-персидски (с. 44):

تمام شد طبع پند عطار درمکتب حربیة پادشاه کردون اقتدار / دراوائل ربیع الآخر
در سال هزار / و دویست و پنجاه و سه / ۱۲۵۳ //

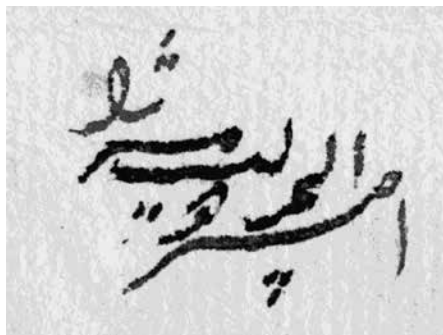
«Полностью напечатаны „Наставления 'Аттāра“ в [типографии] Его Всемогущества Падишаха военного училища в первых числах месяца *rabī'* последнего года тысяча двести пятьдесят третьего 1253 (в конце первой декады июля 1837 г.)».

Шифр: Ср II 267 (в арабском фонде).

Инвентарный номер при поступлении в Азиатский музей: 1924 n° 807.

Шифр библиотеки Мраморного дворца: не обнаружен; «звездочка» с плохо различимой цифрой «8» в нижней части корешка.

Экслибрис: на заднем форзаце.



Ил. 166

Панд-е 'Аттār

Константинополь, 1253/1837. Приписка над 'унвāном. © ИВР РАН

Заглавие:

دیوان حافظ شیرازی

Диван Хāфиза Шйрāзй.

Французский вариант (на отдельном листке, некогда приклеенном к обороту переднего защитного листа, а ныне отвалившемся): Poésies de Hafiz de Chiraz. / Edition de Constantinople. / Imprimerie du ministère / de la Guerre./ 1255 de l'Egire (sic) / 1838 Année Chrétienne //

Автор: великий персидский поэт Хафиз.

Содержание: Сборник стихов Хафиза.

Размер: 22,5 × 16,5 см.

Переплет: восточный кожаный темно-коричневого цвета с вишнеткой посреди каждой крышки.

Число страниц: арабская пагинация.

259 с. См. ил. 17а.

Место и год издания: Константинополь, 1255/1839–1840.

Выходные данные по-персидски (с. 259):

طبع شد این بلاغت عنوان در مطبعة باب حضرت سرعسكريه / فی سنه ۱۲۵۵ //

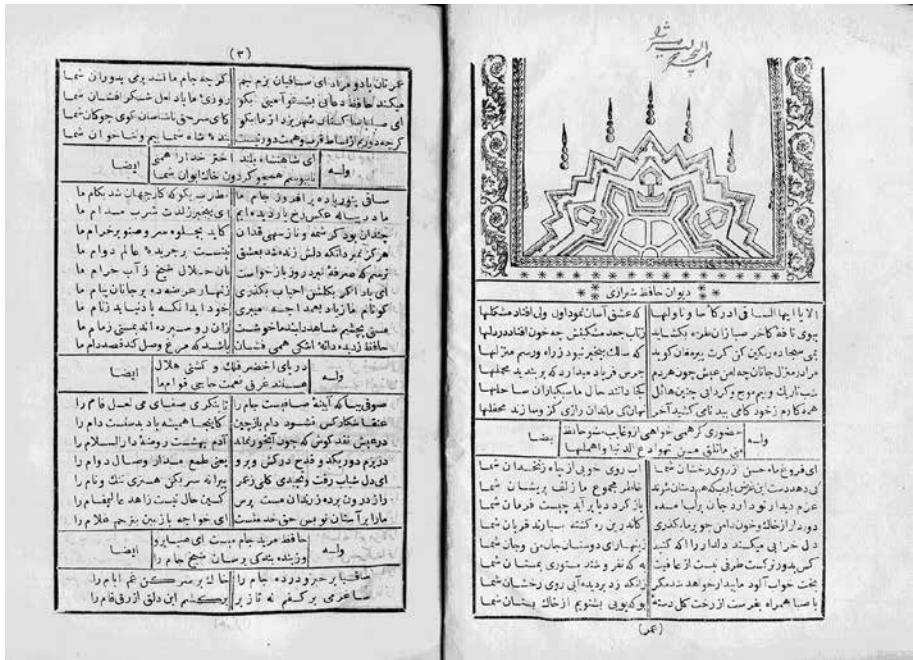
«Напечатано сие собрание изящного красноречия в типографии командования Его Превосходительства Военного министра в году 1255 (1839–40)».

Шифр: Ср II 265 (в арабском фонде).

Инвентарный номер при поступлении в Азиатский музей: 1924 n° 816.

Шифр библиотеки Мраморного дворца: Б. з. 13/4 15. (дважды на лицевой стороне переднего защитного листа вверх ногами); «звездочка» с числом «15» в верхней части корешка.

Экслибрис: отсутствует.



Ил. 17а

Диван Ҳафиза Шйрāзӣ

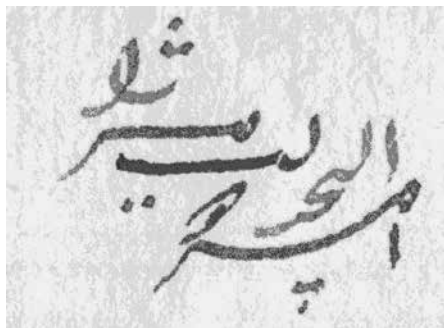
Константинополь, 1255/1839–1840. Первый разворот (с. 2, 3). © ИВР РАН

Следует отметить, что в обеих книгах на персидском языке над *’unvānami* каллиграфически начертана одна и та же надпись, которую предлагается истолковать как попытку передать по-османски высший военно-морской чин Российской империи «генерал-адмирал», присвоенный Константину Николаевичу 22 августа (3 сентября) 1831 г: *Emirü'l-bahr evvelî mareşâl* (ил. 166, 176).

Великий князь Константин Николаевич был глубоко и искренне верующим православным человеком, и лицезреть Святую Софию, превращенную в мечеть, было для него тяжким испытанием. Не единожды он задавал себе вопрос, доживет ли он до водружения на ней Святого Креста. Впрочем, его наставник В. А. Жуковский, словно предвидя те неисчислимые бедствия, которые свялятся на Россию, когда она всерьез попытается осуществить этот проект, считал, что брат Константин Николаевич ни в коем случае не следует⁵⁵. Но было ли согласен августейший ученик со своим учителем? Он без сомнения понимал,

⁵⁵ Сидорова А. Н. Воспитание великих князей в семьях императоров Николая I и

Александра II. С. 176–178; Она же. Впервые на Востоке. С. 129.



Ил. 176

Диван Хәфи́за Шйрә́зи

Константинополь, 1255/1839–1840. Приписка над ‘унвāном. © ИВР РАН

что в случае восстановления в Царьграде православной власти нужно будет что-то делать с его мусульманским населением. Отсюда интерес великого князя к миссионерской литературе на османском языке, нашедший отражение в его библиотеке в виде полного турецкого текста Ветхого и Нового Завета. Приобрел он эти книги (всю Библию и еще отдельно Новый Завет) в Константинополе или после возвращения из своего первого путешествия на Восток, пока не ясно.

Заглавия:

كتاب العهد العتيق

كتاب العهد الجديد المنسوب الى ربنا عيسى المسيح

Ветхий Завет; Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа – две книги под одним переплетом.

Надпись на корешке (золотом)⁵⁶: كتاب العهد العتيق (ил. 18)

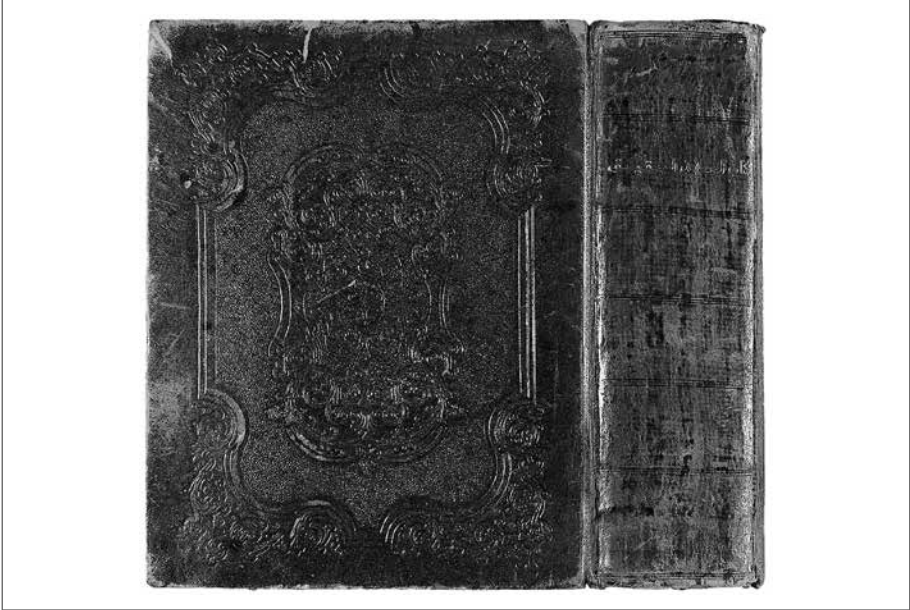
Подзаголовок (перед каждой из двух книг на втором титульном листе):
که انکلتره ناک و سائر ربع مسکونک اطراف و اکنافه / کتب مقدسارک انتشاری
ایچون انکلیز مملکتده / منتظم اولان مجمعاک مصارفی ایله / طبع اولنمشدر * /

...ki İngilterreniñ ve sair rub'-i meskûniñ etrâf-ü-eknâfına kütüb-i mukaddeselerin intişâri için İngiliz memleketinde muntazam olan mesma'ın masârifi ile tab' olınmışdur

«...который издан на средства фонда, организованного в Английском государстве для распространения книг Священного писания в Англии и других частях света».

⁵⁶ Следует отметить, что в инвентарной книге этот том фигурирует как Ветхий За-

вет на османском без какого-либо указания на Новый Завет.



Ил. 18

Ветхий и Новый Завет в переводе на османский
Париж, 1827. Крышка переплета с корешком. © ИВР РАН



Ил. 19

Ветхий и Новый Завет в переводе на османский
Париж, 1827. Заглавие и начало текста Книги Бытия с заставкой (с. 1). © ИВР РАН

Содержание: Полный текст Библии на османском языке.

Размер: 25,5 × 20,5 см (26,6 × 22,0 см – в переплете).

Переплет: европейский кожаный бежевого цвета с богатым растительным орнаментом (ил. 18).

Число страниц: арабская пагинация.

Ветхий Завет: [2] с. – титульные листы; [7] с. – исправленные опечатки; 984 с. – основной текст (ил. 19).

Новый Завет: [2] с. – титульные листы; [3] с. – исправленные опечатки; 318 с. – основной текст.

Место и год издания: Париж: Imprimerie Royale, 1827.

Шифр: Fr III 4 (зачеркнут); Т Л/30 dbl.

Инвентарный номер при поступлении в Азиатский музей: 1924 n° 793.

Шифр библиотеки Мраморного дворца: отсутствует.

Экслибрис: отсутствует.

Заглавие:

كتاب العهد الجديد المنسوب الى ربنا عيسى المسيح

Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа.

Надпись на корешке (золотом):

كتاب عهد جديد

Подзаголовок (перед каждой из двух книг на втором титульном листе): как в предыдущем случае.

Содержание: Полный текст Нового Завета на османском турецком языке.

Размер: 25,5 × 20,1 см (26,5 × 21,0 см – в переплете).

Переплет: европейский кожаный бежевого цвета с богатым растительным орнаментом, идентичным предыдущему.

Число страниц: арабская пагинация.

Новый Завет: [2] с. – титульные листы; [3] с. – исправленные опечатки; 318 с. – основной текст (ил. 20).

Место и год издания: Париж: Imprimerie Royale, 1827.

Шифр: Fr III 5.

Инвентарный номер при поступлении в Азиатский музей: 1924 n° 794.

Шифр библиотеки Мраморного дворца: Б. з. 19/7 27. (на заднем форзаце); «звездочка» с числом «27» в верхней части корешка.

Экслибрис: на переднем форзаце вверх ногами.

По меньшей мере одна книга на османском языке поступила в великокняжескую библиотеку уже после возвращения ее владельца из



Ил. 20

Новый Завет в переводе на османский

Париж, 1827. Заглавие и начало текста Евангелия от Матфея с заставкой (с. 1).

© ИВР РАН

Константинополя. Речь идет о роскошно изданном на мелованной бумаге с золотым обрезаем и с цветными заставками сборнике договоров и иных документов, касающихся австрийско-османских отношений.

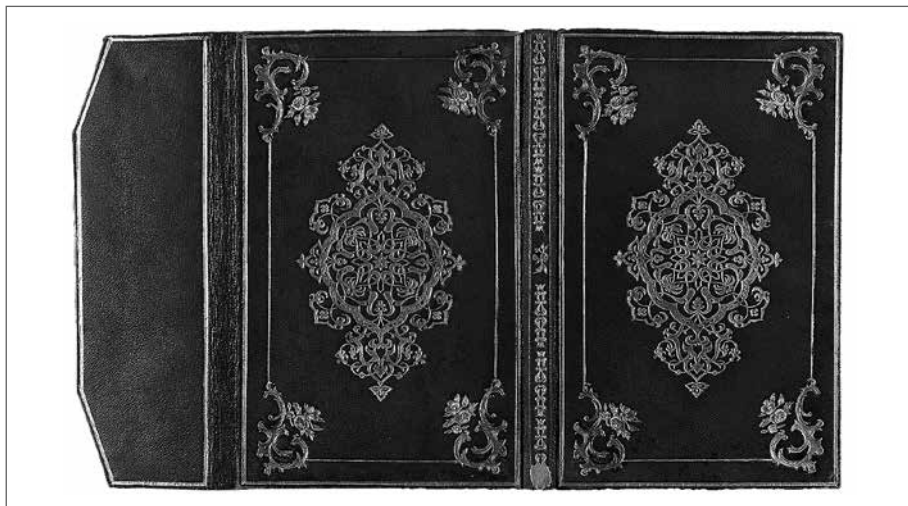
Заглавие:

اوستريا دولتی تبعه سنڭ ممالک عثمانیه ده تجار تارینه دائر مواد عهديه مجموعه سيدر
*Avusturyâ devleti tebaasnuñ memâlik-i Osmâniyyede ticâretlerine dâir
 mevâdd-i ahdiyye mecmûasîdur.*

«Собрание статей договоров, относящихся к торговым делам поданных Австрийского государства в провинциях Османской империи».

Содержание: см. ниже таблицу с оглавлением, где наименования договоров на османском языке взяты из подзаголовков основного текста (после каждого заглавия приведена дата по хиджре и по Рождеству Христову), а также ил. 23, где представлено оглавление, в котором эти же договоры обозначены по-персидски.

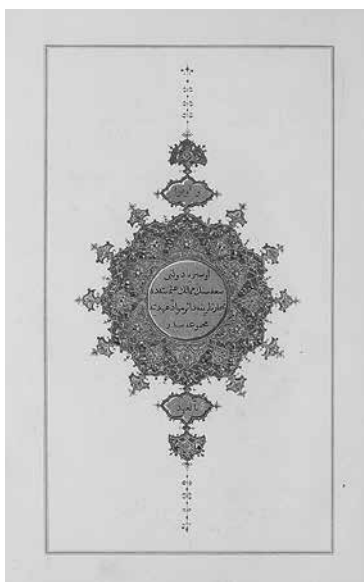
Размер: 23 × 15 см (23,8 × 15,4 см – в переплете).



Ил. 21

**Собрание статей договоров, относящихся к торговым делам подданных
Австрийского государства в провинциях Османской империи
(на османском)**

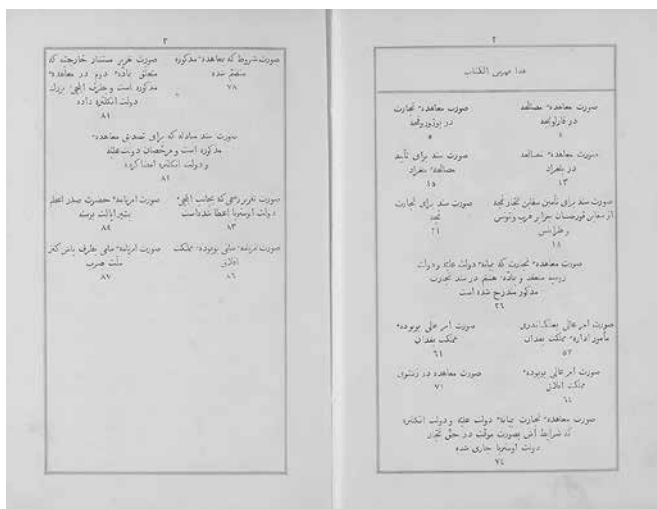
Вена, 1846. Переплет с клапаном. © ИВР РАН



Ил. 22

**Собрание статей договоров, относящихся к торговым делам подданных
Австрийского государства в провинциях Османской империи
(на османском)**

Вена, 1846. Титульный лист (с. 1). © ИВР РАН



Ил. 23

Собрание статей договоров, относящихся к торговым делам подданных Австрийского государства в провинциях Османской империи (на османском)

Вена, 1846. Оглавление по-персидски (с. 2, 3). © ИВР РАН



Ил. 24

Собрание статей договоров, относящихся к торговым делам подданных Австрийского государства в провинциях Османской империи (на османском)

Вена, 1846. 'Унван' перед началом текста (с. 4). © ИВР РАН

Переплет: имитация восточного (с клапаном) из кожи, покрашенной в зеленый цвет, с богатым растительным орнаментом, выполненным золотом (ил. 21).

Число страниц: арабская пагинация.

88 с. См. ил. 22–24.

Место и год издания: Вена: Die Kaiserlich-Königliche Hof- und Staatsdruckerei, 1846.

Колофон по-арабски (с. 88):

طبع دار الطباعة الدولة الايمبراطورية الاوسترياوية / بالمدينة المحروسة وبين في
السنة الميلادية / ست واربعين وثمانمائة بعد / الالف / م //

«Напечатано в Австрийской Императорской государственной типографии в хранимом граде Вене в году по Рождеству Христову одна тысяча восемьсот сорок шестом. Закончено».

Шифр: Fr II 6 (в арабском фонде).

Инвентарный номер при поступлении в Азиатский музей: 1924 n° 816.

Шифр библиотеки Мраморного дворца: отсутствует; «звездочка» с полностью стершимся номером в верхней части корешка.

Экслибрис: на заднем форзаце.

Таблица 1

Содержание сборника договоров и иных документов, касающихся австрийско-османских отношений

Наименование документа и его дата	Страница
<i>Kârlovîcede akd olınan müsâlahanun şûretidür,</i> <i>sene-i hicriyye 1110, sene-i milâdiyye 1699</i> قارلويجه ده عقد اولنان مصالحه نك صور تيدر سنة هجريه ١١١٠ سنة ميلاديه ١٦٩٩ Копия мирного договора, заключенного в Карловице ⁵⁷	4

⁵⁷ Карловицкий мир – мирный договор, подписанный между Османской империей и государствами «Священной лиги» (кроме России) на конгрессе в городке Карловицы в Славонии 26 января 1699 г. По условиям мира, заключенного на 25 лет, Османская

империя уступила Австрии, Польше и Венеции значительные территории, в то время как с Россией было заключено лишь двухлетнее перемирие (Новичев А. Д. История Турции. Т. 1 : Эпоха феодализма (XI–XVIII вв.). Л., 1963. С. 189–191).

Таблица 1 (продолжение)

<p><i>Pojorofcada akd olinan ticâret muâhedesinün sûretidür, sene-i hicriyye 1130, sene-i milâdiyye 1718</i> پوژوروفجه ده عقد اولنان تجارت معاهده سنڭ صورتيدر سنه هجريه ۱۱۳۰ سنه ميلاديه ۱۷۱۸</p> <p>Копия торгового договора, заключенного в Пожареваце⁵⁸</p>	5
<p><i>Belgrâd altunda akd olinan müsâlahanun sûretidür, sene-i hicriyye 1152, sene-i milâdiyye 1739</i> بلغراد التنده عقد اولنان مصالحه نڭ صورتيدر سنه هجريه ۱۱۵۲ سنه ميلاديه ۱۷۳۹</p> <p>Копия мирного договора, заключенного в Белграде⁵⁹</p>	13
<p><i>Belgrâd müsâlahasını te'bîd eden senedün sûretidür, sene-i hicriyye 1160, sene-i milâdiyye 1747</i> بلغراد مصالحه سنی تأييد ايدين سنڭ صورتيدر سنه هجريه ۱۱۶۰ سنه ميلاديه ۱۷۴۷</p> <p>Копия акта о продлении навечно Белградского договора</p>	15
<p><i>Cezâyir-i garb ve Tûnus ve Tarâblus ocâklarından Nemçe tüccâr sefâyini te'minlerine dâir senedün sûretidür, sene-i hicriyye 1197, sene-i milâdiyye 1783</i> جزاير غرب و تونس و طرابلس اوجاقلرندن نمچه توجار سفاينى تامينلرينه دائر سنڭ صورتيدر سنه هجريه ۱۱۹۷ سنه ميلاديه ۱۷۸۳</p> <p>Копия акта об охране судов австрийских купцов [от пиратских кораблей] во владениях алжирских, тунисских и триполитанских</p>	18

⁵⁸ Пожаревацкий торговый договор – соглашение между Австрией и Османской империей, подписанное (наряду с мирным договором) в ходе конференции в сербском городке Пожаревац 27 июля 1718 г. По нему Австрия получила ряд экономических преимуществ: австрийским подданным было предоставлено право свободной торговли на всей территории Османской империи, а также они были освобождены от всех налогов и сборов, которыми облагались купцы других стран, включая самих турок. Кроме того, Австрия получила право назначать во все торговые пункты своих представителей,

наделенных такими же капитуляционными правами, какие имели французы и англичане (Новичев А. Д. История Турции. I. Эпоха феодализма. С. 196, 197).

⁵⁹ Белградский мир – сепаратный мирный договор, заключенный между Австрией и Османской империей. По условиям мира Австрия возвращала все завоеванные у турок в ходе последней войны территории, а также земли, полученные по Пожаревацкому миру: Банат, Темешвар, северную часть Боснии и Сербии с Белградом и Малую Валахию (Новичев А. Д. История Турции. I. Эпоха феодализма. С. 208).

Таблица 1 (продолжение)

<p><i>Nemçe ticâretine mütedâir senediün sûretidür, sene-i hicriyye 1198, sene-i milâdiyye 1784</i> نمچه تجارتنه متدائر سندك صورتيدر سنه هجريه ۱۱۹۸ سنه ميلاديه ۱۷۸۴ Копия акта об австрийской торговле</p>	<p>21</p>
<p><i>Rûsiye devleti ile devlet-i Aliyye bînende akd olunmuş olan muâhede-i ticâretün sûretidür, sene-i hicriyye 1197, sene-i İseviyye 1783</i> روسيه دولتي ايله دولت عليّه بيننده عقد اولنمش اولان معاهده تجارتك صورتيدر سنه هجريه ۱۱۹۷ سنه عيسويه ۱۷۸۳ Копия торгового договора, предусмотрительно заключенного между Российским и Османским государствами</p>	<p>26</p>
<p><i>Bogdân idâresine me'mûr Aleksânderiye hitâben emr-i âliniün sûretidür, sene-i hicriyye 1206, sene-i İseviyye 1792</i> بغداد اداره سنه مأمور عليکساندری یه خطاباً امر عالينك صورتيدر سنه هجريه ۱۲۰۶ سنه عيسويه ۱۷۹۲ Копия высочайшего повеления, данного Александру⁶⁰, назначенному господарем Молдавии</p>	<p>57</p>
<p><i>Bogdân voyvodasına hitâben emr-i âliniün sûretidür, sene-i hicriyye 1216, sene-i İseviyye 1801</i> بغداد ويوده سنه خطاباً امر عالينك صورتيدر سنه هجريه ۱۲۱۶ سنه عيسويه ۱۸۰۱ Копия высочайшего повеления, адресованного господарю Молдавии</p>	<p>61</p>

⁶⁰ Александр Мурузи (ум. 1816) – представитель княжеского рода Мурузи, господарь Молдавии в 1790 и 1803–1806 гг. и Валахии в 1793–1796 и 1799–1801 гг. Подробнее о семье Мурузи см.: Руммель В. В.

Мурузи // Энциклопедический словарь / изд. Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон. Т. 20 : Московский Университет – Наказания исправительные. СПб, 1897. С. 219.

Таблица 1 (продолжение)

<p><i>Eflâk voyvodasına hitâben emr-i âlînün şûretidür, sene-i hicriyye 1201, sene-i İseviyye 1786</i> افللاق ويوده سنه خطاباً امر عالينك صورتيدر سنه هجريه ١٢٠١ سنه عيسويه ١٧٨٦</p> <p>Копия высочайшего повеления, адресованного господарю Валахии</p>	64
<p><i>Ziştovi muâhedesi şûretidür, sene-i hicriyye 1205, sene-i İseviyye 1791</i> زشتوى معاهده سى صورتيدر سنه هجريه ١٢٠٥ سنه عيسويه ١٧٩١</p> <p>Копия договора в Свиштове⁶¹</p>	71
<p><i>İngiltere devleti ile devlet-i Aliyye bînende akd olınan ticâret muâhedesinin şûretidür, sene-i hicriyye 1254, sene-i İseviyye 1838</i> انكلتره دولتى ايله دولت عليّه بيننده عقد اولنان تجارت معاهده سنك صورتيدر سنه هجريه ١٢٥٤ سنه عيسويه ١٨٣٨</p> <p>Копия договора, предусмотрительно заключенного между Английским и Османским государствами</p>	74
<p><i>Zikr olınan muâhedeye munzamm olan şurût</i> ذکر اولنان معاهده يه منضم اولان شروط</p> <p>Условия, добавленные к упомянутому договору</p>	78
<p><i>Muâhede-i mezkûrenün hâvî oldığı ikinci mâddeye dâir hariciyye müsteşârî tarafından İngiltere devleti büyük elçisine i'ta' olınan takrîrün şûretidür</i> معاهده مذکورہ نك حاوی اولديغى ايكنجى ماده يه دائر خارجيه مستشارى طرفندن انكلتره دولتى بيوك ايلچيسينه اعطا اولنان تقريرك صورتيدر</p> <p>Копия ноты, переданной послу Английского государства советником по иностранным делам и касающейся второй статьи указанного договора</p>	81

⁶¹ Свиштово – город в Болгарии, на правом берегу Дуная, между Никополем и Русчуком, ставший в декабре 1790 г. местом проведения австро-османского конгресса. По итогам переговоров 4 августа 1791 г. был подписан мирный договор, «которым вос-

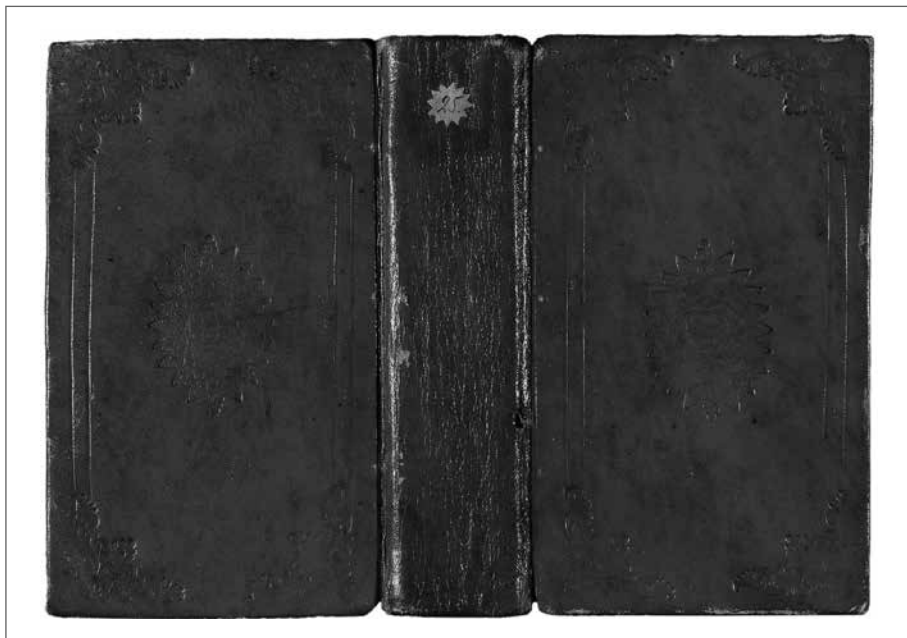
становлялся *status quo ante bellum*», и прекращалась австро-турецкая война 1787–1791 гг. Подробнее об этом населенном пункте см.: Свиштово // Энциклопедический словарь / изд. Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон. Т. 29 : Сахар – Семь мудрецов. СПб., 1900. С. 160.

Таблица 1 (продолжение)

<p><i>Muâhede-i meşrûhanuñ tasdik-nâmeleri mübâdelesini kevnî devletin müşârûn-ileyhimâ murahasları bînende imzâ olınan bir kıt'a senediñ sûretidür</i> معاهده مشروحه نك تصدیقنامه لری مبادلہ سی كونی دولتین مشار الیہما مرخصلری بیننده امضا اولنان بر قطعہ سندك صورتیدر Копия отрывка акта об обмене грамотами с разъяснениями договора, предусмотрительно подписанного уполномоченными лицами двух названных мировых держав</p>	<p>82</p>
<p><i>Avusturyâ devleti elçisine i'ta' olınan takrîr-i resmîniñ sûretidür, sene-i hicriyye 1255, sene-i İseviyye 1839</i> اوستریا دولتی ایلچیسینه اعطا اولنان تقریر رسمینك صورتیدر سنه هجریه ۱۲۵۵ سنه عیسویہ ۱۸۳۹ Копия ноты, переданной послу Австрийского государства</p>	<p>83</p>
<p><i>Bosna müşîrine hitâben emir-nâmenüñ sûretidür, sene-i hicriyye 1259, sene-i İseviyye 1843</i> بوسنه مشیرینه خطاباً امرنامه نك صورتیدر سنه هجریه ۱۲۵۹ سنه عیسویہ ۱۸۴۳ Копия приказа, адресованного воеводе Боснии</p>	<p>84</p>
<p><i>Eflâk voyvodasına hitâben, sene-i hicriyye 1259, sene-i İseviyye 1843</i> افلاق ویوده سنه خطاباً سنه هجریه ۱۲۵۹ سنه عیسویہ ۱۸۴۳ [Копия приказа/письма,] адресованного господарю Валахии</p>	<p>86</p>
<p><i>Sırp baş knezine hitâben, sene-i hicriyye 1259, sene-i İseviyye 1844</i> صرب باش کنزینه خطاباً سنه هجریه ۱۲۵۹ سنه عیسویہ ۱۸۴۴ [Копия приказа/письма,] адресованного верховному князю Сербии</p>	<p>87</p>

Во время недолгого пребывания в Константинополе великий князь преисполнился сочувствием к православным грекам, видевшим в нем заступника и называвшим его не иначе как Василевс⁶². По-видимому,

⁶² Сидорова А. Н. Впервые на Востоке. С. 129.



Ил. 25

Часослов (на арабском)

Бейрут, 1849. Переплет с корешком. © ИВР РАН

при более пристальном знакомстве с положением *миллет-и рӯмӣ* от него не укрылось, что среди всех православных подданных султана в худшей ситуации находились православные арабы. Явно по запросу Константина Николаевича 25 апреля 1850 г. из Азиатского департамента МИД Российской империи в его библиотеку был передан Часослов на арабском языке.

Заглавие:

كتاب الاورولوجيون اى السواعى

Часослов.

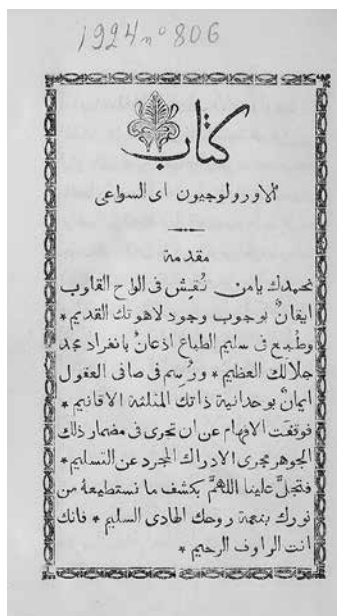
Содержание: Греко-православный часослов в переводе на арабский.

Размер: 18,5 × 10,5 см (19,3 × 11,7 см – в переплете).

Переплет: европейский кожаный красного цвета с тиснением (ил. 25).

Число страниц: арабская пагинация несплошная.

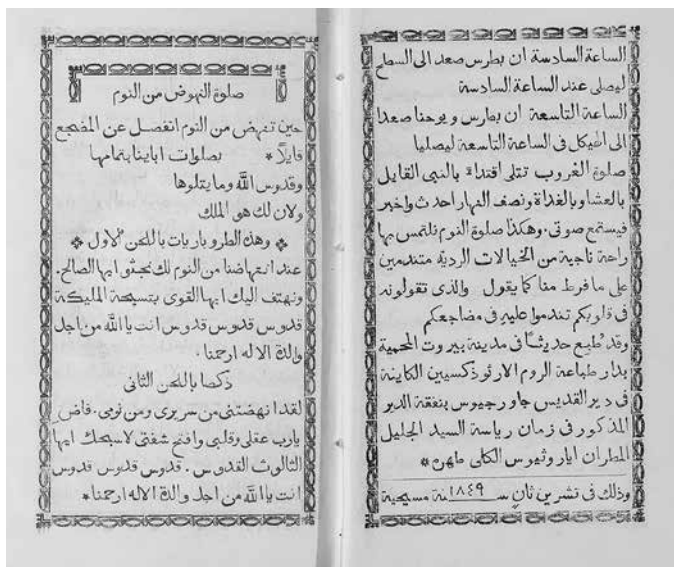
[4] с. – введение; 767 с. – основной текст; 48 с. – المطالبسى (литургические молитвы перед причастием); с. 829–860 – Пасхалии на период с 1850 по 1913 г. См. ил. 26, 27.



Ил. 26

Часослов (на арабском)

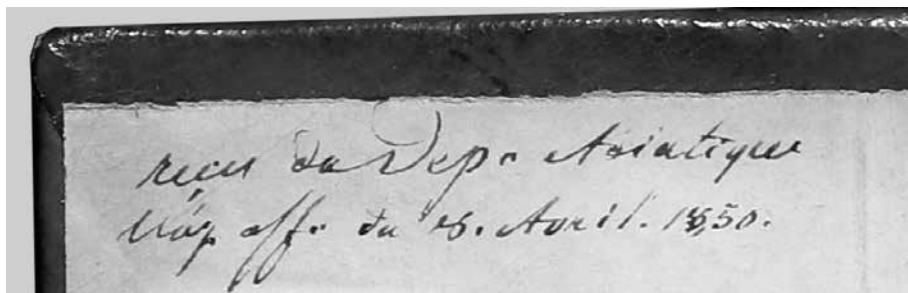
Бейрут, 1849. Заглавие и начало введения (с. [1]). © ИВР РАН



Ил. 27

Часослов (на арабском)

Бейрут, 1849. Конец введения с выходными данными (с. [4]) и начало основного текста (с. 1). © ИВР РАН



Ил. 28

Часослов (на арабском)

Бейрут, 1849 (на арабском). Приписка в левом нижнем углу заднего форзаца.

© ИВР РАН

Место и год издания: Бейрут: Монастырь Св. Георгия, Греко-православная типография, 1849.

Шифр: Вт II 142 (в арабском фонде).

Инвентарный номер при поступлении в Азиатский музей: 1924 n° 806.

Шифр библиотеки Мраморного дворца: Б. з. 13/1 25. (на обороте заднего защитного листа); «звездочка» с числом «25» в верхней части корешка (ил. 25).

Экслибрис: на переднем форзаце вверх ногами.

Приписка (в левом нижнем углу заднего форзаца под углом 90 градусов снизу вверх; ил. 28):

Reçu du Dep. (Département. – С. Ф.) Asiatique /⁶³ du 25 Avril 1850 //

Однако наиболее существенное пополнение великокняжеской библиотеки арабо-христианскими книгами было связано с паломничеством Константина Николаевича с супругой великой княгиней Александрой Иосифовной и старшим сыном, Николаем, в Святую Землю, которое он предпринял весной 1859 г. (с 28 апреля (10 мая) по 11 (23) мая), не без труда получив согласие на это от своего царствующего брата, императора Александра II, озабоченного сложной международной ситуацией, в которой Россия оказалась после Крымской войны⁶⁴. Кульминацией великокняжеского паломничества стало, конечно же,

⁶³ Два сокращенных слова в начале стк. 2 разобрать не удалось.

⁶⁴ Переписка Императора Александра II с Великим Князем Константином Николаевичем. Дневник Великого Князя Кон-

стантина Николаевича, 1857–1861 / сост., авторы вступ. ст., указ. и коммент. Л. Г. Захарова, Л. И. Тютюнник. М., 1994. С. 97, 100–102, 110–112, 163–167.

посещение Константином Николаевичем и членами его семьи Иерусалима, где 8 (20) мая 1859 г. после маленькой ночной русской обедни «на самом Гробе Господнем», посещения всех святынь этого огромного храма и утреннего отдыха великий князь получил в дар лично от патриарха Кирилла II «превосходную модель Кувуклии и камни от Гроба Господня и от Голгофы, и бездну образов, крестов и четок»⁶⁵. Очевидно, среди этих патриарших подарков оказались и восемь арабо-христианских книг, выпущенных Патриаршей Святогробской типографией в 1853–1858 гг.

Считается, и не без оснований, что она была учреждена видным русским церковным деятелем Порфирием Успенским⁶⁶. Однако, по его словам, с инициативой «о печатании церковно-арабских книг в Иерусалиме» выступил в начале 1852 г. русский дипломат А. П. Озеров, занимавший в ту пору пост поверенного в делах России в Константинополе⁶⁷. В своих воспоминаниях Порфирий подробно осветил историю создания этой книгопечатни, начиная с прибытия «типографчика» Лазариди⁶⁸, ее расходных материалов и оборудования (бумаги, чернил и букв), а также установки ее в нижнем жилье Никольского монастыря в середине ноября 1852 г. по новому стилю⁶⁹ и до того момента, когда он смог в письме к русскому консулу в Бейруте К. М. Базили от 9 (21) октября 1853 г. с удовлетворением констатировать: «Патриаршая книгопечатня работает»⁷⁰. 20 февраля (4 марта) 1854 г. он упомянул среди ее продукции Октоих Иоанна Дамаскина, изданный тиражом 5000 экземпляров⁷¹. По ряду косвенных замечаний, сделанных Порфирием, можно заключить, что Святогробская типография была создана и функционировала на доходы от владений Иерусалимского патриархата в Дунайских княжествах и в Бессарабии, известных в научной литературе как метохии⁷². Впрочем, патриарх Кирилл II, занимавший иерусалимский престол в 1845–1872 гг., положил значитель-

⁶⁵ Переписка Императора Александра II... С. 167.

⁶⁶ Крымский А. Е. История новой арабской литературы, XIX – начало XX века / под ред. А. Б. Халидова. М., 1971. С. 301.

⁶⁷ Книга Бытия моего. Дневники и автобиографические записки епископа Порфирия Успенского / изд. Императорской Академии наук на иждивении Императорского Православного Палестинского общества под ред. П. А. Сырку. Т. 4 : Годы 1850, 1851, 1852 и часть 1853-го. СПб., 1896. С. 272, 490.

Об этапах дипломатической карьеры А. П. Озерова см. подробнее: Энцикло-

педический словарь / изд. Ф. А. Брокгауз и И. А. Ефрон. Т. 21 : Нэшвилль – Опацкий. СПб., 1897. С. 772.

⁶⁸ Иоанн Лазаридис упомянут на титульном листе напечатанных при его непосредственном участии Апостола, Псалтыри и Октоиха Иоанна Дамаскина (см. их библиографическое описание ниже).

⁶⁹ Книга Бытия моего. Т. 4. С. 321, 326, 327.
⁷⁰ Там же. Т. 5 : Часть 1853 и 1854 гг. (с 8 апреля 1853 по 22 июня 1854 г.). СПб., 1899. С. 151.

⁷¹ Там же. С. 194.

⁷² Там же. Т. 4. С. 149; Т. 5. С. 195.



Ил. 29, 30

Апостол (на арабском)

Иерусалим, 1853: *ил. 29* – титульный лист (с. [1]); *ил. 30* – гравюра с изображением Святой Троицы (с. 1). © ИВР РАН

ную их часть в 1852 г. в петербургский, московский и одесский банки⁷³, дав тем самым возможность русскому правительству в случае необходимости негласно финансировать, по крайней мере частично, как этот, так и другие свои проекты. Формально архимандрит Порфирий Успенский не имел отношения к Патриаршей книгопечатне, но фактически он был душой этого предприятия, судя хотя бы по приведенному ниже совету, который он дал Кириллу II 30 октября (11 ноября) 1852 г.: «Я советовал патриарху печатать арабские книги церковные с большой осторожностью, дабы не явился такой же раскол, как у нас. Советовал сличить арабские рукописи с греческим текстом»⁷⁴.

Ниже даны краткие описания тех восьми книг, напечатанных по-арабски в Святогробской типографии, что хранились в библиотеке Константина Николаевича.

⁷³ Книга Бытия моего. Т. 4. С. 310, 311.

⁷⁴ Там же. С. 325.

Заглавие:

كتاب الرسايل المشتمل على اعمال الرسل القديسين ورسايل بولس الرسول ويعقوب
وبطرس ويوحنا ويهوذا

Деяния и Послания святых Апостолов.

Содержание: Апостол в переводе на арабский.

Размер: 22,3 × 14,5 см (23,8 × 16 см – в переплете).

Переплет: восточный кожаный темно-коричневого цвета с тиснением; в центре вытянутый сверху вниз медальон. На корешке надпись золотом كتاب الرسايل «Книга (апостольских) посланий».

Число страниц: арабская пагинация.

[4] с. – титульный лист и введение; 450 с. – основной текст.
См. ил. 29, 30.

Место и год издания: Иерусалим, 1853.

Порядковый номер издания, выпущенного Святогробской типографией: 5.

Шифр: Vt II 133 (в арабском фонде).

Инвентарный номер при поступлении в Азиатский музей:
1924 n° 815.

Шифр библиотеки Мраморного дворца: отсутствует.

Экслибрис: на заднем форзаце.

Заглавие:

كتاب الزبور الالهي لداود النبي والملك وعدته مائة وخمسون مزموراً

Псалтырь.

Автор: царь Давид.

Содержание: Служебная каноническая Псалтырь с апокрифическим (151-м) Псалмом и десятью Библейскими песнями в переводе на арабский Абдаллаха б. ал-Фадла (XI в.).

Размер: 15,2 × 11,3 см (16,0 × 12,0 см – в переплете).

Переплет: коленкоровый темно-коричневого цвета с корешком и углами, покрытыми тканью синего цвета.

Число страниц: арабская пагинация.

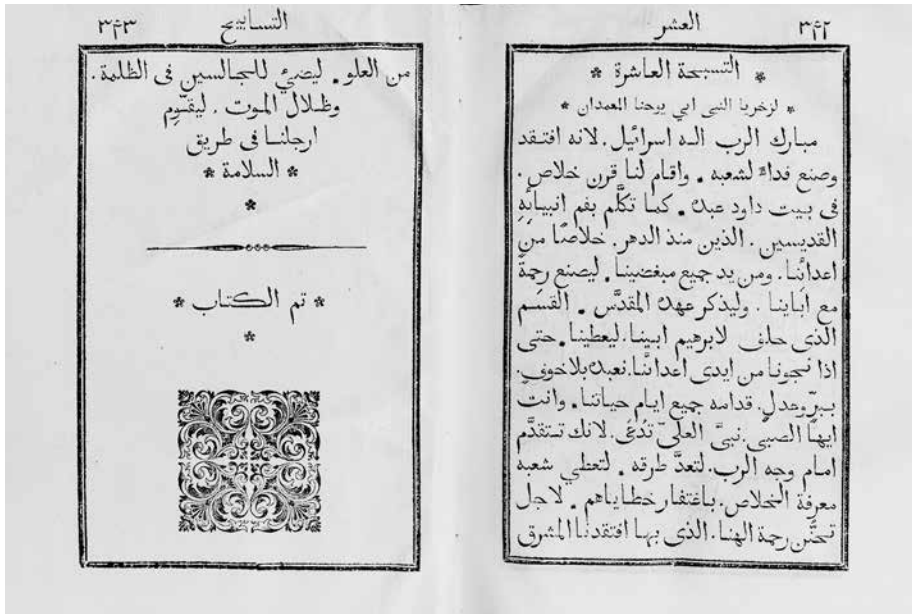
343 с. См. ил. 31.

Место и год издания: Иерусалим, 1854.

Порядковый номер издания, выпущенного Святогробской типографией: 11 (по-арабски), 12 (по-гречески)⁷⁵.

Шифр: Vt I 117 (в арабском фонде).

⁷⁵ Правильным является номер, проставленный по-арабски (ср. ниже описание «Краткой Священной Церковной истории»).



Ил. 31

Псалтырь (на арабском)

Иерусалим, 1854. Последний разворот (с. 342, 343). © ИВР РАН

Инвентарный номер при поступлении в Азиатский музей:
М. 1925 n° 23.

Шифр библиотеки Мраморного дворца: Б. з. 21/1 14. (на экслибрисе, сверху); «звездочка» с числом «14» в верхней части корешка.

Экслибрис: на заднем форзаце.

Заглавие:

كتاب الاكطويخوس

Октоих.

Автор: св. Иоанн Дамаскин.

Содержание: Воскресный Октоих, составлен по-гречески Иоанном Дамскином, в переводе на арабский.

Размер: 16 × 11 см (17,3 × 12,4 см – в переплете).

Переплет: коленкоровый, покрытый тканью синего цвета.

Число страниц: арабская пагинация.

[2] с. – титульный лист и номер экземпляра; 450 с. – основной текст.
См. ил. 32.

Место и год издания: Иерусалим, 1854.

Порядковый номер издания, выпущенного Святогробской типографией: 8.



Ил. 32

Октоих св. Иоанна Дамаскина (на арабском)

Иерусалим, 1854. Гравюра с изображением автора и начало текста (с. 2, 3).

© ИВР РАН



Ил. 33

Октоих св. Иоанна Дамаскина (на арабском)

Экслибрис и шифр библиотеки Мраморного дворца на заднем форзаце.

© ИВР РАН



Ил. 34

Спиридон Сарруф ад-Димашқӣ. Краткая Священная Церковная история (на арабском)

ерусалим, 1855. Титульный лист (с. 1). © ИВР РАН

Шифр: Bt I 118 (в арабском фонде).

Инвентарный номер при поступлении в Азиатский музей: М. 1925 n° 22.

Шифр библиотеки Мраморного дворца: Б. з. 21/1 5. (над экслибрисом; см. ил. 33); «звездочка» с числом «5» в верхней части корешка.

Экслибрис: на заднем форзаце (ил. 33).

Заглавие:

كتاب كنائس شريف مختصر

Краткая Священная Церковная история.

Автор: Спиридон Сарруф ад-Димашқӣ⁷⁶.

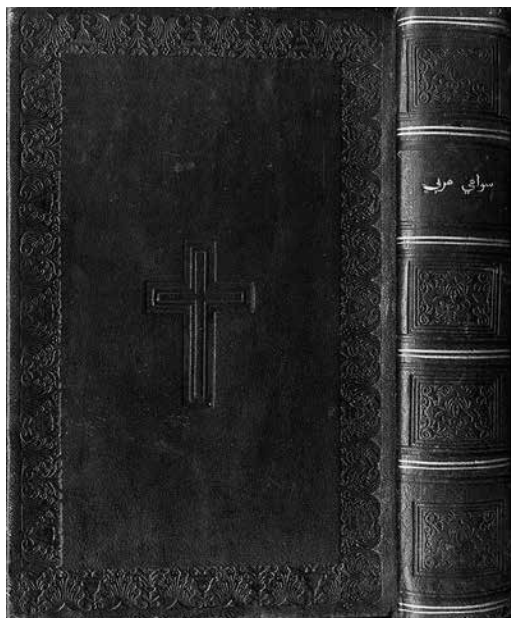
Содержание: Учебная Священная история Ветхого Завета и начал Христианской Церкви (до конца I в. по Р. Х.).

Размер: 16,0 × 14,3 см.

Переплет: бумажный.

⁷⁶ См. об этом знатке арабского языка, высокоученном православном дамаском священнике: Крымский А. Е. История но-

вой арабской литературы. С. 417–420, – где упоминается и данное издание (Там же. С. 419).



Ил. 35

Часослов (на арабском)

Иерусалим, 1856. Крышка переплета с корешком. © ИВР РАН

Число страниц: арабская пагинация.

193 с. См. ил. 34.

Место и год издания: Иерусалим, 1855.

Порядковый номер издания, выпущенного Святогробской типографией: 12.

Шифр: Vt I 158 (в арабском фонде).

Инвентарный номер при поступлении в Азиатский музей: 1924 n° 782.

Шифр библиотеки Мраморного дворца: отсутствует; «звездочка» с полностью стершимся номером в верхней части корешка.

Экслибрис: отсутствует.

Заглавие:

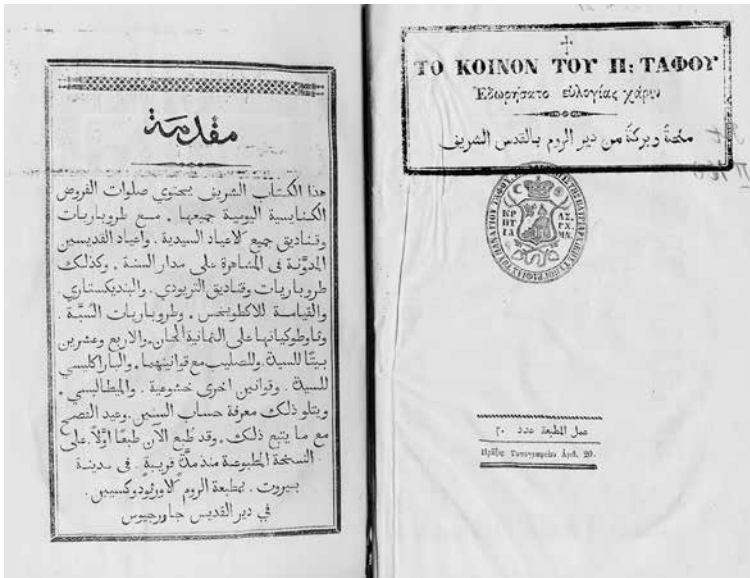
كتاب اورولوجيون اى السواعي المشتمل على الفروض الكنائسيّة اليوميّة

Часослов.

Содержание: Греко-православный часослов в переводе на арабский.

Размер: 20,7 × 13,0 см (21,5 × 13,8 см – в переплете).

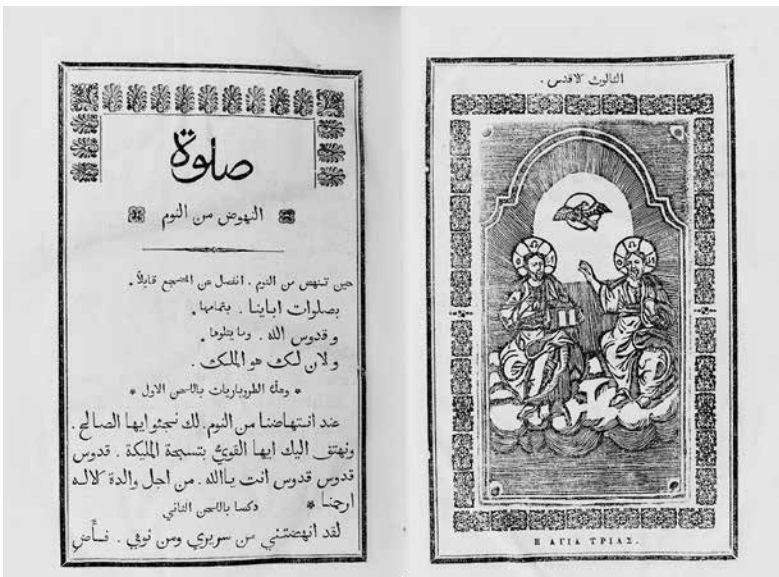
Переплет: восточно-христианский зеленой кожи с тиснением (растительный орнамент по краям и крест в середине каждой крышки). На корешке надпись золотом عربي سواعي «Арабский часослов». См. ил. 35.



Ил. 36

Часослов (на арабском)

Иерусалим, 1856. Разворот с порядковым номером издания и началом введения (с. 2, 3). © ИВР РАН



Ил. 37

Часослов (на арабском)

Иерусалим, 1856. Разворот с гравюрой с изображением Святой Троицы и началом основного текста (с. 4, 5). © ИВР РАН

Число страниц: арабская пагинация.

624 с. См. ил. 36, 37.

Место и год издания: Иерусалим, 1856.

Порядковый номер издания, выпущенного Святогробской типографией: 20.

Шифр: Vt II 160 (в арабском фонде).

Инвентарный номер при поступлении в Азиатский музей: М. 1925 n° 21.

Шифр библиотеки Мраморного дворца: отсутствует; «звездочка» с полностью стершимся номером в верхней части корешка.

Экслибрис: отсутствует.

Заглавие:

تريوديون خشوعي يتضمّن جميع ترتيبات الصيام الكبير المقدّس المختصّة به

Триодь.

Содержание: Греко-православная Триодь Постная (Трипеснец) в переводе на арабский, сверенном с греческим оригиналом приходским священником Георгием Спиридоном Сарруфом в 1850 г.⁷⁷

Размер: 36,0 × 26,5 см.

Переплет: бумажный.

Число страниц: арабская пагинация.

626 с. См. ил. 38.

Экземпляр не разрезан.

Место и год издания: Иерусалим, 1856.

Порядковый номер издания, выпущенного Святогробской типографией: 22.

Шифр: Vt IV 6 (в арабском фонде).

Инвентарный номер при поступлении в Азиатский музей: 1924 n° 774.

Шифр библиотеки Мраморного дворца: Б. з. 20/8 2. (на обороте обоих задних защитных листов); «звездочка» с числом «2.» в верхней части корешка.

Экслибрис: отсутствует.

⁷⁷ Очевидно, сына Спиридона Сарруфа ад-Димашкй (см. выше примеч. 76).

В подзаголовке сказано (ил. 38):

صُلِحَ وتطَبَّقَ على أصله اليوناني بكل تدقيق
على النسخة الحديثة المضبوطة المطبوعة
سنة ١٨٥٠ / بيد جرجي الخوري سبيريدون

صروف /

«Исправлено и сличено по его греческому оригиналу со всей точностью на основании нового выверенного экземпляра, напечатанного в 1850 году, приходским священником Георгием, (сыном) Спиридона Сарруфа».



Ил. 38

Триодъ Постная (на арабском)

Иерусалим, 1856. Титульный лист (с. 1). © ИВР РАН



Ил. 39

Большой Октоих (на арабском)

Иерусалим, 1858. Титульный лист (с. 1). © ИВР РАН

Заглавие:

معزّي اعني الاكطويخس الكبير يتضمّن جميع ما يختصّ به مع الملحقات المعتادة

Практик (Книга молебных песнопений), или Большой Октоих.

Содержание: Богослужбная книга песнопений осьми гласов в переводе на арабский, сверенном с греческим оригиналом приходским священником Георгием Спиридоном Саррұфом в 1850 г.⁷⁸

Размер: 36,0 × 26,0 см.

Переплет: бумажный.

Число страниц: арабская пагинация.

536 с. См. ил. 39.

Экземпляр не разрезан и разваливается на отдельные тетради.

Место и год издания: Иерусалим, 1858.

Порядковый номер издания, выпущенного Святогробской типографией: 33.

Шифр: Bt IV 1 dbl (в арабском фонде).

Инвентарный номер при поступлении в Азиатский музей: 1924 п° 778.

Шифр библиотеки Мраморного дворца: Б. з. 20/8 2. (на обороте защитного листа)⁷⁹; «звездочка» отсутствует (скорее всего, отвалилась).

Экслибрис: отсутствует.

Заглавие:

كتاب تنزيه الشريعة المسيحية عن الاراء الفلكية و يشتمل على الجواب المفيد عن
صحة موقع العيد

Есть греческий титул (с. 2): ΑΠΑΛΛΑΓΗ ΤΗΣ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΗΣ ΘΡΗΣΕΙΑΣ ΑΠΟ ΤΩΝ ΑΣΤΡΟΜΙΚΩΝ ΙΔΕΩΝ.

Kitāb Tanzīḥ aṣ-ṣarī‘a al-masīḫīya ‘an al-arā’ al-falākīya.
«Книга очищения христианского церковного закона от астрономических идей».

Автор: Шиблй б. Халйил Аййұб, православный араб-сириец из Триполи⁸⁰.

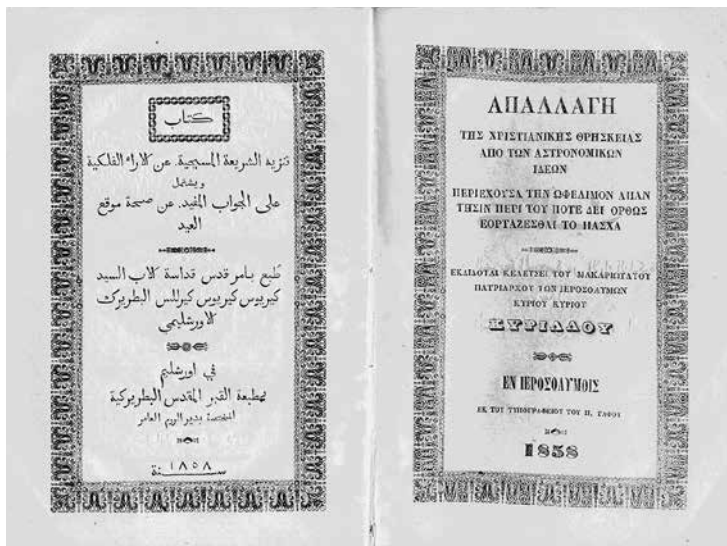
Содержание: Сочинение о правильном исчислении Пасхалий, законченная 17/29 октября 1857 г. в Дамаске (с. 98).

⁷⁸ Согласно подзаголовку (ил. 39), почти полностью идентичному (за исключением пропущенного слова *سنه* «год») тому, что на Триоди (см. выше примеч. 77).

⁷⁹ То есть шифр тот же, что и у арабской Постной Триоди того же формата (см. выше). По-видимому, хранители библиотеки великого князя ошибочно решили, что

это два тома одного издания и присвоили им один шифр (ср. с двумя томами *Ta’rīḥ Rāšīd-эфенди*, проходящими под одним шифром – Б. з. 14/8 5.).

⁸⁰ См. о нем на с. 3 этого издания. Больше ни о нем, ни об этом сочинении никаких сведений найти не удалось.



Ил. 40

Шиблі б. Ҳалїл Аййўб. *Китāб Танзїх аш-шарї'а ал-масїхїяа*
'ан ал-арї' ал-фалакїяа
 Иерусалим, 1858. Титульные листы по-гречески
 и по-арабски (с. 2, 3). © ИВР РАН



Ил. 41

Шиблі б. Ҳалїл Аййўб. *Китāб Танзїх аш-шарї'а ал-масїхїяа*
'ан ал-арї' ал-фалакїяа
 Иерусалим, 1858. Разворот с порядковым номером издания и началом
 основного текста (с. 4, 5). © ИВР РАН

Размер: 19,9 × 13,5 см.

Переплет: отсутствует (судя по всему, блок никогда не был переплетен).

Число страниц: арабская пагинация.

[1] с. – внешний титульный лист; 99 с. См. ил. 40, 41.

Место и год издания: Иерусалим, 1858.

Порядковый номер издания, выпущенного Святогробской типографией: 34.

Шифр: Вт II 159 (в арабском фонде).

Инвентарный номер при поступлении в Азиатский музей: 1924 п° 828.

Шифр библиотеки Мраморного дворца: отсутствует.

Экслибрис: отсутствует.

Из этого описания видно, что великий князь вряд ли работал с этими книгами. Так, Триодь и Большой Октоих остались неразрезанными, а половина из восьми томов так и не была заключена в твердые переплеты. Однако делать на этом основании вывод о недостаточном владении Константином Николаевичем арабским языком было бы опрометчиво. Стоит отметить, что по меньшей мере из 34 книг, выпущенных Святогробской типографией, всего восемь (под № 5, 8, 11, 12, 20, 22, 33, 34), то есть менее одной четвертой, оказались в великокняжеской библиотеке.

Подлинным украшением арабо-христианской части библиотеки великого князя стала первая книга, отпечатанная на Востоке арабским шрифтом, – греко-арабский Служебник, изданный в январе 1701 г. в монастыре Пресвятой Богородицы в Снагове, что под Бухарестом. Очевидно, он получил ее в дар от находившегося в Санкт-Петербурге в 1866–1867 гг. митрополита Амидского Макария⁸¹.

Сравнение сохранившихся шифров библиотеки Мраморного дворца показывает, что арабографичные издания не занимали в ней особого места, а были распределены по различным шкафам (как минимум по шести: 11, 13, 14, 19–21) в соответствии со своим форматом (наиболее крупные занимали нижние полки (8 и 7), а самые миниатюрные – полку 1, то есть верхнюю). При этом два тома одного сочинения (или ошибочно принятые за таковые две разные книги)

⁸¹ Этому экземпляру Снаговского Служебника посвящена недавно вышедшая статья, что избавляет нас от необходимости ее описания: Французов С. А. Первая арабографичная книга, напечатанная

в мире ислама, в собрании Института восточных рукописей РАН // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Сер. III : Филология. 2019. № 61. С. 104–122.

шифровались одинаково: очевидно, считалось, что они занимают одно место на полке. Судя по всему, даже те арабографичные книги, что оказались на одной полке, стояли не подряд (см. табл. 2).

Таблица 2

Арабографичные книги из библиотеки великого князя Константина Николаевича, хранящиеся в ИВР РАН

№ п/п	Краткие выходные данные; формат	Шифр в библиотеке Мраморного дворца	Инвентарный номер при поступлении в Азиатский музей	Дата поступления в Азиатский музей	Шифр в библиотеке ИВР РАН
1	<i>Гюльшен-и хулефā.</i> Константинополь, 1143/1730; 8° (28,1 × 17,4 см)	Б. з. 11/8 20.	1924 н° 785	08.12.1924	Ср III 34 dbl (османский фонд)
2	<i>Та'рйх-и На'имā.</i> Т. 2. Константинополь, 1147/1734; 4° (32,5 × 19,5 см)	–	М.1926 н°856	30.08.1926	Т М/70 dbl
3	<i>Та'рйх-и Рāшид-эфенди.</i> Т. 1, 2. Константинополь, 1153/1741; 4° (29,8 × 19,0 см)	Б. з. 14/8 5.	1924 н° 772	08.12.1924	Т М/57
4	<i>Ферхенг-и Шу'урй.</i> Т. 1, 2. Константинополь, 1155/1742; 4° (32,0 × 20,0 см)	Б. з. 14/8 1.	1924 н° 786	08.12.1924	Ср IV 41 dbl ² (османский фонд)

Таблица 2 (продолжение)

5	Луғат-и Вайнқўлӣ. Т. 1. Константинополь, 1217/1802. Т. 2. Ускюдар, 1218/18034 4° (30,0 × 19,5 см)	Б. з. 14/8 6.	1924 н° 775	08.12.1924	Т М/49
6	Панд-е Атгәр. Константинополь, 1253/1837; 8° (20,4 × 14,5 см)	[Б. з. ?/?] 8.	1924 н° 807	08.12.1924	Ср II 267 (арабский фонд)
7	Диван Ҳафиза Шйрәзӣ. Константинополь, 1255/1839-40; 8° (22,5 × 16,5 см)	Б. з. 13/4 15.	1924 н° 816	08.12.1924	Ср II 265 (арабский фонд)
8	Ветхий и Новый Завет в переводе на османский. Париж, 1827; 4° (25,5 × 20,1 см)	–	1924 н° 793	08.12.1924	Т Л/30 dbl
9	Новый Завет в переводе на османский. Париж, 1827; 4° (25,5 × 20,1 см)	Б. з. 19/7 27.	1924 н° 794	08.12.1924	Fr III 5 (османский фонд)
10	Собрание статей договоров, относящихся к торговым делам подданных Австрийского государства... Вена, 1846; 8° (23,0 × 15,0 см)	–	1924 н° 816	08.12.1924	Fr II 6 (арабский фонд)

Таблица 2 (продолжение)

11	Часослов (на арабском). Бейрут, 1849; 8° (18,5 × 10,5 см)	Б. з. 13/1 25.	1924 н° 806	08.12.1924	Вт II 142 (арабский фонд)
12	Апостол (на арабском). Иерусалим, 1853; 8° (22,3 × 14,5 см)	–	1924 н° 815	08.12.1924	Вт II 133 (арабский фонд)
13	Псалтырь (на арабском). Иерусалим, 1854; 8° (15,2 × 11,3 см)	Б. з. 21/1 14.	М. 1925 н° 23	11.03.1925	Вт I 117 (арабский фонд)
14	Октоих св. Иоанна Дамаскина (на арабском). Иерусалим, 1854; 8° (16 × 11 см)	Б. з. 21/1 5.	М. 1925 н° 22	11.03.1925	Вт I 118 (арабский фонд)
15	Спиридон Сарруф. Краткая Священная Церковная история (на арабском). Иерусалим, 1855; 8° (16,0 × 14,3 см)	–	1924 н° 782	08.12.1924	Вт I 158 (арабский фонд)
16	Часослов (на арабском). Иерусалим, 1856; 8° (20,7 × 13,0 см)	–	М. 1925 н° 21	11.03.1925	Вт II 160 (арабский фонд)
17	Триодь Постная (на арабском). Иерусалим, 1856; 4° (36,0 × 26,5 см)	Б. з. 20/8 2.	1924 н° 774	08.12.1924	Вт IV 6 (арабский фонд)

Таблица 2 (продолжение)

18	Большой Октоих (на арабском). Иерусалим, 1858; 4° (36,0 × 26,0 см)	Б. з. 20/8 2.	1924 н° 778	08.12.1924	Вт IV 1 dbl (арабский фонд)
19	<i>Шиблӣ б. Ҳалӣл</i> <i>Аййӯб. Китāб</i> Танзӣх... Иерусалим, 1858; 8° (19,9 × 13,5 см)	–	1924 н° 828	08.12.1924	Вт II 159 (арабский фонд)
20	Греко-арабский Служебник. Снагов, 1701; 8° (22,3 × 16,3 см)	[Б. з. ?/?]11.	1924 н° 811	08.12.1924	Вт II 150 (арабский фонд)

Возникает закономерный вопрос, насколько полно на сегодняшний день удалось восстановить арабографичную часть библиотеки великого князя Константина Николаевича. Из приведенной выше таблицы видно, что книги, напечатанные арабицей, поступали из Мраморного дворца, где после революции обосновалось детище академика Н. Я. Марра – Российская академия истории материальной культуры, довольно неравномерно, тремя партиями (8 декабря 1924 г., 11 марта 1925 г. и 30 августа 1926 г.). Так, обнаружены все три издания, полученные Азиатским музеем из РАИМК 11 марта 1925 г. В то же время из двух книг, переданных оттуда 30 августа 1926 г., выявлен лишь т. 2 *Ta'riḫ Na'imā*, а *Tūtī-наме* «Сказки Попугая» в переложении на османский язык (Константинополь, 1256; 8°), оприходованные под инвентарным номером М. 1926 н° 857, пока не найдены⁸². Среди книг, которые Азиатский музей получил из РАИМК 8 декабря 1924 г., лишь одна, почти наверняка входившая в великокняжескую библиотеку, остается пока не выявленной. Речь идет о монументальной космографии *Джихāн-нумā*, составленной великим позднесредневековым мусульманским компилятором Ҳаджжӣ Ҳалӣфой, более известным в османской традиции как Кāтиб Челебӣ, напечатанной Ибрāхїмом

⁸² Экземпляр этого издания, обнаруженный в османском фонде ИВР РАН, происходит из библиотеки другого выдающегося деятеля Российской империи – *гахама*

Таврического и Одесского караимского духовного правления, действительного статского советника Сергея Марковича Шапшала (1873–1961).

Мютеферрикой (Константинополь, 1145/1732; 4°) и поступившей в Азиатский музей под инвентарным номером 1924 n° 773. В османском фонде выявлены два экземпляра этого редкого издания⁸³, но ни один из них не мог принадлежать Константину Николаевичу.

Таким образом, есть веские основания полагать, что в библиотеке ИВР РАН удалось выявить не менее 90 % арабографичных книг, находившихся некогда в библиотеке великого князя Константина Николаевича.

⁸³ См. описание одного из них, поступившего в составе коллекции Жан-Батиста Луи Жака Руссо в 1819 г.: Французов С. А. Арабографичный фонд // Азиатский му-

зей. Институт восточных рукописей РАН : путеводитель / под ред. И. Ф. Поповой. М., 2018. С. 65, 66, 72, 73.

Е. В. Гусарова
(ИВР РАН, РНБ, НИУ ВШЭ, Санкт-Петербург)

Новый список «Истории галла» эфиопского монаха Бахрэя: текстологические особенности рукописной передачи памятника

Народ оромо, его происхождение, история появления и распространение по территории христианской Эфиопии между концом XVI в. и первой половиной XVII в. оставили значительный след в эфиопской литературе. Спонтанное переселение этих воинственных племен на территорию Эфиопского царства нашло отражение в своде литературных памятников, посвященных так называемым галла или галласам (этноним, которым христианские авторы в то время пренебрежительно называли оромо).

В рамках настоящего исследования будет рассмотрено старейшее из произведений, составляющих этот литературный свод, а именно сочинение на языке геэз монаха Бахрэя, названное им «История галла» (*Zena-hu lä-galla*). В отличие от предыдущих изданий¹, основанных на двух или трех рукописях произведения, сегодня в нашем распоряжении имеется четыре списка этого текста. Несмотря на неполноту четвертого списка, их текстологический анализ позволяет нам попытаться реконструировать *stemma codicum* рукописей «Истории галла» на основании разночтений, обнаруженных в списках, и в дальнейшем осуществить более корректное издание текста сочинения.

Этнические оромо составляют около половины современного населения Эфиопии. Этот народ представлен рядом племен, которые говорят на языке, принадлежащем кушитской ветви афразийской семьи (со значительной внутренней диалектологией), при четкой культурной самобытности². Большая часть оромо исповедует ислам

¹ *Schleicher A. W. Geschichte der Galla. Text und Übersetzung. Berlin, 1893; Guidi I. Historia gentis Galla. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 20, Scr. Aeth. 3. P. 221–231 (оригинальный текст); Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 21, Scr. Aeth. 4. P. 195–208 (перевод). Louvain, 1907; Getatchew Haile. Yeabba Bahriy Dirsetoch. Avon, MN, 2002.*

² Впрочем, большинство оромо интегрировались в новое эфиопское общество и владеют, по крайней мере в качестве второго языка (а иногда и в качестве основного), амхарским и другими наиболее распространенными в общественной жизни языками.

и проживает в Эфиопии и северной Кении. Вопрос об их происхождении неясен. Мы знаем, что оромо пришли с юга (или юго-запада), двигаясь, по словам известного этнографа-африканиста Дж. Халтина, как «не поддающаяся контролю демографическая сила», «человеческое наводнение»³. Их разрушительное вторжение выпало на начальный период правления эфиопского царя Лебна Денгеля (1508–1540), ознаменованный кровопролитными войнами с отрядами Ахмада Граня⁴.

Со временем в Эфиопии появился ряд сочинений, так или иначе посвященных оромо. Этим сочинениям присуща общая тематика, которая позволяет объединить их в свод литературных памятников. Информация, содержащаяся в этих произведениях эфиопской литературы, зачастую носит легендарный характер и содержит массу противоречивых данных. Тем не менее такого рода сочинения являются, за редким исключением, единственным источником информации.

Сам факт создания корпуса литературы, посвященного не отдельной эпохе или личности, а народу, делает его уникальным. Основной причиной появления сочинений подобного содержания была потребность коренного населения Эфиопии и его правителей каким-то образом обосновать победоносное продвижение этого народа вглубь территории Эфиопского государства, обладавшего более или менее регулярной царской армией и гражданским бюрократическим аппаратом, пусть и в зачаточной форме, и найти причины поражения христиан, показавших себя более слабыми и уязвимыми перед лицом неконтролируемой миграции племен, как тогда казалось, неразвитых дикарей с южных границ страны. Успех племен оромо в продвижении по стране и неспособность царского войска остановить их и положить конец грабежам местного населения и разбоям, которые они чинили по пути, казались современникам невероятными. Это нашествие усугубило и без того нестабильную политическую ситуацию в государстве⁵.

³ Hultin J. Perceiving Oromo. 'Galla' in the Great Narrative of Ethiopia // Being and Becoming Oromo / ed. by P. T. V. Baxter, J. Hultin, A. Triulzi. Uppsala, 1996. P. 86, 88.

⁴ Имам султаната Адал на юго-восточных границах Эфиопии Ахмад б. Ибрагим ал-Гази по прозвищу Грань (левша) в первой половине XVI в. (до своей гибели в феврале 1542 г.) вел разрушительную священную войну против эфиопских христиан.

⁵ Эфиопию, в которой периодически наблюдались центробежные тенденции сре-

ди духовенства, знатных вельмож и феодалов, в значительной степени ослабила война с мусульманами Адаля. В дополнение к этому начались постоянные набеги неизвестных языческих племен, внезапно, будто из неоткуда, появившихся на территории христианской Эфиопии, которые сеяли хаос и разрушение, а затем и осели на занятых ими (зачастую попросту отнятых у местного населения) землях.

Рассматриваемый литературный корпус является едва ли не единственным источником исторической, этнографической, социальной и даже географической информации, относящейся к оромо⁶. Источники по истории оромо составлялись не только на эфиопских⁷, но и на европейских языках⁸. Эти тексты представляют особый интерес⁹. Они показывают, как изменялось отношение к оромо с течением времени, чего ждали и чаяли эфиопские христиане, как объясняли и воспринимали снизшедшую на них Божью кару.

Тексты данного свода литературы условно делятся на самостоятельные произведения, такие как, например, «История галла», составленная монахом Бахрэем, и фрагменты, которые являются частью различных исторических компиляций, например «История Эфиопии» (*Yä-’itayyura tarik*). С точки зрения субъективного подхода эфиопов-христиан к «вопросу» многобожников оромо тексты можно разделить на рациональные и провиденческие (включающие миллениаристические элементы), которые являются переложениями древних легенд¹⁰. Общей чертой всех этих работ является тот факт, что

⁶ Эти источники информации ничтожны по сравнению, например, с обширными сводами царской историографии. Тем не менее они имеют большую ценность для истории народа, не обладавшего собственной письменной традицией.

⁷ Основная масса текстов составлялась на геэзе. Среди них есть и амхарские версии (см.: *Lusini G. Tradizioni amariche sulle origini degli Oromo // Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli. 1993. Vol. 53. P. 267–277*). В этом контексте стоит упомянуть бумажную рукопись EMMML 1610 (*Getatchew Haile, Macomber W. F. A catalogue of Ethiopian manuscripts microfilmed for the Ethiopian Manuscript Library, Collegeville. Collegeville, 1981. Vol. 5. P. 116, 117*) из частной библиотеки Аддис-Абебы (скорее всего, переписана в XX в.). На л. 3r–37r этой рукописи записан амхарский перевод отрывка из «Истории» Бахрэя, а также исторические предания, которые можно хронологически отнести к периоду правления императора Сисиния (1607–1632). В рукопись входит текст «Книги истории галла» (л. 13v–17v) и (на л. 27v–29r) описание правления императора Сарца Денгеля (1563–1597).

⁸ См.: *d'Abbadie A. Géographie de l'Éthiopie: ce que j'ai entendu, faisant suite à ce que j'ai vu. Paris, 1890; Beckingham C. F., Huntingford G. W. B. Some records of Ethiopia 1593–1646: Being extracts from the history of High Ethiopia or Abassia by Manoel*

Almeida together with Bahrey's History of the Galla. Nendeln, 1954. P. 133–139.

⁹ См.: *Lusini G. Documents on the History of the Oromo // Proceedings of the 11th International Conference of Ethiopian Studies. Addis Ababa, 1994. Vol. 1. P. 641–647; Idem. Documenti per la storia degli Oromo // Egitto e Vicino Oriente. 1991–1992. Vol. 14. P. 163–169.*

¹⁰ Эти работы указывают на центральную роль Божественного провидения в появлении оромо на Эфиопском нагорье в наказании за грехи и гордыню эфиопских царей и народа. Прежде всего см.: «Книга истории галла и видения Лебна Денгеля», изданная А. Како в 1957 г., которая была, скорее всего, написана во времена правления царя За-Денгеля (1603–1604). В «Книге истории *вайзаро* (госпожи. – Е. Г.) Агайи», которая связана с «Книгой истории галла и видения Лебна Денгеля», говорится, что рукопись этой работы была доставлена *вайзаро* Агайей царю Сисинию (1607–1632) в просветительских целях. Это говорит о том, что в средневековой Эфиопии это произведение пользовалось значительным авторитетом. В тексте рассказывается, что книга была спасена от уничтожения *вайзаро* Агайей во время нашествия оромо в районе озера Цвай, откуда она и была родом. Некоторые из сочинений по истории оромо посвящены также и Ахмаду Граню, практически одновременное с оромо вторжение которого в Эфиопию связалось

оромо в них представлены довольно негативно, как жестокие и агрессивные дикари. Создание многочисленных легенд и мифов о происхождении оромо происходит из такого предвзятого отношения (за которым стоят свои объективные причины).

Действительно рациональный и непредвзятый подход представлен исключительно сочинением Бахрэя. «История галла» была составлена Бахрэем, о чем свидетельствуют последние слова текста: አግዚአብሔር፡ ይዕቆብ፡ ለገብሩ። እስከ፡ ዘመን፡ ነዋሃ፡ ወመዋዕል፡ ጉንዲይ፡ ይቤ፡ ባሕርይ። *agziabher yə'qäbo la-gäbrü äskä zämännäwah wä-mäwa'al guanduy yäbe bahräy* «Да сохранит Господь своего раба на долгие времена и многие лета. Говорит Бахрэй»¹¹. Абба Бахрэй был священнослужителем, историком и этнографом XVI в. Он начал свое служение во времена правления Сарца Денгеля (1563–1597). Имя Бахрэй упоминается на страницах «Краткой хроники», изученной К. Конти Россини¹². Таким образом, мы можем с определенной долей уверенности предположить, что Бахрэй, автор «Истории галла», был духовником царя Сарца Денгеля. Он лично пострадал от вторжения оромо. Во время очередного нашествия ему пришлось бежать, он покинул свой дом в Гамо¹³. Бахрэй упоминает этот факт в главе 2 своего сочинения.

Автор «Истории галла» прекрасно понимал реальную ситуацию в стране, был знаком с обычаями оромо, их социальной структурой

в умах современников в одно событие и имело для них, судя по содержанию данных работ, сходное значение (см., например: Saquod A. Histoire Amharique de Grañ et des Gallas // Annales d'Ethiopie. 1957. Vol. 2. P. 123–143). В некоторых из этих сочинений галла именуются чадами Ахмада Граня, посланными завершить начатое им дело по завоеванию христианской Эфиопии.

¹¹ Вопрос авторства Бахрэя рассматривался С. Б. Чернецовым в докладе на Восьмой Международной конференции эфиопских исследований в 1984 г. и был опубликован в материалах конференции: Chernetsov S. B. Who wrote the 'History of King Sarsa Dengel' – Was it the Monk Bahrey? // Proceedings of the Eighth International Conference of Ethiopian Studies / ed. by Taddese Beyene. Addis Ababa, 1989. Vol. 1. P. 131–136. Доподлинно известно только одно сочинение, вышедшее из-под пера Бахрэя. Однако исследователь эфиопских рукописей и историк Гетатчеу Хейле приписывает Бахрею и другие произведения, такие как Мазмура Крэстос и Салама Кэдусан (*Getatchew Haile. Yeabba Bahriy Dirsetoch* (заглавие книги

переводится как «Произведения аббы Бахрея»)). Эта информация вошла и в соответствующую статью в Эфиопской энциклопедии, кратко описывающую «Историю галла»: *Getatchew Haile. Zenahu lägalla // Encyclopaedia Aethiopia. Vol. 5 / ed. by A. Bausi in cooperation with S. Uhlig. Wiesbaden, 2014. P. 180, 181*. Впрочем, эта точка зрения не находит четкого подтверждения. Кроме того, Гетатчеу Хейле подготовил еще одно издание текста «Истории галла», сопровождаемое переводом на амхарский и английский языки (*Getatchew Haile. Yeabba Bahriy Dirsetoch*).

¹² *Conti Rossini C. Due squarci inediti di Cronaca Etiopica // Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei, serie accademiche. 1893. Vol. 11. P. 18.*

¹³ Район Гамо расположен на юго-западе Эфиопии. Как раз с этого направления началась миграция племен оромо.

и ритуальными практиками, что явствует из содержания его работы и ее структуры¹⁴.

Бахрэй кратко повествует о появлении в Эфиопии племен оромо. Он останавливается на их обычаях, на именах и структуре многочисленных племен, на их обрядах и пр. Он представляет нам подробную картину их миграции и дальнейшего распространения по территории страны.

Его видение изъянов внутривосточного устройства Эфиопии нашло отражение в главе 19 сочинения, подробно проанализированной С. Б. Чернецовым в рамках его работы по переводу на русский язык «Истории» Бахрэя¹⁵. Глава 19 имеет в определенном смысле революционный характер. В отличие от других провидческих и мистических толкований и интерпретаций неспособности жителей Эфиопии остановить перемещение по стране чужеземцев, Бахрэй открыто заявляет, что причиной многочисленных поражений христиан является социальная структура эфиопского государства. Отсутствие среди десяти категорий граждан, в которые входила большая часть жителей страны, желания и способности (по ряду причин) бороться с новой угрозой, не позволяло царям взять ситуацию под контроль (вероятно, это был намек на необходимость создания рекрутской системы набора в армию, которая должна была заменить регионально-племенную и феодальную систему устройства вооруженных сил¹⁶), в то время как среди оромо сражались все, от мала до велика¹⁷. Эфиопское общество, напротив, делилось на категории людей, большая часть из

¹⁴ Работа органично разделена на 20 глав, каждая из которых посвящена отдельной теме в контексте миграции оромо. Впрочем, не вполне ясен источник таких глубоких познаний по этнографии оромо у эфиопского монаха.

¹⁵ *Chernetsov S. B. The 'History of the Gallas' and death of Za-Dengel, king of Ethiopia (1603–1604) // Atti del IV Congresso Internazionale di Studi Etiopici. Roma, 1974. P. 803–808.*

¹⁶ Как таковой царской армии, за исключением гвардии, не существовало. В случае необходимости царь вызывал к себе лояльных правителей областей и влиятельных феодалов, которые должны были явиться со своими войсками и встать на защиту государства. В качестве оплаты за этот ратный труд им давалось право брать добычу (проще говоря, мародерствовать) и пленных на территории поверженных народов.

¹⁷ Такая активность и воинственность оромо объясняются особенностями их социальной структуры. Речь идет об обряде инициации для мужчин и делении жизни каждого отпрыска мужского пола на основе корпоративных возрастных групп или классов (пять таких групп по восемь лет). Подобная форма периодической инициации мужчин для перехода их в последующую возрастную группу и, в частности, необходимая для вступления в брак, была связана с военными успехами кандидата (традиция ритуальной охоты), который должен был убить человека или крупного хищника, чтобы доказать свое право на переход в следующую возрастную группу и связанные с этим привилегии. Такая система построения социальной структуры делала силу, выносливость, навыки охоты и беспощадность к врагу общераспространенными явлениями для всех оромо, основой их мировоззрения.

сту – W)²⁴. Текст написан крупным почерком и разделен на два столбца. В данной рукописи присутствует разделение сочинения Бахрэя на главы и своеобразная пунктуация (разделители из семи и девяти точек). Текст «Истории» Бахрэя был записан на оставленных чистыми листах, и, следовательно, его части разбросаны по рукописи (впрочем, восстановление правильного порядка отрывков не составляет труда). На л. 103r текст начинается с середины первого столбца, первая часть которого занята другим текстом, отделенным от «Истории галла» двумя линиями точек-разделителей. Текст из этой рукописи был использован Э. Литманом для сопоставления с текстом, изданным А. В. Шлейхером²⁵. На основе этих двух рукописей в 1907 г. И. Гвиди подготовил новое издание текста²⁶. Список L был выбран в качестве основного для данного издания, снабженного указанием разночтений с W.

Позднее были обнаружены еще две рукописи, частично содержащие «Историю» Бахрэя. Обе они входят в состав восточного фонда Государственной библиотеки в Берлине. Первая – Or. Fol. 4096 (далее по тексту – B)²⁷, переписанная в XX в., включает первые 15 глав нашего сочинения (л. 2ra–4ra)²⁸. Текст в ней написан в два столбца хорошим ровным почерком. Текст открывается введением на амхарском языке, в котором переписчик рассказывает, как он нашел текст «Истории галла» вместе с «Хроникой царя Сисиния» и скопировал его. Затем переписчик переходит к главе 1 сочинения Бахрэя. Глава 1 воспроизводит текст списков L и W только в первых строках, а затем прерывается коротким интерполированным абзацем. После этого B возвращается к стандартному тексту «Истории». Разделение на главы отсутствует, иногда места для их выделения и нумерации остаются пустыми (впрочем, непоследовательно). Рукопись B обрывается в конце главы 15, за которой следует переработка главы 19 и начало главы 20 на амхарском языке.

Второй и последний список – Or. quart. 996, л. 164ra–165ra, переписанный в XVII в. (далее по тексту – S)²⁹, содержит конец «Истории».

²⁴ *Rhodokanakis N.* Die aethiopischen Handschriften der k. k. Hofbibliothek zu Wien. Sitzb. D. Kais. Akad. d. Wiss. zu Wien, Philol.-Hist. Kl. Wien, 1906. S. 69. Препный шифр рукописи Эф. 4.

²⁵ *Litmann E.* Zu A. W. Schleicher's Geschichte der Galla // *Zeitschrift für Assyriologie*. 1896. Bd. 11. S. 389–400.

²⁶ *Guidi I.* *Historia gentis Galla.*

²⁷ *Hammerschmidt E.,* *Six V. Äthiopiscen Handschriften 1: Die Handschriften der*

Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz. Wiesbaden, 1983. (Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland ; Bd. 20.4). S. 305.

²⁸ Копии были любезно предоставлены нам профессором Восточного института ('L'Orientale') Университета Неаполя (Италия) Дж. Лузини.

²⁹ *Hammerschmidt E.,* *Six V. Äthiopiscen Handschriften 1. S. 116.*

Текст написан аккуратно в два столбца, на последней странице – в один столбец (не считая четырех строк постороннего текста в верхнем правом углу листа). В рукописи представлены только последняя часть главы 18 и главы 19 и 20. Он не разделен на главы, а место для заголовков оставлено для главы 20 (но не для главы 19).

Пунктуация четырех рукописей выглядит довольно хаотично и произвольно, без какого-либо соответствия между различными списками. Разделение работы на главы имеет особое значение. Из содержания текста можно заключить, что исходный текст, безусловно, имел такое разделение. Об этом свидетельствуют некоторые внутренние ссылки на работу, как, например, в начале главы 15: እስሙ ገላ ሰበ ተገዝሩ በ ፩ ዘመን ያወፀእ ስሙ ለርእሱ በከሙ ንቤ በርእስ ክፍል ፬። *asmä galla sobä tägäzru ba 1 zämän yawäṣ'ə sätmä lä-rä'asu bä-kämä näbe bä-rä'äsä kafäl 4* «Ибо, когда галла подвергаются первому обрезанию, им дается имя, как мы говорили в начале главы 4»³⁰.

На основе анализа разночтений, которые указывают на общее происхождение списков (от одного протографа) или позволяют разделить их на параллельные ветви (восходящие к общему архетипу), можно условно восстановить историю переписки текста в четырех обнаруженных нами рукописях «Истории галла» Бахрэя. Такой анализ вносит определенную ясность в отношении рукописей L, W и B и их соответствия, но не для списка S, в основном по причине ограниченного объема приведенного в нем отрывка интересующего нас текста. При этом ошибки, закрывшиеся в S, также позволяют сделать определенные выводы.

Основываясь, в частности, на филологических наблюдениях, сделанных Дж. Лузини в его статье³¹, списки L, W и B, судя по всему, происходят от общего протографа.

В главе 4 рукописей L, W и B в предложении አለበሙ፡ ንጉሠ፡ (ንጉሥ፡ B) ወኢእግዚአ፡ (ወኢእግዚአ፡ B, ወኢ፡ እግዚአ፡ W) ከሙ፡ ካልአን፡ (ካልእ፡ L) አዝብ፡ እለ፡ ይችኤዘተ፡ ለሉባ። *albomu nägusä (nägus B) wä-'i'ægzi'a (wä-'i'ægzi' B, wä-'i'ægzi'a W) kämä kalän (kal' L) həzb 'ällä yätə'ezäzu lä-luba'* «Нет у них (у галла. – E. Г.) царя или господина, как у других народов, но подчиняются они луба» следует читать አለ፡ ይችኤዘተ፡ *älla yätə'ezzäzu* с противопоставлением вместо относительного местоимения 'ällä, при употреблении которого предложение теряет смысл. Перевод этого предложения в списках L и W выглядит следующим образом: «Нет у них (у галла. – E. Г.) царя или господина, как у других народов, которые подчиняются

³⁰ На самом деле об этом говорится в конце главы 4, которая в принципе совсем не-большая по объему.

³¹ *Lusini G. Documenti per la storia degli Oromo. P. 163–169.*

луба», что не логично, так как именно галла подчинялись системе возрастных классов *луба*, которая позднее будет именоваться *гадаа*.

В главе 4 в рукописях L и W мы читаем: ፳፱ረዋ፡ አዎ፡ ወለዶሙ፡ ለአና፡ ወለዑሩ፡ ወለአበጢ። *wä-märäwa aya wälädömu la-'ana wä-lä-'uru wä-lä-'abäti* «Марава Ая породил Ана, Уру и Абати»; а список В представляет этот отрывок следующим образом: ፳፱ረዋ፡ ወለደ፡ ለወረድአዎ፡ ወወረድአዎ፡ ወለዶሙ፡ ለአና፡ ወለዑሩ፡ ወለአበጢ። *wä-märäwa wälädä lä-wärädäya wä-wärädäya wä-lä-dömu la-'ana wä-lä-'uru wä-lä-'abäti* «Марава породил Варадайа, а Варадайа породил Ана, Уру и Абати». Это, должно быть, исходный (верный) вариант, так как имя собственное *Märäwa Aya* более не встречается в тексте, а *Märäwa* несколько раз упоминается в этом сочинении. Благодаря свидетельству из рукописи В стало возможным выявить и исправить ошибку, закрывшуюся в списки L и W.

В списке В неоднократно встречается пропуск группы слов, приведенных в L и W, что, скорее всего, случилось из-за того, что переписчик перескочил через строку в процессе копирования с протографа. Например, в главе 2 списка В пропущено: ኮ፡ ኅበ፡ ዜና፡ በረይቱማ፡ ዘኅደ፡ *ke habä zena bäräyütuma zähädä* в предложении: ንግባእኮ፡ ኅበ፡ ዜና፡ በረይቱማ፡ ዘኅደግናሁ፡ እስከዛ፡ ጊዜ። *nəgba 'əke habä zena bäräyütuma zähädägnahu əskäza gize* «Вернемся к истории барайтума, от которой vs отдалил bcm прежде». При этом предложение в списке В теряет смысл.

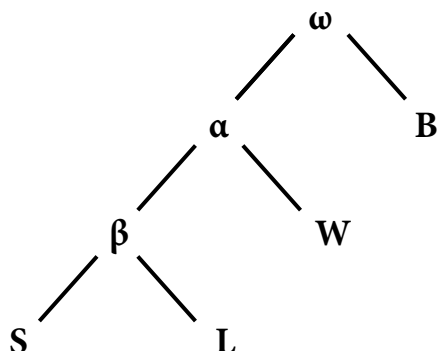
На основе вышесказанного и других неточностей в списке В его текст следует отнести к отдельной ветви, выведенной нами *stemma*, параллельной линии развития L и W.

В списке S присутствует серия разночтений, приведенных ниже, которые сближают его со списком L, но не с W. Например, в главе 19 в L и S отсутствует слова ወብተኅ፡ *wabəzuha* и እምኔሆሙ፡ ፱፡ ጾታ *əmtənnəhomu 9 šotä*, необходимые здесь по смыслу. Здесь же L и S употребляют дефектное ኢደቅረቡ፡ *iyəqəräbu* вместо ኢደቀረቡ፡ *'iyəqärəbu*, характерных для формы отрицания в имперфекте. L и S допускают ошибку в существительном со слитным предлогом: እምተፃብኦ፡ *əmtäṣabə'ə* вместо እምተፃብኦ፡ *əmtäṣabə'ə*. L и S повторяют механическую ошибку переписчика протографа, который употребил знакомое ወጊዜ፡ *wagize* «И время» вместо созвучного ወጊዜ፡ *wagäze*, являющегося союзом «и» и названием одного из племен оромо *газе*. В L и S пропущено слово ዘክሙ፡ *zakəmə* «Такие как», необходимое здесь по смыслу. В L и S также ошибочно записано እምንእሱ፡ *əmnə'asu* вместо правильного እምንእሱ፡ *əmnə'usu* «от малых» и пропущена разделительная частица አለ፡ *alla*, связывающая две части сложного предложения.

Нами изучены не все различия четырех рассмотренных списков, что было бы излишне в рамках настоящей статьи. Большая их часть

носит формальный характер, но этого вполне достаточно для высказывания предположения о том, что S (несмотря на неполную сохранность) и L переписаны с одного протографа, а В явно стоит отдельно от остальных трех.

На основе всего вышесказанного можно построить (гипотетически) следующую *stemma codicum* известных нам списков «Истории» Бахрэя.



Буквой ω обозначен общий для всех списков архетип (протограф) или группа архетипов, гипотетически списанная с предельной точностью с первоначального архетипа, с которого (которых) были списаны В и *субпротограф* α . Со списка α были скопированы W и *субпротограф* β . С этого последнего были скопированы тексты рукописей S (с определенной долей сомнения из-за недостатка данных) и L.

**ИСКУССТВО И МАТЕРИАЛЬНАЯ
КУЛЬТУРА**

Alexander Kakovkin
(State Hermitage Museum, St Petersburg)

**The Exodus Theme in the Murals (4th – 5th cc.)
of the al-Bagawat Necropolis: The Dome of the Chapel #30**

One of 260 sepulchral chapels in al-Bagawat, Harga oasis in Upper Egypt, is one of the most famous Early Christian sites of monumental painting. In the mid-20th century it was labeled as “Chapel #30” on the necropolis’ topographic scheme and, one of the very few, became individually known as “The Exodus Chapel” – after the main motif in the Chapel’s pictural ensemble, registering the events that took place, according to the Bible, in the 13th century BC.¹

The murals on the dome (only 2.6 meters in diameter) are uncommonly rich in all sorts of motifs, depicting people, animals, birds, architectural structures and other artifacts, as well as ships, vegetation, etc.

Composition of these murals consists of three belts. The dome’s zenith point is occupied by the exuberant vine, with scores of birds pecking on its fruits. The middle belt is devoted to the procession of people uncoiling, mainly counterclockwise. They are of both sexes and of different ages, accompanied by tame animals and some modest belongings. The basis of the dome is occupied by the varied renderings of the chosen scenes (there are 17, experts say) and more than 80 figures from the Old Testament and two iconic representations of protomartyr St Thecla, equal to the apostles and stalwart to apostle Paul.² In certain cases, the compositions and different figures of the frescoes are inscribed in Greek. I would like to draw the viewer’s and reader’s attention to the peculiar compositional method used by the artist: all the scenes and figures appear to be embowered by the great vine covering them all. This vine symbolizes Israel (Psalms 80 (79), 8–13, Exodus 5, 1–7; Jeremiah 2, 21; Hosea 10, 1) or Jesus bringing salvation to

¹ Fakhry A., *The Necropolis of al-Bagawat in Kharga Oasis*. Cairo, 1951. Chapter IV. P. 39–66. Pl. XI–XIX. Fig. 31–60

² Kakovkin A., “The role of Holy martyr Thecla’s persona in the paintings of ‘Chapel

of Exodus’ in al-Bagawat”, *Byzantine Annals*. Vol. 63 (88). 2004. P. 226–231.

the humankind (John 15, 1–11). One but remembers the words of apostle Paul, who sagaciously mentions that all the events and persons described in the Exodus are “occurred as examples [for us]”, i.e. for the Christians, all who believe in Jesus the Savior. In other words, according to thousands of various theologians, the Old Testament books are the vivid precursor to the New Testament, and the Promised Land, the goal of Israelites, is the form of the New Covenant church. The convincing evidence are the two mentioned above scenes in the Chapel’s frescoes depicting the Virgin of Syria and St Thecla (she was, in fact, very popular with Copts, see Foot. 2).

This site, introduced for scientific attention by the Russian scientist, the State Hermitage agent V. G. Bok (1850–1899) more than a hundred years ago,³ is much publicized, which process is being continued nowadays,⁴ however the whole mass of the problems related to it still claims attention from us. One of those is the subject of this paper.

I would be only interested in the middle register of this pictorial ensemble, which amounts to the moving ring of the horsemen, javeliners (Fig. 1), men, women and children along with their large and small animals and simple belongings (mostly on foot, some on the camels, horses or mules). This chain of men and animals is broken by the sizeable church-like structure (Fig. 1, in the centre of the picture). The descriptive notes corresponding to this belt’s depictions – “Pharaoh”, “Red Sea”, “Israelites”, “Jethro”, “Moses” – are making this whole scene obvious representation of the heaven-born Exodus of more than 600 thousands of Jews from Egypt, led by Moses (Fig. 1, on the right side). The goal of this grandiose (in both scale and symbolic meaning) historical event was in the appropriation of Canaan – the lands which were promised by the Almighty to Abraham and his descendants.⁵

³ Bok V., *Materials on the Archaeology of Christian Egypt*. St Petersburg, 1901. P. 21–25. Tab. VII–XII (The author called this monument “Chapel with Biblical images”. Despite this generally true statement, a number of scholars were wrong, in my view, seeing several New Testament characters in the murals: Good Shepherd (Matthew 18, 10–14; Luke 15, 4–7, John 10, 1–16), the wise virgins (Matthew 25, 1–13), supreme apostles Peter and Paul being led to the prison.

⁴ On the paintings of the Chapel, see: Kakovkin A., “On a visual motif in paintings of the ‘Chapel of Exodus’ in the necropolis of al-Bagawat”, *Monuments of Culture – New Discoveries*. Yearbook 2001. Moscow, 2002. P. 190–94. To that, some later published works can be added: Cipriano G., “Il mausoleo dell Eshodo di al-Bagawat. La littura iconographica dell programma decorativo della cupola”, *Rivista*

di Archeologie Christiana 79. 2003. P. 243–288; Georges Ch., “New lights on the paintings of the Exodus at al-Bagawat”, *Abstracts of the Papers Presented at the Tenth International Congress of Coptic Studies (Rome, September, 17–22, 2012)*. Rome, 2012. P. 29.

⁵ In full agreement with the thematic focus of the paintings, here are depicted Abraham, Isaac (the scene of “Abraham’s Sacrifice”) and James (in his role as shepherd of Laban’s flock in redemption of his two wives, Leah and Rachel), which are the characters of the Old Testament which were promised the Canaan lands by God, and the image of Moses, the prophet who brought his people to this land.



Fig. 1

Al-Bagawat Necropolis, Chapel #30. Murals of the Dome

Naturally, the Exodus of Jews from the land of darkness and slavery (as some described Egypt in ancient times),⁶ lasting 40 years and accompanied by heroic, tragic and ignoble acts and numerous clashes with locals who lived on the lands where Jews had passed, is physically impossible to depict in one, however monumental, work of art. The artists who did approach this theme, usually confined themselves to trying and rendering most important episodes of the decades-long wander of Jews throughout the Sinai desert.⁷

⁶ Such statements are, probably, stemming from the etymology of Egypt's name in Egyptian language: Keme ("Blackness"). Hence the Biblical image of the "Egyptian darkness" (Exodus 10), the whole idea of the country being worldly hell of darkness and matter. Compare it to the unflattering characteristics of Egyptians and Egypt deities in the prophets (eg, Ezekiel 23, 20: "...whose flesh is like the flesh of donkeys and whose issue is like the issue of horses". (Averintsev S., *From the shores of the Bosphorus to the shores of the Euphrates*. Moscow, 1987. P 329). Nevertheless, Thales, Salon, Pythagoras, and Plato "sought the wisdom of Egypt" (Ibid. P. 17).

⁷ To my knowledge, the Exodus episodes are depicted most complete on the fragmented veil (4th – 5th cc.) acquired in 1989 by the

Foundation Abegg. The painting includes images of Moses and Aaron, the pillars of cloud by day and of fire by night leading Jews, the pursuing Egyptians led by the Pharaoh, the miracles of manna and quails, and a group of three young Jews rejoicing in Salvation gained (see: Kötzsche L., *Der bemalte Behang in der Abegg-Stiftung in Riggisberg. Eine alttestamentliche Bildfolge des 4. Jahrhunderts*. Riggisberg, 2004. Taf. 1 a, b). Monuments of such magnitude is quite rare, though.

Coptic works of art that depict the individual Exodus-associated events and characters were referenced in several of my works (see the corresponding section in Wikipedia). Some new materials are presented in my work "Coptic monuments with episodes of Exodus of the Jews from Egypt", which was submitted for publication.

It is notable that the artistic quality of the entire Chapel's frescoes (the Exodus scenes are not exception in this context), in specialists' undivided opinion, is rightfully described as more than modest. The paintings show sloppiness and roughness in manner to such an extent, it is sometimes hardly possible to define the gender of a character. Nevertheless, the main feature of the Exodus scenes here is, primarily, its unborrowed compositional solution which is responsible for the distinctive theological-and-dogmatic apprehension contained within.

I would like to begin my analysis with the frescoes' composition. Speaking of this monument, the artist did chose the original and possibly the only accurate way, depicting the Exodus scenes in circular motion. The circle, without beginning or end, symbolizes infinity. In respect to the event in question, such movement, from the theological point of view, can be metaphorically seen not only as obvious transition from slavery to freedom, but as the road which takes a man from perishable life to Life Eternal as well, in other words as the man's striving to God, the eternal ascension to and the adunation with Him. All these spiritual components ought, in believers' eyes, to bring them to salvation.

The painter treats the Exodus theme and its constituents rather unusually. I would argue that its presentation and the compositional approach to it, explained earlier, are so unique here, they cannot be found in any other monument of Christian art. Its distinction lies in the fact that the theme is presented here in purely everyday terms, uneventfully. And this approach has completely effaced the link between people and God which is so clearly depicted in the Book of Exodus⁸ and in numerous theological interpretations of its content, the landmark not only for God-chosen people, but for the whole of the Christian world.⁹

There are no depicted miracles and merciful acts which were bestowed by God on His people during the quadragenarian wandering of Jews in the desert: the pillar of cloud by day and the pillar of fire by night, guiding Moses; the manna that the Jews were eating during all the Exodus; the quails that were feeding them with meat; the water produced from the rock. All these circumstances, so meaningful and significant, are absent here, as well as all

⁸ New Explanatory Bible. Vol. 2. St Petersburg, 1993. P. 99–140.

⁹ The interpretations of the Exodus theme by holy fathers and doctors of the Church, well-known theologians and Church historians, using extensive liturgical, preaching and folklore materials are quite numerous. Here I would suggest only two books, which are readily avail-

able for the Russian-speaking public: Fr Polikarpov D., *Interpretation of the messianic passages in the Bible by the holy fathers, doctors of the Church and liturgical chants. Statutory and historical books*. St Petersburg, 1914. P. 71–105. Schedrovizky D., *Introduction to the Old Testament. Five books of Moses*. Vol. 2. Book of Exodus. Moscow, 2001. P. 281–602.

the events related to the Sinai law and the whole spectre of related number of positive and negative episodes and facts, etc. Many magnificent and shameful events, deeds and actions are absent in the painting, and there is no hints of the frequent and fierce battles with numerous enemies who sought to prevent the advancement of the Jews to their goal, the Promised Land.

Nevertheless, the content of the Exodus frescoes is significant in the sense that we can determine, from some of the details, from the few and brief explanatory inscriptions, which event or episode was depicted symbolically. Thus, the inscription “Pharao” above the three galloping horsemen and the line of the eight walking javelineers represent Egyptians (Fig. 1, on the left side) pursuing Jews (even if we are told by the sources that Egyptians used their chariots in the pursuit); the inscription “Red Sea” refers to the place of the miraculous parting of waters, where Jews walked through and their pursuers all died. The inscription “Moses” next to one man indicates him as the leader of the Jewish people, by the will of God leading the procession of God’s chosen people with the staff in his hand. Nevertheless, the key figure in this scene is the man named “Jethro” who is depicted lying on the ground to the right of Moses. He is Moses’ father-in-law, the prince and the experienced priest of Midian, that is the religious and civic head of the people, that is why he had two names – Reuel and Jethro. As we know, this occurred at the end of three months that have passed since the Israelites left Egypt. Therefore, it is reasonable to assume that in the painting we can see only the first three months of the Exodus.¹⁰

Nevertheless, the absence of any events in the painting is compensated here by motifs that allow, I think, to see the future as it was anticipated by the Israelites, who wandered for 38 years under the leadership of Moses. I will focus on these motifs.

It is known that God provided Moses with 120 years of life, giving him the opportunity to see the Promised Land, three years prior to its acquisition by the new generation of the Jewish people under the leadership of Joshua. But here the leader of Israelities is depicted, as we can expect in such situation, in front of the procession. The rock and the huge tree towering before him, in my opinion, can symbolize Mount Nebo, rising over the Jordan. From this point God allowed the prophet to see the land of Canaan. The temple-like structure of considerable size is depicted to the left of the mountain, being “wedged” to the ring-shaped string of Egyptians and Israelis. Its rear solid facade is faced towards the prophet, while before its opposite, front facade we see the figure of a young traveler with a branch

¹⁰ Kakovkin A., “The Image of Jethro in the Exodus Chapel at al-Bagawat”, *Cultural Heritage of Egypt and Christian Orient*. Vol. 4. Moscow, 2007. P. 145–146.

in his lowered left hand and a stick with some bundle on his shoulder (on the leftsw). To this day the researchers offer conflicting interpretations of this figure, as well as of the purpose of this temple-like building.

Some specialists took this construction for the ensemble of the three adjacent buildings, offering numerous definitions to it: “the big building”, “the building with an entrance from the main facade”, “temple or palace”, “palaces of the Heavenly Jerusalem”, “house of the deceased”, “a complex of buildings erected by Constantine the Great above the Holy Sepulchre and the church of the Resurrection”, etc. Logically, the largest architectural structure in the whole mural, which did “dismember” the string of Egyptians and Israelis, in my opinion, represents the Promised Land.¹¹ The land here is sacred, since God’s chosen people was intended to live on it. That’s why it is portrayed here as a temple with three portals decorated with an ankh each – ancient Egyptian symbols of eternal, everlasting life, unequivocally perceived and widely cultivated by Copts – indicating the eternal nature of this land and of the people who lives on it.

Most scientists ignored the character of the man standing in front of this building, chose not to concretize it, but some of them did note – shrewdly but cautiously – his obviously non-random connection to this temple-like structure (S. M. Kaufmann 1901). The numerous reasonings were given to this character, such as: “The Good Shepherd with a lamb on his shoulders”, “The Good Shepherd with the soul of the deceased” and even “pilgrim bound to the Holy place”. Now I would try to sound my own opinion on this figure’s interpretation: the man personifies the Jewish people, coming up close to the Promised Land and ready to enter it. He is the representative of the Jewish people’s new generation, the generation that was not stained by apostasy,¹² which was the reason behind God’s decision to make His chosen people to wander for 40 years, with the intention that all those who came out of Egypt aged more than twenty should die in the desert. Only Joshua and Caleb of the older generation were still alive, as a reward for their loyalty to God’s covenant (Numbers 16, 17: 1–11).

This fragment, with a man standing before the church buildings (in which I see a symbolic representation of the Promised Land) needs to be considered separately. It is designed very interestingly: behind the man

¹¹ The scientific views on this monument (some of them – A. Fakhry 1951; M. L. Thérél 1969 – are cautiously expressing the same point) as well as my own arguments expressed here I present in the commissioned paper “The image of the Promised Land in paintings of the dome in ‘The Chapel of Exodus’ of the necropolis in al-Bagawat”.

¹² The colleagues’ considerations of this character and my own point of view I expressed in the commissioned paper “On one character in paintings of the dome in ‘The Chapel of Exodus’ of the necropolis in al-Bagawat”.

stands a tree which separates him from the Egyptian horsemen frisking away. In my opinion, the artist have employed this technique specifically to show us that the Exodus is at the end, the Jews gained their freedom and the Promised Land would be found shortly.

I consider the depicted Biblical event has its metaphorical meaning, which is a convincing example of a man's transition from slavery to freedom; this path leads him from temporal life to life eternal; it is his desire to be with God, his ascent to Him.

I considered the metaphorical Biblical event as a convincing example of the transition of man from slavery to freedom, the path leading from his temporal life to eternal life, that is, the desire for God, the ascent to Him. This same idea is clearly expressed in the majority of subjects and individual characters depicted in the dome's murals, which are dated back before the Exodus (the expulsion of our ancestors from Eden, Noah and his family in the ark, episodes of Abraham's and his descendants' earthly life and others) and after it (events and personae of the Babylonian Exile: Daniel, three youths in the fiery furnace, righteous Susanna and others). These are placed in no chronological sequence, and it was quite possible not to follow it here, because each of the scenes and figures represent – separately as well as together – the same concept, the embodiment of the idea of Salvation. All this multitude of scenes and characters is intended to show us the diversity of means which are leading believers to Salvation (for Christians, the most graphic example of Salvation was the story of St Thecla who, during her long and spotless life in the 1st century AD, suffered many pains, passed many moral trials and so on. She is depicted twice in the assembly of the Old Testament characters). The most important thing was not to forget, even for a moment, that the only way to Salvation leads through God. Rely on Him, give yourself into His hands, and you will be saved. This idea is evident in the Exodus of God's chosen people from Egypt, long reinterpreted as an allegory of exodus from "carnal" to the spiritual life.¹³

In conclusion, I would mention one little-known flash fact. In the end of the 1st century BC one Jewish poet named Ezekiel (who lived in Alexandria) wrote the tragedy play "Exodus". Its plot was based on events of Moses-led Exodus from Egypt and the marriage of God's chosen people's leader to Kippore (Zipporah).¹⁴

¹³ Averintsev S., Ibid. P. 329.

¹⁴ Kappelmacher A., "Zur Tragedie der hellenistischen Zeit", *Wiener Studien*. 1924/1925.

P. 69–86; Trencsényi-Waldapfel I., "Une tragédie grecque à sujet biblique", *AOH*. 1952. Vol. 2, fasc. 2–3. P. 143–164.

А. Ю. Виноградов
(НИУ ВШЭ, Москва)

Раннее церковное зодчество на Кавказе и Византия: старые концепции и новые датировки¹

История культурных связей Кавказа и Византии строится вокруг хронологической сетки, образуемой точно датированными памятниками. В области архитектуры таких памятников немного, особенно после VII в., и потому реконструкция истории церковного зодчества на Кавказе вызывает большие сложности во многих вопросах. Однако даже на такой скудной хронологической базе уже давно, с начала XX в., путем стилистического анализа выстраиваются «большие нарративы», зачастую, правда, радикально противоречащие друг другу. Между тем любая новая датировка, казалось бы, надежно датированного памятника зачастую разрушает концепции развития кавказского церковного зодчества, охватывающие порой несколько веков. Цель настоящей статьи – показать на четырех примерах, как передатировка памятника даже на десятилетие может радикальным образом изменить картину архитектурной эволюции.

Сурб Саркис в Текоре и ранняя история вписанного креста на Кавказе

В начале XX в. Й. Стржиговский сформулировал кавказскую гипотезу происхождения храмов типа вписанного креста на четырех опорах. Для него родоначальником типа был иранский четырехстолпный храм огня («чахар-так»²), приведший к созданию церкви типа

¹ В данной научной работе использованы результаты проекта «Модели представления прошлого в Средние века и раннее Новое время», выполненного в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2018 г.

² Не касаясь здесь сложнейшего вопроса о соотношении, в том числе хронологическом, византийских церквей на четырех опорах и иранских «чахар-таков», напомним лишь, что большинство последних

имеет Г-образные опоры (см., например: *Besnval R. Technologie de la Voûte dans l'Orient Ancien. Paris, 1984. Pl. 199–216*), так что их следует сопоставлять скорее с церквями с четырехсторонним обходом (см.: *Krautheimer R. Early Christian and Byzantine architecture. Hammondswoth, 1965. P. 246; Grossmann P. Christliche Architektur in Ägypten Leiden, 2002. S. 38, 39. (Handbuch der Orientalistik ; 62)*).

вписанного креста в Армении, которая в свою очередь повлияла на Византию (в частности, расцвет данного типа в македонский период он связывал с полулегендарным армянским происхождением императора Василия I). В полном виде эта гипотеза в Европе была мало кем поддержана: иранскую ее часть приняли А. М. Шнейдер, К. Эрдманн и др., армянскую – например, Й. Балтрушайтис и Ф. Вахсмут³, хотя сегодня ее практически никто не разделяет⁴. Зато, как нетрудно догадаться, она была принята с восторгом в армянской науке, где продолжает господствовать до сих пор. Особый инвариант этой кавказской теории предложил Г. Н. Чубинашвили, который разделял грузинские и армянские памятники типа вписанного креста, приписывая первым автохтонное происхождение, и идеи которого развили его грузинские последователи, но не принял почти никто за пределами Грузии⁵.

Большую роль в критике гипотезы Стржиговского сыграло установление правильной хронологии крестово-купольных храмов на Кавказе, достигнутое благодаря уточнению датировок отдельных памятников. В результате сейчас практически общепризнано, что все храмы данного типа на Кавказе возникают после 600 г.⁶ Единственным исключением часто считается храм Сурб Саркис (Св. Сергия) в Текоре (ил. 1), на западном портале которого существовала надпись о строительстве храма: «Саак Камсаракан построил этот мартирий святого Саркиса в свое ходатайство и всего рода и жены и сыновей и возлюбленных и... было основано это место рукой Иохана армян католикоса и Иохана Аршаруни епископа и Тайрона Текора монастыря настоятеля и Манана эконома (и) Урана ромея, который с(троил, строитель?)»⁷. Сочетание дат правления армянского князя Саака Камсаракана и католикоса Иоанна Аршаруни дает 485–490 гг.

Поскольку изучение этого памятника затруднено его разрушением от землетрясения в начале XX в., существуют две основные точки

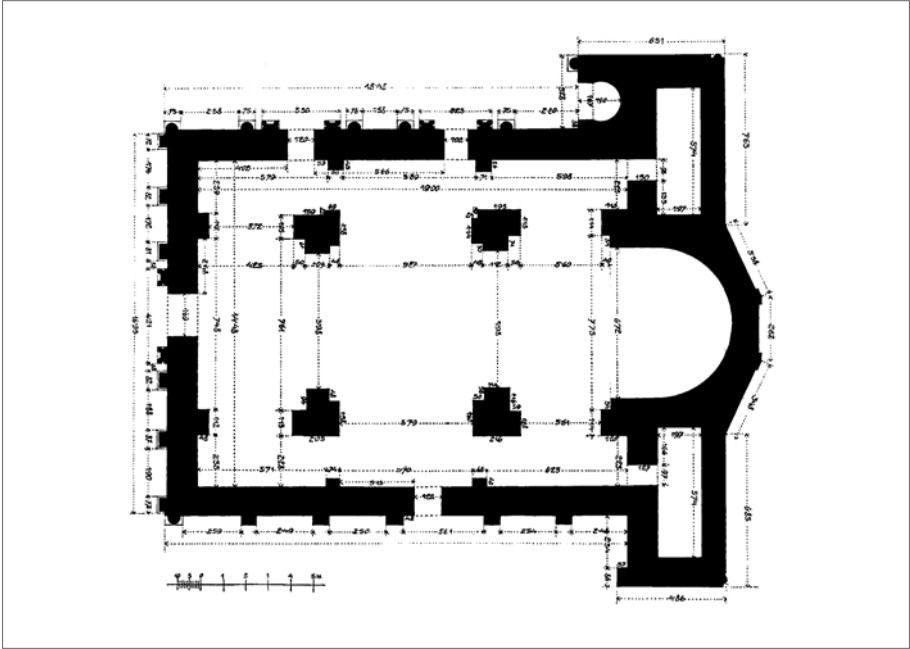
³ Библиографию вопроса см. в: *Lange D. Theorien zur Entstehung der byzantinischen Kreuzkuppelkirche // Architectura. 1986. Vol. 16. S. 93–113; Schmuck N. Kreuzkuppelkirche // Reallexikon zur byzantinischen Kunst. Stuttgart, 1995. Bd. 5. S. 356–374.*

⁴ 'Controversial even when published; today virtually all scholars regard these theories as lacking support' (*Kleinbauer E. Early Christian and Byzantine Architecture. An annotated Bibliography and Historiography. Boston, 1992. P. 319, 320*); см. также: *Maranci C. Medieval Armenian Architecture: Constructions of Race and Nation. Louvain, 2001.*

⁵ Об армянских и грузинских «автохтонистских» гипотезах такого рода см.: *Plontke-Lünig A. Frühchristliche Architektur in Kaukasien. Die Entwicklung der christlichen Sakralbaus in Lazika, Iberien, Armenien, Albanien und den Grenzregionen vom 4. bis zum 7. Jh. Wien, 2004. S. 310–312. (Österreichische Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse Denkschriften ; 359 = Veröffentlichungen zur Byzanzforschung ; 13).*

⁶ См.: *Казарян А. Ю. Церковная архитектура стран Закавказья VII века : в 4 т. М., 2012–2013.*

⁷ Цит. по: *Паглазова Н. М. Текор – храм князей Камсараканов // Архитектурное наследство. 2009. Вып. 50. С. 5–16.*



Ил. 1

Сурб Саркис в Текоре, план

По: *Strzygowski J. Die Baukunst der Armenier. Bd. 2. Wien, 1918. Abb. 383*

зрения на его генезис. Ученые второй половины XX в. М. М. Асратян и другие настаивают на одномоментной постройке здания, произведенной, впрочем, византийским архитектором – «ромеем» Ураном⁸. Однако видевший его еще стоящим Т. Тораманян и его последователи отмечали здесь три этапа строительства: языческий храм, превращенный в базилику, перестроенную затем в крестово-купольную церковь; изучавший храм *de visu* Н. Я. Марр видел здесь только два последних этапа. В последнее время храм был подробно проанализирован А. Плонтке-Люнинг, которая показала, что к концу V в. относится типичная для Сирии базилика, а ее перестройка в крестово-купольный храм произошла в 1008 г.⁹

⁸ Он пришел, вероятно, из Сирии; на связь с ней Текорского храма указывают также его посвящение св. Сергию и ранние сирийские граффити на его стенах (см.: Паглазова Н. М. Текор...).

⁹ *Plontke-Lüning A. Frühchristliche Architektur... Katalog. S. 311–317; там же см.*

bibl.; ср. также: Donabedian P. Erevuyk: nouvelles données sur l'histoire de la site et de la basilique // Mélanges Jean-Pierre Mahé Paris, 2014. P. 241–284. (Travaux et mémoires ; 14).

В любом случае некорректно говорить о Текорском храме как современнике¹⁰ церкви в Фене, которая старше его как минимум на полвека (конец IV – первая половина V в.)¹¹, и даже Свв. Пророков, апостолов и мучеников в Герасе, который построены на 20 лет раньше (464–465)¹². То же самое следует отметить и относительно Эчмиадзина в Вагаршапате, часто привлекаемого при изучении генезиса крестово-купольных храмов: среди исследователей нет окончательной уверенности в дате появления его плана и особенно перекрытий¹³, а сам этот план был известен в Средиземноморье уже к началу V в., причем как в аналогичном виде (баптистерий в Сиде, см. ниже), так и в более сложном изводе, с «двойной оболочкой» и колонными экседрами (храм в египетском Пелузии¹⁴, Сан-Леучио в апулийской Канозе¹⁵). Таким образом, план храма типа вписанного креста на четырех опорах, как и другие типы купольных зданий, был заимствован на Кавказ из Византии, где он встречается значительно раньше, уходя своими корнями в римскую архитектуру.

Аручский собор и появление «купольного зала» на Кавказе

В истории кавказской архитектуры по сей день¹⁶ распространена и другая идея Стрижиговского – об ирано-кавказском происхождении типа «купольного зала», представляющего собой лонгитудинальный прямоугольный зал с апсидой, перекрытый куполом¹⁷. Австрийский исследователь выделил несколько типов Kuppelhalle в Армении, но не выстроил четкой их хронологии. Такая хронология для ранних построек данного типа, с идентичной планировкой, была создана в трудах ученых второй половины XX в. и в 2000-х гг. стала почти общим

¹⁰ Казарян А. Ю. Кафедральный собор Сурб Эчмиадзин и восточнохристианское зодчество IV–VII веков. М., 2007. С. 124.

¹¹ О ней см.: Weigand E. Das sogenannte Praetorium von Phaena-Mismije // Würzburger Festgabe Heinrich Bulle. Stuttgart, 1938. S. 71–92. Эта датировка не была поставлена под сомнение и в более поздних работах: Hill S. The 'Praetorium' at Musmiye // *Dumbarton Oaks Papers*. 1975. Vol. 29. P. 347–349; Ma'oz Z. U. The 'Praetorium' at Musmiye, Again // *Ibid*. 1990. Vol. 44. P. 41–46; Segal A. The Temple at Musmiyeh in Relation to the Religious Architecture in Roman Palestine // *Assaph*. 1998. Vol. 3. P. 109–130; Russo E. La scultura di S. Polieucto e la presenza della Persia nella cultura artistica di Costantinopoli nel VI secolo // *La Persia e Bizanzio*. Roma, 2004. P. 810–814. (Atti dei Convegni Lincei ; 201).

¹² О них см.: Gerasa. City of the Decapolis / ed. by C. H. Kraehling. New Haven, 1938. P. 256–260.

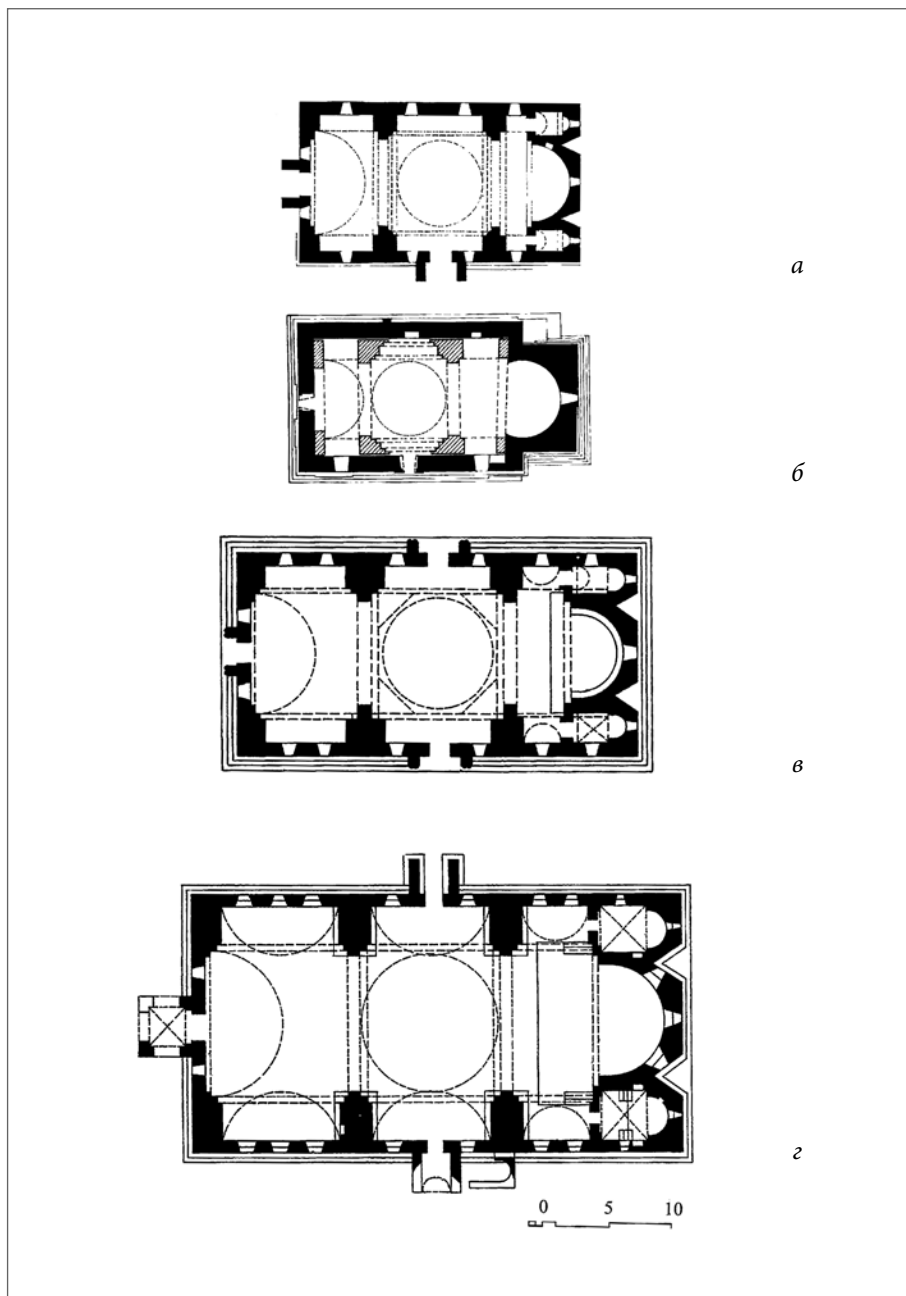
¹³ См.: Казарян А. Ю. Кафедральный собор Сурб Эчмиадзин...; Plontke-Lüning A. Frühchristliche Architektur. S. 312.

¹⁴ Bonnet Ch. La topographie chrétienne de l'antique Péluse (Farame) en Égypte // *Architecture Paléochrétienne / textes réunis par J.-M. Spieser*. Gollion, 2011. P. 60–76.

¹⁵ См.: Mongiello L. Chiese di Puglia. Il fenomeno delle chiese a cupola. Bari, 1988. P. 20; Puglia preromanica / a cura di G. Bertelli. Bari ; Milano, 2004. P. 67–72.

¹⁶ См., например: Gengiuri N. Kuppelhalle. Tbilisi, 2005. P. 195.

¹⁷ Strzygowski J. Die Baukunst der Armenier. S. 508–512.



Ил. 2

Планы «купольных залов» Армении VII в.:

а – Ддемашен; *б* – Зовуни; *в* – Птгни; *г* – Аруч

По: Казарян А. Ю. Церковная архитектура стран Закавказья VII века. Т. 3. М., 2012. С. 13

мнением: первой была церковь Погос-Петрос в Зовуни, перестроенная в VI в. из зального храма без пастофориев (подобно Мариальбе), затем по ее образцу были построены храмы в Птгни и Ддмашене, и, наконец, в 660-х гг. возникает самый большой и проработанный собор в Аруче (ил. 2)¹⁸. Иную версию, оставшуюся незамеченной на Западе, высказал А. Ю. Казарян¹⁹: первым был самый крупный и новаторский собор в Аруче, а остальные вышеперечисленные храмы развивают его типологию, на что указывают более проработанные и дробные их детали (в том числе дополнительная профилировка пилястров в подкупольном квадрате в Птгни и Зовуни); храм же в Ддмашене мог быть построен и в конце IX – начале X в. При этом для отдельных из этих памятников прежде предлагались и более ранние датировки. Не нашла особого признания за пределами Грузии гипотеза Г. Н. Чубинашвили, который относил армянские «купольные залы» ко времени не ранее X в. – от нее отказалась, пусть и несколько завуалированно, даже автор последней работы по грузинским Kuppelhalle²⁰. В любом случае к настоящему моменту общепризнанно, что доарабские армянские Kuppelhalle возникают не позднее, но и не ранее VII в.

Армянские «купольные залы» VII в., сосредоточенные в одной области – Арагацотн, подражают друг другу, но построены разными мастерами, на что указывает, в частности, тип перехода к куполу: если в Птгни и, вероятно, Зовуни это традиционные тромпы, то в Аруче и Ддмашене – заимствованные из Византии паруса. Если мы принимаем вполне обоснованную гипотезу Казаряна о первенстве Аруча среди армянских Kuppelhalle VII в. (а на это указывает также масштаб, качество и значение храма), то это еще одно указание на заимствование данного архитектурного типа в Армению из Византии и отсутствие местных предпосылок к его созданию²¹.

В этой связи встает и вопрос о датировке закладной надписи Аручского собора: «29-й год Константина, месяца марер 15 числа, основан сей

¹⁸ Библ. см. в: *Dum-Tragut J., Lüning-Plontke A., Kerkov K., Thiemig C. Ptghnavank'* [Электронный ресурс]. URL: https://web.archive.org/web/20131227185153/http://www.kirchen.net/upload/36448_Ptghni_2007.pdf (дата обращения: 07.06.2021).

¹⁹ Казарян А. Ю. Собор в Аруче и купольные залы Армении VII в. К вопросу о византийском влиянии // Древнерусское искусство. Византия, Русь, Западная Европа: искусство и культура. СПб., 2002. С. 54–78.

²⁰ *Gengiuri N. Kuppelhalle*. P. 195.

²¹ Вопреки даже таким умеренным позициям, как у А. Ю. Казаряна (Казарян А. Ю.

Церковная архитектура стран Закавказья VII века. Т. 3. С. 14–22), не говоря о таких радикальных, как гипотеза появления «купольного зала» в Армении из сокращения храма типа вписанного креста (Якобсон А. Л. Закономерности в развитии раннесредневековой архитектуры. Л., 1983. С. 126–128); ср. аналогичную гипотезу для Грузии: *Badstübner E. Baugestalt und Bildfunktion: Texte zur Architektur- und Kunstgeschichte* / hrsg. von T. Kunz, D. Schumann. Berlin, 2006.

святой собор князем Армении Григорием Мамиконяном и его супругою Еленой для ходатайства за строителей сего. Помилуй, Христе Боже!»²² Как мы видим, она датирована по 29-му году правления византийского императора Константина (с уточнением дня по армянскому календарю – 15 марера, т. е. 22 мая). Все исследователи²³ считали Константина императором Константом II (коронован в сентябре 641 г., умер в июле-сентябре 668 г.), но все они сталкивались с той проблемой, что он правил лишь 27 лет (или даже чуть меньше), и потому вынуждены были прибегать к различным предположениям, конъектурам или перетолкованиям эпиграфической даты. Первоиздатель М. Тер-Мовсисян признавал дату ошибочной; И. А. Орбели считал надпись копией XI в.; Г. Н. Чубинашвили вообще датировал храм X в.; Н. Я. Марр трактовал дату напрямую – как 671 г., полагая, что в Армении не знали о смерти императора; Й. Стржиговский и А. Ю. Казарян склонялись к 669 г., последнему году его жизни; В. М. Арутюнян сдвигал ее на 667–668 гг.; А. Шагинян исправлял вторую цифру даты, получая 665–666 гг., а К. Матевосян – 662 г. Кроме того, указанный в надписи как заказчик храма Григор Мамиконян, назначенный в 661 г. арабским наместником Армении, поднял восстание против халифата (вместе с эрисмтаваром Картли Адарнасе) и вернулся к союзу с Византией только в 681 г.²⁴ и потому вряд ли мог публично именовать себя подданным императора в 660-х гг.

Однако эта проблема решается намного проще: сын Константа II Константин IV был провозглашен императором на Пасху (13 апреля) 654 г., а умер в июле 685 г.²⁵ Соответственно, 22 мая 29 года его правления падает на 682 г. Получается, что только что освободившийся от арабов и вернувшийся под власть империи Григорий Мамиконян сознательно закладывает храм именно византийского типа, ориентируясь, возможно, на какой-то престижный малоазийский образец. Остальные же доарабские армянские «купольные залы» (Птгни и, возможно, Ддмашен) были построены по образцу авторитетного Аручского собора в конце VII – самом начале VIII в., а храм в Зовуни перестроен по тому же значимому образцу (как в случае с Мариальбой).

Действительно, армянские «купольные залы» VII в. образуют отдельную, довольно гомогенную группу, которую, помимо общих для ранней армянской архитектуры черт, отличают наличие трех элементов: сильно выступающих пилястров, сложно профилированных на торце, трех травей и пастофориев. Первые два элемента роднят

²² Пер. дается по: Казарян А. Ю. Церковная архитектура стран Закавказья VII века. Т. 3. С. 72.

²³ Библ. см.: Там же. С. 72, 81, 82.

²⁴ Venning T., Harris J. A Chronology of the Byzantine Empire. Basingstoke ; New York, 2006. P. 180.

²⁵ Ibid. P. 171, 182.

ее с византийскими памятниками того же типа, представленными впервые храмом в Мариальбе в Леоне (ок. 400)²⁶: три травеи типичны для основного византийского типа «купольного зала», а сильно вынесенные опоры-пилястры имеются, например, в западноанатолийских Kuppelhalle (собор Св. Иоанна Богослова в Филадельфии (совр. Алашехир)²⁷ и «здание D» в Сардах²⁸), где они создают аналогичный эффект крестообразности подкупольного пространства (и, как следствие, оформление этих боковых «рукавов» снаружи по подобию храмов типа вписанного креста). В конструкции армянских «купольных залов» VII в. нет никаких специфических отличий от их ранневизантийских собратьев, кроме наличия пастофориев, которые почти обязательны для архитектуры Востока.

Самшвилдский Сион и проблема архитектурного континуитета в арабский период

Арабские нашествия VII–IX вв. прервали и мощное развитие христианской архитектуры в восточнохристианском мире, включая Закавказье, где она, получив начальный импульс из восточных провинций Византии, в VI–VII вв. развила свои особые формы и стили. В армянских землях (Васпуракан, Ширак, Сюник и др.) строительство практически полностью прервалось после знаменитого сожжения нахараров в 705 г. и возобновилось только после середины IX в.²⁹ Схожая ситуация сложилась и на территории древних Абасгии, Апсилии и Лазики: здесь не известно церковного строительства до начала 860-х гг. (см. ниже, о храме в Убэ). Несколько раньше, в 820-х гг., церковное строительство началось в Юго-Западной Грузии, что было обусловлено особыми историческими обстоятельствами, однако до конца IX в. оно не было монументальным.

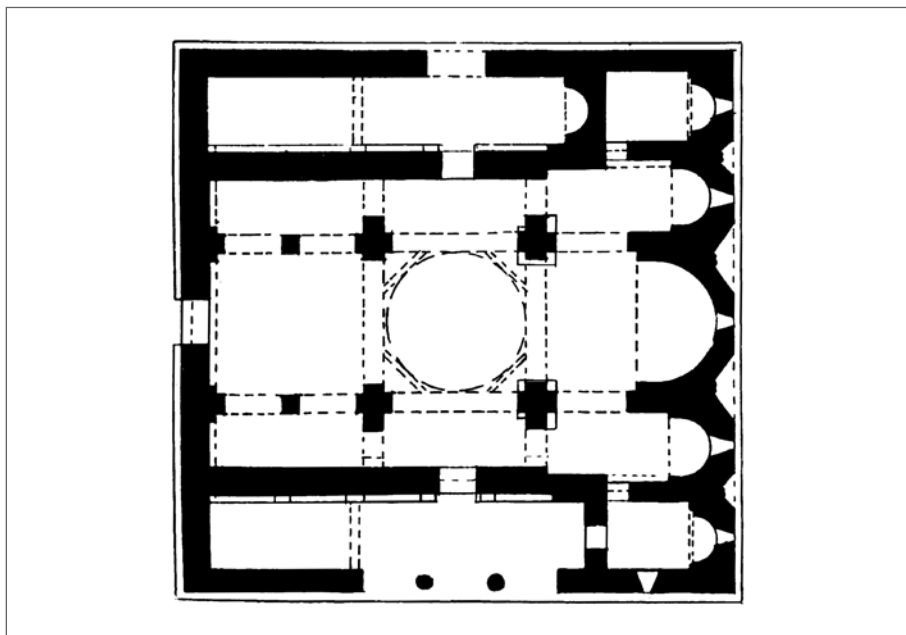
²⁶ О ней см.: *Hauschild T.* La iglesia martirial de Marialba (León) // *Tierras de León*. 1968. Vol. 9. P. 21–26; *De los Ángeles Utrero Agudo M.* Iglesias tardoantiguas y altomedievales en la península ibérica. Madrid, 2006. P. 115, 116, 501–503. (*Anejos de AEspA* ; 40).

²⁷ *Buchwald H.* The Church of St John the Theologian in Alasehir (Philadelphia) // *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*. 1981. Bd. 31. S. 301–318; *Karydis N.* Early Byzantine Vaulted Construction in Churches of the Western Coastal Plains and River Valleys of Asia Minor. Oxford, 2011. P. 16–18. (*BAR International Series* ; 2246).

²⁸ *Karydis N.* A monument of early Byzantine Sardis: architectural analysis and graphic

reconstruction of Building D // *Anatolian Studies*. 2012. Vol. 62. P. 115–139.

²⁹ См.: *Cuneo P.* Architettura armena. Roma, 1988. P. 843–845. Возможно, в Восточной Армении церковное строительство продолжалось до 730-х гг.: позднейшие армянские источники относят к этому времени храмы в Одзуне (717–728) и Арамусе (728–741), что не принимается большинством историков архитектуры, но и не может быть однозначно опровергнуто (см.: *Казарян А. Ю.* Церковная архитектура стран Закавказья VII века. М., 2012. Т. 2. С. 282–292. Т. 3. С. 261–265).



Ил. 3

Самшвилдский Сион, план

По: Беридзе В. История грузинской архитектуры. Т. 2. Тбилиси, 2014. Ил. 106.
(На груз. яз.)

Однако Г. Н. Чубинашвили и его школа постулировали для картельских земель, напротив, непрерывное развитие архитектуры в VI–IX вв. Ключевым аргументом для них здесь была датировка 759–777 гг. крупного купольного храма в Самшвилде (ил. 3)³⁰. Датировка эта основывалась на интерпретации строительной надписи на восточной стене храма: «[Пресвятая Богородица, помилуй строителей сей святой церкви, Варзбакура, Иована и...,] родом питахшей. В 20-й год царствования Константина положено основание рукою [мамपालа и эристава Варзбакура, не успевшего] построить. Варзбакур почил, и после него [брат его эристава] Иован спешил. Скончался [и Иован, и после него ... довелось] полностью достроить сию святую церковь и портики. И в 3-й год царя Леона, в день энкении, совершил освящение в течение шести дней при большом собрании»³¹.

³⁰ Чубинашвили Г. Н. Памятники типа Джвари. Тбилиси, 1948; Чубинашвили Н. Самшвилдский Сион: его место в развитии грузинской архитектуры VIII–IX вв. Тбилиси, 1969.

³¹ Цит. по: Мухелишвили Л. Надпись Самшвилдского Сиона и вопрос о времени его построения // Известия ИЯИМК. 1942. [Т.] 13. Там же см. и библиографические предыдущих чтений надписи.

Надпись открыл П. И. Бартоломей, а прочел впервые М. Броссе, который, не видев сам храма, счел упомянутого в надписи царя Константина Константином I Имеретинским, то есть отнес начало церкви к 1312 г. Е. Такайшвили, видевший по архитектурным формам, что церковь более ранняя, отождествил упомянутых в надписи царей с Константином III и Леоном III Абхазскими, датировав, соответственно, сам храм 892–959 гг. Наконец, Л. Мухелишвили в 1942 г. предложил видеть за этими царями византийских императоров Константина V и Льва IV, что давало датировку церкви 759–777 гг. Эта идентификация и датировка оставались господствующими до самого недавнего времени и служили, как было указано выше, важным репером в хронологии грузинской архитектуры VII–IX вв.

В одном из своих неопубликованных докладов А. М. Высоцкий предложил видеть в царях надписи императоров Константина IV и Леонтия и датировать храм, соответственно, 673–697 гг. – эта точка зрения была принята и развита А. Ю. Казаряном³². Параллельно ему В. Гоиладзе³³ предложил схожее отождествление, с той только разницей, что в упомянутом в надписи Константине он видел Константа II, а сам собор датировал, следовательно, 661–697 гг., связывая же храм с гипотетическим приездом этого императора на освящение Звартноца. Несмотря на удлинение времени строительства (что не уникально, впрочем, для VII в., ср. Мцхетский Джаври), последняя датировка выглядит предпочтительней, так как в 673 г., когда Гогарена находилась под властью арабов, закладка крупного собора с упоминанием византийского василевса кажется маловероятной. Более того, арабское владычество над Гогареной в 660–670-е гг. как раз таки и объясняет долгий срок строительства Самшвилдского Сиона.

Передатировка храма VII в. выглядит предпочтительней не только с историко-политической стороны (ср. выше, о закладке Аручского собора при Константине IV), объясняя в том числе упоминание в надписи питахшей, но и с архитектурной точки зрения. Действительно, все исследователи прежде удивлялись близости Самшвилдского Сиона к построенному ок. 630 г. собору в Цроми³⁴. Теперь это архитектурное родство нашло свое эпиграфическое подтверждение.

³² Казарян А. Ю. Церковная архитектура стран Закавказья VII века. Т. 3. С. 354–361.

³³ Гоиладзе В. Отображение восточной политики Византии в грузинской эпиграфике // Византия в грузинских источниках / под ред. Н. Махарадзе, Н. Ломоури. Тбилиси, 2010. С. 98. (На груз. яз.)

³⁴ О его дате см.: Виноградов А. Ю. Рецензия на: Казарян А. Ю. Церковная архитектура стран Закавказья VII в. Т. I–IV. М., 2012 // Богословские труды. 2015. № 46. С. 329–334.

Но одновременно с этим исчезает и единственный сохранный картвельский храм VIII в. Следовательно, и в зодчестве всей Восточной Грузии существовал тот же строительный перерыв, что и в Южной и Западной и в армянских землях. Возвращение к монументальному зодчеству на всех этих территориях произошло не раньше 850–860-х гг., которыми датируются Ксанский Армази в Шида Картли (864 г.) и постройки Васака Габура в Сюнике (храм в Кот-Адьямине и возобновление Макеноцацванка (851 г.)).

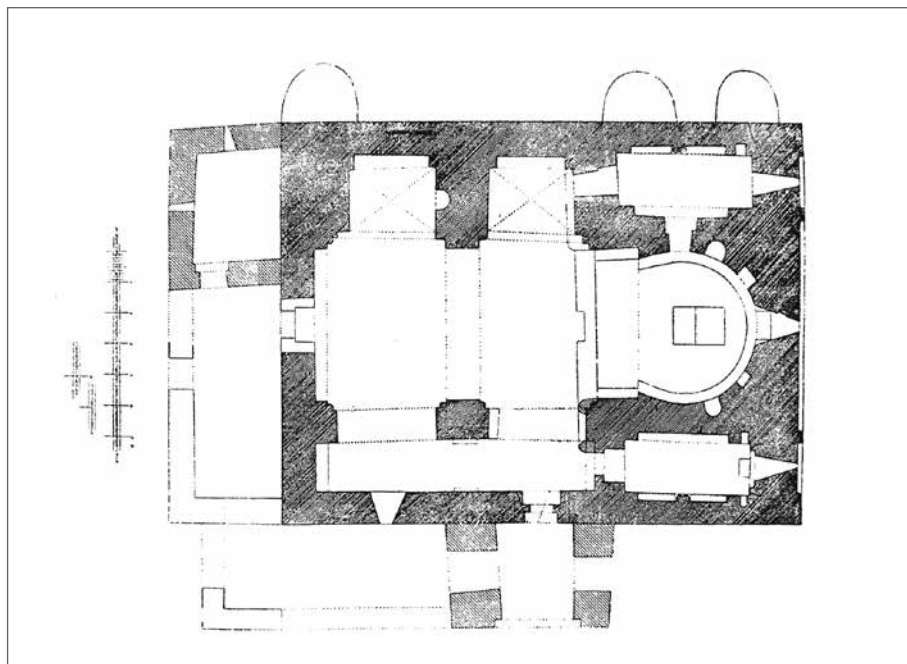
Постройки Илариона Грузина и возрождение церковного зодчества в Кахетии и Эгриси

В своем фундаментальном труде «Архитектура Кахетии» Г. Н. Чубинашвили указал на то, что первые упоминающиеся в послеарабской Кахетии церковные постройки – это мужской и женский монастыри, построенные преподобным Иларионом Грузином в 855 г.³⁵ Хотя «Житие Илариона Грузина» ничего не говорит о том, где именно в Кахетии он построил первый, женский, монастырь, его храм Чубинашвили отождествил с базиликой Мама-Давид («Отец Давид») близ кахетинского села Акура (ил. 4). Таким образом, этот храм превратился в грузинской литературе в первый датированный пример послеарабского зодчества Кахетии и Восточной Грузии вообще (до Ксанского Армази 864 г.).

Помимо стилистической атрибуции памятника и его вероятного статуса в конце XVI в. как подворья Давид-Гареджийской лавры, где начинал свой путь преподобный Иларион, главным аргументом Чубинашвили в пользу отождествления Мама-Давида с храмом женского монастыря Илариона было устройство северной части базилики в виде двух молелен, изолированных с трех сторон наружными стенами и перемычками между столпами и северной стеной. Их конструкция не находит параллелей в восточнохристианской архитектуре, а имеющиеся в них крестовые своды и подпружные арки из камня в храме больше не используются. Действительно, как показал ученик самого Чубинашвили – В. В. Беридзе³⁶, такая уникальная конструкция – результат перестройки, вызванной оползанием северной стены (ил. 4, 5): для укрепления северной части здания помимо контрфорсов снаружи, между северными столпами и северной стеной базилики, были сделаны, без перевязки, мощные перемычки, которые в настоящий момент заметно отошли от стены, обнажив оригинальную

³⁵ Чубинашвили Г. Н. Архитектура Кахетии. Тбилиси, 1959. С. 121, 122.

³⁶ Беридзе В. История грузинской архитектуры. Ил. 173–175.



Ил. 4

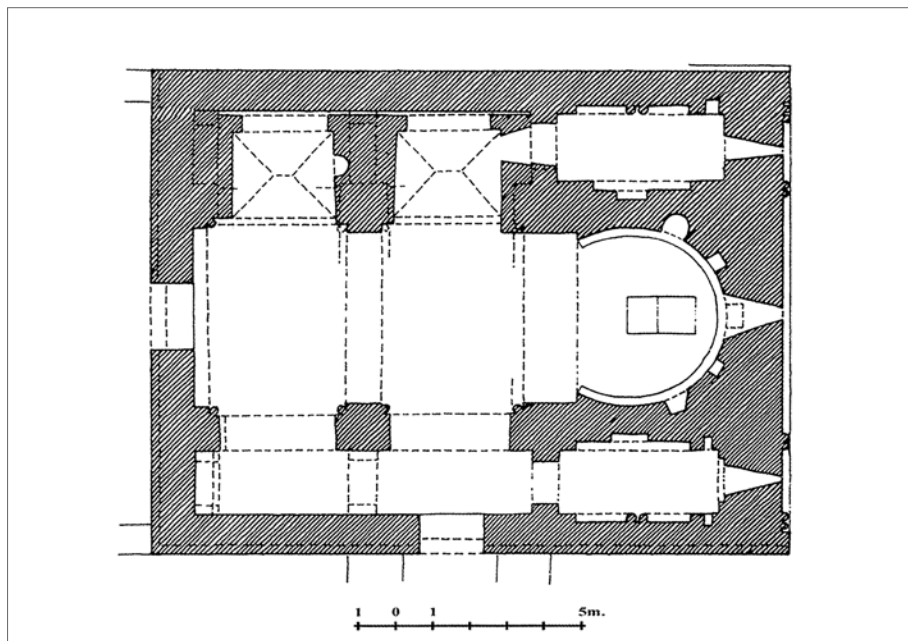
Мама-Давид в Акуре, план

По: Чубинашвили Г. Н. Архитектура Кахетии. С. 111

кладку и даже обмазку, чего, судя по всему, еще не было видно во времена Чубинашвили.

Противоречат гипотезе о Мама-Давиде как о храме монастыря преподобного Илариона Грузина и ктиторские надписи церкви, расположенные в нише на западном фасаде клеристория. В них упомянуты совсем другие лица: не Иларион, а некий Тбл (то есть Тбели) и эристав эриставов Георгий Двлта (Тбели?) и его сыновья. По палеографии же эти надписи датируются не IX в., а X–XI вв.³⁷, а упоминание «эристава эриставов» сближает их скорее с ктиторской надписью в Алаверди (см. ниже), поставленной эриставом эриставов Годердзи. Не могут датироваться IX в. и фрески храма: несуразные пропорции, недостаточная проработка анатомии рук, упрощение живописной техники в письме одежд, некоторая национальная составляющая в типологии ликов, необыкновенные листовенные орнаменты, покрывающие фон сцены Рождества, свидетельствующие в пользу грузинского,

³⁷ Грузинские строительные надписи. подг. Н. Шошиашвили. Тбилиси, 1980. Т. 1: Восточная и Южная Грузия (V–X вв.) / С. 312–313. (На груз. яз.)



Ил. 5

Мама-Давид в Акуре, план

По: Беридзе В. История грузинской архитектуры. Ил. 173. (На груз. яз.)

а не византийского происхождения художников Акуры, показывают, что эти фрески относятся ко времени не ранее середины XII в.³⁸

Указание же на время строительства в Акуре может дать декорация восточного фасада, которая состоит из трех арок из валиков, соответствующих нефам и занимающих весь фасад здания и идущих в нижней части параллельными валиками. В центральную арку, имеющую сложный, с переломами абрис, для устройства этих самых переломов вставлены бусины (имеются и на западном фасаде) и завитки из водяного туфа-ширими, которые не встречаются в других восточногрузинских памятниках IX–X в. Очевидно, что несколько огрубленные детали Мама-Давида явно подражают высококачественной известняковой резной декорации восточногрузинских памятников второй четверти XI в., где накладные арки «стиля Баграта I» теряют свою

³⁸ Подробнее см.: Виноградов А. Ю., Елшин Д. Д., Белецкий Д. В., Виноградова Е. А. К вопросу о датировке храма Мама-Давид в Акуре и памятников его круга // Россия – Грузия. Диалог культур : сб. ст. по материалам III научных чтений, посвященных

110-летию со дня рождения Д. И. Арсенишвили. М., 2016. (Труды Центрального музея древнерусской культуры и искусства им. Андрея Рублева ; т. 12). С. 51–58.

тектоничность и обрастают причудливыми завитками. Ближайшими образцами для восточного фасада Мама-Давида следует считать восточные фасады храмов в картлийском Самтависи (1030) или соседнем Алаверди (1030–1050-е)³⁹. В таком случае храм в Акуре следует отнести ко времени после 1030 г., то есть к правлению царей Квирике III Великого (1010–1037), Гагика (1037–1058), чьим приближенным был упомянутый Годердзи, или Ахсартана I, но в любом случае до 1065 г., когда последний был вынужден принять ислам.

Уточнить датировку храма позволяет его лекальный кирпич – крупноформатный, толстый, прямоугольный, с двойными полукружиями для полуколоннок. Он находит аналогии только на клепистории соседней «трехцерковной базилики» Натлисмцемели близ Калаури и в храме Барцана близ Шильды (в развале). Проведенные недавно раскопки первого храма показали, что он был построен как погребальная церковь знатной женщины-ктитора, похороненной в апсиде его южного «нефа». Надпись на ее надгробной плите сообщает, что могила была сооружена с согласия «царя ранов и кахов» Квирике⁴⁰, то есть Квирике III Великого (1010–1037): предшествующие правители Кахетии не имели этого титула. Следовательно, храмы Мама-Давид в Акуре и Натлисмцемели близ Калаури следует относить к 1030-м гг.

Означает ли это, что мы действительно ничего не знаем о постройках Илариона Грузина? Примечательно, что, согласно «Житию»⁴¹, поселившись вначале в восточногрузинской Гаредже, Иларион ничего там не строил, а жил в пещере, так что новая традиция церковного строительства могла быть привнесена им в Кахетию из Палестины, куда он ушел из Гареджи. Прожив некоторое время в Кахетии в 850-х – первой половине 860-х гг., из-за недовольства родственников Иларион уходит в Византию, где в 864 г. поселился на Вифинском Олимпе. «Житие Илариона Грузина» ничего не говорит о других местах его пребывания в картвельских землях, однако «Житие Григория Хандзтийского» упоминает в гл. 21 «некоего Илариона, прибывшего из Иерусалима, старца, заслуживавшего доверия (он следовал из Хандзты за Феодором и Христофором, и у него были хорошие [рекомендательные] письма⁴²)». Этого Илариона преподобный Григорий сделал настоятелем нового монастыря в Убэ, который он построил для

³⁹ Грузинские строительные надписи. С. 392–399.

⁴⁰ Благодарю за любезное сообщение Т. Джоджуа.

⁴¹ Житие и деяния Илариона Грузина. М., 1998. С. 57.

⁴² В русском переводе ошибочно «книги».

абхазского царя Димитрия II в те самые 850–860-е гг.⁴³ Очень скромный, зальный храм этого монастыря (совр. Убиси) оказывается единственной постройкой, которую действительно можно связать с преподобным Иларионом Грузином.

Всего лишь четыре примера передатировки памятников кавказского христианского зодчества, от десятилетия (Аруч) до нескольких столетий (Текор и Акура), свидетельствуют, насколько зыбким оказываются концепции его развития, основанные преимущественно на стилистическом анализе. Уточнение даты возведения храма позволяет зачастую прояснить как архитектурный, так и исторический контекст памятника. Вопреки «автохтонистским» концепциям кавказских исследователей оказывается, что во многих случаях архитектурные типы церквей появились на Кавказе под византийским влиянием (Текор, Аруч). Параллельно этому магия «больших нарративов», созданных основателями местных искусствоведческих школ, мешает увидеть очевидную связь даже между родственными памятниками одной культуры (Самшвилде и Цроми, Акура и Алаверди). Все это еще раз должно призвать ученых к основанию концепций архитектурного развития не на одном, а на нескольких фундаментах: истории, эпиграфике, строительной технике, архитектурной декорации и т. п.

⁴³ В литературе встречаются и более ранние даты (830–840-е), однако против них говорит уточненная хронология правления Димитрия II (см.: *Виноградов А. Ю.*,

Белецкий Д. В. Церковная архитектура Абхазии в эпоху Абхазского царства. Конеч VIII – X в. М., 2015. С. 48, 49).

Ш. М. Хапизов

(Институт истории, археологии и этнографии
Дагестанского научного центра РАН, Махачкала)

Христианские храмы на территории Аварии (историко-географический обзор)

Говоря о географических рамках распространения христианства в Аварии, мы не можем указать практически ни одного сколь-нибудь значимого по территории региона, в котором не были бы обнаружены материальные свидетельства былого распространения христианства: церкви, грузинская и грузино-аварская эпиграфика¹, каменные кресты и изображения крестов на камнях, христианские могильники. К середине 1960-х гг. в Аварии было известно более 50 камней с изображениями крестов. Они были найдены в с. Урада, Тидиб, Мачада, Хотода, Гента, Тлях, Накитль, Хуштада, Кванада, Ашильта, Кудияб-росо, Дагуна. Кроме того, скульптурные воспроизведения крестов были обнаружены в с. Гиничутль, Хунзах (местность Тад раал), Урада, Батлаич, Ботлих, Гоцатль². К настоящему времени их количество уже перевалило за сто, а их география охватила практически всю горную Аварию.

Трудно не согласиться с Г. Гамбашидзе, который на конкретных примерах показывает несостоятельность точки зрения отдельных исследователей, согласно которой существование христианства на Северном Кавказе – явление «чуждое» и «поверхностное», не затронувшее глубинные слои мировоззрения народов Северного Кавказа³. Наиболее ярким и значимым свидетельством, указывающим на

¹ Хапизов Ш. М. Урадинская надпись (к вопросу о развитии аварской письменности на основе грузинского алфавита) // Вестник Дагестанского научного центра РАН. 2015. Вып. 58. С. 65–70; Он же. О грузино-аварских надписях на каменных крестах // Там же. 2014. Вып. 54. С. 67–74; Он же. Ругуджинская надпись (о распространении христианства и ислама в Аварии) // Там же. 2015. Вып. 56. С. 36–45; Он же. Грузинская надпись из юго-восточной Аварии // Материалы III Международного конгресса

кавказоведов. Тбилиси, 2013. С. 205, 206 (на англ. яз.); 468–470 (на рус. яз.).

² Атаев Д., Марковин В. Петрография горной Аварии // Ученые записки ИИЯЛ Дагестанского филиала АН СССР. Т. 14. Махачкала, 1965. С. 345. (Серия историческая).

³ Гамбашидзе Г. Вопросы христианской культуры и исторической географии Аварии в свете результатов дагестано-грузинской объединенной археологической экспедиции АН ГССР и СССР. Тбилиси, 1983. С. 2, 3.

глубину проникновения христианской религии и культуры в среду местного населения и уровень общественного и культурного развития, можно считать наличие в Аварии большого количества христианских храмов, многие из которых являются памятниками местного народного зодчества⁴. Один из таких памятников – христианская церковь XI–XIII вв. у с. Амитль Хунзахского района, раскопанная дагестано-грузинской археологической экспедицией. Как верно отметил Г. Гамбашидзе, такого типа культовые постройки, хотя и не выделяются архитектурно-декоративными данными, но важны в историко-социологическом плане – построенные сельчанами для религиозной службы, они служат доказательством проникновения христианской религии вглубь, в среду местного населения⁵.

Вместе с тем география распространения христианских храмов на территории Аварии является наиболее показательным индикатором не только глубины этого процесса, но и его территориального охвата, масштаба.

На севере горной Аварии расположено раннесредневековое укрепленное городище Гелбах (авар. *Гелбахъ* – «у переправы»). Находится оно в ущелье реки Сулак у выхода ее на равнину, в 3 км к югу от современного с. Гелбах (Верхний Чирюрт). У выхода ущелья к равнине оно загорожено с севера укрепленной стеной. Она должна была ограждать поселения, расположенные в ущелье, от степного мира. В Гелбахском (Верхнечирюртовском) городище М. Г. Магомедовым раскопаны остатки четырех церквей VI–VII вв.⁶, которые можно считать наиболее ранними христианскими храмами, известными на территории горной Аварии. По мнению М. Г. Магомедова, Гелбах до его разрушения арабами в 737 г. мог являться очагом распространения христианства в горной Аварии.

Хронологически, типологически и территориально близко к гелбахским церквям стоят два культовых здания, обнаруженные в Аркасе – крупном (26 га) средневековом городе Сарира, существовавшем в VIII–XIV вв. Это церкви, построенные, вероятно, в VII–VIII вв., а в конце XIV в. превращенные в мечети⁷. Находки крестов в могильниках в Аркасе и Агачкале, а также близость памятников христианской культуры северных аварских районов (Гелбах, Аркас) к аналогичным

⁴ Гамбашидзе Г. Вопросы христианской культуры... С. 2, 6.

⁵ Там же. С. 7.

⁶ Магомедов М. Г. Раннесредневековые церкви Верхнего Чирюрта // Советская археология. 1979. № 3. С. 27.

⁷ Атаев Д. М., Гаджиев М. С., Сагитова М. Д. Культовые сооружения Аркаса // Древняя и средневековая архитектура Дагестана. Махачкала, 1989. С. 114–122.

памятникам Хунзахского плато⁸ свидетельствуют о преемственности христианской культуры на территории Аварии.

Из числа церквей на территории Аварии наиболее известна единственная сохранившаяся в Дагестане Датунская церковь, датируемая рубежом X–XI вв.⁹ Расположена она в Шамильском районе, недалеко от одноименного селения Датуна (другое название *Малиданахъ*).

Другие известные христианские культовые сооружения средневековой Аварии датируются X–XIV вв. и являются следствием активного культурного и экономического влияния Грузии. Одним из регионов, в котором христианство пустило глубокие корни, является Гидатль – «сердце Аварии». Здесь практически в каждом селении (Урада¹⁰, Тидиб¹¹, Мачада¹², Хотода¹³) обнаружены остатки церквей, христианские могильники, изображения крестов на камнях и т. д.¹⁴ Ниже по реке Авар-ор (Аварское Койсу) в исторических селениях Корода, Гонода, Кудутль также часты подобные находки. В соседнем с Гидатлем Келебском ущелье, в 3 км к северу от с. Ругельда, нами было зафиксировано наличие урочища с остатками строения, которое местное население называет *ГьатГанихъ* (авар. – «часовни»).

Однако главным центром христианства в Аварии являлась его историческая столица – Хунзах. Здесь были выявлены несколько церквей¹⁵: в 5 км к югу от с. Хунзах на территории поселения Акаро¹⁶; у с. Амитль, к юго-востоку от Хунзаха¹⁷; у северной окраины Хунзаха – в местности Тадраал¹⁸; к юго-востоку от Хунзаха, в с. Хини¹⁹; недалеко

⁸ В. Пищулина пишет, что «совпадения мельчайших деталей форм и техники изготовления крестов из этих двух регионов не случайны», однако делает неверный вывод о природе такого единства (*Пищулина В. В.* Христианское храмовое зодчество Северного Кавказа периода средневековья. Ростов н/Д., 2006. С. 20, 21).

⁹ *Гамбашидзе Г.* Вопросы христианской культуры... С. 6, 7.

¹⁰ *Атаев Д. М.* Нагорный Дагестан в раннем средневековье (по материалам археологических раскопок Аварии). Махачкала, 1963. С. 201.

¹¹ Там же.

¹² *Тахнаева П. И.* Христианская культура средневековой Аварии в контексте реконструкции политической истории (VII–XVI вв.). Махачкала, 2004. С. 81.

¹³ Там же.

¹⁴ *Атаев Д. М.* Христианские древности Аварии // Ученые записки ИИЯЛ Дагестанского филиала АН СССР. Т. 4. Махачкала, 1958. С. 165; *Абакаров А. И., Давудов О. М.*

Археологическая карта Дагестана. М., 1993. С. 191–194; *Атаев Д. М.* Нагорный Дагестан в раннем средневековье. С. 200, 201; *Тахнаева П. И.* Христианская культура средневековой Аварии... С. 80, 81.

¹⁵ Главным образом в результате раскопок, проведенных дагестано-грузинской археологической экспедицией под руководством Г. Г. Гамбашидзе.

¹⁶ Храм X–XIV вв.: *Гамбашидзе Г.* Вопросы христианской культуры... С. 5–7.

¹⁷ Церковь XI–XIII вв.: Там же. С. 6, 7.

¹⁸ *Тахнаева П. И.* Христианская культура средневековой Аварии... С. 81.

¹⁹ *Яковлев Н.* Новое в изучении Северного Кавказа (предварительный отчет о работах Дагестано-Чеченской экспедиции 1923 г. в Дагестане) // Новый Восток. 1924. Кн. 5. С. 246; *Гамбашидзе Г.* Вопросы христианской культуры... С. 7.

от него в местности Гаганида²⁰ (в 2 км к северу от с. Заиб); на поселении Галла²¹, с. Гиничуль²², к западу от Хунзаха, в с. Обода²³.

Особый интерес представляет горное плато Акаро и остатки расположенного на нем храма. При изучении остатков храма Дагестано-грузинской археологической экспедицией было выявлено 16 грузинских надписей молебного-мемориального содержания, исполненных древнегрузинскими шрифтами асомтаврули и нусхури. Датируются они X–XI вв., и, исходя из частого упоминания в них «двенадцати апостолов», Г. Гамбашидзе делает вывод о том, что этот храм, как и мцхетский собор «Светицховели», был освящен во имя «Святых двенадцати апостолов»²⁴. Акаро, по преданиям, был укреплением с постоянным гарнизоном. Эти сведения подтверждаются наличием здесь «остатков толстых стен, сложенных из массивного камня на извести». Кроме того, с вершины Акаро просматривается почти вся центральная Авария, и поэтому как наблюдательный пункт его можно считать идеальным²⁵.

Обращает на себя внимание малое количество свидетельств о наличии в Цунте (Дидоэти) памятников христианской культуры, несмотря на его близость к Грузии и традиционное ее политическое влияние на этот регион. Исключение составляет лишь устное сообщение, передаваемое Д. Магомедовым, согласно которому на холме близ села Хупри Цунтинского района находилась церковь, разрушенная кызылбашами (вероятно, имеется в виду проникновение из Кахети отрядов шаха Аббаса I в 1614 и 1616 гг.)²⁶. Р. Н. Раджабов уточняет название местности, где располагалась хупринская церковь (*Ихъа*), а также указывает на наличие руин церкви в местности *Элиль* напротив с. Хамаитли²⁷. Остатки христианского храма, согласно преданиям, расположены и близ с. Гинух Цунтинского района. В грузинских источниках имеются сообщения о том, что еще в VI в. дидойцы принимали христианство. Вместе с тем, однако, сведения этих же источников начала XIII в., первой половины XVII в. и начала XVIII в. (частично) утверждают, что

²⁰ Артамонов М. И. Отчет о работе северокавказской археологической экспедиции ИМК // Рукописный фонд ИИАЭ ДНЦ РАН. Д. 1602. С. 31; Атаев Д. М. Христианские древности Аварии... С. 175; Он же. Нагорный Дагестан... С. 204, 205.

²¹ Гамбашидзе Г. К вопросу о культурно-исторических связях средневековой Грузии с народами Северного Кавказа // II Международный симпозиум по грузинскому искусству. Тбилиси, 1977. С. 13.

²² Там же.

²³ Шигабудинов М. Ш. Аул Обода. Махачкала, 1998. С. 180, 181.

²⁴ Гамбашидзе Г. Г. Грузинские лапидарные надписи из христианского храма на горе Акаро над Хунзахом (Дагестан) // Кавказ и степной мир в древности и средние века. Махачкала, 2000. С. 77, 78.

²⁵ Алиханов-Аварский М. В горах Дагестана // Кавказ. 1896. № 180 (9 июля).

²⁶ Магомедов Д. М. Исторические сведения о дидойцах // Вопросы истории Дагестана (досоветский период). Махачкала, 1975. Т. 2. С. 118.

²⁷ Раджабов Р. Н. История дидойцев (цевов). Махачкала, 2003. С. 177.

дидойцы были язычниками²⁸. Вероятно, в Цунте, в отличие от остальных регионов Аварии, на смену приходящему в упадок христианству пришел в свое время не ислам, а возродившееся язычество. Такие процессы имели место в Ингушетии и Чечне²⁹.

Другим очагом христианства в средневековой Аварии принято считать южную часть Гунибского района – исторические регионы Андалал и Гуржих (авар. *Гуржихълъи* – «грузинство»). Имеются сведения о былом наличии здесь церквей в с. Наказух³⁰, Ругуджа³¹, Согратль³², Гамсутль³³ и чохском хуторе Ходоб³⁴.

Известны сведения о наличии церквей на западе (Хуштада³⁵, Гататли³⁶, Гунха³⁷, вместе с тем традиционная идентификация топонима Миясулгатан, упоминаемого в известном источнике XV в. – «Завещании Андуника», с с. Миарсо вряд ли достоверна, поскольку данное селение образовано примерно в XVII в. в результате переселения части ботлихцев на новое место³⁸), юге (Анцух, остатки часовни близ Камилуха³⁹) и востоке (Кулецма⁴⁰) горной Аварии.

²⁸ Вахушти Багратиони. История царства Грузинского. Тбилиси, 1976. С. 153; Магомедов Д. М. Исторические сведения о дидойцах. С. 95–110.

²⁹ Тамбашидзе Г. Вопросы христианской культуры... С. 2, 3.

³⁰ Тахнаева П. И. Христианская культура средневековой Аварии... С. 91, 92.

³¹ Тамбашидзе Г. К вопросу о культурно-исторических связях средневековой Грузии... С. 13; Тахнаева П. И. Христианская культура средневековой Аварии... С. 89, 90.

³² Ройнов А. Памятники древнего христианства в Дагестане // Рукописный фонд Института рукописей им. К. С. Кекелидзе АН Грузии. ROS. 33. Л. 3.

³³ Иоселиани П. Путевые заметки по Дагестану в 1861 году. Тифлис, 1862. С. 36; Тахнаева П. И. Христианская культура средневековой Аварии... С. 91.

³⁴ Информация предоставлена канд. ист. наук П. И. Тахнаевой.

³⁵ Ройнов А. Памятники древнего христианства в Дагестане. Л. 3.

³⁶ Криштопа А. Е. Политическое развитие Дагестана в XIII–XV вв. Махачкала, 1981. С. 51.

³⁷ Там же. С. 65.

³⁸ Подробнее см.: Алимова Б. М., Магомедов Д. М. Ботлихцы. XIX – нач. XX в. Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 1993. С. 13.

³⁹ Тахнаева П. И. Христианская культура средневековой Аварии... С. 92, 93.

⁴⁰ Ройнов А. Памятники древнего христианства в Дагестане. Л. 3. Еще в XIX в. Е. И. Козубский высказал предположение о связи названия села *Къулецма* с грузинским *Къвела-цмinda*, то есть «все святое». Первоначально это могло быть названием церкви, а впоследствии перешло в целом на название села. Упоминание в конце XVIII в. наряду с расположенными вокруг Кулецмы селениями (Чугли, Апши, Урма, Дженгутаем и др.) Мехтулинского ханства и населенного пункта Калацаминда говорит о реальности нашей версии. В Калацаминда (наряду с этим дана и более близкая к современной форма названия села – Улюцме) легко угадывается изначальная *Къвела-цмinda* (Тихонов Д. И. Описание северного Дагестана. 1796 г. // История, география и этнография Дагестана XVIII–XIX вв. / под ред. М. О. Косвена, Х.-М. О. Хашаева. М., 1958. С. 130).

Впрочем, местный краевед подтверждает эту версию критике и возводит название села к аварскому *къулъла* – «небольшое помещение с родником и бассейном для омовения» (Магомедалиев Г. С. Моя Кулецма и ее светила. Махачкала, 2000. С. 19). Нам же кажется, что первая версия предпочтительнее, особенно учитывая наличие грузинского ойконима Датун применительно к месту расположения другого христианского храма в Шамильском районе, при наличии аварского эквивалента этого названия – *Малиданахъа* – «позади скальной гряды (букв. – лестницы)».

В целом на территории горной Аварии, по данным П. Тахнаевой, насчитывается 18 церквей, существование которых можно установить по различным источникам (предания, археологические раскопки, сведения грузинских летописей и т. д.)⁴¹. Помимо указанных ею церквей можно добавить еще почти три десятка христианских храмов, упоминания о которых встречаются в научной и краеведческой литературе, а также выявленных автором и не введенных в научный оборот. Не вызывает сомнений то, что список этот (из 45 храмов) существенно пополнится археологическими изысканиями, которых, к сожалению, последние десятилетия в аварских районах Дагестана практически не проводится.

В частности, в с. Мугурух Чародинского района, граничащем с регионом Гуржих, предания указывают на наличие христианского храма в черте селения, который позже был перестроен под общественные нужды⁴². По преданиям, церковь располагалась и в соседнем населенном пункте Гецеб (регион Гуржих) на территории Гунибского района, от которого сейчас остались лишь руины. Этот населенный пункт, из которого вышли предки елисейских султанов, упоминается в пропавшей ныне надписи, имевшейся в стене мечети селения Цахур: «Время основания Цахура по уничтожению селения Хиц, Исми-шамхалом» – 1277/78 г.⁴³ Эту надпись обнаружил Н. Вучетич в 1862 г. и перевел следующим образом: «Мечеть эту с минаретом основал... Сафи Кадырбек по приказу Хадижат, дочери Магомед, в начале месяца раджаба в четверг, в 677 г. (1278 г.) магометанского летоисчисления... Это есть время основания Цахура по уничтожению селения Хиц Исми-шамхалом»⁴⁴. Факт разрушения Гецеба газикумухским (?) шамхалом, вероятно, следует рассматривать в русле его попыток распространения ислама в аварских районах. Недалеко от Гецеба и Наказуха расположен исторический памятник, почитавшийся местными жителями как могила Тамары (авар. *Тамарал хоб*). Тамара эта, по рассказам местных жителей, жила отшельницей, а ее нахождение здесь и деятельность следует рассматривать в русле христианского миссионерства. Недалеко от места захоронения Тамары располагалось также укрепление *Тамарал гьен*, а там, по рассказам местного населения – жителей с. Ба-

⁴¹ Обзор данных по церквям Аварии см.: Тахнаева П. И. Христианская культура средневековой Аварии... С. 72–94.

⁴² Нурмагомедов И. Г. Карахский союз сельских общин в XIX – начале XX в. (вопросы социально-экономического развития и административно-политического устройства). Махачкала, 2007. С. 22.

⁴³ Эпиграфические памятники Северного Кавказа на арабском, персидском и турецком языках. Ч. 1 : Надписи X–XVII вв. / тексты, переводы, коммент., вступ. ст. и прил. Л. И. Лаврова. М., 1966. С. 85.

⁴⁴ Вучетич Н. Четыре месяца в Дагестане // Кавказ. 1864. № 75.

цада, якобы располагалась названная также ее именем часовня или церковь. В соседних селениях Караха также были найдены памятники христианской культуры: в с. Цулда – каменный крест, в с. Гидиб и Мощоб – изображения крестов на надмогильных камнях, в с. Талух и Сачада – железные кресты⁴⁵.

В с. Косрода Чародинского района автором была обнаружена часть надмогильной стелы, на которой выбито изображение креста. Камень этот использован при строительстве водопровода и находится в сельском квартале Гуржи авал (авар. «грузинский квартал»), который считается исторической частью села, вокруг которого возник современный населенный пункт. В этом же квартале жители показывали жилой дом, который в прошлом, по их словам, был церковью (авар. *гьатІан рукъ* – «церковный дом»). Такой же «церковный дом», по преданиям, находился и в населенном пункте Гимитль (*Гьимикъ*) Чародинского района, где в прошлом, по тем же данным, располагалась усадьба христианского князя Дарзи – наместника нуцала, сидевшего в Хунзахе. На западе Аварии – в регионе Ункратль, а точнее в с. Силди на холме *Гьатан гохІ* (авар. – «церковный холм») известны остатки церкви⁴⁶.

Интересные данные по изучаемой нами теме предоставляет топонимия аварских районов. По информации, предоставленной нам топонимической лабораторией Дагестанского института научной экспертизы и мониторинга, в нескольких аварских населенных пунктах есть топонимы, говорящие о наличии здесь в прошлом христианских храмов (*гьатІан*). Такие названия имеются в 3 км к востоку от с. Средний Арадерих Гумбетовского района, где расположена расположена местность – «церковная вершина» (авар. *ГьатІанил щоб*), и близ с. Тлайлух Хунзахского района, где также есть возвышенность (здесь много контуров строений) «церкви» (авар. *ГьатІанаби*).

На южных склонах Главного Кавказского хребта в аварских селениях также расположены остатки грузинских и албанских средневековых церквей: на северной и восточной окраине с. Махамал-росу (*ДаахІраб килиса* и *ДаахІрачІеб килиса*), западнее с. Пашан (в лесу *БацІазул рохъ*), в Катехском ущелье (одна на развалинах городища Микилкан и две выше с. Кебец-дара), к северу (авар. *БагІараб килиса* – «красная церковь») и востоку (авар. *НакІкІазул килиса* – «Наккаевых церковь») от с. Динчи, к западу от с. Нухбик (*АргъачІхъгала* и *КІудагъанул килиса*), к западу от с. Бехе Чардах (*Гъанухъ килиса*), на северной

⁴⁵ Вучетич Н. Четыре месяца в Дагестане.

⁴⁶ Гусейнов М. Союз сельских обществ Ункратль в XIX – начале XX в. М., 2006. С. 14.

окраине с. Хетавазул-росу (*Нурул килиса*), на территории с. Мацех (*Ахузул килиса*) и Эхеди Чардах (*Хьурул килиса*), к востоку и югу от с. Эхеди Тала (в местности Пипан – две церкви и в Чудулоб – одна), на территории Закатальского аэропорта (*Котанал*) и в местности Парзуван.

Особый интерес вызывает упоминание одной из церквей в синодике XIV в., хранившемся в грузинском монастыре на Синае. Это приписка от 1318 г., сделанная в Евангелии, принадлежащем Л. А. Магалашвили. Она впервые была опубликована М. Джанашвили (ингильским грузином из с. Кахи) в 1895 г. на грузинском языке. Позднее в «Сборнике материалов для описания местностей и племен Кавказа» был дан русский вариант статьи⁴⁷. Согласно этой записи, «блаженный патриарх наш Евфимий», совершая обход подведомственных епархий в 1310 г., побывал и в приходе церкви апостола Петра в некоем населенном пункте *Та...саран*⁴⁸, которое отождествляется с аварским селением Тарасан в верховьях реки Самур. В аварских с. Кусур и Тарасан к тому времени ислам, по всей видимости, уже занял доминирующую роль, о чем свидетельствуют находки куфических строительных надписей и эпитафий, датируемых XII в., в этих селениях⁴⁹. В этой ситуации строительство храма в Тарасане, предпринятое, вероятно, в XIII в. силами грузинской православной церкви, следует признать как одно из свидетельств миссионерской деятельности в южной Аварии в этот период. Об активной работе христианских миссионеров среди аварцев свидетельствует анонимный грузинский «Хронограф» XIV в. («Жамта-агмцерели»), написанный во время монгольского господства в Грузии. В связи с событиями конца 1270-х – начала 1280-х гг. грузинский летописец упоминает процесс христианизации аварцев (вероятно, не столько Закавказья, сколько живущих в бассейнах рек Сулак и Самур): «В ту же пору блистал Пимен Блаженный, что ушел из Гареджи и поселился в одной из пещер в Белакани; он обратился из язычества [в христианство] племя леков, которые и пребывают в вере христовой»⁵⁰.

В верховьях реки Джурмут известно восемь селений, три из которых были образованы в период исламизации переселенцами из

⁴⁷ Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Т. 22. Отд. 1. Тифлис, 1897. С. 50.

⁴⁸ Генко А. Н. Из культурного прошлого ингушей // Записки коллегии востоковедения при Азиатском музее АН СССР. Т. 5. Л., 1930. С. 728, 729.

⁴⁹ Айтберов Т. М., Хапизов Ш. М. Елису и Горный магал в XII–XIX вв. (очерки истории и ономастики). Махачкала, 2011. С. 268–283.

⁵⁰ Цулая Г. В. Грузинский «хронограф» XIV в. о народах Кавказа // Кавказский этнографический сборник. Т. 7. М., 1980. С. 201.

укрепленного городища Ботло-ген (авар. *Болъо-гъен* – «Лестница-укрепление»). Население Ботло-гена исповедовало, по преданиям, христианство, а чуть ниже него по течению реки Джурмут располагалась часовня Амал-гатан (авар. *Гьамал-гъатІан* – «Амы часовня») у с. Чорода. По рассказам старожилов с. Салда, Гортноб и Улгеб, каждую весну из-за хребта на кобыле приезжал некий грузинский священник Ама (авар. *Гьама*; его именем названа часовня) и несколько недель обслуживал духовные запросы местного населения: отпевал покойников, крестил родившихся за время его отсутствия младенцев и проводил службы. После Ама переходил в другую часовню, которая расположена выше нее, под с. Герел, и тоже известна как *Гьамал-гъатІан*, а после в часовню близ Камилуха. Проведя в Джурмуте летние месяцы, этот Ама уходил с первыми холодами обратно в Кахети. По всей видимости, деятельность Амы осуществлялась накануне принятия джурмутцами ислама, поскольку в народной памяти отразилась информация о том, что он приезжал в часовни и после исламизации местного населения. «Только через несколько лет, когда уже ислам пустил прочные корни в Джурмуте, наши предки посоветовали Аме больше не приезжать в наши селения во избежание конфликтов с молодежью», – рассказывали автору в селениях Салда, Улгеб и Гортноб⁵¹. Третья часовня, о которой рассказывали информаторы, была расположена на окраине поселения Анажи (*Гьанажи*), что в 4 км к северо-востоку от с. Камилух по дороге в ущелье Тленсерух Чародинского района⁵². Таким образом, духовные запросы населения верховий реки Джурмут обслуживали три часовни с одним приезжим служителем из Кахети.

Эпиграфика как источник по истории церковного строительства в Аварии представляет большой интерес своей малой изученностью. Автором уже была прочитана точно датированная грузинско-аварская надпись из с. Ругуджа Гунибского района, которая рассказывает о строительстве церкви в этом населенном пункте в 1365 г. представителем рода аварских нуцалов⁵³. Сейчас же хотелось бы остановиться на прочтении другой надписи, которая также

⁵¹ Алиев Исмаил 1935 г. р. из с. Салда; Алиевы Мухамад 1942 г. р. и Раджаб 1946 г. р. из с. Улгеб; Хуршилов Мухамад 1937 г. р. из с. Гортноб. Кстати, последний рассказывал, что является потомком жителя Ботло-гена по имени *Партун* (авар. – «Арутюн»), который с сыновьями принял ислам и основал с. Гортноб. Доисламские имена носили и основатели с. Салда, переселившиеся из

Ботло-гена: *Вижарав* (авар. – «рожденный»), *Гпалав* (авар. – «молодой») и *Тегърав*.

⁵² *Омаров М. М.* Анкьракъ (Семиземелье). Махачкала, 2006. С. 11.

⁵³ *Хапизов Ш. М.* Ругуджинская надпись. С. 36–45.

рассказывает о строительстве церкви, но уже в Хунзахе – исторической столице Аварского нухальства.

Видимо, этот камень с надписью на грузинском языке был вывезен из Хунзаха в 1870-х гг. в Тифлис – центр кавказской администрации Российской империи – и попал в Музей славы (ныне Национальный музей Грузии им. С. Джанашиа). Впервые об этой находке сообщил на V археологическом съезде в 1881 г. А. В. Комаров⁵⁴. Текст ее еще в 1904 г. опубликовал Е. Такайшвили, который в его переводе выглядел следующим образом: «Построили эту церковь в честь святых Косьмы и Домина мы Учададон...»⁵⁵. Этот камень с надписью о постройке церкви дагестанский археолог, коренной хунзаец Д. М. Атаев относил к найденным в местности Тадраал⁵⁶. Выбор места для расположения храма неслучаен. Находясь на небольшом возвышении на краю обширного каньона, а вместе с тем на окраине тесно застроенного Хунзаха, недалеко от христианского кладбища, эта церковь была видна издали и, следовательно, создавала необходимый для религиозного здания эффект эмоционального воздействия на паству.

Несмотря на публикацию начала XX в., не было точно известно настоящее местонахождение эпитафического памятника. В первой половине ноября 2015 г. автору удалось поработать в Национальном музее Грузии с целью выявления эпитафических памятников из Дагестана и благодаря помощи заведующей фондом каменных памятников Н. Датунашвили обнаружить камень с надписью на грузинском языке (ббд №23), который, согласно музейному каталогу, привезен в 1879 г. «из Хунзаха»⁵⁷.

Камень представляет собой обломок белого плотного известняка размерами 28 × 11 см (11 см в толщину). На нем сохранилось три строки текста, выведенного грузинским шрифтом асомтаврули хуцური (средние размеры литер – 1,5 × 1,2 см). Судя по сохранившемуся фрагменту, имелась как минимум еще одна строка в нижней части

⁵⁴ Пятый Археологический съезд в Тифлисе. [Т.] 1 : Труды предварительных комитетов / изд. под ред. секретаря Московского предварительного Комитета И. Д. Мансвотова. М., 1882. С. 124.

⁵⁵ Такайшвили Е. Грузинские надписи на археологических предметах, хранившихся в Кавказском музее в Тифлисе // Известия Кавказского отделения Московского археологического общества. Вып. 1. Тифлис, 1904. С. 56–73.

⁵⁶ Атаев Д. М. Христианские древности Аварии // Ученые записки Института

истории, языка и литература им. Г. Цадасы Дагестанского филиала АН СССР. Махачкала, 1958. С. 170.

⁵⁷ Каталог грузинских эпитафических памятников Государственного музея Грузии / сост. и подг. к печати А. Бакрадзе, С. Болквадзе, под рук. и ред. И. Абуладзе. Тбилиси, 1953. С. 9. (На груз. яз.)

камня, в которой уверенно можно идентифицировать лишь верхнюю часть грузинской литеры ღ (д).

По палеографическим данным, на наш взгляд, надпись можно датировать XII–XIV вв., причем наиболее вероятно ее отнесение к первой половине XIII в. (написание литер: ბ, ღ, ო, ლ, წ, ზ (н, д, о, л, ц, з)). Мы предлагаем следующее прочтение надписи (с учетом реконструкции части надписи, утерянной в результате откола краев камня; реконструкция была выполнена группой грузинских исследователей, подготовивших к изданию вышеуказанный музейный каталог 1953 г.):

(1) (სახელითა ღმერთისაჲთა აღმშენა)

«(Сахелита Гъмერთисайта агъеш(ена)»

(груз. – «Во имя Бога построена»)

(2) ესე ეკლესიაჲ უჩადა(ა)დობ

«эсэ эклесиай Учад(а)дон»

(груз. – «эта церковь Учададоном»)

(3) წმიდათა კ(ო)ზმ(ა)ნ და დამი(ანეს)

«ц(м)ида)та К(о)зм(а)н да Дами(анес)»

(груз. – «святых Козмы и Дамиана»)

(4) (სახელსა) ზ(ე)დ(ა)

«(сахелса) з(е)д(а)»

(груз. – «во имя»).

С раскрытием титлов и реконструкцией (исходя из прочтения аналогичных грузинских надписей) некоторых слов, оказавшихся на отколотой части камня, надпись читается следующим образом: «Эта церковь построена Учададоном во имя святых Козмы и Дамиана».

Под именем Козмы и Дамиана (в русской традиции – Кузьма и Демьян) православной церкви известны святые, предположительно жившие во второй половине III – начале IV в. в Малой Азии (в районе турецкого города Искендерун) и Сирии. Имеется много церквей, освященных в их честь, достаточно указать, что только в Москве находилось четыре подобных храма.

Неизвестен социальный статус Учададона: являлся ли он инициатором строительства, выделившим на это средства, или же он всего лишь архитектор, руководивший ходом постройки церкви? Исходя из опыта прочтения аналогичных текстов, более вероятно, что Учададон – какой-либо влиятельный и богатый хунзахец, возможно высокопоставленный чиновник в гражданской администрации государства Сарир или, что более вероятно, представитель руководства православной церкви на его территории.

Обращаясь к этимологии имени Учададон, отметим, что среди грузинских мужских имен подобный антропоним неизвестен. Согласно справочнику А. А. Глonti, имеются несколько картвельских мужских имен, образованных от мегрельского слова *уча* («черный»): *Уча*, *УчакЮчи* (на мегрельском яз. – «черный человек») ⁵⁸ и т. д. Но все они распространены в западной части Грузии, на берегу Черного моря, а потому увязывать их с Учададоном из данной надписи было бы неправильным. В ходе анализа старой антропонимии аварцев нами было выявлено бытование еще в конце XIX в. на Хунзахском плато схожих мужских имен собственных: Дадучан (Буцра) ⁵⁹, Дадуч (Ахалчи, Обода, Хунзах) ⁶⁰, Дадачу (Орота) ⁶¹ и т. д. Вероятно, Учададон и Дадучан – однокоренные имена, измененные в результате метатезы (ср.: «-дадон» и «Даду-»; «Уча-» и «-учан»).

Таким образом, наряду с ругуджинской надписью 1365 г. ⁶², это вторая строительная надпись с территории горной Аварии, которая сообщает о возведении христианского храма в этом регионе. Есть также указание автора XIX в. Хаджиали Чохского, что Датунская церковь (недалеко от Хунзаха, на территории Шамильского района Республики Дагестан) была построена в 1363 г. ⁶³, однако на основании архитектурных особенностей Р. О. Шмерлинг датирует этот памятник рубежом X–XI вв. ⁶⁴

⁵⁸ Глonti А. А. Картвельские собственные имена. Тбилиси, 1986. С. 198. (На груз. яз.)

⁵⁹ Эльдаров Э. М. Хунзахцы в 1886 году. (По итогам первой русской переписи населения Дагестана) : Демографический справочник. Махачкала, 2005. С. 37.

⁶⁰ Там же. С. 17, 89, 148.

⁶¹ Там же. С. 101.

⁶² Хатизов Ш. М. Ругуджинская надпись... С. 36–45.

⁶³ Гаджи-Али. Сказание очевидца о Шамиле. Махачкала, 1990. С. 46 (первую публикацию см.: Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. 7. Тифлис, 1873).

⁶⁴ Шмерлинг Р. Церковь в с. Датуга в Дагестане // Мацне. 1968. № 2. С. 217.

А. А. Михеева

(Институт истории материальной культуры РАН, Санкт-Петербург)

**Погребальный обряд христиан Средней Азии
и Южного Казахстана по археологическим источникам
(IV – начало XIII в.)¹**

В настоящее время на территории Средней Азии и Южного Казахстана известно достаточное количество археологических памятников, позволяющих проследить погребальный обряд христиан, которые, согласно письменным источникам, впервые появились на территории Парфянского (затем Сасанидского) государства в Мерве уже в III в. н. э.² И именно Мерв стал той отправной точкой, откуда первые христианские миссионеры, купцы или бежавшие из Ирана христиане отправлялись в Бактрию, Согд, Семиречье и далее в Китай³.

Для указанных территорий можно выделить два варианта погребальных практик. По оссуарному обряду: захоронение очищенных костей в глиняных, каменных или алебастровых урнах, керамических хумах или кувшинах. В широком значении слова – в специальном хранилище для костей умерших людей⁴, и по обряду трупоположения. Задача данной статьи – рассмотреть погребальную практику христиан Средней Азии по обряду трупоположения. В связи с этим оссуарный обряд и вопросы интерпретации этих погребений как христианских будут привлекаться опосредованно и лишь в ознакомительном порядке.

¹ Выражаю особую благодарность за возможность работы с архивными материалами И. Л. Кызласову (ИА РАН), С. Б. Болелову (ГМВ), В. П. Никонорову (ИИМК РАН) и сотрудникам архивов ИА РАН, Государственного музея Востока, рукописного и фотоотдела Научного архива ИИМК РАН. Светлая память и огромная благодарность В. И. Козенковой (17.11.1931–23.05.2021).

² Бадер А. Н., Гаиров В. А., Кошеленко Г. А. Мервская митрополия // Традиции и на-

следие христианского Востока : материалы междунар. конф. М., 1996. С. 85–94; *Koshelenko G., Bader A., Gaibov V. The Beginnings of Christianity in Merv // Iranica Antiqua. 1995. Vol. 30. P. 55–70.*

³ Никитин А. Б. Христианство в Центральной Азии (древность и средневековье) // Восточный Туркестан и Средняя Азия : История, культура, связи / под ред. Б. А. Литвинского. М., 1984. С. 122.

⁴ Болелов С. В. Оссуарий // Большая российская энциклопедия. Т. 24. М., 2014. С. 573.

Погребения по оссуарному обряду захоронения

Оссуарные захоронения встречаются на всей территории Средней Азии и свидетельствуют скорее о зороастрийском обряде погребения⁵. В наусах древнего Пенджикента и при раскопках Афрасиаба встречались керамические оссуарии с вырезанными крестообразными фигурами на их лицевой стороне⁶. Подобные кресты на самаркандских оссуариях встречаются довольно часто⁷, и хотя наличие крестов не определяет религиозную принадлежность приверженцев зороастрийского погребального обряда⁸, надо признать, что совместное существование на территории Средней Азии различных религий способствовало их взаимному влиянию и воздействию друг на друга⁹.

С практической стороны отверстие на оссуарии делалось для проникновения света к костям, как было предписано в пехлевийских текстах, и на что еще в 1950-х гг. обратил внимание Б. Я. Ставиский¹⁰.

Известны оссуарии или хумы¹¹, на стенках которых прорисовывался крест или какое-то изображение. К примеру, в 1973 г. на могильнике Дашти-Урдакон, к юго-востоку от древнего Пенджикента, была обнаружена катакомбная могила, в которой помимо захоронений по обряду труположения находился хум с костями внутри.

⁵ Мейтарчиан М. Б. Погребальные обряды зороастрийцев. М., 2001. С. 65–95.

⁶ Павчинская Л. В. Раннесредневековые оссуарии Согда как исторический источник (типология, районирование, хронология) : автореф. дис. ... канд. ист. наук. Самарканд, 1990; Pavchinskaja L. V. Sogdian ossuaries // The Archaeology and Art of Central Asia Studies from the Former Soviet Union. 1994. (Bulletin of the Asia Institute. New Series ; vol. 8). P. 209–225; Иваницкий И. Д. Христианская символика в Согде // Из истории древних культов Средней Азии : Христианство / сост. Л. И. Жукова. Ташкент, 1994. С. 64–70. Табл. 4.

⁷ Ставиский Б. Я., Большаков О. Г., Мончадская Е. А. Пенджикентский некрополь // МИА. 1953. № 37 : Труды Таджикской археологической экспедиции. Т. 2. С. 71–81.

⁸ Иваницкий И. Д. Христианская символика в Согде. С. 69; Абдуллоев Д. Погребальный обряд оседло-земледельческого населения Мавераннахра (VII – начало VIII в.) // Древности Восточной Европы, Центральной Азии и Южной Сибири в контексте связей и взаимодействий в евразийском культурном пространстве (новые

данные и концепции) : материалы Международ. конф. Т. 1 : К 90-летию со дня рождения патриарха евразийской археологии В. М. Массона. СПб., 2019. С. 175–178.

⁹ Беленицкий А. М. Вопросы идеологии и культа Согда (по материалам Пенджикентских храмов) // Живопись Древнего Пенджикента. М., 1954. С. 62; Иваницкий И. Д. Христианская символика в Согде. С. 69.

¹⁰ Ставиский Б. Я. К вопросу об идеологии домусульманского Согда (Погребальный обряд и представления о загробной жизни) // Сообщения Республиканского историко-краеведческого музея Таджикской ССР 1952. Вып. 1. С. 46, 47.

¹¹ В Таразе на хуме IX–X вв., найденном в 1939 г. на территории Центрального парка культуры и отдыха, был прорисован «нехристианский» крест. В хуме находились очищенные кости. См.: Ремпель Л. И. Некрополь древнего Тараза // Краткие сообщения института истории материальной культуры. 1957. Вып. 69. С. 110.

В 1975–1976 гг. эту катакомбу исследовала Г. В. Длужневская¹², выяснившая, что хум был поставлен позже, после основных захоронений. В нем находились кости женщины, мужчины и ребенка. На костях сохранились следы зубов собаки. Хум изначально был изготовлен для хозяйственных нужд гончаром-согдийцем в VIII в., а уже позже использовался как погребальный сосуд¹³. Особенность его в том, что до обжига на него был нанесен рисунок, как считают исследователи, напоминавший обряд поклонения кресту, стоявшему на Голгофе. На основании этого рисунка и ряда других свидетельств высказывалось предположение о христианском вероисповедании погребенных¹⁴.

На хорезмском некрополе древнего Миздахкана в погребальной постройке IV было обнаружено около 100 оссуариев (конец VII – пер. пол. VIII в.), на восьми из которых были изображены композиции, состоящие из креста, звезд и фигуры, соединяющей в себе элементы креста и звезды одновременно¹⁵. На оссуарии № 62 из этой же постройки, с рельефным рисунком зороастрийского характера, остались видны следы преднамеренного уничтожения зороастрийского изображения в виде многочисленных сколов и зарубок, своеобразный акт магического «убийства» зороастрийского символа. По мнению В. Н. Ягодина, это христиане-прозелиты, используя «старые» зороастрийские предметы, тем самым вкладывали новое, христианское значение в эти вещи. На этом же основании погребальную постройку IV исследователь относит не к зороастрийцам, а учитывая оссуарии с крестами, к христианскому населению Миздахкана¹⁶. Не все согласились с предложенной В. Н. Ягодиным интерпретацией. По мнению Ю. А. Рапопорта, возможно, что лишь в этих оссуариях «...по глубоко традиционному местному обряду были похоронены люди, воспринявшие христианство»¹⁷.

Практически синхронно оссуариям с изображением крестов и звезд на Миздахканском некрополе совершались захоронения, представляющие собой погребения очищенных костей в грунтовой яме¹⁸.

¹² Беленицкий А. М., Маршак Б. И., Распопова В. И., Исаков А. И. Раскопки древнего Пенджикента в 1976 г. // Археологические работы в Таджикистане. 1982. Вып. 16. С. 197–221.

¹³ Распопова В. И. Христиане в Пенджикенте в VIII в. // Археология Древних обществ Евразии: хронология, культурогенез, религиозные воззрения. Памяти В. М. Массона (03.05.1929 – 19.02.2010). СПб., 2014. (Труды ИИМК РАН ; т. 42). С. 154–160.

¹⁴ Там же. С. 156. Рис. 2. Вопрос интерпретации этого изображения в данной работе не рассматривается.

¹⁵ Ягодин В. Н., Ходжайов Т. К. Некрополь древнего Миздахкана / под ред. С. К. Камалова. Ташкент, 1970. С. 146.

¹⁶ Там же. С. 146–152.

¹⁷ Рапопорт Ю. А., Трофимова Т. А. Книга, посвященная исследованию некрополя Древнего Миздахкана : [рец.] // Вестник Каракалпакского филиала Академии наук УзССР. 1973. Вып. № 3 (53). С. 90.

¹⁸ Ягодин В. Н., Ходжайов Т. К. Некрополь древнего Миздахкана. С. 150.

По аналогии с захоронениями на некрополе древнего Тараза¹⁹: в небольших камерах для положения костей без оссуариев, в «склепиках», которые М. Е. Массон называл «щелевидными могилами несториан»²⁰, или просто в галечной яме (IX–X вв.) – эти погребения были отнесены специалистами к местным христианам-несторианам²¹. Допускалась мысль, что захоронения омытых и очищенных костей в оссуариях и хумах могли существовать не только среди согдийского населения и почитателей зороастризма²², но и среди «...местных приверженцев христианской секты несториан»²³. Захоронения кучи костей в разных вариантах эпизодически встречаются на всей территории Средней Азии и Казахстана, к примеру на объекте III городища Ак-Бешим²⁴, на Байрам-алинском некрополе²⁵ или на некрополе в Костобе²⁶. Принадлежали ли данные захоронения христианам, вопрос спорный, и, на мой взгляд, археологических предпосылок для такого утверждения на настоящий момент нет.

Городище Ак-Бешим. Погребальный комплекс (объект III)

Отдельно стоит упомянуть о погребении № 3, найденном при раскопках погребального комплекса VII–VIII вв. на городище Ак-Бешим (объект III), открытом и изученном в 1954 г. Чуйским отрядом ККАЭЭ под руководством Л. Р. Кызласова²⁷. Архивные материалы по раскопкам памятника Ак-Бешим на объектах III и IV, использованные в данной статье, были любезно предоставлены мне доктором исторических наук И. Л. Кызласовым (ИА РАН) из личного архива

¹⁹ Раскопки Мучного базара в 1950 г. в г. Аулие-Ата (в совет. время г. Джамбул; совр. г. Тараз). См.: Ремпель Л. И. Некрополь древнего Тараза. С. 109, 110.

²⁰ Там же. С. 110.

²¹ Ремпель Л. И. Некрополь древнего Тараза. С. 110; Ягодин В. Н., Ходжайов Т. К. Некрополь древнего Миздахкана. С. 150; Байпаков К. М., Терновоя Г. А. Христианство в Южном Казахстане и Семиречье (VI–XIV вв.) // Религии Центральной Азии и Азербайджана. Самарканд, 2018. Т. 4 : Иудаизм и христианство. С. 13–15.

²² Ремпель Л. И. Некрополь древнего Тараза. С. 110. Ссылка 18 (Борисов А. Я. К истолкованию изображений на Биянайманских оссуариях // ТОВЭ. 1940. Т. 2. С. 25–49).

²³ Цит. по: Ремпель Л. И. Некрополь древнего Тараза. С. 110.

²⁴ Кызласов Л. Р. Археологические исследования на городище Ак-Бешим в 1953–1954 гг. // ТКАЭЭ. 1959. Т. 2 / под. ред. Г. Ф. Дебеца. С. 230, 231.

²⁵ Еришов С. А. Некоторые итоги археологического изучения некрополя с оссуарными захоронениями в районе города Байрам-Али (раскопки 1954–1956 гг.) // Труды Института истории, археологии и этнографии АН ТССР 1959. Т. 5. С. 168, 171.

²⁶ Байпаков К. М., Терновоя Г. А. Христианство в Южном Казахстане и Семиречье (VI–XIV вв.). С. 12.

²⁷ Кызласов Л. Р. Отчет об археологических исследованиях на городище Ак-Бешим в 1953–1954 гг. (работы Чуйского отряда Киргизской комплексной археолого-этнографической экспедиции Академии наук СССР). Ф-1. Р-1. 1955 г. № 1018; № 1018а – Альбом иллюстраций к отчету. С. 47, 48.

Л. Р. Кызласова, за что приношу Игорю Леонидовичу свою искреннюю благодарность²⁸.

После раскопок памятника (объекта III) специалистами было установлено, что данный холм представлял собой небольшую плоскую площадку, сложенную из сырцовых кирпичей, с ямой посередине²⁹. С юго-восточной стороны от площадки, за небольшим коридором, находилась погребальная камера, сложенная из пахсовых блоков, в которой находилось восемь погребений очищенных костей. В северо-восточной стене камеры был обнаружен вход в овальный склеп, вырытый в земле, в котором также были обнаружены погребения. По краям площадки и вокруг ямы располагались погребения костей в хумах и детское захоронение в круглодонном котле. Два погребения очищенных костей (№ 3 и 12) были совершены просто в ямах. При погребении № 3, обнаруженном в коридоре (ил. 1)³⁰, находился кувшин с процарапанным после обжига равнобедренным крестом с расширяющимися концами. С юго-западной стороны от площадки находились погребения по обряду труположения – скелеты располагались на спине, в вытянутом положении³¹.

Работа с полевым дневником из личного архива Л. Р. Кызласова по раскопкам объекта III позволила дополнить уже имеющиеся данные по погребению № 3. Как следует из описания в дневнике, в восточной части памятника был открыт коридор, примыкающий к центральному помещению с востока³². После удаления завала в коридоре, на гл. 79 см от кола № 5³³, в 50 см от него, у самой стены, был обнаружен скелет человека, лежавший на левом боку, головой на юг. Лицо его было обращено на запад. Кости конечностей лежали почти без порядка. На том же уровне были обнаружены фрагменты кувшина из желтой глины, сделанного на круге. Носик кувшина не сохранился. На шаровидном тулове кувшина был

²⁸ Личный научный архив Л. Р. Кызласова хранится в НА ИА РАН. Подробнее см.: Кольченко В. А. Архивные материалы по археологии как часть культурного наследия (на примере данных об исследованиях в Кыргызстане) // *Фундаментальные проблемы гуманитарных наук: опыт и перспективы развития исследовательских проектов РФФИ : материалы Всероссийской науч. конф. с междунар. участием / науч. ред. Н. А. Матвеева. Барнаул, 2020. С. 79.*

²⁹ Кызласов Л. Р. Археологические исследования на городище Ак-Бешим... С. 230–231, рис. 55.

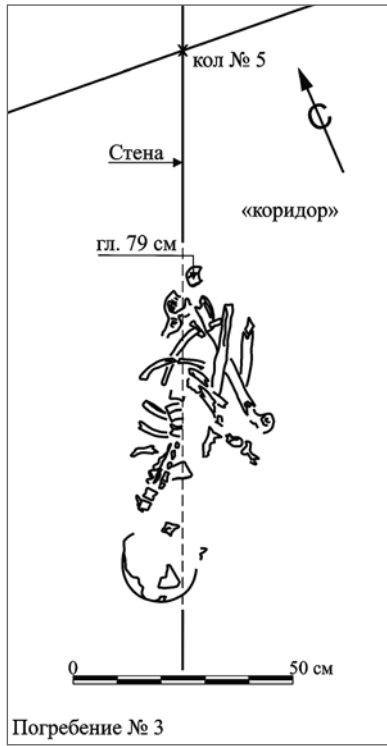
³⁰ Публикация полевых чертежей из личного архива Л. Р. Кызласова с объектов III

и IV выполнена с письменного разрешения И. Л. Кызласова.

³¹ Кызласов Л. Р. Археологические исследования на городище Ак-Бешим... С. 230, 231.

³² Подробный план памятника (объект III) см.: Там же. С. 230, рис. 55.

³³ Небольшой холм был разделен с запада на восток линией кольев через каждые 2 м. Личный архив Л. Р. Кызласова. Дневник 19. Объект III. С. 1–4, 7, 8.



Ил. 1

Ак-Бешим. Погребальный комплекс. Объект III. План погребения № 3

Личный архив Л. Р. Кызласова

(публикуется с письменного разрешения И. Л. Кызласова)

прочерчен крест³⁴. Как предположил Л. Р. Кызласов, крест был сделан после обжига, скорее всего при захоронении³⁵, а погребенные на этом холме могли принадлежать к манихейской традиции³⁶.

На мой взгляд, погребение № 3 на городище Ак-Бешим (объект III) необходимо отнести к захоронению по обряду труположения. Со-

³⁴ Личный архив Л. Р. Кызласова. Дневник 19. Объект III. С. 7, 8. План объекта III и прорисованный кувшин с крестом опубликованы Л. Р. Кызласовым. См.: *Кызласов Л. Р. Археологические исследования на городище Ак-Бешим...* С. 230, рис. 55; *Он же. Городская цивилизация Срединной и Северной Азии. Исторические и археологические исследования.* М., 2006. С. 315, рис. 104; 316, рис. 105.

³⁵ *Кызласов Л. Р. Археологические исследования на городище Ак-Бешим...* С. 231.

³⁶ Подробнее см.: *Кызласов Л. Р. Городская цивилизация Срединной и Северной Азии.* С. 314–322; *Он же. Символ креста у манихеев и сакральное пространство города Суяба на реке Чу // Вестник Московского университета.* 2006. № 2. (Сер. 8: История). С. 138–150.

хранившиеся кости верхней части скелета: черепа и позвоночника, практически не изменили свое анатомическое положение. Расположение костей таза, бедренных и берцовых костей позволяет предположить, что ноги были согнуты в коленях и близко прижаты к животу. В настоящее время это единственное захоронение во всей Средней Азии, совершенное по обряду труположения, когда костяк находился в такой позе и при котором был найден кувшин с процарапанным христианским крестом.

На данном этапе изучения этого объекта мы также можем предположить, что погребальный комплекс (объект III) – это зороастрийское (маздеистское) кладбище, на котором помимо захоронений по оссуарному обряду, в данном случае в хумах и одно в круглодонном котле, также встречаются погребения по обряду труположения. Подобную практику мы можем проследить на Байрам-алинском некрополе, когда тело умершего просто оставляли на поверхности³⁷. Погребение № 3, вероятно, христианское, учитывая кувшин с процарапанным крестом, специально поставленным при захоронении умершего. Отметим, что во всем погребальном комплексе в такой позе находился только один скелет (погребение № 3), остальные погребенные располагались лежа, вытянуто на спине, или в хумах и кучкой костей. В северо-западной части погребального комплекса специалистами было открыто погребение № 12, совершенное по оссуарному обряду. Захоронение костей было сделано в небольшой яме (70 × 45 см), вырубленной в полу. Анатомический порядок костей был нарушен, а череп отсутствовал³⁸. Предполагается, что захоронение было вторичным³⁹.

В своей монографии о Миздахканском некрополе В. Н. Ягодин пишет, что погребение в ямке очищенных костей, обнаруженное на одном из холмов на городище Ак-Бешим (погребение № 3), считается бесспорно христианским⁴⁰. Здесь следует отметить, что это не погребение очищенных костей в ямке, а захоронение по обряду труположения, при котором был найден кувшин с процарапанным на нем крестом. Соответственно, погребение № 3 с объекта III на городище Ак-Бешим, следует отнести к погребальной практике по обряду труположения, а не по оссуарному, как предполагалось ранее.

³⁷ Подробнее об этом некрополе и погребениях см. ниже.

³⁸ Кызласов Л. Р. Археологические исследования на городище Ак-Бешим... С. 230, 231; Личный архив Л. Р. Кызласова. Дневник 19. Объект III. С. 24.

³⁹ Там же.

⁴⁰ Ягодин В. Н., Ходжайов Т. К. Некрополь древнего Миздахкана. С. 150.

Погребения по обряду труположения

Второй тип погребений представлен захоронениями, совершенными по обряду труположения.

Краткая история изучения вопроса

История археологического изучения христианских захоронений начинается в Семиречье в мае 1885 г., когда военным врачом пишпекского госпиталя Ф. В. Поярковым рядом с башней-минаретом Бурана, около Токмака (совр. Токмок), было обнаружено кладбище с намогильными камнями с изображением креста и надписями, как выяснилось позже, на сирийском языке⁴¹. Практически параллельно, в начале июня 1885 г. вблизи Пишпека (совр. Бишкек) топографом межевого отделения Семиреченского областного правления В. А. Андреевым было открыто еще одно кладбище с аналогичными намогильными камнями (кайраками)⁴². Сведения об этих открытиях поступают в Археологическую комиссию при Министерстве Императорского двора⁴³, и по ряду причин ИАК⁴⁴ поручила раскопки этих двух кладбищ чиновнику особых поручений Управления Семиреченской области⁴⁵ и востоковеду Н. Н. Пантусову⁴⁶. За два года работ Н. Н. Пантусовым совместно с ученым-садовником Пишпекского казенного

⁴¹ Поярков Ф. В. Из археологических экскурсий по Пишпекскому уезду и по берегам озера Иссык-Куля. Пишпек, 1897. С. 1–28. URL: <http://homlib.com/read/roarkov-fv/iz-arheologicheskikh-ekskursiy> (дата обращения: 18.06.2020).

⁴² Кайрак – камень из твердой горной породы, отшлифованный водой. На одной из сторон камня, иногда с двух сторон, выбивался крест и надпись на сирийском языке. Впервые такие камни были обнаружены в Семиречье и Восточном Туркестане в конце XIX – начале XX в. Помимо сирийских встречаются исламские и буддийские надписи и символика. Кайрак устанавливался в изголовье умершего в качестве надгробного камня с эпитафией.

⁴³ Археологическая комиссия при Министерстве Императорского двора (ИАК) была основана в 1859 г. в Петербурге императором Александром II. В 1889 г. Комиссия получила исключительное право на производство археологических и реставрационных работ на всей территории Российской империи. ИАК была единственным государственным органом, выдававшим разрешительные листы на проведение раскопок. (Полное собрание законов Российской империи. Собр. 3-е. СПб., 1891. С. 5841).

⁴⁴ Наряду с ИАК во второй половине XIX в. в России действовали общественные научно-исследовательские учреждения: в Санкт-Петербурге – Императорское Русское археологическое общество (основано в 1846), в Москве – Императорское Московское археологическое общество (основано в 1864). По инициативе ИМАО (МАО) с 1869 по 1911 г. созывались археологические съезды. Подробнее см.: Археология Семиречья, 1857–1912 гг. : сб. докл. и материалов / сост. И. М. Самигулин. Алматы, 2011. С. 16.

⁴⁵ Смирнов А. С. Власть и организация археологической науки в Российской империи (очерки институциональной истории науки XIX – начала XX века). М., 2011. С. 319.

⁴⁶ Ф. В. Поярков проводил раскопки без разрешений, самостоятельно забирал с памятника камни и отправлял их в различные общества, чему сильно противился Н. Н. Пантусов. См.: Археология Семиречья, 1857–1912 гг. С. 150, 151, 153, 154, 157, 186, 187. Затем Ф. В. Поярков попросил ИАК дать ему разрешение на раскопки кладбища, но ему было отказано. См.: Там же. С. 23, 24, 184–195.

сада А. М. Фетисовым на Пишпекском кладбище было раскопано 120 могил. На Токмакском кладбище в 1885 г. Ф. В. Поярковым самостоятельно было вскрыто несколько могил, а в 1886 г. Фетисов по поручению Пантусова исследовал еще 34 погребения⁴⁷. Расшифровкой надписей в Санкт-Петербурге занимался востоковед и семитолог Д. А. Хвольсон⁴⁸, а в Москве⁴⁹ – сотрудник Восточной комиссии при Московском археологическом обществе С. С. Слуцкий⁵⁰.

Следующие полевые исследования этих кладбищ были возобновлены в сентябре 1892 г., тогда Н. Н. Пантусовым и его помощником А. М. Фетисовым были продолжены работы по фотографированию и эстампированию надгробных камней с Пишпекского и Токмакского кладбищ⁵¹. В начале XX в. были открыты еще два кладбища, около Алмалыка (Казахстан)⁵² и на Иссyk-Куле, у села Покровское,

⁴⁷ *Пантусов Н. Н.* Описание при-Пишпекского христианско-нехристианского кладбища. СПб., 1887 // НА ИИМК РАН. РО. Ф. 1. 1884. № 406. С. 1–7; *Он же.* Христианское кладбище близ г. Пишпека в Чуйской долине / под ред. В. Р. Розена // ЗВОРАО. 1886. Т. 1, вып. 1. С. 74–83; *Кольченко В. А.* Кыргызстан // Религии Центральной Азии и Азербайджана / ред. А. Искандерова. Т. 4. Самарканд, 2018. С. 48.

⁴⁸ *Хвольсон Д. А.* Предварительные заметки о найденных в Семиреченской области сирийских надгробных надписях // ЗВОРАО. 1887. Т. 1, вып. 1. С. 84–109. В этом же номере вышли его статьи: «О нехристианских надписях из Семиречья» (с. 217–221); «Дополнения и поправки к статьям „Нехристианские надписи из Семиречья“ (с. 306–308). В определенные моменты Хвольсон обращался за консультацией к тюркологу В. В. Радлову и немецкому профессору востоковеду Т. Нельдеке.

⁴⁹ Следует отметить некоторую конкуренцию в исследовании, изучении и первичной публикации материалов по нехристианским камням из Семиречья. В частности, в «Московских ведомостях» М. Никольский отмечает, что «...монополизация исследования этого вопроса, на которую претендует г. Хвольсон, ни внушает нам ни малейшего чувства зависти». И далее: «...однако такое решительное желание монополизирования этого вопроса отнимает надежду у московских востоковедов в изучении этих надписей, которые готовы к исследованию этих камней и их снимков» (цит. по: *Никольский М.* О сирских надгробных надписях, найденных в Семиреченской области // Московские ведомости. 1886. 29 ноября).

⁵⁰ *Слуцкий С. С.* Семиреченские нехристианские надписи. Древности восточные. Труды восточной комиссии Московского археологического общества. М., 1889. Т. 1, вып. 1. С. 1–66. За консультацией по тюркскому языку С. С. Слуцкий обращался к Ф. Е. Коршу.

⁵¹ *Археология Семиречья, 1857–1912 гг.* С. 27; *Кольченко В. А.* Кыргызстан. С. 50. За 20 лет некоторые авторы стали называть в своих работах Пишпекское кладбище как Кара-Джигачское на том основании, что кладбище находилось около села Кара-Джигач на юго-восточной окраине современного города Бишкека; а Токмакское кладбище – как Буранинское, так как оно располагалось около башни Бурана. На мой взгляд, если с 1885 г. название этих двух памятников использовалось как «при-Пишпекское» или «Пишпекское» и «при-Токмакское» или «Токмакское», то «...единожды названные памятники археологии, уже вошедшие в науку, переименовывать нельзя» (цит. по: *Смирнов Н. Ю.* Аржан в Туве или Аржаан в Тыве? Заметка редактора // Археологические вести. 2016. Вып. 22. С. 198). Полностью согласна и поддерживаю точку зрения Н. Ю. Смирнова.

⁵² *Пантусов Н. Н.* Надгробные христианские памятники в Алмалыке // ПТКЛА. Год VII. 1902. № 2, 3. С. 52–54; *Коковцев П. К.* Христианско-сирийские надгробные надписи из Алмалыка // ЗВОРАО. 1906. Т. 16. С. 0190, 0200; *Байпаков К. М., Терновая Г. А.* Христианство в Южном Казахстане и Семиречье (VI–XIV вв.). С. 42–47; *Кольченко В. А.* Кыргызстан. С. 52.

на реке Зауке⁵³. Правда, раскопок на этих кладбищах не проводилось, ограничилось лишь упоминанием в заметках о найденных надмогильных камнях с сирог-тюркскими эпитафиями.

В начале XX в. В. А. Каллауром⁵⁴ в Джамбуле (совр. Тараз), на городском зороастрийском некрополе были обнаружены захоронения, частично исследованные в 1927 г. М. Е. Массоном⁵⁵. Выяснилось, что в погребениях при обкладке могил использовался жженный кирпич. Сверху могилы перекрывались аналогичным кирпичом. В одной из могил, в области головы, располагался кирпич с изображением волнистых и прямых линий, сделанных по сырой глине до обжига. Этот рисунок, по мнению М. Е. Массона, напоминал монограмму Христа. На основании этого рисунка и конструкции могильных сооружений М. Е. Массон, а вслед за ним и Г. Я. Дресвянская, пришли к выводу, что эти погребения можно отнести к христианскому населению Тараза.

В 1954 г. Чуйским отрядом Киргизской комплексной археолого-этнографической экспедиции АН СССР была открыта христианская церковь на городище Ак-Бешим⁵⁶. При раскопках было выяснено, что вокруг церкви, преимущественно с восточной и западной сторон, под стенами и около стен внутри помещений (алтарное, боковое и двор), располагались захоронения по обряду трупоположения. Всего было описано и зафиксировано на плане 24 погребения, несколько могил не отмечены в связи с их плохой сохранностью, но зафиксированы в полевой документации⁵⁷. Датировка погребений Л. Р. Кызласовым – VIII в.⁵⁸

⁵³ Пантусов Н. Н. Христианское кладбище у ущелья Зауке // ПТКЛА. Год XIII. 1909. С. 14, 15; Кольченко В. А. Кыргызстан. С. 52.

⁵⁴ Участник Туркестанского кружка любителей археологии. Начальник Аулиеатинского и Перовского уездов. Активно занимался археологическим и историческим исследованием памятников Южного Казахстана. Подробнее см.: Казахстан. Национальная энциклопедия / гл. ред. Б. Аяган. Т. 3. Алматы, 2005. С. 105, 106.

⁵⁵ Ремпель Л. И. Некрополь древнего Тараза. С. 102–110; Дресвянская Г. Я. Раннехристианские археологические памятники Мерва до арабского завоевания: дис. ... канд. ист. наук: в 2 т. Ташкент, 1968. С. 10, 11.

⁵⁶ Публикации автора по памятнику: Кызласов Л. Р. Отчет об археологических исследованиях на городище Ак-Бешим в 1953–1954 гг.; Он же. Археологические исследования на городище Ак-Бешим в 1953–1954 г. С. 231–233; Он же. Городская цивилизация Средней и Северной Азии. С. 314–322.

⁵⁷ Личный архив Л. Р. Кызласова. Хранится в Архиве ИА РАН. Помимо других документов, в его составе находится полевой отчет В. И. Козенковой о раскопках церкви (объект IV). См.: Козенкова В. И. Отчет о раскопках объекта № 4 (нехристианская церковь и кладбище) на городище Ак-Бешим в 1954 г. // Личный архив Л. Р. Кызласова. Хранитель архива – И. Л. Кызласов.

⁵⁸ В тезисах доклада (Михеева А. А. Христианская церковь на городище Ак-Бешим (объект IV) – новые архивные данные и их интерпретация // Материалы V Международной конференции молодых ученых. М., 2019. С. 174) и в последующей статье (Она же. Христианская церковь на городище Ак-Бешим (объект IV): новые архивные данные и их интерпретация // ПИФК. 2019. № 3. С. 258) была допущена опечатка в датировании погребений. Написано – VIII–XI вв., следует читать – VIII–IX вв. См.: Кызласов Л. Р. Символ креста у манихеев и сакральное пространство города Суяба на реке Чу. С. 138–150.

Отдельные захоронения христиан по обряду труположения были открыты на городском некрополе Краснореченского городища в Киргизии⁵⁹, на могильнике Дашти-Урдакон⁶⁰ в Таджикистане и недалеко от Самарканда на средневековом городище Дурмен-тепа⁶¹.

При охранных раскопках на площади Регистан (Самарканд) археологами были обнаружены погребения в узких ящиках (цистах), по ряду признаков интерпретируемые как христианские⁶². В Туркмении при раскопках Байрам-алинского некрополя найдены погребения в грунтовых могильных ямах, в могильных ямах, обложенных жженым или сырцовым кирпичом, и в керамических гробах цилиндрической формы, как считается, по обряду погребения, несвойственному зороастризму⁶³, основной религии Мерва того исторического периода⁶⁴. Основываясь на запрете зороастрийцам погребать труп умершего в земле, исследователи отнесли вышеуказанные погребения к христианскому населению Мерва⁶⁵.

В настоящее время важным открытием можно считать раскопки на городище Учарал, отождествляемом специалистами со средневековым городом Иланбалык (Южный Казахстан). В 2014 г. там впервые был обнаружен кайрак – стелла с крестом и надписью⁶⁶, а в 2018 г. был открыт некрополь с христианскими захоронениями⁶⁷.

⁵⁹ Горячева В. Д. Город золотого верблюда. Краснореченское городище. Фрунзе, 1988. С. 115; Торгоев А. И. Тань-Шанская археологическая экспедиция: основные итоги работ 2007–2013 годов // Экспедиция. Археология в Эрмитаже. СПб., 2014. С. 323; Михеева (Китаева) А. А. К вопросу об интерпретации захоронений некрополя Древнего Мерва: история взглядов и комплексный подход к изучению памятника // КСИА. 2017. Вып. 247. С. 301.

⁶⁰ Беленицкий А. М., Маршак Б. И., Распопова В. И., Исаков А. И. Раскопки Древнего Пенджикента в 1976 г. С. 217, 218; Беленицкий А. М., Маршак Б. И., Распопова В. И. Раскопки Древнего Пенджикента в 1981 г. // Археологические работы в Таджикистане. 1988. Вып. 21. С. 149, 177, 178; Распопова В. И. Христиане в Пенджикенте в VIII в. С. 155–158; Михеева (Китаева) А. А. К вопросу об интерпретации захоронений некрополя Древнего Мерва. С. 302.

⁶¹ Наймарк А. И. Могильник Дурмен // Культура и искусство Древнего Узбекистана: кат. выст. М., 1991. Кн. 2. С. 165–168; Шишкина Г. В. Несторианское погребение в Согде самаркандском // Из истории древних культов. Христианство / ред. Л. И. Жукова. Ташкент, 1994. С. 56–63; Михеева (Ки-

таева) А. А. К вопросу об интерпретации захоронений некрополя Древнего Мерва. С. 302.

⁶² Бурякова Э. Ю., Буряков Ю. Ф. Новые археологические материалы к стратиграфии средневекового Самарканда (по раскопкам на площади Регистан в 1969–1971 гг.) // Афрасиаб. Ташкент, 1973. С. 209–211; Михеева (Китаева) А. А. К вопросу об интерпретации захоронений некрополя Древнего Мерва. С. 302.

⁶³ Мейтарчиан М. Б. Погребальные обряды зороастрийцев. С. 65–95.

⁶⁴ Кошеленко Г. А., Гаиров В. А. Мерв в период Сасанидов: на перекрестке культур // Этнокультурное взаимодействие в Евразии. М., 2006. Кн. 1. С. 356–362.

⁶⁵ Дресвянская Г. Я. Некрополь Старого Мерва // Труды ЮТАКЭ. 1989. Т. 19 : Древний Мерв. С. 159–162.

⁶⁶ Байпаков К. М., Терновоя Г. А. Христианство в Южном Казахстане и Семиречье (VI–XIV вв.). С. 41, 42.

⁶⁷ Подробную информацию о памятнике можно получить на сайте http://www.exploration-eurasia.com/inhalt_english/frameset_projekt_aC.html (дата обращения: 01.07.2021).

Эти погребения датируются XIII–XIV вв., так же как и захоронения с Пишпекского и Токмакского кладбищ. В связи с этим к упомянутым памятникам я буду обращаться опосредованно, только для сравнительного анализа.

Остановимся подробнее на каждом из указанных памятников и рассмотрим их в хронологическом порядке. Это поможет проследить преемственность обрядовых действий погребения умершего и, возможно, выявить их локально-территориальные варианты. Правда, ограниченное количество памятников и их территориальная разбросанность представляют определенную сложность, тем не менее накопленный археологический материал, его тщательное изучение и анализ позволяют выявить закономерности и особенности погребальной практики христиан Средней Азии и Южного Казахстана домонгольского времени.

Байрам-алинский некрополь (некрополь древнего Мерва) в Туркмении

Самым ранним по времени, но и самым дискуссионным в вопросах интерпретации погребений можно считать Байрам-алинский некрополь, датируемый специалистами началом III – концом VII в.⁶⁸

Памятник располагался недалеко от современного города Байрам-али (Туркмения). Обнаружен в 1954 г. и с этого же времени, но с некоторыми перерывами, изучался советскими археологами вплоть до 1975 г.⁶⁹ До раскопок некрополь представлял собой семь небольших оплывших холмов. После проведенных работ выяснилось, что в северной, западной и южной частях некрополя располагались наземные погребальные сооружения – наусы, используемые как для

⁶⁸ Вопросу интерпретации захоронений на Байрам-алинском некрополе мной была посвящена отдельная статья: *Михеева (Китаева) А. А.* К вопросу об интерпретации захоронений некрополя Древнего Мерва: история взглядов и комплексный подход к изучению памятника. С. 296–313.

⁶⁹ Разрешение на публикацию архивных материалов из археологического отчета по раскопкам Байрам-алинского некрополя было дано мне лично, при жизни чл.-корр. РАН д-ра ист. наук Г. А. Кошеленко. Основная литература по памятнику: *Еришов С. А.* Некоторые итоги археологического изучения некрополя с оссуарными захоронениями в районе города Байрам-Али (раскопки 1954–1956 гг.) С. 160–204; *Дресвянская Г. Я.* Раннехристианские археологические па-

мятники Мерва до арабского завоевания; *Обельченко О. В.* Некрополь Древнего Мерва (материалы раскопок 1955 г.) // Труды ЮТАКЭ. 1969. Т. 14 : Материалы по археологии Мерва. С. 86–99; *Сусенкова Р. С.* Некрополь Древнего Мерва (материалы раскопок 1956 г.) // Там же. С. 100–108; *Дресвянская Г. Я.* Некрополь Старого Мерва. С. 122–163; *Кошеленко Г. А.* Отчет о раскопках некрополя древнего Мерва в 1963 г. // Архив ИА РАН. 1965. Р-1. № 2884, 2884а; *Кошеленко Г. А., Десятчиков Ю. М.* Раскопки некрополя Древнего Мерва // АО, 1965. 1966. С. 179–181.

хранения оссуариев, так и для захоронения умерших по обряду трупоположения. Наусы этого некрополя строились в разные периоды времени, вероятно, после заполнения последних. В строительстве использовался местный сырцовый кирпич. Все сооружения имели разную архитектурную планировку.

В южной части наусы (раскопы 1, 2, 3) были построены в конце II – начале III в. В этих сооружениях помимо захоронений в оссуариях, сосудах-костехранилищах и захоронений кучками костей были выявлены погребения в могилах. Здание в западной части некрополя (это раскоп 4) в III–V вв. использовалось для погребений по обряду трупоположения. После разрушения этого здания на его остатках устанавливались глиняные оссуарии. Наусы в северной группе использовались для захоронений по зороастрийскому обряду – только в сосудах-костехранилищах. Ближе к VI–VII вв. все постройки забрасываются, стены оплывают и разрушаются, но на некрополе продолжают погребать в сосудах-костехранилищах и керамических гробах цилиндрической формы. На всех холмах встречались массовые захоронения в виде беспорядочно лежащих одиночных или наваленных кучками тел, порой со следами насильственной смерти. Сопроводительный материал в большей степени зафиксирован при оссуарных погребениях. Костей животных на некрополе не обнаружено. Согласно антропологическим исследованиям, захоронения на некрополе отнесены к местному населению Мервского оазиса⁷⁰.

Некрополь необычен тем, что на зороастрийском кладбище были встречены погребения в грунтовых могильных ямах, в могильных ямах, обложенных жженым или сырцовым кирпичом, и в керамических гробах цилиндрической формы (ил. 2). Как известно, зороастрийская традиция запрещает погребать труп умершего человека в земле, чтобы ее не осквернять⁷¹. Для захоронений у них предусматривался определенный ритуал очищения костей, а затем погребение этих костей в оссуариях, кувшинах, хумах или просто кучей. Принимая во внимание данный запрет, часть исследователей пришли к выводу, что захоронения, произведенные в могильных ямах или керамических гробах, следует отнести к христианскому населению древнего Мерва⁷². Заметим, что предметов христианского культа ни в одной могиле не обнаружено, а предложенный вывод выстраивается только методом исключения.

⁷⁰ Трофимова Т. А. Черепа из оссуарного некрополя возле Байрам-Али (Южная Туркмения) // Труды Института истории, археологии и этнографии АН ТССР. 1959. Т. 5. С. 205–2017.

⁷¹ Мейтарчиан М. Б. Погребальные обряды зороастрийцев. С. 54–64.

⁷² Сусенкова Р. С. Некрополь Древнего Мерва (материалы раскопок 1956 г.). С. 107.



Ил. 2

Байрам-алинский некрополь. Общий вид на погребения на раскопе 2

По: *Дресвянская Г. Я.* Раннехристианские археологические памятники Мерва до арабского завоевания. С. 2, рис. 4

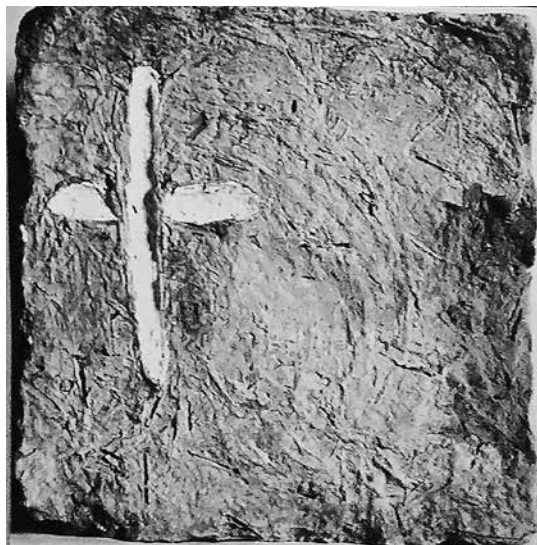
В подтверждение данного предположения при раскопках О. В. Обельченко на одном из холмов (раскоп 1) была обнаружена грунтовая могила, перекрытая обожженным кирпичом с намогильными камнями, выложенными в виде прямого креста⁷³. У нас имеется только описание могилы, ни графического рисунка, ни фотографии этого захоронения найти не удалось⁷⁴. В 1965 г. при раскопках Г. Я. Дресвянской погребения № 99 над головой покойного был зафиксирован кирпич с изображением прямого креста (ил. 3)⁷⁵. Именно два этих факта и общая историческая ситуация в регионе послужили для специалистов основным доводом к тому, чтобы считать эти захоронения христианскими⁷⁶.

⁷³ *Обельченко О. В.* Некрополь Древнего Мерва (материалы раскопок 1955 г.). С. 88.

⁷⁴ Предполагаю, что архивные отчеты по раскопкам Байрам-алинского некрополя хранятся в музеях Ашхабада в Туркмении, однако российским исследователям доступ к этим материалам закрыт.

⁷⁵ *Дресвянская Г. Я.* Раннехристианские археологические памятники Мерва до арабского завоевания. С. 6, рис. 23; *Она же.* Некрополь Старого Мерва. С. 136.

⁷⁶ *Дресвянская Г. Я.* Некрополь Старого Мерва. С. 156–162.



Ил. 3

Байрам-алинский некрополь. Кирпич с изображением креста, обнаруженный в изголовье погребенного (№ 99)

По: Дресвянская Г. Я. Раннехристианские археологические памятники Мерва до арабского завоевания. С. 6, рис. 23

Из всех вариантов захоронений на Байрам-алинском некрополе по обряду трупоположения можно выделить определенные типы могильных сооружений, имеющих общие характерные признаки⁷⁷:

Тип 1 – грунтовая могила прямоугольной формы, заглубленная на 40–50 см в грунт платформы. Сверху яма засыпалась землей до уровня пола. Костяк располагался на спине, руки вдоль тела. Ориентация головы – северо-восток или север. Инвентаря в могиле не обнаружено. Датируется не ранее IV в. н. э.⁷⁸

Тип 2 – грунтовая могильная яма прямоугольной формы, сверху перекрывалась сырцовым кирпичом. Граница могильного холма обозначалась воткнутыми в землю обломками толстостенных сосудов⁷⁹. Обнаружены только на раскопе 3 и не связаны ни с одним

⁷⁷ Представленные варианты могильных сооружений впервые были опубликованы в моей статье, посвященной вопросу интерпретации захоронений на Байрам-алинском некрополе. См. подробнее: Михеева (Китаева) А. А. К вопросу об интерпретации захоронений Древнего Мерва. С. 299–301. Считаю необходимым повторить описание типов

могил и частично дополнить их в настоящей статье.

⁷⁸ Кошеленко Г. А. Отчет о раскопках некрополя древнего Мерва в 1963 г. С. 5.

⁷⁹ Ершов С. А. Некоторые итоги археологического изучения некрополя с оссуарными захоронениями в районе города Байрам-Али (раскопки 1954–1956 гг.). С. 166.

уровнем полов. Скелет располагался на спине в вытянутом положении, головой на юг или на север. Сверху могилы перекрывались сырцовыми кирпичами, плашмя или на ребро, наклонно друг к другу. Могилы все были безынвентарные.

Тип 2а – грунтовая могильная яма, перекрытая обожженным кирпичом⁸⁰. Найдена в верхнем слое раскопа 1. Сверху могила перекрывалась кирпичами, поставленными на ребро. Ориентирована могила с юго-запада на северо-восток. В юго-западном конце перекрытия лежали плашмя четыре кирпича, образуя прямой крест, который являлся продолжением двускатного перекрытия. Длина перекрытия могилы 1,9 м, ширина – 45 см. Длина крестообразной выкладки 55 см, ширина – 0,9 м. В могиле располагался скелет, лежавший на спине, в вытянутом положении, головой на северо-восток. Левая рука была согнута под прямым углом и положена кистью на пояс, правая согнута в локте и положена кистью на грудную клетку. Череп повернут слегка к плечу. Инвентаря в погребении не обнаружено. Если следовать описанию могилы, крестообразная выкладка располагалась в ногах покойного.

Тип 3 – могильная яма, обложенная жжеными кирпичами внутри. Могила устраивалась следующим образом: прорубался пол, могильная яма выкапывалась на 30–50 см. На дно могильной ямы укладывался жженный кирпич, рядом или прямо на эти кирпичи ставились вертикально такие же кирпичи, сверху могила перекрывалась аналогичными кирпичами плашмя или наклонно друг к другу. В итоге получался своеобразный могильный ящик⁸¹, который изнутри, сверху, иногда снаружи сбоку обмазывался алебастровым раствором (ил. 4)⁸².

Скелет в могиле находился в вытянутом положении, головой на северо-восток, на восток или на юг. Руки располагались вдоль туловища или одна на груди, вторая вдоль туловища, или две на груди. Иногда на кирпичах были клейма: в виде полосы, делящей кирпич на две части, в виде буквы О или прямой линии. В одной из могил один кирпич,

⁸⁰ Обельченко О. В. Некрополь Древнего Мерва (материалы раскопок 1955 г.). С. 88, 89.

⁸¹ Ершов С. А. Некоторые итоги археологического изучения некрополя с оссуарными захоронениями в районе города Байрам-Али (раскопки 1954–1956 гг.). С. 170, 175; Кошеленко Г. А. Отчет о раскопках некрополя древнего Мерва в 1963 г. С. 4; Обельченко О. В. Некрополь Древнего Мерва (материалы раскопок 1955 г.). С. 94, 95; Сусенкова Р. С. Некрополь Древнего Мерва (материалы раскопок 1956 г.). С. 101, 102; Дресвянская Г. Я. Некрополь Старого

Мерва. С. 136. Ершов называет такие могилы гробницами, Обельченко – могилой в виде ящика.

⁸² Кошеленко Г. А. Отчет о раскопках некрополя древнего Мерва в 1963 г. С. 4. Дополнительное изучение материала показало, что данные могильные ящики вкапывались в грунт наполовину, что объясняет возможность алебастровой обмазки этих могильных сооружений снаружи. См. подробнее: Михеева (Китаева) А. А. К вопросу об интерпретации захоронений некрополя Древнего Мерва. С. 300. Ссылка 7.



Ил. 4

**Байрам-алинский некрополь. Могила (№ 3) в виде ящика,
обнаруженная на раскопе 2**

По: Кошеленко Г. А. Отчет о раскопках некрополя древнего Мерва в 1963 г.

стоявший в изголовье, имел скругленные верхние углы. В могиле № 99 на кирпиче, лежавшем в изголовье, было зафиксировано изображение прямого креста. Размер кирпича: $33 \times 33 \times 5$ см. Крест был сделан по сырому кирпичу до обжига и находился в верхнем левом углу. Размер креста: длина 18 см, ширина 12 см, толщина полос 1 см, глубина до 5 мм⁸³.

Тип 4 – погребение в нише-подбое. Зафиксировано только на раскопе 2 по одному в помещениях № 1, 3, 4⁸⁴. На высоте 30 см от уровня пола вырубалась ниша глубиной до 40 см, высотой 30–50 см, длиной 1,7 м. Умершего укладывали в нишу, после чего подбой закладывали вертикально поставленными кирпичами и обмазывали глиняной штукатуркой. Погребения были безынвентарные. В помещении № 4 погребение было не только вырублено в западной стене, но и углублено в пол под стеной. Датировка погребений Г. А. Кошеленко не указана (ил. 5)⁸⁵.

Тип 5 – керамические гробы цилиндрической формы (V – середина VII в.)⁸⁶. Три керамических цилиндра, соединенные вместе, служили гробом для умершего. Один цилиндр составлял в длину от 60 до 90 см, диаметр от 32 до 40 см, толщина стенок – 2 см. С торца эти «гробы» перекрывались глубокими мисками или просто

⁸³ Дресвянская Г. Я. Некрополь Старого Мерва. С. 136.

⁸⁴ Кошеленко Г. А. Отчет о раскопках некрополя древнего Мерва в 1963 г. С. 5, 6.

⁸⁵ Там же.

⁸⁶ Еришов С. А. Некоторые итоги археологического изучения некрополя с оссуарными захоронениями в районе города Байрам-Али (раскопки 1954–1956 гг.). С. 167–177.



Ил. 5

Байрам-алинский некрополь. Погребение в нише-подбое на раскопе 2
По: Кошеленко Г. А. Отчет о раскопках некрополя древнего Мерва в 1963 г.

кирпичами. Внутри находился скелет, ориентированный головой на северо-восток. Костяк был в сжатом положении, руки согнуты в локтях и сложены крест-накрест на тазе. Ноги плотно соединены в коленях. Инвентаря в таких захоронениях не найдено. Ориентация и уровень залегания идентичны погребениям с труположением в грунт⁸⁷.

Погребения в грунтовых могилах и в могилах, обложенных жжеными кирпичами (или могила в виде ящика), не связаны ни с одним уровнем полов и, как правило, впускные. Датируются от II–III⁸⁸ до VI в.⁸⁹ Керамические гробы цилиндрической формы датируются V – серединой VII в.

У погребенных на некрополе расположение костяков, характерное для христианских захоронений (запад – восток), не прослежено.

Следует отметить, что в процессе археологических работ в 1955 г. на раскопе 1 О. В. Обельченко были описаны захоронения, распо-

⁸⁷ Обельченко О. В. Некрополь Древнего Мерва (материалы раскопок 1955 г.). С. 89, 90; Сусенкова Р. С. Некрополь Древнего Мерва (материалы раскопок 1956 г.). С. 104; Дресвянская Г. Я. Некрополь Старого Мерва. С. 127, 128, 143, 144.

⁸⁸ Дресвянская Г. Я. Некрополь Старого Мерва. С. 157.

⁸⁹ Обельченко О. В. Некрополь Древнего Мерва (материалы раскопок 1955 г.). С. 94, 95.

женные в западной части холма. Это скелеты взрослых, иногда детей, под головой и в ногах которых были обнаружены жженые кирпичи. Иногда у ног находился один целый кирпич, а рядом обломок кирпича. Один детский скелет лежал на целом жженом кирпиче (размер его 44 × 26 × 7 см, был обмазан алебастром) и на фрагменте кирпича. В этой части раскопа было зафиксировано восемь таких скелетов. Обельченко считает, что ближе к VII в. данное сооружение служило как наус и дахма, так как было обнаружено много скелетов, просто положенных на землю без погребения. В этом периоде как раз и прослеживается группа погребений, точнее скелетов, под головы и под (иногда поверх) ноги которых укладывали кирпичи⁹⁰.

Сложно сказать, в данном случае нам представлена погребальная практика христиан, когда в изголовье укладывалась подушка (кирпич-«подушка»), а в ноги кирпич (ниша для ног)⁹¹, или это как-то связано с зороастрийской традицией, когда на труп укладывался кирпич с целью предотвратить растаскивание тела животными, как предписано в «Видевдате»: «6.46. – Здесь пусть закрепят маздаяснийцы этого покойника за ноги и за его волосы чем-нибудь из металла, камня или рога, а если нет, то пожирающие трупы собаки растащат эту плоть к водам и растениям»⁹². Как и с захоронениями по обряду трупоположения в могильных ямах и керамических гробах цилиндрической формы, мы можем только предполагать, что они принадлежали христианам⁹³.

Прямых археологических доказательств, позволивших считать эти захоронения христианскими, у нас нет. Однако исходя из общеисторической картины Мервского оазиса, когда, согласно письменным источникам, христианство в Мерве распространяется уже с III в., ближе к V в. в городе проживает значительная община, а в V в. мервский епископ становится митрополитом⁹⁴, можно предположить, что какие-то захоронения все же принадлежали христианам. Далее мы увидим, что для территории Средней Азии погребение христиан на зороастрийском кладбище встречается довольно часто и не является чем-то особенным, главное, чтобы при погребении были соблюдены

⁹⁰ Обельченко О. В. Некрополь Древнего Мерва (материалы раскопок 1955 г.). С. 91–96.

⁹¹ Введение в историю церкви. Ч. 1 : Обзор источников по общей истории Церкви : уч. пособие / под ред. В. В. Симонова. М., 2012. С. 584.

⁹² Хисматулин А. А., Крюкова В. Ю. Смерть и похоронный обряд в исламе и зороастризме. СПб., 1997. С. 210, 211;

Мейтарчиян М. Б. Погребальные обряды зороастрийцев. С. 69.

⁹³ Михеева (Китаева) А. А. К вопросу об интерпретации захоронений некрополя Древнего Мерва. С. 303, 304.

⁹⁴ Бадер А. Н., Гаиров В. А., Кошеленко Г. А. Мервская митрополия. С. 85–94; Koshelenko G., Bader A., Gaibov V. The Beginnings of Christianity in Merv. P. 55–70.

определенные правила захоронения, которые удалось выявить на других археологических памятниках.

Городище Ак-Бешим. Христианское кладбище при церкви (объект IV)

Важнейшим, на мой взгляд, памятником, на котором мы можем проследить погребальную практику христиан, можно считать христианскую церковь с кладбищем (объект IV) на городище Ак-Бешим, открытую и раскопанную в 1954 г. Чуйским отрядом ККАЭЭ АН СССР под руководством Л. Р. Кызласова⁹⁵.

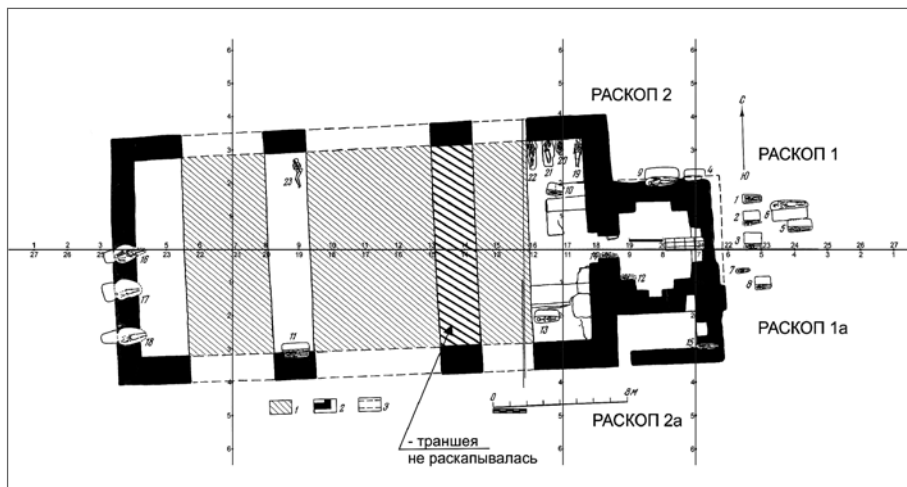
О памятнике и методике раскопок. Археологические работы на памятнике показали, что это монументальное сооружение, состоящее из двух неравнозначных по площади помещений: большого двора (28 × 15 м) в западной части, обнесенного пахсовыми стенами, и двух помещений в восточной части – центрального (или алтарного) и бокового (ил. 6). Методика раскопок была следующей: с запада на восток, вдоль всего холма, через каждые 2 м была пробита кольями центральная ось. От нее по сторонам были заложены раскопы: раскоп 1, 1а (к северу и югу от центральной оси), и раскоп 2, 2а (к северу и югу от центральной оси)⁹⁶. Для выявления стен двора были заложены восемь шурфов (2 × 2 м) вдоль северной и южной стен. Поперек центральной части раскопа (двора), от стены до стены, была прорыта траншея (2 м). Не две траншеи, как считалось всегда, а одна траншея и шурфы вдоль стен, как внутри памятника, так и с его внешней стороны. Затем была раскопана западная часть холма, открывшая внешнюю западную стену⁹⁷. Все погребения, обнаруженные при раскопках памятника, «привязывались» к колам центральной оси и трем перпендикулярным осям, расположенным с севера на юг, – это колы 7, 11, 21 (с востока на запад) или колы 7, 17, 21 (с запада на восток)⁹⁸. Глубины могильных ям погребений рассчитывались от места их расположения относительно колов на осях.

⁹⁵ Кызласов Л. Р. Отчет об археологических исследованиях на городище Ак-Бешим в 1953–1954 гг.; *Он же*. Археологические исследования на городище Ак-Бешим в 1953–1954 гг. С. 155–237.

⁹⁶ Раскоп 1 и 1а – это колы 1–6, площадь раскопа 10 × 12 м; раскоп 2 и 2а – это колы 7–11, площадь раскопа 8 × 12 м. С 11-го до 27-го кола – раскопки двора.

⁹⁷ Козенкова В. И. Отчет о раскопках объекта № 4 (несторианская церковь и кладбище) на городище Ак-Бешим в 1954 г. Л. 92, 93.

⁹⁸ См. план памятника. Центральная ось располагалась с востока на запад. В восточной части памятника, с севера на юг, указана перпендикулярная ось, пересекающая восточную стену алтарного помещения (и алтарную вымостку) и бокового помещения, – линия проходит также с севера на юг, на территории двора, в центральной части раскопанного участка, ближе к стенам алтарного и бокового помещений, – это кол 11 (17). Третья перпендикулярная линия проходит в западной части раскопа,



Ил. 6

Ак-Бешим. Объект IV. План памятника с дополнениями

По: Кызласов Л. Р. Археологические исследования на городище Ак-Бешим в 1953–1954 гг. С. 232, рис. 56; личный архив Л. А. Кызласова

Погребения. Изучение архивной полевой документации из личного архива Л. Р. Кызласова⁹⁹ позволило дополнить информацию о погребениях, обнаруженных при раскопках церкви. Первая публикация по памятнику вышла в 1959 г., но реалии того времени не позволили ученому опубликовать весь имеющийся материал. В 2006 г. в своей книге «Городская цивилизация Срединной и Северной Азии»¹⁰⁰ автор вновь возвращается к христианской церкви и вводит в научный оборот часть иллюстраций по памятнику¹⁰¹.

Благодаря полевым дневникам и полевому отчету В. И. Козенковой выяснилось, что захоронения на памятнике проводились длительное

примерно в 2 м к западу от центральной траншеи, – это кол 21 (7). Предоставить иллюстрацию сводного топографического плана памятника с указанием глубин и профили разрезов в данной работе не представляется возможным.

⁹⁹ Разрешение на публикацию материалов и чертежей погребений из личного архива Л. Р. Кызласова было дано мне лично И. Л. Кызласовым. Предварительные результаты работ с материалами архива были опубликованы в тезисах и статье. Подробнее см.: Михеева А. А. Христианская церковь на городище Ак-Бешим (объект IV) – новые архивные данные и их

интерпретация. С. 171–174 (тезисы); Она же. Христианская церковь на городище Ак-Бешим (объект IV): новые архивные данные и их интерпретация. С. 246–266 (науч. статья).

¹⁰⁰ Кызласов Л. Р. Городская цивилизация Срединной и Северной Азии / под ред. Л. С. Ефимова. М., 2006. С. 219–354.

¹⁰¹ Kyzlasov L. R. Turkic-Sogdian city of Suyab – the capital of the Western Turkic khaganate // The Urban Civilization of Northern and Innermost Asia. Historical and Archaeological Research / ed. by G. Postică, I. Kyzlasov. București ; Brăila, 2010. Vol. 7. P. 355–363.

время, вплоть до начала XX в.¹⁰² Погребения ориентировались либо на запад (в большинстве), либо на север. Все погребения датированы Л. Р. Кызласовым VIII в.¹⁰³

Группа погребений, ориентированных с севера на юг

Они располагались на одной глубине (140–145 см от кола 11 (3) к северу) и находились компактно у северо-восточного угла двора церкви и у северной стены¹⁰⁴. На памятнике было вскрыто пять таких могил – четыре костяка взрослых и один ребенка (погребения № 19–23). Конструкция могильной ямы у этих погребений была следующая: неглубокая грунтовая яма овальной формы выкапывалась в завале стен. В могилу, вытянуто на спину, укладывался умерший, руки располагались вдоль туловища. Сверху яма перекрывалась сырцовым кирпичом. В погребении № 23 скелет взрослого человека лежал на правом боку, ноги его были чуть скрещены и согнуты. Это захоронение находилось на глубине 100–140 см от поверхности. Индивидуальных находок при этих погребениях не зафиксировано (ил. 7).

Ориентация захоронений, устройство могильной ямы и то, что все эти захоронения впускные, позволили Л. Р. Кызласову соотнести эти погребения с мусульманским населением.

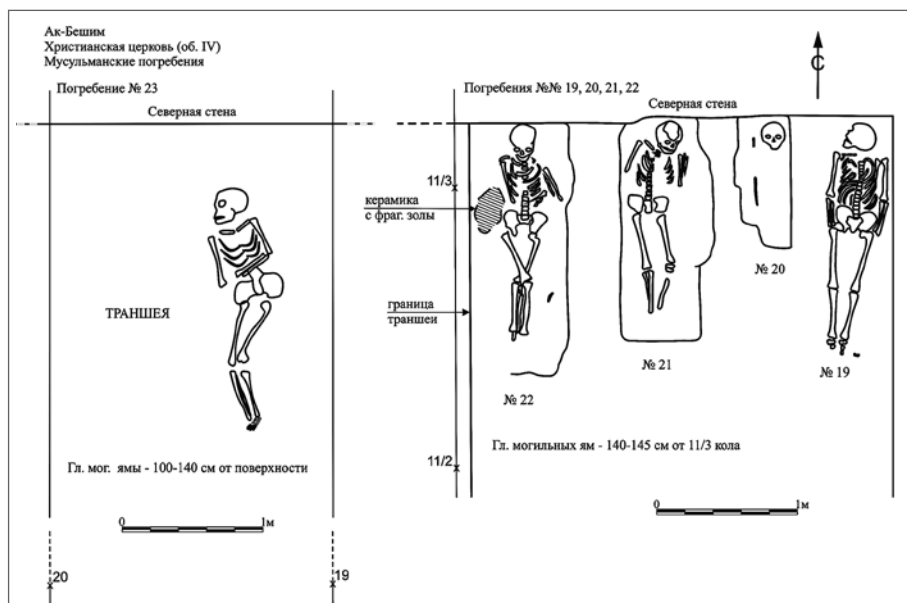
Группа погребений, ориентированных с запада на восток

Захоронения располагались в большинстве своем в восточной части церкви; с внешней стороны восточной стены (№ 1–8) и внутри помещений (алтарное – № 12, 14 и боковое – № 15). Три могилы были обнаружены с внешней стороны северной стены алтарного помещения (№ 9, 4; погребение № 24 – на плане не обозначено). Погребений внутри двора было вскрыто немного, из-за того, что двор полностью не исследовался, – два погребения располагались в восточной части двора (№ 10, 13) и одно захоронение совершено под южную стену здания (№ 11). В западной части памятника три погребения также выкапывались под стену здания (№ 16–18) и два погребения, границы могильных ям которых уловить не удалось, но, согласно

¹⁰² Графически было зафиксировано 24 погребения, часть погребений, которые совершались в начале XX в., не отмечались на плане, а только описывались в полевом дневнике и отчете. Описание всех погребений дается на основе полевого археологического отчета В. И. Козенковой. Подробнее см.: *Козенкова В. И.* Отчет о раскопках объекта № 4 (несторианская церковь и кладбище) на городище Ак-Бешим в 1954 г. Л. 109–123.

¹⁰³ См. ссылку 58. Также: *Кызласов Л. Р.* Археологические исследования на городище Ак-Бешим... С. 231; *Он же.* Городская цивилизация Срединной и Северной Азии. С. 322, 329.

¹⁰⁴ Двор или большое прямоугольное помещение, связанное в восточной части входом с алтарным помещением. См.: *Михеева А. А.* Христианская церковь на городище Ак-Бешим (объект IV) – новые архивные данные и их интерпретация. С. 246. Ссылка 4.



Ил. 7

Ак-Бешим. Мусульманские погребения

Личный архив Л. Р. Кызласова (публикуется с письменного разрешения И. Л. Кызласова)

описанию в полевом дневнике, они также были катакомбными¹⁰⁵. В личном архиве Л. Р. Кызласова находятся прорисовки-чертежи почти всех погребений, обнаруженных при раскопках памятника. Пока не найдены планы и разрезы могил № 15 и 24, а также план самой церкви и профили разрезов на миллиметровке¹⁰⁶.

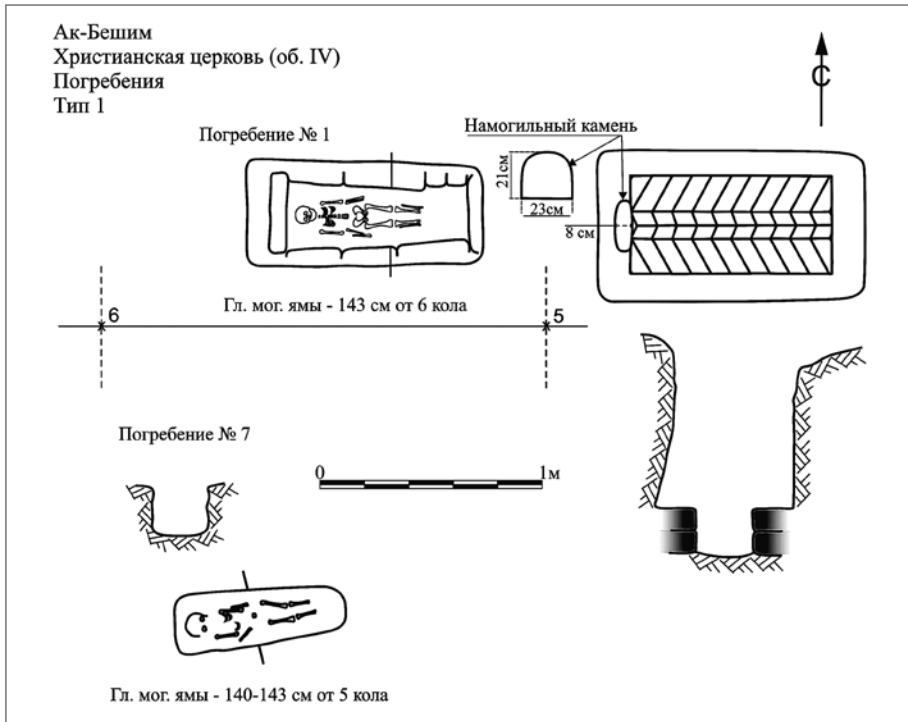
Данные погребения по устройству могил Л. Р. Кызласовым были разделены на три типа¹⁰⁷. В. И. Козенковой были уточнены еще два типа: отдельно выделено погребение с подбоем в северной стене (№ 6) и погребения № 15 и 24, описанные в отчете как гробницы, сложенные из сырцового кирпича с земляной забутовкой¹⁰⁸.

¹⁰⁵ Личный архив Л. Р. Кызласова. Дневник 16. Объект IV. С. 109.

¹⁰⁶ В настоящее время мы имеем план церкви и профили разрезов только на фотографиях в архиве и публикациях. Оригиналы чертежей не обнаружены. Известно только, что архитектором на памятнике в то время работал С. Хмельницкий. Возможно, что план церкви к публикации 1959 г. также готовил он.

¹⁰⁷ Кызласов Л. Р. Археологические исследования на городище Ак-Бешим... С. 231–233; Михеева А. А. Христианская церковь на городище Ак-Бешим (объект IV) – новые архивные данные и их интерпретация. С. 258.

¹⁰⁸ Козенкова В. И. Отчет о раскопках объекта № 4 (нехристианская церковь и кладбище) на городище Ак-Бешим в 1954 г. Л. 113, 117, 120.



Ил. 8

Ак-Бешим. Христианские погребения. Тип 1

Личный архив Л. Р. Кызласова (публикуется с письменного разрешения И. Л. Кызласова)

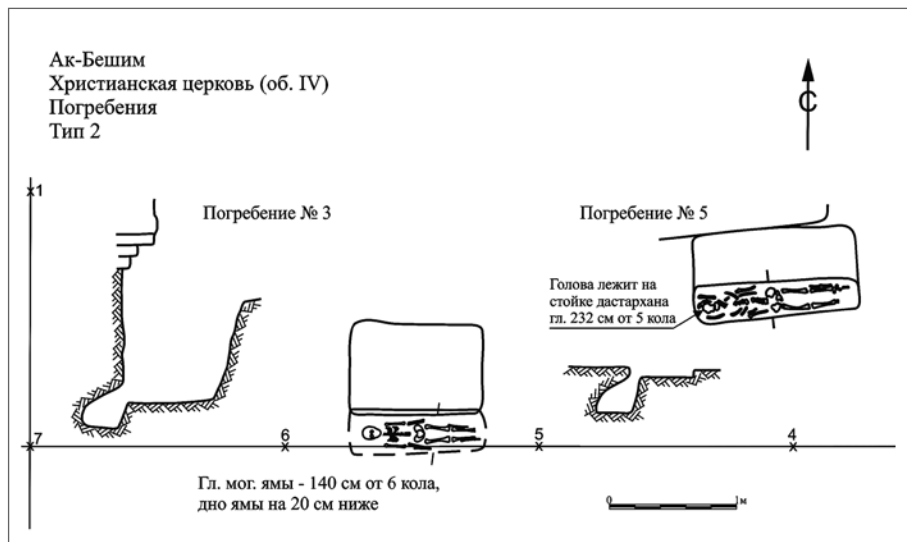
Типология погребений, согласно отчету В. А. Козенковой¹⁰⁹:

Первый тип (№ 1, 7, 12, 14; ил. 8). Небольшие грунтовые могильные ямы овальной формы, иногда обложенные сырцовым кирпичом, сверху перекрывались также сырцовым кирпичом, поставленным на ребро. Размер его 42 × 22 × 8 см. В основном это погребения младенцев, поэтому ямы в длину чуть более метра. Глубина захоронений варьирует от 120 до 145 см от 6 и 5 колов центральной оси.

Второй тип (№ 2–5, 8–11, 13; ил. 9–12). Наиболее многочисленны из всех погребений. Захоронения состоят из могильной ямы и подбоя с южной стороны. Подбой закладывался сырцовым кирпичом

¹⁰⁹ Козенкова В. И. Отчет о раскопках объекта № 4 (нехристианская церковь и кладбище) на городище Ак-Бешим в 1954 г. Л. 122, 123; Михеева А. А. Христианская церковь на городище Ак-Бешим (объект IV) – новые архивные данные и их интерпретация.

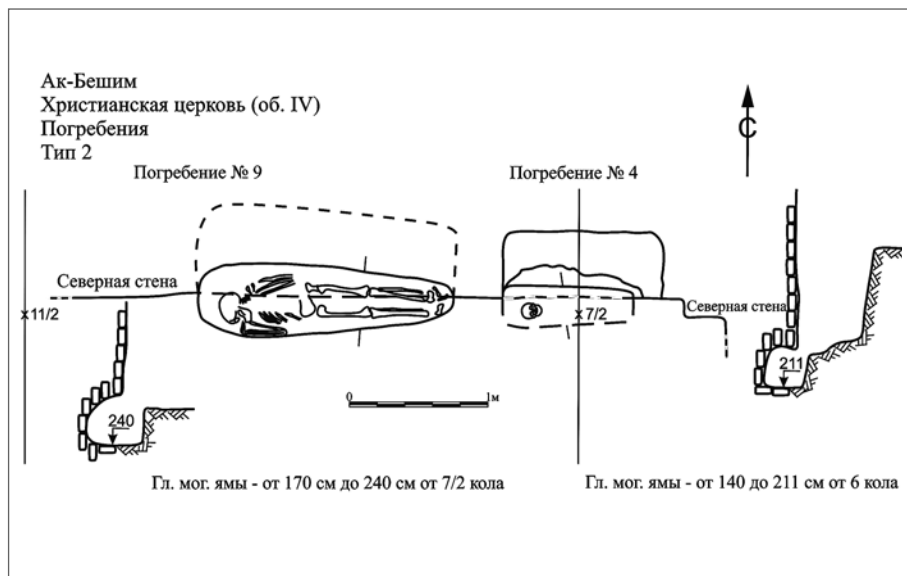
С. 260. В данной работе типология погребений приводится вновь, но с некоторыми дополнениями.



Ил. 9

Ак-Бешим. Христианские погребения. Тип 2

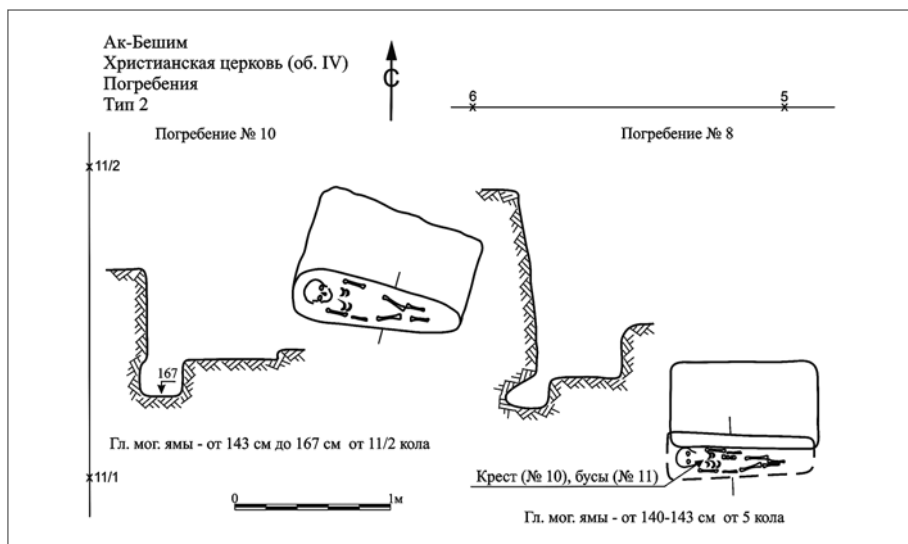
Личный архив Л. Р. Кызласова (публикуется с письменного разрешения И. Л. Кызласова)



Ил. 10

Ак-Бешим. Христианские погребения. Тип 2

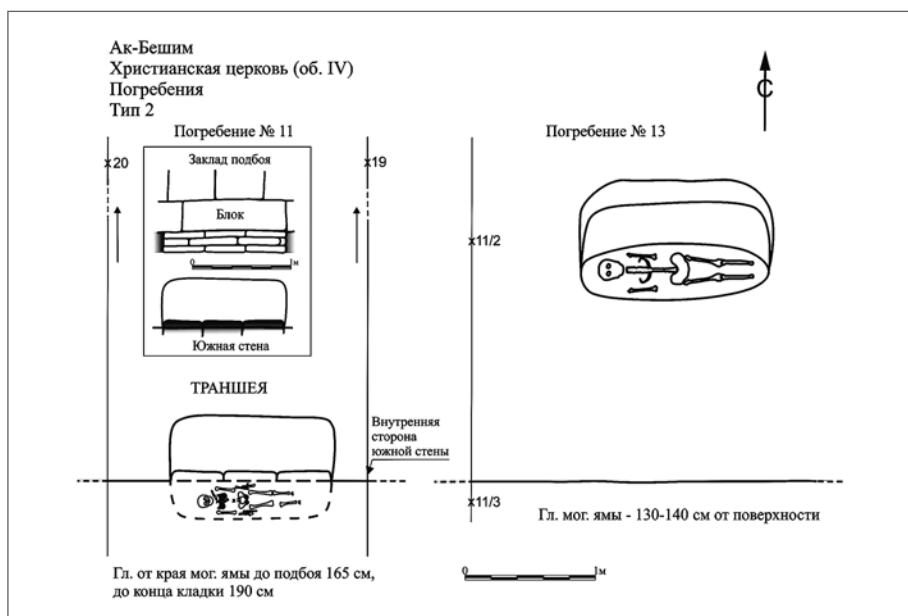
Личный архив Л. Р. Кызласова (публикуется с письменного разрешения И. Л. Кызласова)



Ил. 11

Ак-Бешим. Христианские погребения. Тип 2

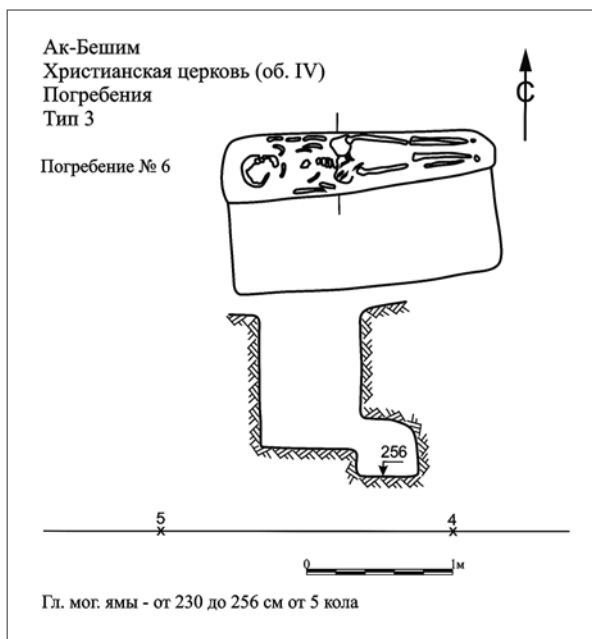
Личный архив Л. Р. Кызласова (публикуется с письменного разрешения
И. Л. Кызласова)



Ил. 12

Ак-Бешим. Христианские погребения. Тип 2

Личный архив Л. Р. Кызласова (публикуется с письменного разрешения
И. Л. Кызласова)



Ил. 13

Ак-Бешим. Христианские погребения. Тип 2

Личный архив Л. Р. Кызласова (публикуется с письменного разрешения И. Л. Кызласова)

размером 42 × 22 × 8 см. В погребениях № 2, 3, 5, 10 сверху могила перекрывалась кирпичной выкладкой. По поводу остальных захоронений авторы раскопок ничего не указывают. Глубина захоронений варьировалась от 140 до 160 см; погребение № 5 было прослежено на глубину 232 см от кола 5 центральной оси, а погребение № 9 на глубине от 170 до 240 см от кола 7 (2) к северу.

Третий тип представлен одним погребением № 6 (ил. 13). По конструкции аналогичен погребениям второго типа, но подбой располагался не с южной, а с северной стороны. Сверху погребение перекрывалось кирпичной выкладкой. Глубина захоронения от 230 до 256 см от кола 5 центральной оси.

Четвертый тип (погребения № 15, 24)¹¹⁰ состоял из прямоугольной гробницы, сложенной из сырцового кирпича (50 × 25 × 10 см) с земляной забутовкой, и могильной ямы с подбоем с восточной стороны.

¹¹⁰ Михеева А. А. Христианская церковь на городище Ак-Бешим (объект IV) – но-

вые архивные данные и их интерпретация. С. 260. Ссылка. 85. Описание погребений.

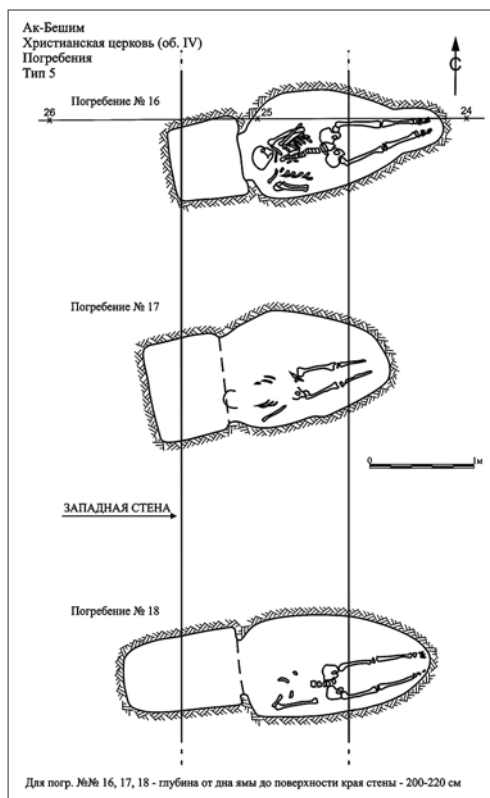
Эти два погребения имели одинаковую конструкцию. Погребение № 24 вообще не фиксировалось на плане, но известно, что оно располагалось на северной стороне от алтарного помещения. Глубина могильной ямы фиксировалась от – 190 до – 230 см. Глубина могильной ямы погребения № 15 неизвестна, но уровень катакомбы прослежен на глубине 180 см от кола 7 (4) центральной оси к югу. Оба захоронения принадлежали взрослым людям. В погребении № 15 кости скелета были сильно разбросаны, а в перемешанной земле, заполнявшей подбой, была обнаружена миниатюрная лепная чашечка¹¹¹. По конструкции могилы – могильная яма с катакомбным захоронением в восточном направлении – погребения № 15 и 24 следовало бы отнести к типу 5 – катакомбные захоронения, однако конструкция намогильного сооружения – гробница с земляной забутовкой внутри – позволяет выделить эти два погребения в отдельный вариант.

Пятый тип (погребения № 16–18; ил. 14). Данные погребения довольно компактно располагались в западной части сооружения, рядом друг с другом, и имели схожую конструкцию могильной ямы и катакомбы. Почти квадратная могильная яма вела к катакомбе овальной формы, вырубленной в восточной стенке ямы. Катакомба выкапывалась под стену здания, не нарушая ее. Вход в катакомбу закладывался сырцовым кирпичом (38 × 17 × 8 см). В погребении № 16 скелет располагался вытянуто на спине, руки сложены крест-накрест на груди; череп не сохранился. В погребении № 18 скелет лежал на левом боку, руки также были сложены крест-накрест. Глубина дна могильных ям от 200 до 210 см. Все три захоронения принадлежали взрослым людям. Из дневника следует, что при расчистке было обнаружено не три, а пять таких захоронений. Из них два детских погребения, плохо сохранившихся, поэтому прочесть границы могильных ям не удалось и графически эти захоронения нигде не отражены¹¹².

Глубина могильных ям погребений, совершенных под стены здания (№ 11, 15–18), варьировалась от 190 до 230 см. Как в погребении № 11, так и в погребении № 18 вход в подбой (катакомбу) закладывался сырцовыми кирпичами. Правда, у погребения № 11 высота подбоя позволила уложить три ряда кирпичей, а в № 18 – в семь рядов. В погребении № 17 катакомба закрывалась обломками сырцового кирпича толщиной до 10 см. Катакомба и подбой этих могил выкапывались

¹¹¹ Козенкова В. И. Отчет о раскопках объекта № 4 (несторинская церковь и кладбище) на городище Ак-Бешим в 1954 г. Л. 117.

¹¹² Личный архив Л. Р. Кызласова. Дневник 16. Объект IV. С. 109.



Ил. 14

Ак-Бешим. Христианские погребения. Тип 5

По: Личный архив Л. Р. Кызласова (публикуется с письменного разрешения И. Л. Кызласова)

аккуратно под стены, не нарушая строительную конструкцию самих стен, что дало возможность предположить, что эти захоронения самые ранние и были сделаны тогда, когда церковь еще функционировала как религиозное здание¹¹³. Погребения № 5, 6, 24 располагались с внешней стороны сооружения, но, учитывая аналогичную глубину залегания могил, предполагается, что они были выполнены в один промежуток времени, как и вышеупомянутые¹¹⁴.

При закладке погребений № 1–4, 7, 9 с внешней стороны сооружения были повреждены восточная и северная стены. Уровень залегания

¹¹³ Козенкова В. И. Отчет о раскопках объекта № 4 (несторианская церковь и кладбище) на городище Ак-Бешим в 1954 г. Л. 122.

¹¹⁴ Михеева А. А. Христианская церковь на городище Ак-Бешим (объект IV) – новые архивные данные и их интерпретация. С. 260, 261.

могил одинаковый – от 140 до 170 см. Примерно на этом же уровне располагались погребения № 8, 10, 12–14, находившиеся в основном внутри здания. Глубина залегания могил и тот факт, что были повреждены стены, позволили отнести данные захоронения к более позднему времени, вероятно, к тому, когда храм уже не использовался по прямому назначению и был заброшен¹¹⁵.

Интересно, что в этот период в основном хоронят или младенцев, или подростков. Из 19 погребений, ориентированных запад – восток, 12 принадлежали детям, и только в детских захоронениях были сделаны индивидуальные находки: серьги из белого нефрита и зубы взрослых людей. В детском погребении № 8 был найден бронзовый нательный крест, желтые и зеленоватые пастовые бусы с темно-коричневыми глазками и зубы взрослого человека¹¹⁶. Как упоминалось выше, лишь в одной могиле взрослого человека (погребение № 15) была найдена маленькая лепная чашечка. Аналогичные чашечки в больших количествах находились при раскопках алтарного помещения памятника, а также на других объектах городища¹¹⁷.

Когда сооружение превратилось в оплывший холм, на нем стали появляться захоронения, ориентированные с севера на юг и имевшие одинаковую конструкцию могильных сооружений. Это погребения № 19–23. Все они располагались на одинаковой глубине от дневной поверхности (140–145 см) и были впущены в руины здания¹¹⁸.

Самые поздние погребения располагались на южной стороне холма и представляли собой братскую могилу. На глубине 40 см от поверхности встречено четыре скелета, два из них ориентированы головой на север, а два – на юг. На уровне –120 см находилось еще около шести скелетов, ориентированных головой на север. Предполагалось, что данные захоронения относятся к XX в., поэтому они не имели нумерации и не прорисованы на плане¹¹⁹.

Остановимся подробнее на погребениях № 1, 5 и 9. Эти захоронения располагались в восточной части памятника.

¹¹⁵ Козенкова В. И. Отчет о раскопках объекта № 4 (несторианская церковь и кладбище) на городище Ак-Бешим в 1954 г. Л. 122; Михеева А. А. Христианская церковь на городище Ак-Бешим (объект IV) – новые архивные данные и их интерпретация. С. 261.

¹¹⁶ Михеева А. А. Христианская церковь на городище Ак-Бешим (объект IV) – новые архивные данные и их интерпретация. С. 261.

¹¹⁷ Там же. С. 256.

¹¹⁸ Кызласов Л. Р. Археологические исследования на городище Ак-Бешим... С. 233; Козенкова В. И. Отчет о раскопках объекта № 4 (несторианская церковь и кладбище) на городище Ак-Бешим в 1954 г. Л. 122, 123; Михеева А. А. Христианская церковь на городище Ак-Бешим (объект IV) – новые архивные данные и их интерпретация. С. 261.

¹¹⁹ Козенкова В. И. Отчет о раскопках объекта № 4 (несторианская церковь и кладбище) на городище Ак-Бешим в 1954 г. Л. 109, 110.

Погребение № 1 было обнаружено на глубине 143 см от кола 6 центральной оси и имело следующую конструкцию: могильная яма, дно и стенки которой были обложены сырцовым кирпичом, сверху перекрывалась поставленными на ребро под углом друг к другу сырцовыми кирпичами¹²⁰. Верхние края кирпичей подтесывались, в голове покойного располагался кирпич, верх его был стесан до округлой формы (ил. 8)¹²¹. После снятия этих кирпичей был обнаружен скелет младенца, лежавший на спине, руки располагались вдоль туловища. Череп ребенка сохранился очень плохо. Из находок можно отметить две тонкие круглые стеклянные пронизки светло-зеленого цвета. В ногах погребенного найдено бронзовое проволочное колечко со следами кожи и остатки тлена, вероятно, от одежды¹²².

Погребение № 5. Совсем иную конструкцию имело погребение № 5: могильная яма с подбоем с южной стороны находилась на уровне 232 см от кола 5 центральной оси¹²³. Сверху погребение перекрывалось кирпичной выкладкой, вероятно, прямоугольной формы. В подбое был зафиксирован костяк младенца, в вытянутом положении на спине, головой на запад. Интересная деталь – голова младенца лежала на стойке дастархана (ил. 9). При младенце была обнаружена серьга из белого нефрита, насаженная на бронзовое проволочное кольцо.

Отметим, что погребение № 1 – единственное захоронение на памятнике, в изголовье которого располагался обтесанный по краям сырцовый кирпич – намогильный камень. Для территории Средней Азии это самый ранний случай установки намогильного камня на погребении. Также расположение в изголовье умершего какого-либо предмета (в погребении № 5 стойка дастархана), ассоциируемого с подушкой, в дальнейшем будет встречено во многих христианских могилах, найденных в пределах Средней Азии, но в данном случае это также самый ранний пример использования под головой кирпича-подушки.

Погребение № 9 интересно расположением в могиле (в подбое) костяка умершего – его обе руки были сложены в локтях и подняты к плечам. Такая поза погребенного была зафиксирована только на этом памятнике. Т. Н. Сенигова, описывая религиозную ситуацию древнего Тараза VI–VIII вв., приводит пример буддийских захоронений

¹²⁰ Размер кирпичей: 42 × 22 × 8 см.

¹²¹ Размеры кирпича: 21 × 23 × 8 см. Длина могилы – 120 см, ширина – 65 см, ширина ямы без кирпичной обкладки – 45 см. Высота сырцовой крышки – 22 см.

¹²² Козенкова В. И. Отчет о раскопках объекта № 4 (нехристианская церковь и кладбище) на городище Ак-Бешим в 1954 г. С. 110, 111.

¹²³ Длина могилы – 125–130 см, ширина – 60 см.

(по А. Н. Бернштаму), совершенных в каменных, перекрытых плитами ящиках из некрополя № 2. В этих ящиках скелет располагался вытянуто на спине, ориентирован головой на запад, правая рука покойного находилась около горла или у плеча. На данном некрополе было встречено около 40 аналогичных могил, и все они были безынвентарными¹²⁴. Как мне видится, в данном случае больше признаков именно христианского захоронения, чем буддийского.

Основные выводы по христианским погребениям Ак-Бешима

На мой взгляд, открытие и изучение ак-бешимских погребений позволяет нам выделить определенные признаки и черты христианского захоронения:

1. Захоронение совершалась по обряду трупоположения.
2. Устройство могил имело самые разные варианты: просто грунтовая яма, грунтовая яма, обложенная сырцовым кирпичом, грунтовая яма с подбоем (слева или справа), катакомбные погребения.
3. Перекрытие могил также имело варианты: кирпичная выкладка из сырцовых кирпичей плашмя или кирпичами, поставленными на ребро.
4. Намогильные конструкции удалось проследить не на всех погребениях. Два погребения на памятнике были оформлены в виде прямоугольной гробницы с земляной забутовкой внутри (№ 15, 24). В могиле № 1 сырцовые кирпичи укладывались под углом друг к другу, их верхние края подтесывались, и они представляли собой намогильное сооружение (ил. 8).
5. В изголовье могилы устанавливался обработанный камень. Как указано выше, в погребении № 1 был обнаружен такой камень. Эту традицию можно будет проследить на христианских кладбищах более позднего времени (XIII–XIV вв.): на Пишпекском и Токмакском кладбищах, на некрополе городища Учарал (средневековый Иланбалык). Высказывалось мнение, что намогильные камни – это новая культурная традиция, принесенная в Чуйскую долину новой волной христиан XII в.¹²⁵ Однако данную традицию мы можем проследить намного раньше, начиная с VIII в., а намогильные эпитафии на этих камнях могли быть привнесены в область Семиречья уже позже.
6. Ориентация костяка – головой на запад, ногами к востоку.
7. Усопший укладывался на спину в вытянутом положении.
8. Положение рук – в основном вдоль тела, но имелись и другие варианты: на груди, на животе, одна на груди, вторая – вдоль тела и т. д.

¹²⁴ Сенигова Т. Н. Вопросы идеологии и культур Семиречья (VI–VIII вв.) // Новое в археологии Казахстана. Алма-Ата, 1968. С. 61.

¹²⁵ Кольченко В. А. Кыргызстан. С. 83.

9. Под голову укладывался какой-то предмет, ассоциируемый с подушкой. На Ак-Бешиме – это стойка дастархана в детском погребении № 5. В дальнейшем в погребениях будет встречаться кирпич или возвышение из глины, которое можно проследить на захоронениях с Иланбалыка.

Если обратиться к древнерусским некрополям, то примеры использования кирпича под головой и даже в ногах часто встречались в захоронениях при церквях начиная с XI в. до первой половины XII в., и в единичных случаях – до XV в. Считается, что каменные «подушки» у изголовья свидетельствуют об аскетическом образе жизни погребенного¹²⁶. Истоки этого обряда надо искать в раннем христианстве и иудаизме II–III вв. А камень под головой не просто указывал на то, что умерший при жизни спал на жестком ложе, но и становился символом следования библейским заветам с Богом и Царства небесного, куда отправлялась душа усопшего после смерти¹²⁷.

10. Захоронения, как правило, безынвентарные. Исключение составляют детские погребения, в которых встречаются нательные крестики, бусы и пронизки, ракушки каури, браслеты, иногда зубы взрослых людей.

Христианские погребения на территории Средней Азии и Южного Казахстана

Захоронения, обнаруженные на других памятниках на территории Средней Азии и интерпретируемые как христианские, в большей степени подтверждают предложенные выводы.

Некрополь городища Красная Речка (Киргизия)

Близким по времени (середина VIII в.) и территориально можно считать захоронение с некрополя городища Красная Речка, расположенного в 36 км восточнее Бишкека. Помимо оссуарных захоронений на некрополе встречались захоронения по обряду труположения в грунтовых ямах и катакомбах¹²⁸. В одной из грунтовых могил было обнаружено погребение молодой женщины. Скелет ее лежал вытя-

¹²⁶ Макаров Н. А. Каменные подушки в погребениях древнерусских некрополей // Советская археология. 1981. № 2. С. 113.

¹²⁷ Беляев Л. А. Каменные «подушки» монашеских погребений и их ветхозаветный прототип // Российская археология. 2005. № 4. С. 174.

¹²⁸ В 2008 и 2011 гг. работы на памятнике были продолжены. В одном катакомбном погребении был обнаружен скелет челове-

ка, лежавший на спине, головой на запад. Специалисты отметили, что у погребенного в области грудной клетки имелись следы намеренного излома костей. В связи с этим предполагалось, что на усопшем был нательный крест, при изъятии которого были сильно повреждены кости грудной клетки. Подробнее см.: Торгоев А. И. Тянь-Шанская археологическая экспедиция: основные итоги работ 2007–2013 годов. С. 323–326.

нуто на спине, головой на запад. Под головой умершей находилась «подушка», в области грудной клетки обнаружен нателный крест. Сверху могильная яма перекрывалась прямоугольными сырцовыми кирпичами¹²⁹. По устройству могилы – это 1-й тип погребений, представленный на Ак-Бешиме, и тип 2а, отмеченный на Байрам-алинском некрополе. Правда, на мервском некрополе при перекрытии могилы использовался жженный кирпич¹³⁰.

Подобных захоронений, но без крестов, в слое было зафиксировано несколько. В связи с этим специалисты предполагают, что на городище Красная Речка проживала значительная христианская община, часть которой погребалась на общегородском некрополе¹³¹.

Могильник Дашти-Урдакон (Таджикистан)

Аналогии ак-бешимским погребениям с подбоем были прослежены при обследовании могильника Дашти-Урдакон. Памятник изучался в 1975–1976, и 1981–1982 гг. под руководством Г. В. Длужневской¹³². Выяснилось, что на некрополе захоронения в грунтовых могилах с подбоем преобладали. Вход в подбой закладывался сырцовыми кирпичами, типичными для Пенджикента того времени¹³³. В могилах располагались скелеты, ориентированные с запада на восток. Сопровождающий инвентарь был очень беден. В одной из могил находилось погребение девочки с бронзовыми кольчатыми серьгами и крестом на шее. Крест четырехконечный с расширяющимися концами, с гнездом для вставки посередине – так называемый несторианский крест (ил. 15)¹³⁴.

Захоронения в грунтовых ямах с подбоем не подвергались разграблению в арабское время. Следует учитывать, что могильник исследовали не полностью, а лишь небольшую его часть¹³⁵. На других некрополях Пенджикента были прослежены захоронения по обряду трупоположения в наусах и захоронения в оссуариях и хумах. Также было прослежено катакомбное захоронение с трупоположением и погребение костей в хуме¹³⁶.

¹²⁹ Горячева В. Д. Город золотого верблюда. С. 62–75; Михеева (Китаева) А. А. К вопросу об интерпретации захоронений некрополя Древнего Мерва. С. 301.

¹³⁰ Описание см. выше.

¹³¹ Кольченко В. А. Кыргызстан. С. 76.

¹³² Распопова В. И. Христиане в Пенджикенте в VIII в. С. 154–160.

¹³³ Размеры кирпича: 50 × 25 × 10 см.

¹³⁴ Беленицкий А. М., Маршак Б. И., Распопова В. И., Исаков А. И. Отчет А. М. Беленицкого и В. И. Распоповой о работах

в 1976 г. // Рукописный отдел. НА ИИМК. РО. Ф. 35. Оп. I. 1976 г. Д. 90. С. 26, 27; Они же. Раскопки Древнего Пенджикента в 1976 г. С. 197–221; Распопова В. И. Христиане в Пенджикенте в VIII в. С. 158; Михеева (Китаева) А. А. К вопросу об интерпретации захоронений некрополя Древнего Мерва. С. 302.

¹³⁵ Распопова В. И. Христиане в Пенджикенте в VIII в. С. 155–158.

¹³⁶ Информация о захоронении в хуме представлена в начале работы.



Ил. 15

Могильник Дашти-Урдакон. Захоронение девочки (№ 19) с обнаруженным в области грудной клетки крестом

По: *Распопова В. И.* Христиане в Пенджикенте в VIII в. С. 158;

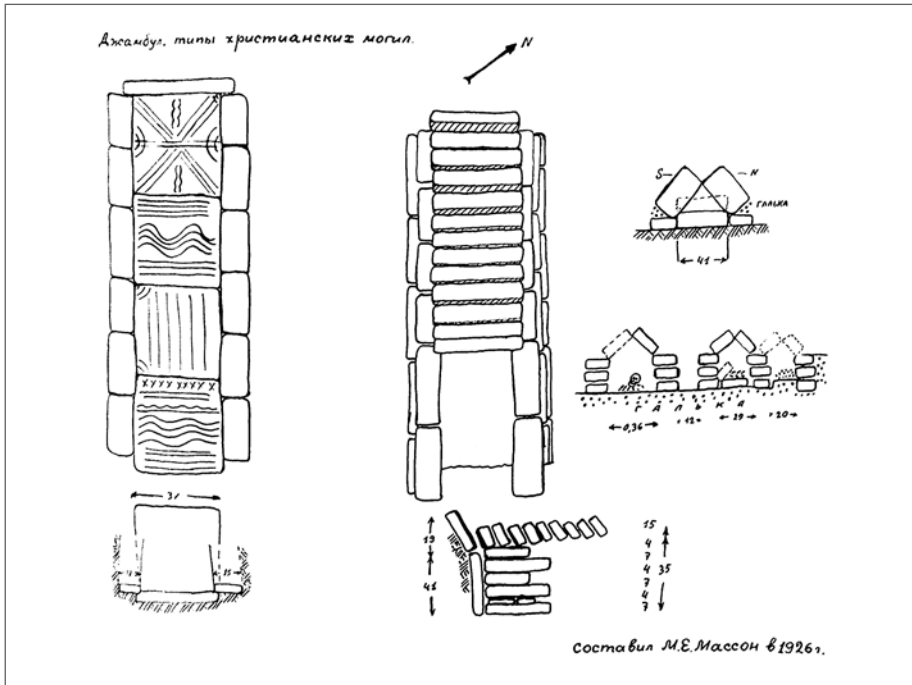
Научный и фотоотдел ИИМК РАН. Ф. 35. Оп. I. 1976 г. Д. 90. Ш. Ф. 03156-81.
1976 г. Ш. Ф. 03156-134

При раскопках могильника в 1981 г. также в грунтовой могиле (№ 26) был найден фельс Дауда сына Гураза, чеканенный в Самарканде в 760–761 гг. Монета была положена в качестве «обла мертвых» в рот покойника. Эта монета, как и находки раскопок прежних лет, датирует могилы с подбоем VIII в.¹³⁷ Антрополог Т. К. Ходжайов, исследовавший скелеты из погребений, пришел к заключению, что погребенные на Дашти-Урдаконе и погребенные в наусах, то есть на южном некрополе (конец VII – начало VIII в.)¹³⁸, не различаются по антропологическому типу. По его мнению, согдийские христиане имели тесные родственные связи с согдийцами, исповедовавшими местную религию¹³⁹.

¹³⁷ *Беленицкий А. М., Маршак Б. И., Распопова В. И.* Пенджикентская экспедиция. Полевой отчет о раскопках древнего Пенджикента в 1981 г. // Рукописный отдел. Научный архив ИИМК РАН. Ф. 35. Оп. I. 1976 г. Д. 90. С. 23; *Беленицкий А. М., Маршак Б. И., Распопова В. И.* Раскопки Древнего Пенджикента в 1981 г. С. 149–185.

¹³⁸ *Распопова В. И.* Христиане в Пенджикенте в VIII в. С. 157.

¹³⁹ *Беленицкий А. М., Маршак Б. И., Распопова В. И., Исаков А. И.* Отчет А. М. Беленицкого и В. И. Распоповой о работах в 1976 г. С. 27; *Распопова В. И.* Христиане в Пенджикенте в VIII в. С. 158.



Ил. 16

Некрополь древнего Тараза. Погребения в могильных ямах, обложенных жженым кирпичом

По: Дресвянская Г. Я. Раннехристианские археологические памятники Мерва до арабского завоевания. Рис. 1

Некрополь древнего Тараза (Южный Казахстан)

На границе с Киргизией в древнейшем городе Таразе на городском зороастрийском некрополе М. Е. Массоном¹⁴⁰ были изучены погребения в могильных ямах, обложенных жженым кирпичом¹⁴¹, – это 1-й тип ак-бешимских погребений (ил. 8). На момент исследования было выявлено три типа могил. Первый тип представлен могильной ямой, пол которой выстилался тонким жженым кирпичом. Сверху могила перекрывалась одним рядом квадратных кирпичей, положенных плашмя. На этих кирпичях были прорисованы композиции из волнистых и прямых линий, сделанных до обжига по сырой глине. На кирпиче, положенном в изголовье, той же техникой был выполнен рисунок, по мнению М. Е. Массона напоминавший монограмму

¹⁴⁰ Дресвянская Г. Я. Раннехристианские археологические памятники Мерва до арабского завоевания. С. 10, 11.

¹⁴¹ Размер кирпича: 37 × 37 × 4–7 см.

Христа. Описание рисунка следующее: «Из угла в угол проведены две пересекающиеся в центре трехлинейные полосы в виде буквы Х, через центр проведена прямая линия с полукольцами в виде петель на концах и волнистые линии вроде якорьков по бокам»¹⁴². Предполагаю, что такие рисунки на могильных кирпичках скорее были исключением и встречались в единичных вариантах.

Второй тип могилы следующий: грунтовая яма, боковые стены которой обкладывались в шесть рядов положенных плашмя кирпичей¹⁴³. Верх могилы перекрыт прямоугольными кирпичами, поставленными на ребро с небольшим наклоном в одну сторону. Аналогичные погребения были обнаружены рядом. Только стены этих могил были выложены тремя рядами продолговатых кирпичей¹⁴⁴, положенных плашмя. На них стояли кирпичи под углом друг к другу, образовав свод могилы. Все они ориентировались с северо-запада на юго-восток¹⁴⁵.

Третий тип погребений аналогичен второму, только сверху перекрытие могилы было выложено жжеными кирпичами квадратной формы. Ориентация могилы с запада на восток. К сожалению, автор не дает никакой информации о состоянии скелетов в этих могилах и их датировки.

Раскопки на площади Регистан в Самарканде (Узбекистан)

Практически идентичный вариант могилы второго типа из Тараза был обнаружен при обследовании площадки под застройку на площади Регистан в Самарканде (ил. 17). На уровне от 4,5 до 5,5 м от поверхности были обнаружены четыре узких длинных ящика-лотка, сложенные из жженого кирпича, уложенного плашмя¹⁴⁶. Сверху они перекрывались крупным жженым кирпичом¹⁴⁷. Лотки ориентированы с запада на восток. Внутри двух сооружений были расчищены скелеты, втиснутые в узкие цисты. Погребенные лежали на спине, головой на запад. У одного скелета был прослежен железный наконечник с истлевшей деревянной втулкой, в другом погребении были найдены металлические бляшки типа несторианских крестов. Остальные ящики содержали черный тлен. К северу от ящиков был расчищен пол

¹⁴² Цит. по: Дресвянская Г. Я. Раннехристианские археологические памятники Мерва до арабского завоевания. С. 10.

¹⁴³ Размер кирпичей: 41 × 41 × 5–7, 37 × 37 × 5–7, 34 × 34 × 5–7 см.

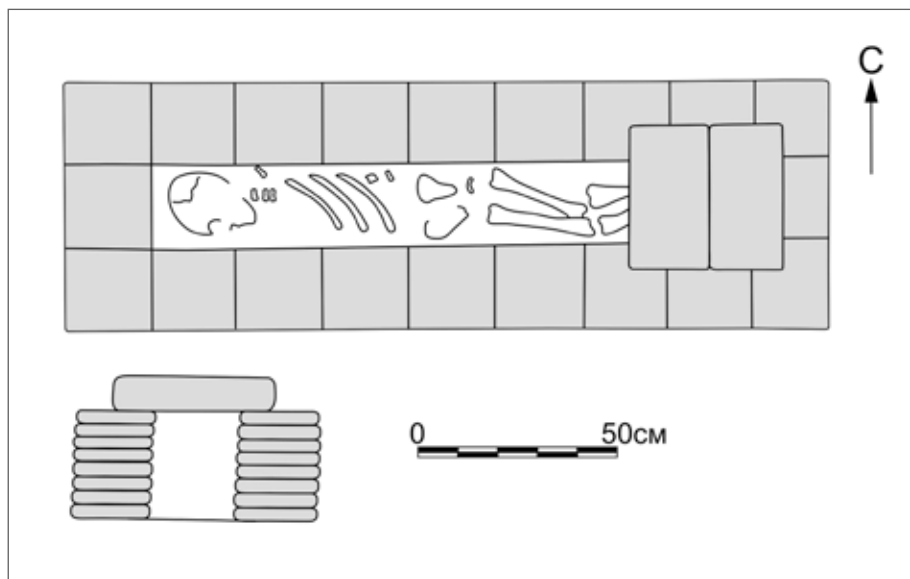
¹⁴⁴ Размер кирпичей: 40 × 17 × 7, 39 × 16 × 6,5, 38 × 15 × 6 см.

¹⁴⁵ Информация об этих могилах была использована Г. Я. Дресвянской в канд. дис-

сертации из устного сообщения М. Е. Массона. См.: Дресвянская Г. Я. Раннехристианские археологические памятники Мерва до арабского завоевания. С. 10, 11.

¹⁴⁶ Длина лотков – 192–195 см, ширина – 60–63 см, высота – 40–45 см.

¹⁴⁷ Размер кирпича: 42 × 20 × 9 см.



Ил. 17

**Самарканд. Раскопки на площади Регистан.
Погребения в узких ящиках-лотках**

По: Бурякова Э. Ю., Буряков Ю. Ф. Новые археологические материалы к стратиграфии средневекового Самарканда. С. 210, рис. 7

помещения, украшенный майоликовыми плитками в форме несторинского креста. Авторы датируют эти сооружения не ранее IX в.¹⁴⁸

Некрополь Тик-Турмас (древний Тараз)

Именно в Таразе с VIII в. в христианских захоронениях археологами фиксируются деревянные гробы. На зороастрийском некрополе Тик-Турмас (некрополь № 2) были обнаружены деревянные гробы или ящики, скрепленные железными коваными гвоздями, или просто грунтовые ямы, сверху перекрытые уложенными поперек могилы досками. В этих гробах и грунтовых ямах находился скелет человека. Эти погребения, как правило, были одиночные, но одно из них было парным – матери с ребенком (№ 15). Все погребенные ориентированы головой на запад. Усопший укладывался на спину, руки располагались на груди. Сопроводительный инвентарь отсутствовал совсем

¹⁴⁸ Бурякова Э. Ю., Буряков Ю. Ф. Новые археологические материалы к стратиграфии средневекового Самарканда (по раскопкам на площади Регистан в 1969–1971 гг.) // Афрасиаб. 1973. Вып. 2. С. 209,

210; Михеева (Китаева) А. А. К вопросу об интерпретации захоронений некрополя Древнего Мерва. С. 302.

или был маловыразителен. При антропологическом изучении скелетов выяснилось, что в могилах были представлены смешанные европеоидный и монголоидный типы¹⁴⁹.

Могильник Дурмен-тепа (Узбекистан)

Захоронения в деревянных гробах, датируемые второй половиной XI – первой половиной XII в., были обнаружены при изучении могильника Дурмен-тепа, расположенного в 19 км к западу от Самарканда¹⁵⁰. Сотрудниками Государственного музея Востока под руководством Г. В. Шишкиной с 1986 г. проводились раскопки на остатках раннесредневековой усадьбы (раскоп 1 или западный некрополь) и сильно разрушенного пригородного холма (раскоп 12 или восточный некрополь). В результате проведенных работ специалистами были прослежены впускные погребения в могильных ямах с подбоем, иногда в деревянных гробах, точные размеры одного из которых удалось проследить на западном некрополе. Инвентарь, обнаруженный в могилах, говорит о том, что погребенные скорее всего были воинами-кочевниками или скотоводами, пришедшими в согдийские земли с Востока¹⁵¹.

В рамках изучаемого вопроса наиболее интересными выглядят результаты раскопок восточного некрополя (раскоп 12). Сам некрополь служил долгое время. Наиболее поздними были три погребения. Два погребения были разрушены и разграблены еще в древности. Третье (раскоп 12, погребение № 1) сохранилось лучше, только часть костяка была смещена. Захоронение было произведено в деревянном гробу, доски которого были скреплены большими железными гвоздями. Голова погребенного была обращена на запад, под головой лежал полуобожженный кирпич – «подушка»¹⁵². Умершего сопровождал погребальный инвентарь, представленный предметами вооружения. В области живота был обнаружен нашивной равноконечный крест из тонкого золотого листа (ил. 18). Г. В. Шишкина предположила, что погребенный принадлежал к священническому сану, из-за того что

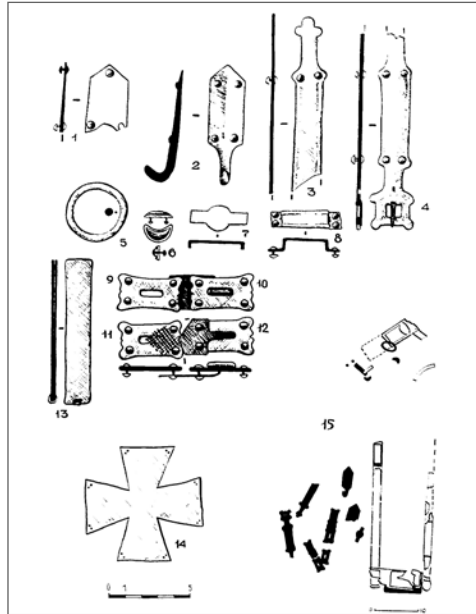
¹⁴⁹ Сенигова Т. Н. Вопросы идеологии и культов Семиречья (VI–VIII вв.). С. 66, 67; Байтаков К. М., Терновая Г. А. Христианство в Южном Казахстане и Семиречье (VI–XIV вв.). С. 11, 12.

¹⁵⁰ Разрешение на публикацию фотоматериалов и чертежей по раскопкам могильника Дурмен-тепа было дано мне лично зав. сектором археологии Средней Азии, канд. ист. наук С. Б. Болеловым. Публикации по памятнику: Шишкина Г. В. Нестори-

анское погребение в Согде самаркандском. С. 56–70; Наймарк А. И. Могильник Дурмен. С. 165–168; Полевые отчеты раскопок на городище Дурмен-тепа хранятся в Архиве ГМВ. Отчет по Дурмен-тепа 1986 г. – ед. хр. САЭ 30; 1988, 1989, 1991 гг. – ед. хр. САЭ 32.

¹⁵¹ Шишкина Г. В. Несторианское погребение в Согде самаркандском. С. 62, 63.

¹⁵² Размер кирпича: 25 × 8 × 4 см.



Ил. 18

Могильник Дурмен-тепа. Погребальный инвентарь из погребения № 1 (раскоп 12): 1–13, 15 – поясной набор; 14 – нашивной крест из погребения
 (Наймарк А. И. Могильник Дурмен. С. 168, рис. 694)
 Архив ГМВ. Ед. хр. САЭ 30. Дурмен-тепа. Отчет за 1986 г.

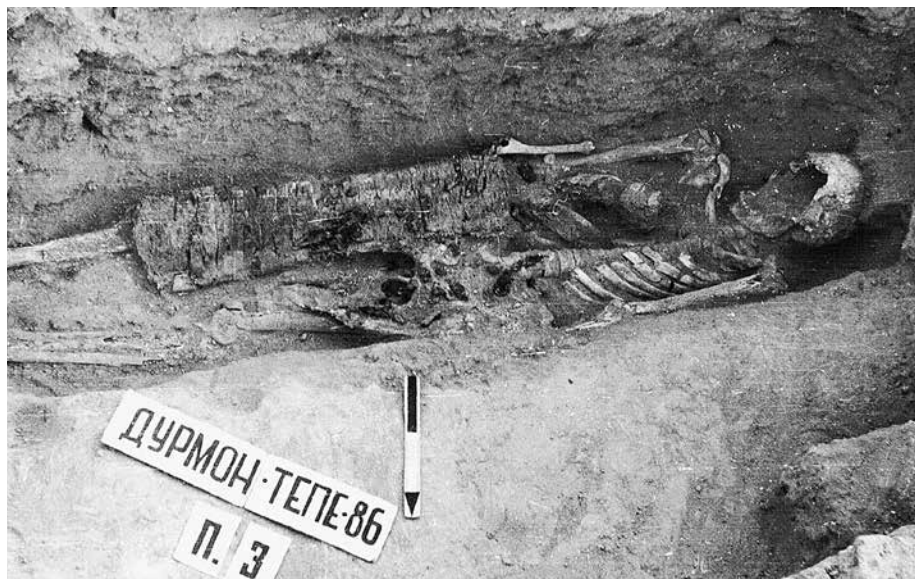
крест был сделан из драгоценного металла, и в то же время, судя по погребальному инвентарю, он был воином¹⁵³.

Все три погребения восточного некрополя имели одинаковую ориентацию погребальных камер – с запада на восток, в их изголовье укладывался кирпич («подушка»), а погребенные находились в деревянных гробах, сделанных из досок. Общность этих признаков позволила предположить, что эти погребенные единовременцы, захороненные на протяжении небольшого промежутка времени. И судя по сопровождающему их погребальному инвентарю, они занимали достаточно высокое положение в обществе¹⁵⁴.

На западном некрополе (раскоп 1) было зафиксировано семь погребений. Все они произведены в могилах с узкой прямоугольной или овальной ямой и заглубленным продольным подбоем. После захоро-

¹⁵³ Шишкина Г. В. Несторианское погребение в Согде самаркандском. С. 56, 57, рис. 11; Михеева (Китаева) А. А. К вопросу об интерпретации захоронений некрополя Древнего Мерва. С. 302.

¹⁵⁴ Шишкина Г. В. Несторианское погребение в Согде самаркандском. С. 58.



Ил. 19

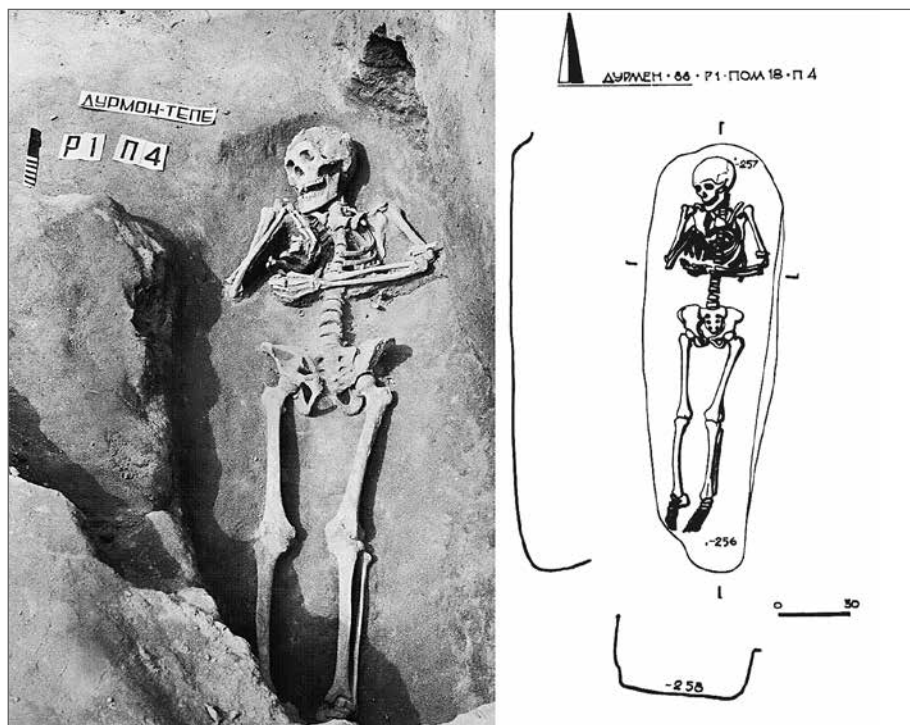
Могильник Дурмен-тепа. Погребение № 3 (раскоп 1)
Архив ГМВ. Ед. хр. САЭ 30. Дурмен-тепа. Отчет за 1986 г.

нения подбой перекрывался уложенными наклонно кирпичами, которые затем оштукатуривались. Аналогичная строительная технология зафиксирована на Байрам-алинском некрополе¹⁵⁵.

Только в одном погребении (№ 3) костяк лежал головой на запад, лицом на восток, с руками, вытянутыми вдоль тела. На умершем был одет пояс с многочисленными железными заклепками и пряжками подвесных ремешков. На правом бедре его лежал берестяной колчан, поверх его – семь стрел с большими железными наконечниками (ил. 19). Остальные шесть погребенных ориентировались головой на северо-восток – юго-запад. Погребения № 1, 4, 7, 8 оказались безынвентарными. В погребении № 4 у скелета правая рука находилась в области грудной клетки, так, как будто при захоронении в нее что-то было вложено. А левая рука поддерживала этот «предмет» снизу (ил. 20). Г. В. Шишкина предположила, что это была деревянная икона. У остальных скелетов руки располагались вдоль тела. В погребении № 5 сохранилось украшение головного убора – эгрет в виде бронзового ячеистого треугольника со вставками из стеклянных бус¹⁵⁶.

¹⁵⁵ Кошеленко Г. А. Отчет о раскопках некрополя древнего Мерва в 1963 г. С. 5, 6.

¹⁵⁶ Наймарк А. И. Могильник Дурмен. С. 167.



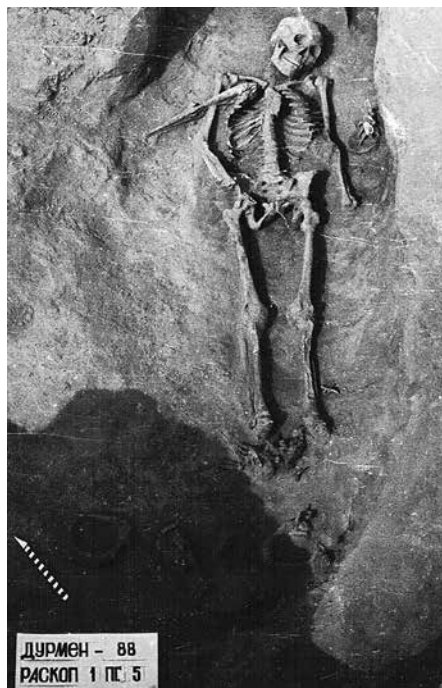
Ил. 20

Могильник Дурмен-тепа. Погребение № 4 (раскоп 1). Вид с севера
 Архив ГМВ. Ед. хр. САЭ 32. Дурмен-тепа. Отчет за 1988 г. С. 19, 20

В ногах – деревянное седло, от которого сохранился тлен и железные обкладки со стременами. Возле правого плеча лежало бронзовое зеркало, поверх которого находился пучок жертвенного мяса – часть бараньей туши (ил. 21). Погребение женское¹⁵⁷.

По погребению № 2 (раскоп 1) удалось реконструировать деревянный гроб (ил. 22). Это ящик 195 × 70 см с вертикальными стенками высотой около 50 см. Гроб располагался в могиле с подбоем, свод которой был разрушен грабителями. Также были зафиксированы тайник и две ниши с торца, в каждой нише стоял керамический сосуд – чаша и кувшин с отбитым верхом. Чаша была специально изготовлена для захоронения. Другой кувшин уже поставлен разбитым. Датировка чаши – не позднее конца XI в., кувшина – вторая половина XI в. На погребенном было надето пурпурно-золотое облачение поверх белой

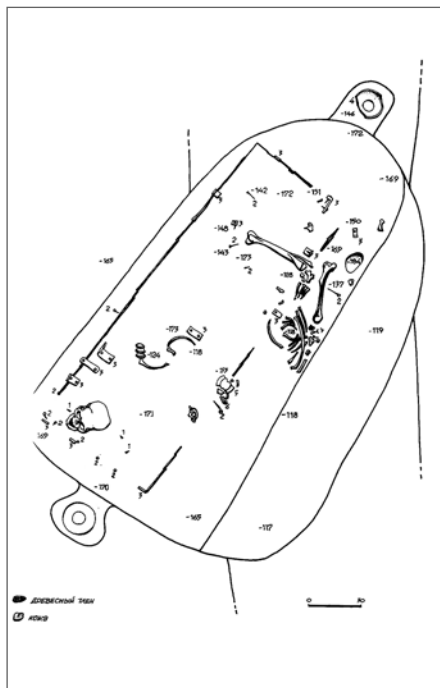
¹⁵⁷ Шишкина Г. В. Несторианское погребение в Согде самаркандском. С. 57–60, рис. 12.



Ил. 21

**Могильник Дурмен-тепа.
Погребение № 5 (раскоп 1)**

Архив ГМВ. Ед. хр. САЭ 32. Дурмен-тепа. Отчет за 1988 г. С. 22



Ил. 22

**Могильник Дурмен-тепа.
Погребение № 2 (раскоп 1). Остатки
деревянного гроба из погребения**

Архив ГМВ. Ед. хр. САЭ 32. Дурмен-тепа. Отчет за 1988 г.

одежды. Судя по погребальному инвентарю, при жизни погребенный был всадником¹⁵⁸.

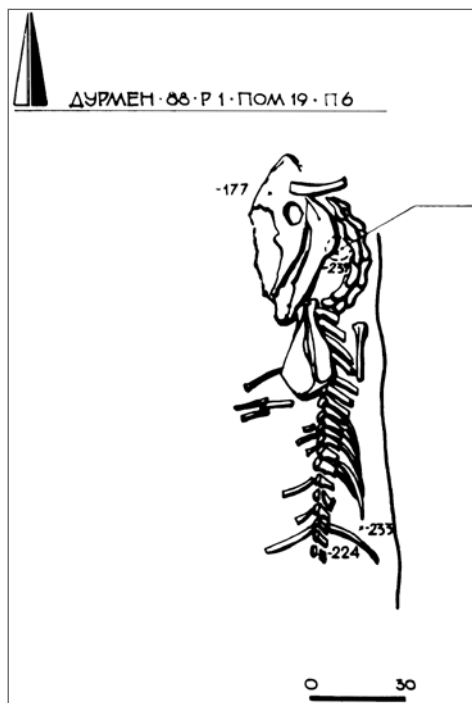
Кроме этого, на вершине холма было обнаружено захоронение коня. В обычной могильной яме на дно положена уздечка, после этого яма до верха заполнялась землей, а сверху положена часть туши коня без ног (ил. 23)¹⁵⁹.

По мнению Г. В. Шишкиной, погребенные на восточном и западном некрополях Дурмена-тепа антропологически принадлежали к монголоидам и европеоидам. Также она отмечает, что, если бы не нашивной крест на усопшем в погребении № 1, то относить эти захоронения к христианам было бы довольно сложно¹⁶⁰. В настоящее время

¹⁵⁸ Шишкина Г. В. Несторианское погребение в Согде самаркандском. С. 60, 61, рис. 14.

¹⁵⁹ Там же. С. 61.

¹⁶⁰ Там же. С. 62, 63.



Ил. 23

Могильник Дурмен-тепа. Погребение № 6 (раскоп 1). Захоронение коня
Архив ГМВ. Ед. хр. САЭ 32. Дурмен-тепа. Отчет за 1988 г. С. 25

археологический материал показывает, что погребения в деревянных гробах, ориентированных с запада на восток, и расположение кирпича под головой скорее говорят именно о христианском захоронении, поэтому крест в погребении № 1 только подтвердил христианскую принадлежность погребенного.

Средневековые христианские кладбища: Пишпекское, Токмакское, Иланбалык

Если обратиться к поздним памятникам – Пишпекскому и Токмакскому кладбищам (XIII–XIV вв.), а также к погребениям, обнаруженным на Иланбалыке (XIII–XIV вв.), то мы увидим, что погребальная традиция христианского захоронения продолжается и в основе своей практически не меняется.

На Токмакском кладбище захоронения совершались в грунтовых ямах, в ямах с подбоем (как слева, так и справа). Одно погребение было катакомбного типа. Подбой закладывался сырцовым кирпичом. Ске-

лет располагался в могиле головой на запад, ногами к востоку¹⁶¹. Как правило, все могилы безынвентарные, но в некоторых погребениях найдены украшения (бусы, кольца, раковины каури), а в могиле № 32 на шейном позвонке усопшего был найден медный крест¹⁶². Из 34 вскрытых погребений только на одном погребенном находился крест.

На Пишпекском кладбище было исследовано больше могил, чем на Токмакском. В 1885 г. – 35 погребений, в 1886 г. – 85. На поверхности часть могил имели каменные ограды, часть – прямоугольное надгробие из кирпича, но в большинстве своем это был обычный земляной холм. Устройство могильных ям имело варианты: грунтовая могильная яма с подбоем с южной или северной стороны. Как правило, подбой находился ниже входной ямы и перекрывался кирпичом. Второй вариант: прямоугольная яма с плечиками, глубже выкапывалась еще одна яма, поверх нее с упором на плечики укладывались кирпичи в различных вариантах. Встречались могилы, в которых с одной стороны располагался подбой, а в середине – склеп с перекрытием¹⁶³.

В захоронениях встречались деревянные гробы, крышка которых закрывалась кирпичами, уложенными на деревянные жерди. В одном из гробов в изголовье прослежено изображение креста¹⁶⁴. Погребенный всегда укладывался вытянуто на спине, головой на запад. Руки располагались или вдоль тела, или на груди¹⁶⁵.

Как на Токмакском, так и на Пишпекском кладбищах в западной части могилы, в изголовье покойного, располагался камень (кайрак) с сиро-тюркской эпитафией¹⁶⁶.

При раскопках в 2018 г. кладбища на Иланбалыке, расположенном за пределами шахристана, в северной части города, было открыто 33 погребения, из которых большая часть – это останки детей и подростков. В основном это грунтовые могильные ямы со слабо читаемым рельефом и контуром границ ям. В могиле вытянуто на спине находился скелет, ориентированный с запада на восток. Расположение рук имели варианты. В погребении № 16 у погребенного под головой находился камень (кирпич-«подушка»). Вероятно, в погребении № 26 под головой умершего также располагался камень, но из-за того, что кости скелета были сильно смещены, кирпич оказался под левым плечом. Одно из захоронений имело вид гробницы из обожженного и сырцового кирпича (№ 22), в которой находился скелет ребенка.

¹⁶¹ Кольченко В. А. Кыргызстан. С. 82, 83.

¹⁶² Пантусов Н. Н. Описание при-Пишпекского христианско-нехристианского кладбища. С. 7.

¹⁶³ Кольченко В. А. Кыргызстан. С. 81. Рис. 33.

¹⁶⁴ Там же. С. 82, рис. 34.

¹⁶⁵ Там же. С. 81.

¹⁶⁶ Там же. С. 80.

В одной из могил (№ 56) сырцовый кирпич был обнаружен на дне ямы, а в другой могила сверху перекрывалась сырцовым кирпичом. Что касается находок, то они были незначительны. Намогильные камни также ставились в изголовье. Камни (кайраки) с Иланбалыка визу-ально немного отличаются от камней, найденных в Семиречье, своей сферической или лепешкообразной формой. Они гладкие, состоят из песчаника или гранита, и ни один из них не превышает 40 см в любом измерении. Такие камни распространены в ручьях и речных долинах этого района, но, как считают специалисты, к месту погребения они привозились намеренно¹⁶⁷.

В целом можно сказать, что обнаруженный некрополь подтверждает основные характеристики погребения христиан, прослеженные на всей территории Средней Азии по обряду трупоположения.

Основные наблюдения и выводы

На основе всего представленного материала археологических источников, свидетельствующих о погребальной традиции христиан Средней Азии и Южного Казахстана, можно сделать определенные выводы.

Оссуарный обряд. Для оссуарного обряда погребения наличие крестообразных фигур и прорисованных крестов на погребальных урнах (оссуариях, хумах, кувшинах), вероятно, не стоит полностью связы-вать с христианской религиозной традицией. Однако, учитывая тес-ное взаимодействие и взаимовлияние местных религиозных культов, зороастризма (маздеизма) и христианства на территории раннесред-невековой Средней Азии, необходимо признать, что практика захо-ронения иноверца, в данном случае христианина, на зороастрийском некрополе существовала и практиковалась. Высказывалось мнение, что использование одного и того же кладбища для различных религи-озных групп очень неожиданно¹⁶⁸, тем не менее археологический ма-териал демонстрирует нам обратную картину. На мой взгляд, убедительным примером можно считать захоронение очищенных костей в хуме с прорисованной сценой поклонения кресту на могильнике Дашти-Урдакон. Тот факт, что на одном из оссуариев (№ 62) на хо-резмском некрополе древнего Миздахкана были прослежены следы намеренного уничтожения зороастрийского изображения, в большей

¹⁶⁷ Описание памятника выполнено по материалам археологических отчетов, вы-ложенных в открытый доступ на сайте: http://www.exploration-eurasia.com/inhalt_

[english/frameset_projekt_aC.html](http://www.exploration-eurasia.com/inhalt_english/frameset_projekt_aC.html) (дата об-ращения: 01.07.2021).

¹⁶⁸ Кошеленко Г. А., Десятчиков Ю. М. Раскопки некрополя Древнего Мерва. С. 181.

степени показывает, что оссуарий использовался повторно, но уже представителями иной конфессии, в данном случае – христианами¹⁶⁹. Захоронение (погребение № 3) по обряду трупоположения, обнаруженное в коридоре погребального комплекса (объект III) на городище Ак-Бешим, и найденный рядом керамический кувшин с процарапанным крестом скорее говорят о его христианском вероисповедании¹⁷⁰. Тем не менее вопрос христианских оссуарных захоронений на зороастрийских кладбищах требует более тщательного анализа всех имеющихся археологических источников и пока остается открытым для дальнейших научных дискуссий.

По обряду трупоположения. Что касается христианской погребальной традиции по обряду трупоположения, прежде всего необходимо отметить, что в большей степени эти захоронения обнаружены на зороастрийских кладбищах. Для периода с VII в. до начала XIII в.¹⁷¹, за исключением ак-бешимских погребений, в настоящее время на территории Средней Азии науке не известны исключительно христианские кладбища. И даже в этом случае к христианским захоронениям добавляются мусульманские.

На мой взгляд, это говорит о том, что христианство старалось постепенно влиться в окружающую среду, а местное население было вполне терпимым по отношению к пришлым христианам. И видимо, это сложилось исторически. Известно, что в Риме в I–II вв. христиан хоронили на общих кладбищах вместе с язычниками и никаких запретов на совместные погребения не существовало. В своих погребальных практиках христиане следовали римским законам, которые давали право захоронения всем без исключения, даже рабам и осужденным¹⁷². Христиане не создали каких-то новых погребальных конструкций или новых обрядов. В могиле усопший лежал на спине, головой на запад, руки, как правило, укладывались на груди, но иногда располагались вдоль тела. Захоронения совершались в простых грунтовых могилах. Существовала практика погребения в деревянных гробах, в отдельных гробницах, сложенных из камня, кирпича или черепицы; в саркофагах из камня или мрамора. Под голову умершего устраивались каменные «подушки», а под ноги – ниши. В бедных

¹⁶⁹ Ягодин В. Н., Ходжайов Т. К. Некрополь древнего Миздахкана. С. 149, 150.

¹⁷⁰ Вопрос принадлежности этого погребения и в целом всего погребального комплекса (объект III) к манихейской религиозной системе в данной статье не рассматривается.

¹⁷¹ Михеева (Китаева) А. А. К вопросу об интерпретации захоронений некрополя Древнего Мерва. С. 303.

¹⁷² Введение в историю церкви. С. 583.

погребениях обходились обкладкой из камней вокруг головы¹⁷³. Обычай класть вещи в могилу сохранялся довольно долго, но со временем от него отказались. Предметы с христианскими символами в могилах встречаются редко, особенно нательные кресты. К примеру, тщательное изучение крымских некрополей эпохи поздней Античности и раннего Средневековья показало, что привозные или местные кресты появляются в погребениях варваров Юго-Западного Крыма во второй половине VI в. и встречаются они только в женских могилах. В некрополях, действующих на протяжении четырехсот лет (с VI по IX в.), в которых было обнаружено несколько тысяч погребений, найдено всего лишь 80 металлических четырехконечных крестов, которые не только носили на груди, но и нашивали на одежду¹⁷⁴. Как верно подмечено учеными, «раннехристианский человек в могиле выглядит „менее христианином“, поэтому число христианских предметов в некрополе не следует отождествлять с количеством погребенных христиан. Пожалуй, более надежным признаком христианского захоронения служит не наличие или состав погребального инвентаря, а положение останков на спине, головой на запад»¹⁷⁵.

С VII–VIII вв. начинает складываться новая динамика связи между церковью и погребениями. В недействующих церквях постепенно создаются часовни, потом начинают появляться первые могилы, и впоследствии эти церкви превращаются в кладбища¹⁷⁶. Церковь на городище Ак-Бешим – яркий пример этому. Необходимо учитывать, что детали любого погребального обряда традиционны и консервативны¹⁷⁷. Именно ак-бешимские погребения являются тем эталонным памятником, на котором можно проследить характерные черты христианского захоронения.

Письменные источники

Уместно будет привести отрывок известного эпического произведения великого таджикско-персидского поэта Фирдоуси «Шахнаме». В сообщении о смерти сасанидского царя Кесры Нушинравана¹⁷⁸ мы видим следующие строки:

¹⁷³ Введение в историю церкви. С. 583, 584.

¹⁷⁴ Хайрединова Э. А. Раннесредневековые кресты из Юго-Западного Крыма // Материалы по археологии, истории и этнографии Таврии. 2007. Вып. 13. С. 151–182.

¹⁷⁵ Цит. по: Введение в историю церкви. С. 585. Ссылка на: Хрушкова Л. Г. Христианские памятники Крыма: Состояние изучения // Византийский временник. 2004. Т. 63 (88). С. 170.

¹⁷⁶ Введение в историю церкви. С. 586.

¹⁷⁷ Никитина Г. Ф. Систематика погребального обряда племен Черняховской культуры. М., 1985. С. 3.

¹⁷⁸ Хосров I Аноширван. Период правления – 531–579 гг. См.: Фрай Р. Наследие Ирана. М., 2002. С. 368.

Труд долог, не ставь усыпальницу, трон,
Сверши христианский обряд похорон...
(Фирдоуси, стих 3440, 3450)¹⁷⁹.

В этих строках озвучена просьба не строить наус для погребения этого царя. Но важность этого отрывка еще и в том, что в середине VI в. на территории Сасанидского Ирана существовал именно христианский обряд захоронения – отличный от зороастрийского.

Из другого часто цитируемого отрывка арабского историка и философа ат-Табари о похоронах последнего сасанидского царя Йездигерда III¹⁸⁰ в Мерве мы узнаем, что известие о смерти этого царя дошло до бывшего митрополита над Мервом, Илии. Собрав своих единоверцев, христиан, он сказал, что у царя христианское происхождение, поэтому следует похоронить его со всеми почестями в знак благодарности за достойные дела его предков. Специально для царя, среди митрополичьего сада в Мерве был построен наус. Илия вместе с мервскими христианами извлек тело Йездигерда III из реки, завернул его в саван, положил в гроб, затем принес его в наус: «...погребли в нем тело и замуровали вход в него»¹⁸¹. Эти сведения относятся к концу VI – середине VII в.¹⁸²

Согласно письменным источникам, с середины VI в. мы уже можем проследить погребальный обряд христиан, проживавших в исторических областях Северного Хорасана, Бактрии, Согда и Семиречья. Данные археологических памятников дополняют эти сведения и позволяют их обобщить: христианина следовало хоронить по обряду трупоположения, в грунтовой могильной яме. Устройство могильной ямы имело разные варианты. Сверху могила перекрывалась сырцовыми или обожженными кирпичами плашмя, в некоторых случаях кирпичи ставились на ребро. С VIII в., по археологическим источникам, для территории Семиречья и Согда мы можем проследить захоронения в деревянных гробах и установку в изголовье умершего специально обработанного намогильного камня. В могиле или в гробу погребенный укладывался вытянуто на спине, головой к западу, ногами к востоку. Определенной тенденции в позиции рук проследить не

¹⁷⁹ Фирдоуси А. Шахнаме / пер. Ц. Б. Бану-Лахути, В. Г. Берзнева. Т. 6 : От начала царствования Йездгерда, сына Бахрама Гура, до конца книги. М., 1989. С. 607.

¹⁸⁰ Время правления – 632–651 гг.

¹⁸¹ Цит. по: «История» ат-Табари: избранные отрывки / пер. с араб. В. И. Беляева. Ташкент, 1987. С. 24–30. Стих 2883.

¹⁸² Михеева (Китаева) А. А. К вопросу об интерпретации захоронений некрополя Древнего Мерва. С. 303.

удалось, они могли располагаться по-разному. Часто, но не всегда, под голову укладывался какой-то предмет, ассоциируемый с подушкой. В большей степени это обычный кирпич, но встречались захоронения, в изголовье которых находился обломок от стойки дастархана (№ 5, Ак-Бешим) или устраивалось возвышение из глины (погребения на Иланбалыке). Вероятно, это зависело от социального статуса погребенного. Христианские захоронения, как правило, безынвентарные, особенно на предмет наличия в погребениях бесспорно христианских предметов: нательных или нашивных крестов, лампадок, иконок. В детских погребениях чаще, чем у взрослых, встречаются предметы украшения: серьги, бусы, пронизки, ракушки каури.

В целом можно сказать, что достаточное количество христианских захоронений, обнаруженных на территории Средней Азии и Южного Казахстана, показывает значительное единообразие обряда как в самих погребениях, так и в их погребальных конструкциях, лишь с некоторым отличием и влиянием местных культов.

В связи с этим предположение ученых по поводу христианских могил на Байрам-алинском некрополе выглядит не таким уж гипотетичным. Основываясь на вышеприведенных примерах и выводах, полагаю, что часть погребений, совершенных по обряду трупоположения, все же следует отнести к христианскому населению Мерва, несмотря на отсутствие христианских предметов в могилах и четкой ориентации расположения покойного с запада на восток.

А. А. Мусакаева
(Государственный музей истории Узбекистана АН РУз)

Гирьки с городища Канка

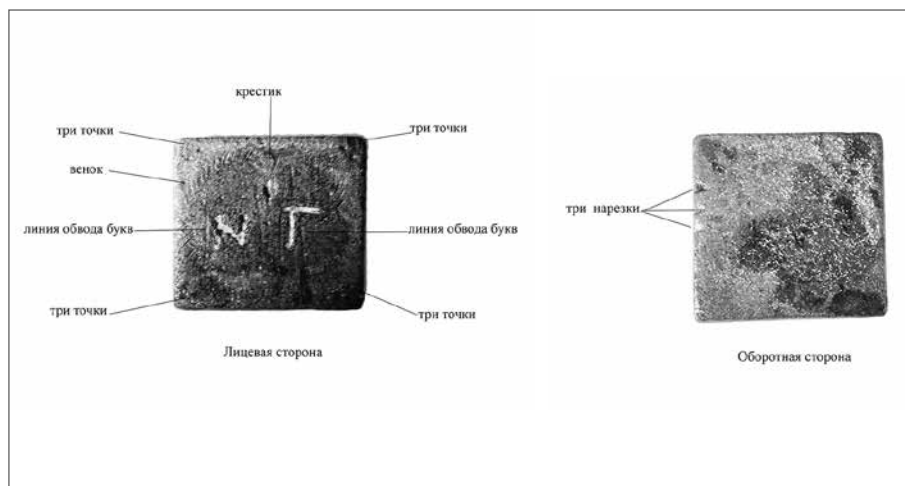
Трудности изучения античной и раннесредневековой метрологии древних государственных образований как Чача, так и Согда обусловлены крайней скудостью источников, почти их отсутствием. И здесь наибольшую актуальность представляет весовая метрология – разные системы веса, чрезвычайно запутанная привлечением разных видов источников (монеты, серебряные сосуды, гирьки, отрывочные данные письменных источников). Гири и монеты – предметы, использовавшиеся в торговом процессе, характеризующие и определяющие его. Как правило, они принадлежали к одной системе веса. Система веса подразумевает деление на фракции – номиналы монет, выраженные в весовых единицах, которые обозначены на гирях. Имея весовые данные монет и веса гирь, можно определить, к какой монетно-весовой системе они принадлежат и, соответственно, какая монетно-весовая система была распространена в том или ином государственном объединении, отдельном владении, княжестве. По весу гирь и надписям на них также можно вычислить номиналы денежных знаков, обращавшихся на той или иной территории.

Метрология применительно к нумизматике как науке помогает разрешить целый ряд актуальных проблем экономики древних и раннесредневековых государств и владений Средней Азии.

В этой связи важна публикация каждой находки, связанной с античными и раннесредневековыми системами веса как Согда, так и Чача. Известны раннесредневековые гири из Согда, часть из которых представлена в таблице вместе с гирьками с городища Канка:

№ п/п	Вес гири, г	Надписи на гирях	Вес номинала, г	Датировка	Место находки	Литература
1	2484,8	560	4,387	VII – начало VIII в.	Афрасиаб	Кирилова 1982. С. 116, 117
2	1530	340	4,5		Пенджикент	Исаков 1977. С. 153; рис. 56
3	276,5	62	4,4596	V–VI вв. или VI–VIII вв.	Пенджикент	Давидович, Маршак 1958. С.81–87
4	200,081	44	4,547		Пенджикент	Исаков 1977. С. 153; рис. 56
5	14,088	3	4,696	IV–VI вв.	Канка	
6	6,922	(1,5)	4,696	IV–VI вв.	Канка	

Если в Согде обнаружено уже более 30 гирь (Маршак, Распопова 2005. С. 3–105), то находки гирек в Чаче не известны. Нет античных и раннесредневековых гирь из Чача и в коллекциях музеев Узбекистана. Впервые на городище Канка Ж. У. Асилбаевым были найдены две гирьки, переданные им впоследствии в Государственный музей истории Узбекистана АН РУз. Это пока единственная находка гирь столь раннего времени в Чаче. Приведем их описание.



Ил. 1

Гирька №1 с городища Канка. Лицевая и оборотная стороны

Фотография автора. 2009 г.

Гиря № 1

На лицевой стороне гири в центре процарапаны латинские буквы «N» и «Г». Вокруг букв по кругу процарапан венчик из мелких штрихов, отходящих от предполагаемой линии круга в разные стороны, на отдельных участках венка штрихи перекрещиваются. В каждом из углов гирьки по три вдавленные точки, расположенные по одной схеме: одна точка сверху и две точки снизу. Вверху над буквами, почти по центру поля, между знаками процарапан вертикальный штрих и чуть ниже него точка. Вокруг штриха процарапан едва заметный крестик. Плохая сохранность не позволяет четко рассмотреть его очертания. Вероятнее всего, это равноконечный крест с широкими лопастями, с едва заметным расширением у внешнего края. Но ниже просматриваются две вертикально расположенные линии, которые, вероятно, являются продолжением нижней лопасти вертикально вниз до горизонтально прочерченного основания. Это основание завершает композицию знаков, передающих номинал («N» и «Г» – три номизмы).

На оборотной стороне никаких знаков не просматривается, кроме трех насечек по ребру верхней грани гири. Обратная сторона изъедена коррозией больше, чем лицевая, в результате чего образовались глубокие раковины.

Медно-бронзовый сплав желтого оттенка.

Вес – 14,088 г.

Размеры: 17,7 × 17,9 мм. Толщина – 0,55 мм.

ГМИУз; инв. № КП-4911. Место находки – городище Канка.

Гиря № 2

На обеих сторонах изображения отсутствуют, насечек нет.

Медно-бронзовый сплав желто-красного оттенка.

Вес – 6,922 г.

Размеры: 16,7 × 15,5 мм. Толщина – 0,35 мм.

ГМИУз; инв. № КП-4911. Место находки – городище Канка.

Считается, что знаки на гирьках, начинающиеся с буквы «Г», означают «унция», а второй знак передает количество этих унций («А» – 1; «В» – 2; «Г» – 3; «S» – 6). Если знаки на гирьках начинаются с буквы «N», то весовой стандарт обозначается в номизмах, а второй знак передает количество номизм (Гурулева 1999. С. 85; Успенский 1999. С. 99). Так, на гирьке с Канки обозначен вес в три номизмы, переданный знаками «N» и «Г».

Вопросы датировки византийских гирек облегчаются при наличии монограмм. На описываемых двух экземплярах таких монограмм нет. Отчасти датировку может прояснить сам весовой стандарт гирек. Если в I–II вв. фунт золота в Риме составлял 327,45 г, номизма (безант, солид) весила в таком случае 4,55 г. При Константине вводится регулярный чекан золотого номинала – солида, весом 4,48–4,50 г. Это вес, близкий весу номизмы, вычисленному нами по канкинской гирьке в 4,696 г. Но вес номизмы по гирьке с Канки хотя и близок номизме Константина, все же отличается и несколько больше. Однако не только монеты, но и сами гири, тем более из металла, не дают абсолютно равные весовые стандарты, они отличаются весом в 0,5 г (Успенский 1999. С. 100). Так, наименование античных металлических экзагий – гирь-разновесов – происходит от латинского *exagium* (*exigere* – проверять, юстировать). Они имели круглую и прямоугольную форму с надписями с обозначением веса. Считают, что самые распространенные экзагии соответствовали солиду, но имели неточный вес (Фенглер, Гироу, Унгер 1982. С. 317). Сами экзагии могли быть не только из металла, но и из стекла. В приведенной В. В. Гурулевой публикации о деятельности Русского археологического института в Константинополе в 1904–1905 гг.

сообщается о существовании экзагий римского фунта весом от 319 до 330 г (Отчеты о деятельности 1908. С. 318; Гурулева 1999. С. 84). Гирька с городища Канка с весом номизмы 4,696 г дает фунт весом 338,112 г. Это укладывается в разброс весовых данных. Такая весовая разница объясняется неточностью весов и техническими причинами. Обе гирьки не происходят из точно датированных археологических слоев, они подняты с поверхности городища. В этой связи их можно предварительно датировать IV–VI вв. Косвенно эту дату подтверждают находки предметов византийского происхождения из Чача: с городища Канка – каменный и металлический крестики VII–VIII вв., медная монета императора Аркадия (правление: 395–408), золотые предметы и монета VI в. из селения Майский.

На одном из описываемых экземпляров присутствует изображение венка и двух знаков: «N» и «Г», которые передают значение веса в три номизмы. Вокруг знаков изображен веночек из тонких штрихов. Подобные веночки можно видеть на монетах Византии от начала V – VI в. На второй гирьке нет никаких обозначений.

Относительно золотых монет известно, что их весовые стандарты находились в пределах 8–7 г на протяжении длительного времени, вплоть до XIX в. Весовой стандарт канкинских гирек дает вес в 14,088 и в 6,922 г. Гиря весов в 14,088 г дает вес номизмы 4,696 г. Вторая гиря весит почти 7 г и, вероятно, составляет половину от веса первой гири в 3 номизмы, то есть вторая гиря составляет 1,5 номизмы. Вероятно, отсутствие на второй гире каких-либо цифровых обозначений объясняется тем, что она использовалась в комплекте с первой гирей.

Иконографический анализ канкинских гирь, как и их весовые показатели, свидетельствует о связях Чача с Византией. Это прежде всего латинские знаки, а также веночек, характерный для монет Рима и Византии античного, позднеантичного и начальных этапов ранне-средневекового времени. Находки предметов византийского происхождения на городище Канка, являвшемся самым крупным городским центром Чача в период Античности и раннего Средневековья, свидетельствуют о тесных и активных торгово-экономических связях. Находки гирек двух весовых стандартов – не только одно из свидетельств их использования при проверке веса золотых монет, но, возможно, и одно из доказательств близости денежно-весовых систем, весовых стандартов Византии и Чача.

Литература

Гурулева 1999

Гурулева В. В. Византийские весовые знаки бывшего музея Русского археологического института в Константинополе // Нумизматика и эпиграфика. 1999. Т. 16. С. 82–98.

Давидович, Маршак 1958

Давидович Е. А., Маршак Б. И. Уникальная гиря VI–VIII вв. из Пенджикента // Краткие сообщения Института этнографии. 1958. Вып. 30. С. 81–87.

Исаков 1977

Исаков А. И. Цитадель древнего Пенджикента. Душанбе, 1977.

Кириллова 1982

Кириллова О. В. Каменная гиря с городища Афрасиаб // ИМКУ. 1982. Вып. 17. С. 118.

Маршак, Распопова 2005

Маршак Б. И., Распопова В. И. Согдийские гири из Пенджикента. СПб., 2005. (Археологические экспедиции Государственного Эрмитажа. Материалы Пенджикентской археологической экспедиции ; вып. 9).

Отчеты о деятельности 1908

Отчеты о деятельности РАИК в 1904 и 1905 гг. // Известия Русского археологического института в Константинополе. 1908. Т. 13. С. 323–347.

Успенский 1999

Успенский Ф. И. О бронзовых весовых знаках византийского происхождения, находящихся в коллекции // Нумизматика и эпиграфика. 1999. Вып. 16. С. 99–107.

Фенглер, Гироу, Унгер 1982

Фенглер Х., Гироу Г., Унгер В. Словарь нумизмата. М., 1982.

Н. В. Семенов
(Государственный Эрмитаж, Санкт-Петербург)

Анх и рождение арабесок

В собрании памятников культуры и искусства средневекового Египта Государственного Эрмитажа хранится небольшая деревянная панель (23 × 20 см) почти квадратной формы с двусторонним рельефом (ил. 1). На ее лицевой стороне представлено резное изображение газели на фоне растительных побегов, на обратной можно видеть только нижнюю часть первоначальной композиции – орнаментированного анха, являющегося в данном случае коптским крестом (лат. *cruх ansata*). В конце XIX века коллекцию Эрмитажа дополнили многочисленные произведения искусства византийского и раннемусульманского Египта, привезенные оттуда В. Г. Бок¹. Среди них была и рассматриваемая панель, которую, как и большую часть поступившего тогда резного дерева, принято относить к IX–XII векам.

Памятник ранее публиковался А. Д. Притулой как раннемусульманский². Но фрагментированное изображение на оборотной стороне панели позволяет рассматривать ее как раннехристианский рельеф, более того, в контексте связей раннемусульманского искусства с коптским. Анх, вырезанный на нем, как уже отмечалось, также относится и к символике коптов, использовавших форму древнеегипетского знака в качестве христианского креста. Кроме того, заполняющий плоскость

¹ Владимир Георгиевич Бок (1850–1899) – хранитель отделения Средних веков и Возрождения Императорского Эрмитажа с 1886 г. С 1895 г. – главный хранитель этого отделения, с 1890 г. – действительный член ИРАО и хранитель музея ИРАО. В 1888–1889 и 1897–1898 гг. совершил две поездки в Египет, благодаря чему собрание Эрмитажа пополнилось более чем 5000 предметов коптского искусства и письменности. Пионер изучения коптского искусства в России и автор нескольких печатных работ

по коптскому искусству. Более подробно о нем см.: Каковкин А. Я. Владимир Георгиевич Бок // Византиноведение в Эрмитаже. Л., 1991. С. 40, 41; *Coptica Hermitagiana* : сб. материалов к столетию коптской коллекции Эрмитажа. СПб., 2000. С. 56–69.

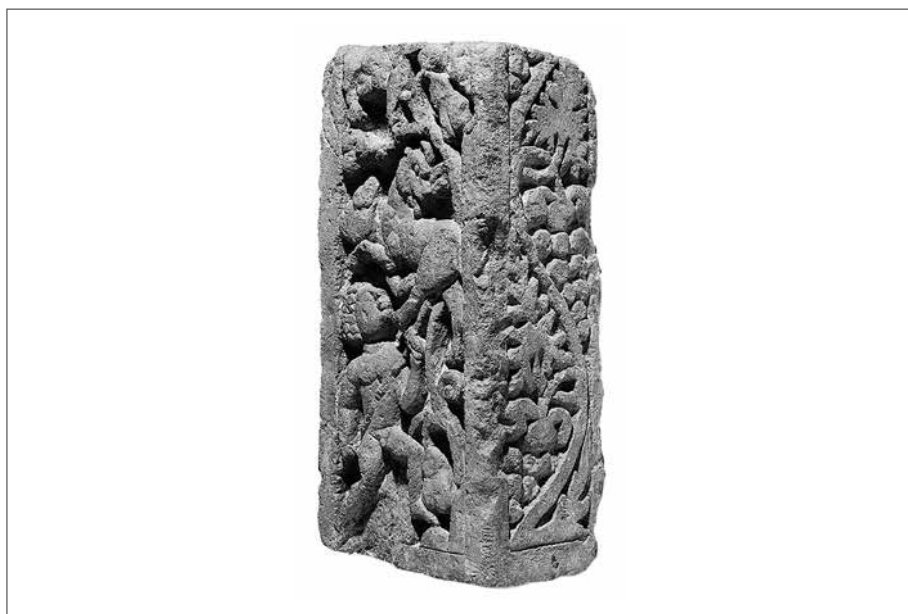
² Во дворцах и в шатрах. Исламский мир от Китая до Европы : кат. выст. СПб., 2008. № 11; Путешествие ибн Фадлана : Волжский путь от Багдада до Булгара : кат. выст. М., 2016. С. 67.



Ил. 1

Панель с двусторонним рельефом

Раннемусульманский период. Египет. Дерево. ГЭ, инв. № ЕГ-557



Ил. 2

Фрагмент дверного косяка

Вторая половина V – VI в. Египет. Известняк. ГЭ, инв. № DV-11076

самого символа стилизованный аканфовый орнамент и манера исполнения, безусловно, относятся к раннехристианской эпохе, подобный декор в V–VII вв. получает широкое распространение в искусстве Восточного Средиземноморья в целом и Египта в частности, он часто встречается на различных произведениях коптской скульптуры V–VIII вв. (детали архитектурного декора, стелы, резная кость и дерево; ил. 2)³. Обсуждение подобных резных изображений, появившихся на закате позднеантичной эпохи, косвенно связано с рядом вопросов, касающихся развития египетской скульптуры в раннемусульманскую эпоху, одним из которых является формирование орнаментального рисунка, известного как «арабески». Так, в «Энциклопедии ислама» к категории арабесок Э. Херцфельд относит различные формы растительного и зооморфного узора на памятниках Каира, Алеппо, Мавританской Испании⁴. В подтверждение теории А. Ригля об эллинистических истоках арабесок он пишет: «Нет в искусстве всего мира волнистого узора, который находился бы как-то вне культур эллинизма... Волнистый узор является основным элементом эллинистической орнаментики по преимуществу, и опять же он составляет основу всех арабесок, то есть всей растительной орнаментики в искусстве ислама...»⁵. Эта преемственность имеет вполне конкретное объяснение – сохранились документы, свидетельствующие о том, что десятки коптских мастеров в правление халифа Аль-Валида участвовали в строительстве мечети Аль-Акса в Иерусалиме, Великой мечети в Дамаске, мечети в Медине⁶. Сопоставив архитектурный декор одной из таких раннемусульманских построек, а именно дворца Мшатта в Иордании, построенного в 744 г. при Аль-Валиде II, с известными памятниками коптского искусства, К. Кресвелл обнаружил два общих для них декоративных элемента⁷. Первый – это расположенные на виноградных листьях три ягоды винограда, характерная черта в изображении лозы на некоторых пластинах из слоновой кости коптской работы, хранящихся в разных музеях (Лувр, Бенаки, Египетский музей в Каире). Второй элемент – розетки, помещенные в точках пересечения переплетающихся стеблей лозы, как это можно видеть на резных панелях дверей

³ Crum W. E. Coptic monuments. Le Caire, 1902. No. 8512, 8514; *Kakovkin A.* Vladimir de Bock (1850–1899) // *Göttinger Miscellen. Beiträge zur ägyptologischen Diskussion.* 1992. H. 131. S. 61–66, Fig. 3; *Semenov N.* Sculpture in the Coptic collection of the State Hermitage Museum. A Review // *Journal of Coptic Studies.* 2013. Vol. 15. P. 181.

⁴ *Herzfeld E.* Arabesque // *Encyclopédie de l'Islam.* Leipzig, 1913. Bd. 1. S. 386–389.

⁵ *Herzfeld E.* Der Wandschmuck der Bauten von Samarra und seine Ornamentik. Berlin, 1923. S. 34, 35.

⁶ *Creswell K. A. C.* Coptic Influences on Early Muslim Architecture // *BSAC.* 1939. Vol. 5. P. 29–42.

⁷ *Creswell K. A.* Early Muslim Architecture. Oxford, 1932. Pt. 1. P. 390–405, fig. 78–88.

VI в. из церкви Св. Варвары в Каире⁸. Таким образом, раннемусульманский архитектурный декор имеет вполне конкретные прототипы.

На верхней и нижней гранях рассматриваемой панели, по углам, вырезаны два шипа для крепления, позволяющие идентифицировать этот предмет как дверцу от ларчика, ниши или чего-то подобного или часть рахлы⁹. Однако изначально панель могла быть использована иначе. Верх и низ рельефа на тыльной стороне срезаны, что указывает на вторичное использование деревянной пластины и позволяет предположить, что рельеф с анхом первоначальный и имеет более раннюю датировку. Шипы же, скорее всего, появились в то же время, что и изображение газели. Переиспользование дерева – относительно редкого и ценного материала для средневекового Египта – было обычной практикой, что подтверждается и результатами, полученными французскими исследователями на материале резного дерева из собрания Лувра, где процент повторного использования различных деревянных предметов оказался довольно высок¹⁰.

Кроме того, заметно, что эти две композиции выполнены в различной технике. Изображение газели вырезано в неглубоком круглом рельефе, с несколько упрощенной трактовкой деталей, в то время как сохранившийся фрагмент на тыльной стороне панели выполнен в технике плоского врезного рельефа с проработанными листьями аканфа и выбранным фоном между орнаментом и контуром самой фигуры анха. Стилизованные изображения виноградной лозы и листьев аканфа, которые лежат в основе арабесок, представлены в искусстве позднеантичного и раннесредневекового Египта бесчисленным количеством вариаций в различных материалах: в камне – на многочисленных деталях архитектурного декора и на надгробных стелах, на тканях, на дереве и кости. Эта орнаментация сохранилась до наших дней *in situ* в декоре Красного и Белого монастырей, относящемся к середине V в.

Все признаки «нового стиля» – геометризация, бесконечное повторение сегментов, боязнь пустоты, контрастное углубление фона – становятся характерными на памятниках архитектуры VI в. Следуя за Константинополем, архитектура Египта, а также Сирии и Палестины этого времени имеет тому многочисленные примеры. Подобная стилизация растительного орнамента встречается и на рельефах коптских надгробных стел. Но их датировка очень расплывчата, только одна стела из Да-

⁸ *Beckwith J. Coptic sculpture, 300–1300. London, 1963. P. 23, fig. 97–99; Kitzynger E. Notes on Early Coptic Sculpture // Archaeologia or Miscellaneous Tracts. 1937. Vol. 87. P. 181–215. Pl. LXXV, 3, LXXVI, 1, 2. Эта дверь была подробно рассмотрена Китцингером в контексте проблемы элли-*

нистического искусства Александрии и формирования коптского стиля.

⁹ Во дворцах и в шатрах. № 11; Путешествие ибн Фадлана. С. 67.

¹⁰ *Musée du Louvre. Bois de l'Égypte copte. Paris, 1986. P. 14, 15.*

манхура имеет четкую дату – 693 г.¹¹ Как правило, в ранневизантийский период в декоре применялось одновременно несколько разных орнаментов (например, виноградная лоза и меандр). Начиная с позднеантичной эпохи широко используется также и так называемый населенный орнамент. В ранневизантийский период его можно встретить на произведениях самого высокого уровня – изделиях из слоновой кости, возможно, коптской работы, например в декоре трона Максимиана, а также на многочисленных фризах коптских храмов, которые могут служить прообразом орнаментального декора в раннемусульманском искусстве (ил. 3)¹². В дальнейшем египетские мастера, теперь не только копты, но и мусульмане, продолжают эти традиции. Они воплощаются в декоре культовых и светских построек, равно как и в произведениях мелкой пластики. Например, резьба по дереву и кости на шкатулках и ларцах демонстрирует множество вариаций растительного и геометрического орнамента. Изображения животных в сочетании с растительными мотивами можно видеть на вырезанных из сикоморы и кедра панелях алтарной преграды, происходящей из церкви Св. Варвары в Каире¹³ и относящейся ко

¹¹ *Lefebvre G. Recueil des inscriptions grecques-chretiennes d'Egypte. Service des Antiquites de l'Egypte. Le Caire, 1907. P. XXV.*

¹² Мотив населенных животными побегов лозы или другой растительности изначально иранского происхождения, но с успехом использовался в декоративном оформлении далеко за пределами Ирана. Далтон писал, что этот сюжет происходит из Месопотамии, в византийском искусстве был особенно распространен в VI в. в сасанидское время, вторая волна его популярности относится к X в. (*Török L. Transfiguration of Hellenism. Aspects of Late Antique Art in Egypt AD 250–700. Leiden ; Boston, 2005. P. 205–210*). Например, орнаментированные стилизованной лозой фризы из монастырей Саккары и Бауита или многочисленные изображения птиц и зверей на фоне растительного орнамента на тканях, стелах, костяных пластинах можно сопоставить с изображениями на некоторых иранских блюдах (*Hofkunst van de Sassaniden. Brussel, 1993. P. 217, 224, 229. Nr. 69, 74, 80; ГЭ инв. № S-217, 18; Metropolitan Museum of Art, inv. 59.130.1*).

¹³ О церкви Св. Варвары известно немного. Она расположена на восточной стороне Форта Вавилон; Евтихий Александрийский сообщает, что строил церковь Афанасий, секретарь Абдаль-Азиса ибн Марвана, губернатора Египта между 685 и 705 г. По происхождению араб (Саид ибн аль-Багрик), Евтихий занимал с 933 по 940 г. в Александрии кафедру православного патриарха, был автором знамени-

того исторического сочинения «Жемчужная цепь». По мнению многих исследователей, события и факты, приведенные Евтихием, часто неверны. Арабский ученый Таки-эд-Дин аль-Макризи (1364–1442) писал, что это была самая известная и красивая церковь в Каире, но не указал время ее постройки. Эпоха фатимидов насыщена драматическими событиями, власть фатимидских халифов переживала взлеты и падения, что не могло не отразиться на культурной жизни их столицы – Каира. Церковь Св. Варвары, как и другие постройки, неоднократно горела, известен сильный пожар 1021 г. Но в 70-е гг. XI в. в правление халифа Аль-Мустансира ситуация стабилизировалась. В эти годы коптский патриарх Христул переносит патриаршью кафедру из Александрии в Каир, восстанавливаются уцелевшие сооружения, к этому же времени относится и обновление декора церкви Св. Варвары (*Makrizi T. E. Historia Coptorum Christianorum in Aegypto. Solisbadae, 1820; Архиепископ Лоллий. Александрия и Египет. СПб., 2001. С. 100, 361*). Церковь Св. Варвары была впервые исследована и описана английским ученым А. Батлером, который в конце XIX в. предпринял путешествие в Египет с целью изучения коптских храмов (*Butler A. Ancient Coptic Churches of Egypt. Oxford, 1887. P. 235–247*). Представленная на ил. 4 панель была обнаружена А. Батлером в конце XIX в. и сейчас хранится в Коптском музее в Каире (inv. 778).



Ил. 3

Блюдо

VI в. Сасанидский Иран. Серебро. ГЭ, инв. № s-217



Ил. 4

Панель, часть алтарной преграды, из церкви Св. Варвары в Каире

X–XI вв. Сикамора или кедр. Коптский музей, Каир
Фото И. Я. Билибина, 1920-е гг. Архив ИИМК РАН

времени правления халифов фатимидской династии (969–1171) (ил. 4)¹⁴. Примечателен также и тот факт, что в начале XX в. именно в этой церкви во время реставрационных работ была обнаружена замурованная в стену дверь с резными панелями невероятно мастерской работы начала VI в.¹⁵ Эти панели, с одной стороны, ставят продукцию местных резчиков в один ряд с произведениями столичных мастеров, а с другой – позволяют сопоставить их с панелями алтарной преграды и говорить о сохранении местных ремесленных традиций на протяжении пяти столетий уже в мусульманском Египте, как это сделал английский ученый К. Крессвел¹⁶.

Сочетание в оформлении внутреннего убранства храма различных орнаментальных элементов с изображениями животных, птиц, людей, иногда с изображениями святых, различных аллегорических сцен являлось для восточных церквей в странах ислама обычной практикой¹⁷. Деревянные рельефные панели (панно) алтарной преграды из церкви Св. Варвары являются типичным образцом декоративно-прикладного искусства X–XII вв., так как в этой сфере, особенно с XI в., становится заметным активное сближение мотивов и форм, в частности орнаментами, в оформлении произведений искусства, вышедших из различных как христианских, так и мусульманских мастерских на территории всего Ближнего и Среднего Востока. Это сходство обусловлено развитием

¹⁴ Первое упоминание см.: *Gabra G. The Treasures of Coptic Art. Cairo, 2007. P. 240–242*; полное описание см.: *Семенов Н. В. Деревянные резные панели XI века из церкви Св. Варвары в Каире // Византийская идея: Византия в эпоху Комнинов и Палеологов. СПб., 2006. С. 143–156*. Благодарю сотрудников фотоархива ИИМК РАН за предоставленные фотоматериалы и разрешение использовать их здесь в качестве иллюстраций; фотоснимки памятников были сделаны И. Я. Билибиным в 1920-х гг. в Каире.

¹⁵ В 1918 г. проводились реставрационные работы внутри здания церкви Св. Варвары. Находящиеся там памятники были переданы Коптскому музею в Каире, самый ранний – это украшенная резным орнаментом дверь, датируемая VI в., упоминаемая в работах Моннера де Виллара, Крессвела и Китцингера (*Patricolo A., Monneret de Villard H. La chiesa di Santa Barbara al vecchio Cairo. Fratelli Alinari, 1922. P. 33–38, 45–52*). Крессвел считает, что дверь не может датироваться ранее V в. *Creswell K. A. C. Coptic Influences on Early Muslim Architecture. P. 29–42*; *Семенов Н. В.*

Деревянные резные панели XI века... С. 143–155.

¹⁶ *Creswell K. A. C. Coptic Influences on Early Muslim Architecture. P. 29–42.*

¹⁷ *Gabra G. The Treasures of Coptic Art. P. 240*; *Beckwith J. Coptic sculpture, 300–1300. P. 30*. Дж. Беквит пишет, что панели из церкви Св. Варвары полностью исламские по стилю, но, на наш взгляд, это не совсем точное определение, так как этот стиль явился результатом сложного культурно-исторического синтеза, что справедливо и для сложения образного ряда, и для техники исполнения. Например, использованная на панелях VII–IX вв. техника резьбы с удалением фона появилась в византийскую эпоху, но в искусстве халифата эта техника использовалась наиболее эффектно, и, собственно, ее применение становится характерной чертой мусульманского искусства (*L'Art Copte en Egypte. Paris, 2000. P. 178*).



Ил. 5

Панель

Раннемусульманский период. Египет. Дерево. ГЭ, инв. № ЕГ-559

торговли и художественных ремесел в городах, повсеместным распространением ремесленных корпораций.

Вышесказанное значительно затрудняет определение места и времени создания огромного количества произведений резного дерева: например, ряда рельефов в коллекции Эрмитажа, имеющих мотивы и орнаментацию, схожие с резными изображениями на панелях из церкви Св. Варвары, – человек, бегущий за зверем (ил. 5), заяц с хищной птицей на фоне арабесок¹⁸. Также для сравнения можно привести панели из музея Бенаки в Афинах¹⁹. Рисунок, схожий с обрамлением всадника на алтарной панели, но более геометризованный, и парные изображения животных можно видеть на серебряной чаше XII в., происходящей из восточных мастерских Византии (Северная Месопотамия?)²⁰, и на серебряной панели оклада Библии Константино-

¹⁸ Во дворцах и в шатрах. С. 28. № 12.

¹⁹ *Piotrovsky M. Earthly Beauty. Heavenly Art.* London, 2000. P. 258. No. 241. Benaki Museum, inv. 9168-9171.

²⁰ ГЭ, инв. № ω1230; *Marshak B. Die Silberschätze des Orients. Metallkunst des*

3.-13. Jahrhunderts und ihre Kontinuität. Leipzig, 1986. S. 115–118, abb. 150; Сокровища Приобья. СПб., 1996. С. 140. № 66.

польской работы второй половины XIII в.²¹ Трактовку растительного орнамента на резных панелях из церкви Св. Варвары можно сопоставить с трактовкой похожих мотивов в мусульманской архитектуре фатимидского периода в Каире. Несколько фрагментов каменного рельефа с надписью о создании мечети халифом Хакимом в мае 1003 г. декорированы растительным орнаментом²², сходным с орнаментом на некоторых деревянных панелях, привезенных В. Г. Боком²³; также можно привести в качестве аналогии деревянные резные украшения михраба с именами халифа Аль-Мустансира 1077 г. и Аль-Амира 1125–1126 гг.²⁴ Однако на рассматриваемой панели с двусторонней резьбой при сопоставлении изображения газели на лицевой стороне с другими фатимидскими рельефами отметим, что оно представляет иную, менее стилизованную трактовку животного и растений, изображение же последних здесь в строгом смысле слова не является орнаментом. Более того, несколько особенностей встречаются на египетских памятниках VII–VIII вв. Это оформление углового пространства стилизованным аканфом и выход части резного изображения за обрамление. В то же время отсутствие точной атрибуции эрмитажного памятника оставляет повод для сомнений в датировке более ранней, нежели X в. Вероятно, дело в том, что это изображение выполнено, скорее всего, не на заказ, не для декора мечетей или дворцов – последние выполнялись по определенным изобразительным канонам и иногда совпадают в мельчайших деталях, как, например, панели с охотниками или с изображением зайца. Кроме того, египетские мастера часто искусно пользовались приемами и формами, бывшими в ходу в предшествующее время, поэтому датировки на основании характерных стилистических признаков бывают неточными и вообще ошибочными. Так, например, другое изображение газели из коптской коллекции Эрмитажа, которое предположительно было выполнено в X в.²⁵, имеет аналогии в декоре Белого монастыря. Кроме того, похожее заполнение угла акантом встречается и на одной фатимидской панели.

²¹ Comlesso Museale di Santa Maria della Scala (Cod.X.IV.I), Byzantium: Faith and Power (1261–1557). New York, 2004. P. 509, no. 512. N°

²² Wielt M. G. Catalogue General du Musée de l'Art islamique du Caire. Inscription historiques sur pierre. Le Caire, 1971. P. 35, 36. N° 52-7, 9, 2638–2640, 6730. Pl. IV.

²³ Во дворцах и в шатрах. С. 28.

²⁴ David Weil M. J. Catalogue General du Musée Arabe du Caire. Les bois à epigraphes

jusqu'à l'époque mamluke. Le Caire, 1931. Pl. XII. N° 422.

²⁵ Быстрикова М. Г. Коптская деревянная пластина с изображением газели // *Coptica Hermitagiana*. С. 53–56.

В заключение добавим, что любая возможная датировка панели с двусторонним рельефом приходится на раннеисламский период, и, следовательно, основные положения, изложенные в статье, не меняются, а рассмотренный здесь памятник остается уникальным подтверждением того, что искусство и ремесленные традиции Египта сохранялись на протяжении столетий как в христианское, так и в мусульманское время.

Dmitry Gurevich
(Independent researcher, Boston, USA)

Herbaria Albums from the Holy Land Exhibited at the State Hermitage Museum¹

*Oh, beauteous flowers of Palestine, flinging
Sweet, subtle odors round you everywhere;
Ye come like holy angels, with you bringing
Bright memories of that Sacred land, so fair.*

Christina B. Freeman²

Two small albums from Jerusalem have been recently shown at the State Hermitage Museum in Saint Petersburg in the exhibition *Orthodoxy in the Holy Land. Alpha & Omega*.³ (Fig. 1) At first glance, these albums featuring lithographic views of important sites in the Holy Land next to dried and pressed local wildflowers, appear to be modest souvenirs, perhaps unworthy of display in one of the world's greatest museums, famous for its vast and encyclopedic assembly of over three million works of art and historical artifacts. Such albums are not particularly rare and can be found in university, museum, and public libraries around the world. Similar objects are found at the University of Toronto's Thomas Fisher Rare Book Library, the National Library of Israel, University of Glasgow Library, the New York Botanical Gardens Library, and other institutions. Despite their accessibility, the herbaria albums of the Holy Land have been almost entirely overlooked by researchers.⁴ This article will demonstrate that the two albums

¹ The author would like to thank Yuri Pyatnitsky of the State Hermitage Museum for the idea to research this subject and encouragement throughout the process and Karen Kettering for assistance in editing of the article.

² Greene H. B., *Pressed Flowers from the Holy Land. Flowers Gathered and Pressed in Palestine by the Rev. Harvey B. Greene*. London: E. Arnold, 1898.

³ *Православие в Святой Земле. Альфа и Омега*, the State Hermitage Museum, St. Petersburg, September 28, 2017 – January 14, 2018.

⁴ Professor Maria Zytaruk of the University of Calgary addresses these publications as a genre in Zytaruk M., "Preserved in Print: Victorian Books with Mounted Natural History Specimens", *Victorian Studies*. 2018. Vol. 60. No. 2. P. 185–200. A search was made for books and articles in English, Russian, French, and German. It is possible that studies in Hebrew or Arabic have been published. The author would be grateful for communication of any citations.



Fig. 1

Albums of views and flowers of the Holy Land in the exhibition *Orthodoxy in the Holy Land. Alpha & Omega*

Photograph: by the Author

in the Hermitage's collection, and others like them, can be used as an essential means of furthering our understanding of geopolitical, economic, and cultural changes that took place in Jerusalem during the last years of Ottoman rule. They are evidence of a unique period when changes in law, customs, and technology resulted in a surge of Protestant visitors aiming to see the most important sites in the birthplace to three of the world's largest monotheistic religions, to understand what they had seen in terms of their own religious beliefs, and to return home with a tangible evidence of that journey.

The first of the two albums is bound in tapered boards of polished olive wood. Its front cover is decorated by a coarsely carved image of *Qubbat al-Sakhrah* (Dome of the Rock) surmounted by the word *Jerusalem* stenciled in black ink. (Fig. 2) Its title page provides the following information: *Album / Souvenir / Flowers from the Holy Land / Fleurs et vues de la Terre Sainte / Editeur N. De Simini – Jerusalem*. The boards are connected on one



Fig. 2, 3

Albums of views and flowers of the Holy Land in the exhibition *Orthodoxy in the Holy Land. Alpha & Omega*

Photograph: by the Author

side to a spine made from buckram cloth embossed with the title *Flowers of the Holy Land* and ornamental devices. (Fig. 3) The album comprises nine spreads following the same overall design: the pages on the left feature plates with lithographically printed views of the Levant arranged in landscape orientation and captioned in seven languages – French, English, German, Spanish, Arabic, Russian, and Greek. The corresponding pages on the right provide identical italicized legend in English and French “Flowers of the Holy Land = Fleurs de Terre Sainte”. They are arranged in portrait orientation and serve as the blank ground on which arrangements of pressed wildflowers and grasses were applied protected with tissue guards. (Fig. 4)

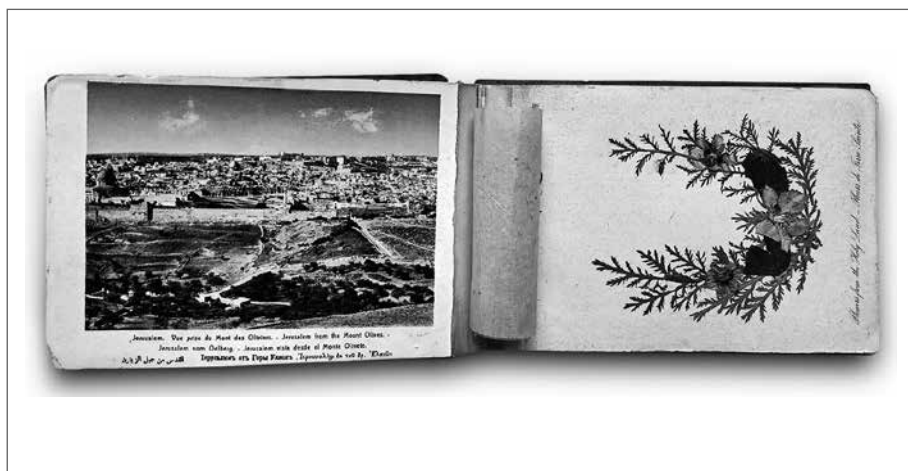


Fig. 4
Albums of views and flowers of the Holy Land in the exhibition *Orthodoxy in the Holy Land. Alpha & Omega*
 Photograph: by the Author

Table 1

Spread #	Sites depicted in Album 1	Sites depicted in Album 2
Title Page	<i>Album / Souvenir / Flowers from the Holy Land / Fleurs et vues de la Terre Sainte / Editeur N. De Simini – Jerusalem</i>	<i>Blumen und Ansichten / aus dem Heiligen Lande // Fleurs et Vues de la Terre Sainte // Flowers and Views of the Holy Land // цветы и виды святой земли</i>
1	Jerusalem. [View of] Jerusalem from the Mount of Olives	View of Jerusalem from the Mount of Olives
2	Jerusalem. View of the Mount of Zion	General view of Temple area [of Jerusalem]
3	Jerusalem. The Jews Wailing place, on Friday	The Garden of Gethsemane
4	Jerusalem. The Valley of Jehoshaphat	The valley of tombs of Jehoshaphat
5	Jerusalem. The Garden of Gethsemane	Rachel's tomb
6	Jerusalem. Mount of Olives	Panorama of Bethlehem
7	Jericho. General View	Mount of Olives
8	The River of Jordan	Curve and course of the Jordan [river]

9	Tiberiade. Tiberias from the Lake	General view of Bethany
10	–	General view of Tiberias
11	–	Nazareth
12	–	General view of Jericho

The covers of the second album are also made from polished and tapered olive wood boards. Its front cover has a centrally placed word JERUSALEM stenciled in black ink surrounded by a marquetry frame of geometric pattern. The album has a leather spine titled in tooled gilt letters as “FLEURS / DE / TERRE SAINTE // FLOWERS / OF THE / HOLY LAND”. The title page is inscribed in four languages within a floral frame over an image of the Jerusalem cross: “*Blumen und Ansichten / aus dem Heiligen Lande = Fleurs et Vues de la Terre Sainte = Flowers and Views of the Holy Land = ЦВЕТЫ И ВИДЫ СВЯТОЙ ЗЕМЛИ*”.

The second album contains twelve spreads similar in design to those in the first. Pages on the left are printed chromolithographic views of selected locations throughout the Holy Land (Table 1), while pages on the right are supplied with arrangements of dried botanicals protected with tissue guards and captioned in German, French, English, and Russian indicating their origin from the same locations as pictures on the left. Despite captions suggesting that the floral arrangements are made from plants growing at particular sites, they appear to be assembled from a limited variety of wildflowers, ferns, and grasses picked from the fields in Jerusalem’s immediate surroundings.

It is apparent that the publishers of the floral herbaria albums did not intend to provide a botanically accurate selection of local specimens but instead aimed to create images evoking not just flora native to the Holy Land, but also its rich biblical history. To achieve this, they combined fragments of pressed wildflowers and grasses to form intricately executed arrangements that illustrated passages from the Old and New Testament associated with each pictured location. The sites depicted in the albums are summarized in Table 1.

Not all arrangements in the albums symbolically match the locales depicted on the opposite pages. For example, in one of the albums, a floral design suggesting the Three Crosses of Golgotha is affixed to a page opposite a view of the Mount of Olives. Interestingly, there are no inscriptions in Yiddish, a language almost universally spoken by the Ashkenazi Jews. The addition of Yiddish captions can be seen in other similar albums and postcards produced at a later date or printed locally by a Jewish publisher.

Albums of Pressed Flowers

Books incorporating “natural illustration” comprised of mounted specimens of dried flowers, grasses, or seaweed emerged in Europe and the United States in the mid-19th century. Publishers had for some time offered albums consisting of blank pages adorned with decorative borders which the owner, usually imagined to be female, was meant to fill with hand-drawn sketches, lines of poetry, letters, inscriptions, souvenirs, and pressed flowers.⁵ Memento scrapbooks were often made as a remembrance of a person or a souvenir from a specific place.⁶ Preserving flowers and foliage in botanical scrapbooks for either amateur scientific or sentimental reasons was a popular past time for middle- and upper-class men and women in the Victorian era.⁷ Interest in floriography, a cryptologic communication by means of the specific arrangement, depiction, or illustration of flowers, expanded rapidly in England and North America throughout the 19th century. A genre of the books under some versions of the title *The Language of Flowers* were published in dozens of editions. Typically, such books included an alphabetical listing of the flower species’ names linked to the qualities or emotions that they were thought to embody, ranging from Abecedary (thought to symbolize *talkativeness*) to Zinnia (*thoughts of absent friends*).⁸ Floral arrangements were frequently used to relay a coded message, allowing the sender to express feelings that could not be spoken aloud in Victorian society.⁹ Throughout most of the 19th century, flowers were one of the “primary expressive elements in human experience”.¹⁰

The name or names of the inventor who thought of incorporating dried flowers and printed views of the Holy Land is yet to be discovered. European books that included pressed botanical specimens from other regions were undoubtedly an inspiration for the albums. Charles Alexander Jones’ 1840 *Flora Sacra; or, the knowledge of the works of Nature conducive to the knowledge of the God of Nature* included dried mosses mounted above typeset biblical passages to illustrate that God could be understood through the profound truths of his creations. The albums could have been inspired in part by the

⁵ Zytaruk, op. cit. P. 185.

⁶ More on botanical scrapbooks is available on the website of the Smithsonian Institution Gardens. URL: <https://smithsoniangardens.wordpress.com/2013/06/26/botanical-scrapbooks/> Accessed 02/24/2018.

⁷ See, for example: Edgarton Mayo S. C., *The Flower Vase: Containing the Language of Flowers and their Poetic Sentiments*. Lowell, Massachusetts: Powers, Bagley and Co. 1843.

⁸ Greenaway K. *The Language of Flowers*. London, 1900.

⁹ Laufer G. A., *Tussie-Mussies: The Victorian Art of Expressing Yourself in the Language of Flowers*. New York: Workman Publishing, 1993.

¹⁰ Seaton B., “Considering the Lilies: Ruskin’s ‘Proserpina’ and Other Victorian Flower Books”, *Victorian Studies*. Vol. 28. 1985. No. 2. P. 255–282.

sight of European and American travelers picking wildflowers in the fields of the Holy Land to be pressed in their Bibles. Pioneering travel entrepreneur Thomas Cook observed this activity first-hand during his first organized tour to the Holy Land in 1869 when “some of the tourists were up early to pick desert flowers to press in their Bibles to take home, to which would be added bottles of holy water from the Jordan”.¹¹ The practice of bringing back pressed wildflowers from Palestine as souvenirs was already well established by the mid-1870s. Renowned English clergyman, Bible scholar, and naturalist Henry Baker Tristram (1822–1906), author of the definitive *Flora and Fauna of Palestine*,¹² notes in his preface to Hanna Zeller’s 1875 *Wild Flowers of the Holy Land* that “flowers of Palestine are the chief natural attractions of the country, and what traveler returns without many a floral souvenir pressed between the leaves of Bible or guide-book!”¹³

The Rise in Popularity of Western Tourism to the Holy Land

Prior to the 1870s, Palestine¹⁴ was an insignificant backwater province of the aging Ottoman Empire, presenting little of interest to Europeans except for a small group in search of exotic adventure, archeological discovery, or intense spiritual quest. The lack of all but the most Spartan accommodations, infrastructure, or even basic amenities discouraged most potential visitors. Furthermore, dangers posed by Bedouin bandits who frequented the area required that extra security precautions be taken by those few daring souls who chose to brave a journey to the Holy Land. Around 1850, the vast majority of foreign visitors to the Ottoman Palestine were Orthodox Christian peasants from the various regions of the Russian Empire on a religious pilgrimage to the places where the biblical events have unfolded. The Russian Imperial Palestine Society, established by an Imperial decree in 1882, aided them throughout their journey to and from the Holy Land.¹⁵

¹¹ Hamilton J., Cook Th., *The Holiday-Maker*. Stroud: Sutton, 2005. P. 176

¹² Tristram H. B., *The Survey of Western Palestine. The Fauna and Flora of Palestine*. London: The Committee of the Palestine Exploration Fund, 1884.

¹³ Hanna Zeller (néé Gobat, 1838–1922) was the daughter of Samuel Gobat, the Protestant bishop of Jerusalem from 1846 to 1879. Her book was simultaneously published in German, English, and French in 1875. The German edition appeared as Zeller H., *Feldblumen aus dem Heiligen Land: 54 Blätter aus der Natur gezeichnet*. Basel: J. F. Spittler, 1875. The English edition is Zeller H., *Wild Flowers*

of the Holy land: Fifty-four plates printed in colours, drawn and painted after nature. London: J. Nisbet, 1875.

¹⁴ In the article, the author refers to the area comprising parts of present-day Jordan, Israel, and the Palestinian territories by their common historical western identifiers used in the later years of the Ottoman Empire, namely the Ottoman Palestine, Palestine or the Holy Land. The Eastern Mediterranean region is described as the Levant and Syria.

¹⁵ Astafieva E., “Russian Policy in Palestine in the Late Imperial Period, or How to Transfer ‘Holy Russia’ into the Holy Land?,” *Jerusalem Quarterly*. No. 17. 2017. P. 7–30.



Fig. 5

Group of western tourists with indigenous people outside walls of Jerusalem
Between 1860 and 1890. Photograph: courtesy of the Library of Congress.
(LC-USZ62-104825)

By the 1890s, a number of factors spurred a dramatic increase in the number of Western visitors to the Levant: the availability of organized group tours (notably by the groundbreaking travel entrepreneur Thomas Cook); the publication of extensive guidebooks by the eponymous German publisher Verlag Karl Baedeker, Thomas Cook Travel in London, and Macmillan & Co. in America;¹⁶ the completion of the Jaffa-Jerusalem Railroad; construction of comfortable European-style hotels; the establishment of foreign consulates and postal services; and finally, the popularity of first-hand account travelogue literature pertaining to the area. (Fig. 5) The Englishman Thomas Cook, considered by many to be the inventor of modern tourism, organized his first group excursion to Egypt and Palestine in 1869 and, by the end of the century, had brought a staggering 12,000 tourists to the Holy Land on a variety of pre-paid holidays.¹⁷ Another Englishman, Henry Gaze (1825–1893), who ranks alongside Thomas Cook as one of the

¹⁶ Verlag Karl Baedeker first published his *Baedeker's Palestine and Syria: Handbook for Travellers*, known simply as "the red book" because of the recognizable color of its covers, in 1876. Updated editions were released in 1894, 1898, 1906, and, finally, in 1912. Macmillan's

Guide to Palestine and Egypt was published in New York in 1901, and *Cook's Handbook for Palestine and Syria* was published in London by Thomas Cook Travel in 1907.

¹⁷ Hamilton, op. cit. P. 152.

pioneers in the commercial travel business, not only organized a number of group tours to Egypt and the Holy Land with the first ten-week excursion conducted in 1859, but also popularized these locales in England as desirable exotic travel destinations. After some construction delays, the Jaffa-Jerusalem Railway opened in 1892 linking the most common port of entry to the main tourist's destination and shortening an 87 km (54 mi.) trip from a nine-hour haul through rough terrain to a three-hour journey of relative comfort and safety. As a result, by the first decade of the 20th century, the Holy Land was no longer a hard-to-reach, treacherous destination suitable for none but the hardest of travelers. The 1907 edition of *Cook's Handbook for Palestine and Syria* informed that "travel in Palestine and Syria has of late undergone a considerable change. Owing to the construction of better roads, the introduction of railways, and improved hotel accommodation, travelers no longer endure the necessity of journeying on horseback and sleeping in tents".¹⁸ Two years later, American author, educator, and Presbyterian clergyman Henry Van Dyke reported that "it's easy to find Palestine. There are a dozen lines of steamships to carry you thither; a score of well-equipped agencies to conduct you on what they call 'a *de luxe* religious expedition to Palestine'".¹⁹

The availability of moderately priced guided group tours made Ottoman Palestine an attractive destination not only for the wealthy but also for members of the British and American middle class. The 1894 edition of the Baedeker guide to Palestine and Syria advised that "a number of tours of different lengths are arranged every spring and autumn by Thomas Cook & Son" and joining one provided "great advantages ... to these who wish[ed] to make a pleasure-trip as comfortably as possible and to see the most interesting places in the East in the short period of time".²⁰ The itinerary of a month-long tour offered by Thomas Cook in 1894 and moderately priced at £149 included an astounding number of destinations: Jaffa, Ramleh, Jerusalem, Hebron and Solomon's Pools, Mar Saba, the Dead Sea, Jericho and the Jordan, Nabi Samwil, Bethel, Nabulus, Samaria, Jenin, Nazareth, Tiberias, Damascus, Baalbek, and Beirut.

Unlike Orthodox Christian and Catholic pilgrims who ventured to the Holy Land from the times of the Middle Ages on a quest for spiritual and religious experience, many of the newcomers were American and European

¹⁸ *Cook's Handbook for Palestine and Syria* / eds. J. E. Hanauer and E. G. Masterman. London: Thos. Cook & Son, 1907. P. V.

¹⁹ Van Dyke H., *Out-of-Doors in the Holy Land: Impressions of Travel in Body and Spirit*. New York: Hodder and Stoughton, 1909. P. 4

²⁰ *Baedeker's Palestine and Syria: Handbook for Travellers* / ed. K. Baedeker. Second English Edition. Leipzig: K. Baedeker, 1894. P. 10.



Fig. 6

Fields of Palestine lush with wildflowers

Photograph by the American Colony's Photography Department, ca. 1900–1910.

Photograph: courtesy of the Library of Congress (G. Eric and Edith Matson

Photograph Collection, LOC. P&P, LC-M351-47027-x)

tourists more interested in exotic travel. American author Samuel Clemens, better known under the pen name Mark Twain, provided one of the most eloquent descriptions of tourism in the Holy Land as it began to gain popularity among Americans shortly after the end of the American Civil War. In 1867, the San Francisco newspaper *The Alta California* sponsored Clemens' participation in a "Round the World" group trip aboard the steamship *Quaker City*, a journey that included a tour of Europe and the Middle East. A collection of travel dispatches, written by Clemens for the newspaper and later published in a single volume under the title *The Innocents Abroad, or the New Pilgrim's Progress*,²¹ brought acclaim to the author and firmly established the Holy Land as a desirable travel destination in the minds of his countrymen. Clemens, who arrived in September at the height of the dry season, described Palestine as a "barren desert". Most tourists, however, visited the Holy Land in the spring, the preferred season because of milder temperatures and proximity to the Easter festivities. Throughout the voy-

²¹ Twain M., *The Innocents Abroad or the New Pilgrim's Progress*. New York: Harper & Brothers, 1869.

age, they encountered vast fields lush with wildflowers. (Fig. 6) Guidebooks specifically recommended coming to the Holy Land in the springtime because “the country is in the full enjoyment of its vernal verdure and brilliant profusion of wildflowers in the spring”.²²

“No sooner have the heavy rains of January and February fallen than the soil of the plains and valleys, baked hard by eight months of exposure to a cloudless sky, burst forth into a sudden green, whose vividness seems all the greater by contrast with their previous bareness. A thousand brilliant flowers, chiefly of bulbous plants, convert the uniform drab-colored livery of the country, during its long dry season, into a gaudy carpet as varied as the patterns of a kaleidoscope.”²³

Henry Van Dyke described his experience of encountering local flora in his widely popular book *Out-of-Doors in the Holy Land*:

“As we passed through the sun-showers and rain-showers of an April afternoon, all was tranquility and beauty on every side. The rolling fields were embroidered with innumerable flowers. The narcissus, the ‘rose of Sharon,’ had faded. But the little blue ‘lilies-of-the-valley’ were there and the pink and saffron mallows, and the yellow and white daisies, and the violet and snow of the drooping cyclamen, and the gold of the genista, and the orange-red of the pimpernel, and, most beautiful of all, the glowing scarlet of the numberless anemones.”²⁴

Protestants’ Impressions of the Holy Land

For all the efforts of the Ottoman authorities to improve local amenities available for travelers, the 1901 Macmillan guidebook warned Palestine-bound travelers to “be prepared to put up cheerfully with slight inconveniences and discomforts”,²⁵ and advised those to be unwilling to do so against embarking on the excursion. Western travelers visiting Palestine at the turn of the 20th century noted in their travelogues that the city of Jerusalem was, in reality, far less grand than that portrayed in illustrations in their family Bibles or depictions in Romantic art. Personal encounters almost inevitably led to a feeling of disenchantment. Protestant tourists were appalled by what they characterized as the Holy City’s state of backwardness and disrepair and were dismayed by the insatiable desire of its inhabitants

²² Macmillan & Co., *Guide to Palestine and Egypt*. London: Macmillan, 1901. P. 1.

²³ Zeller H., op. cit. P. VIII.

²⁴ Van Dyke H., op. cit. P. 28.

²⁵ Ibid. P. 2–3.

to monetize the glorious religious history of the city. In his book published just before the outbreak of WWI, British journalist and travel-author Stephen Graham wrote of feelings of disillusionment: “The fact is that in the material earthly journey we do not actually attain the Jerusalem not built by hands: the ancient Eastern city above Jaffa, wonderful and sacred as it is, is for many of the faithful, and for all the spiritually short-sighted, a great disappointment”.²⁶ To Graham, “Jerusalem the earthly is a pleasure-ground for wealthy sight-seers, a place where every stone has been commercialized either by tourist agencies or greedy monks, where the very candles lit by the pious before the pictures and the shrines are put out the moment they are lit and sold in sheaves to the Jews”.²⁷

It was common for Protestant travelers to reject the established Catholic and Eastern Orthodox shrines as idolatrous and corrupt and instead to search for the Savior in nature. The most offensive to them was the most important place of pilgrimage for other Christian denominations – the Church of the Holy Sepulchre in Jerusalem. According to Catholic and Orthodox tradition, the church was built over the two holiest places in Christianity: Calvary, the very place where Christ was crucified, and the empty tomb where he was buried and from which he has risen. Saint Helena († c. 330), mother of Byzantine Emperor Constantine I, had identified the site in 326 and the church was consecrated ten years later. Despite its ancient provenance, to Protestant observers, the church lacked the religious significance ascribed to it by other Christian denominations. Protestants were dismayed by its state of disrepair, by the crowds of beggars and rows of sellers of rosaries, church candles, and various trinkets in its courtyard, by the cacophony of alien to them religious services, and most of all, by the bickering of the monks who, according to Macmillan’s guidebook, required the presence of armed Ottoman soldiers “to prevent the votaries of the various Christian sects, who have shrines and altars within the church, from flying at one another’s throats”. The author of the guide archly noted that “scarcely anything else could be expected from such a hotbed of fanaticism, superstition, and ignorance,” and that pilgrims from all parts of the Russian, Greek, Roman [Catholic], Armenian, Syrian, Coptic and other Oriental Churches accept without question what Protestant observers deemed to be absurdly false and fictitious “holy sites” and “sacred relics”.²⁸

As Dr. Stephanie Stidham Rogers of the University of South Florida argues, “over time, Protestants came to view the Holy Sepulchre as a modern

²⁶ Graham S., *With the Russian Pilgrims to Jerusalem ... With 38 illustrations from photographs by the author, and a map*. London: Macmillan & Co, 1913. P. 5.

²⁷ Ibid. P. 5.

²⁸ Macmillan & Co., op. cit. P. 38.



Fig. 7

**A stairway leading to the Church of the Holy Sepulchre with souvenir
and rosary sellers visible at left**

Photograph by Studio Bonfils. Circa 1870s. Collection of the Author

version of the Israelite temple of Jerusalem – overrun by money changers and robbers. Protestants wanted to ‘cleanse the temple’ of corruption and inappropriate elements just as Jesus had done in his day, and also as the Protestant Reformers had done in their own time”²⁹ (Fig. 7)

Protestant travelers rejected Jerusalem as the Holy City and the purported spiritual center of Christianity and instead looked for alternatives in the natural sites outside the city’s gates. They found it most frequently in the landscape and flora of the Holy Land. Henry Van Dyke commented in his 1909 *Out-of-Doors in the Holy Land*: “One impression deepens in my mind with every hour: this was never Christ’s city. The confusion, the shallow curiosity, the self-interest, the clashing prejudices, the inaccessibility of the idle and busy multitudes were the same in His day that they are now. It was not here that Jesus found the men and women who believed in Him and loved Him, but in the quiet villages, among the green fields, by the peaceful lake-shores. And it is not here that we shall find the clearest traces, the most intimate visions of Him, but away in the big out-of-doors,

²⁹ Rogers S. S., *Inventing the Holy Land, 1865–1941*. Lanham, Maryland: Lexington American Protestant Pilgrimage to Palestine, Books, 2011. P. 126.

where the sky opens free above us, and the landscapes roll away to far horizons”.³⁰

By the late 19th century, Protestants embraced an alternative site outside of Jerusalem known as the True Cavalry or the Garden Tomb as the true place of the burial and resurrection of Jesus. Unearthed in 1867 and evoking of the events described in the Gospels, the site was purchased in 1894 by the British Garden Tomb Charitable Association, to become a place of widespread pilgrimage among Anglicans and other Protestants. The Garden Tomb was known at the time as Gordon’s Tomb, named for Major-General Charles Gordon (†1885) a legendary British military commander who popularized it as the true location of Golgotha described in the Gospels.

“Protestants, lacking any historical edifice for worship in Palestine, return to the idea of nature as the ultimate ‘grand’ cathedral for ‘meditation’ and worship in their writing set in the Holy Land. Rejecting the existing Christian shrines, Protestants sought Christ in nature, in the out-of-doors, or erected their own parallel sites. Influenced by Romanticism, they gloried in the fields and flowers of the bold landscape, imagining a simple, natural childhood of Jesus, unencumbered by centuries of tradition. They contrasted the simple lessons of the beauty of nature to the excess trappings of ancient civilization so evident in the shrines of other Christian traditions. The historical Protestant emphasis upon Scripture and education are evident in the usage of the Bible as the ‘best guidebook to Palestine.’”³¹

Wildflowers of Palestine offered particular interest to Protestant visitors because of being mentioned in Scripture in association with specific events and locales. They encountered flowers flourishing on these very spots as “silent witnesses of the truth of Scripture”.³² In one of the best known botanical passages of the New Testament, Jesus tells his disciples not concern themselves with earthly needs because the Lord will provide them: “And why take ye thought for raiment? Consider the lilies of the field, how they grow; they toil not, neither do they spin”.³³ Matthew 6:28 (KJV)

To this day, opinions among religious scholars differ as to which exact flowering plant is described in the Gospels under the name “lilies of the field”. Most observers agree that, most likely, it either refers to a collective description of wildflowers that grew in the fields of Judea or to Pheasant’s Eye and Anemone, common species of scarlet flowers that bloom in spring.

³⁰ Van Dyke H., op. cit. P. 62–63.

³¹ Rogers S. S., op. cit. P. 119.

³² Ibid. P. 10

³³ *Raiment* is an archaic English word for *clothing*.



Fig. 8

Crown Anemones and the Pheasant's eye

Illustrations: from Zeller H., *Wild Flowers of the Holy Land*.

London: J. Nisbet & Co., 1883

“Certainly”, wrote Tristram in his *Natural History of the Bible*, “if, in the wondrous richness of bloom which characterizes the land of Israel in spring, only one plant can claim pre-eminence, it is the anemone, the most natural flower for our Lord to pluck and seize upon as an illustration, whether walking in the fields or sitting on the hillside”³⁴

At first sight, pressed flower arrangements in the souvenir albums appear to be comprised of a great number of flower species, but after careful examination, it becomes apparent that they consist of a limited selection of distinct plants arranged in various creative ways. Frequently used species are scarlet petals and florets of Crown Anemones (*Anemone Coronaria*) and the Pheasant's Eye (*Adonis Aestivalis*) (Fig. 8), light-blue of Wild Flax (*Linum Pubescens*), purple of Apple of Sodom (*Solanum Sanctum*), and yellow of Bongardia (*Bongardia Rauwolfii*), interspersed with fragments of leaves, native grasses, and ferns. The silhouette depictions of crosses, urns, and other architectonically inspired elements are cut out of either local bark or papyrus grass (*Cyperus Papyrus*).

³⁴ Tristram H. B., *The Natural History of the Bible*. London: Society for Promoting Christian Knowledge. 4th Edition. 1875. P. 465.

The florets and characteristic serrated leaves of Crown Anemones and smaller Pheasant's Eye are the most commonly seen, possibly because of their implied association with biblical lilies of the field as well as their relatively small size, natural beauty, and abundance in the fields of Judea surrounding Jerusalem. As such, they would be the most familiar to the Western traveler while also readily available to the makers of the albums.

Albums of pressed flowers began to be produced shortly after Western tourists began to arrive in large numbers in the early 1870s. The process by which the albums were assembled was described in *The Little Daughter of Jerusalem*, a semi-autobiographical novel by Myriam Harry (1869–1958), whose birth name was Maria Rosette Shapira. She was a daughter of M. W. Shapira,³⁵ a renowned antiquarian and prominent shopkeeper in the Christian quarter of Jerusalem. Her novel is a work of fiction, but the level of detail leaves no doubt that the author was writing from a personal experience of her youth.

The protagonist of the book, a girl named Siona, is based on a childhood image of the author.³⁶ In one of the passages, she describes her father's antique and curio shop:

“The large space at the further end of the shop was always crowded. With the dull gold binding of its handsome books and its luxurious Persian carpets, this part of the shop always reminded Siona of a church or rather, perhaps, of a mosque. Here English was almost exclusively spoken, and the books displayed on the counters were invariably Bibles and prayer-books, copies of the Old and New Testaments and *albums filled with dried flowers from the Holy Land*. [emphasis added] Most of the albums had no covers, because the tourists generally preferred to order them to be bound in olive wood, with the five-fold cross of Jerusalem impressed in the centre, and the addition of a text, or sometimes only part of one.”³⁷

According to Myriam Harry, the polished olive wood covers used for the albums were made in Jerusalem by local carpenters living at the Jewish compound outside of Jerusalem's walls.³⁸

³⁵ Moses Wilhelm Shapira (1830–1884) was a converted Polish Jew who lived in Jerusalem and was a notable vendor of genuine and spurious antiquities selling a number of alleged pieces of Moabite pottery to the Prussian government. In 1883, he offered for £1 million a number of leather strips containing passages from Deuteronomy written in archaic Hebrew. After they were declared to be a modern forgery, Shapira, who was never proved to be the actual forger, committed suicide in Rotterdam in 1884.

³⁶ Harry M., *The Little Daughter of Jerusalem*. New York, 1905. P. XIII.

³⁷ Ibid. P. 60.

³⁸ The described settlement most likely refers to Mishkenot Sha'ananim – a modest apartment complex and the first Jewish residential settlement conceived outside of Jaffa Gate in 1860 by British banker Sir Moses Montefiore and financed through a bequest by American philanthropist Judah Touro.

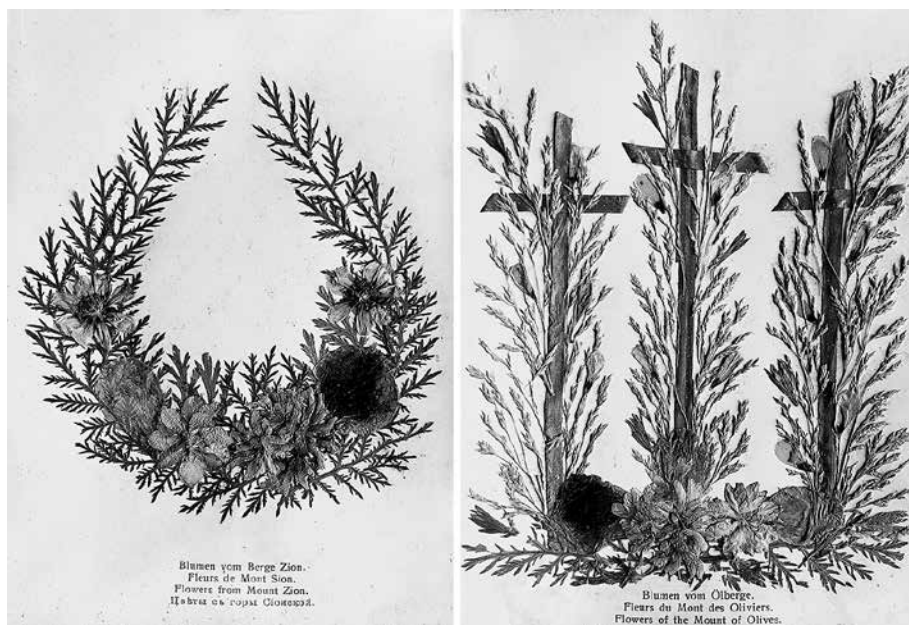


Fig. 9

Pages from the Album *Flowers from Mount Zion / Flowers of the Mount of Olives*

Photograph: by the Author

“They generally started by going to the Jew’s settlement at the Jaffa gate. It was here that the carpenters lived who made all the olive-wood bindings for the tourists’ books, and engraved the gold lettered inscriptions on the covers of the albums”.³⁹ She also describes how the arrangements of pressed flowers were assembled by members of a family living in Jerusalem’s Austrian colony and called Blankherz in the book.⁴⁰

“For, like the Jews, the Blankherzes worked on Sundays at this time of the year, when so many orders flowed in from the pilgrims. They supplied the shop with dried flowers, gummed on cards, which filled the albums and represented ‘the Flora of Judea.’ It was absolutely necessary to improvise forty different designs for these cards, and it was equally imperative that each one should be fittingly suggestive of the sacred spot where the flowers came. And certainly, the good ladies were remarkably happy in fulfilling their requirements. Zion was represented by David’s harp; Gethsemane by a crown of olives; Betha-

³⁹ Harry M., op. cit. P. 72.

⁴⁰ Myriam Harry most likely describes members of the German Templers colony es-

tablished in Jerusalem in 1873, also outside of the Jerusalem’s walls.

ny by a pierced heart; Siloam by a horn of plenty; whilst three grass crosses with a background of lichen-covered rock stood for Golgotha. Jordan, Bethlehem, Samaria, Hebron, and all the other places prominently associated with Bible history were provided with equally suitable settings, which Mr. Luiggi embellished still further – with the help of his polyglot dictionary – by a written description at the foot of each card, in three different languages.”⁴¹ (Fig. 9)

The pressed flower souvenirs were not mentioned in the 1876 edition of the Baedeker guide in a list of items recommended for purchase in Jerusalem, but soon became notable items to be subsequently added to the 1894 edition as “pretty cards with dried field flowers ... made by the German deaconesses⁴² and the Sisters of Zion⁴³ ... sold in aid of the respective institutions.”⁴⁴ The overall design of the pressed flower albums is reminiscent of book-shaped Catholic reliquaries popular in France in the last quarter of the 19th century. Such reliquaries usually had a set of cloth covers, hand-quilted with flowers and religious imagery, which opened to two facing panels. That on the left had a lithographically reproduced portrait of a saint, while the right panel was decorated with ornamental silk flowers framing a centrally located precious relic pertaining to the saint pictured on the left. The “French Connection” might suggest the Sisters of Zion as the original inventors of the Holy Land herbaria albums, but concrete evidence supporting this hypothesis is yet to be found. The Convent of Sisters of Zion of a French Congregation of Notre-Dame de Sion was established on the eastern end of the Via Dolorosa around 1857 on the spot where it was believed that Pontius Pilate displayed Christ to a hostile crowd. It is possible that children of the orphanage managed by the Convent were trained by the nuns to pick wildflowers from the fields around Jerusalem and otherwise assist in the preparation of the intricate botanical arrangements used in the albums.

The concept of the Holy Land herbaria albums was further commercialized by business-savvy founders of the American Colony in Jerusalem and was quickly replicated by local religious groups and curio shop proprietors. In the unpublished c. 1907 document “The Chief Industries of the American Colony, Jerusalem at the Present Time”, currently held in the collection of the Library of Congress in Washington D.C., production of souvenirs

⁴¹ Harry M., op. cit. P. 75.

⁴² The Protestant Deaconesses Hospital (Evangelisches Diakonissenkrankenhaus) in Jerusalem was built between 1892 and 1894 by Theodor Sandel.

⁴³ The Convent of the Sisters of Zion, located near to the Eastern end of the Via Dolorosa, in Jerusalem, built in 1857 by Marie-Alphonse Ratisbonne.

⁴⁴ Baedeker K., op. cit. 1894. P. 20.



Fig. 10

“In Memoriam” card decorated with the pressed Holy Land flowers produced by the members of the American Colony honor of the Colony’s founder Horatio Gates Spafford

October of 1888. Photograph: courtesy of the Library of Congress (American Colony in Jerusalem Collection, LOC. M/MM)

made of pressed flowers was described as one of the colony’s premier business activities performed by a special “Flower Card Department”:

“Several of the young ladies of the Colony are constantly occupied throughout the year in producing the stock of Flower Cards and Flower Card Albums, large and small, of the Wild Flowers of the Holy Land, which are also sold at the store just mentioned [*author: Vestler & Co., the American Colony Store*]. Many thousands of these are sold every season, the only difficulty being to keep up the supply. They are also sometimes ordered from abroad in smaller or larger quantities. During the season of gathering the flowers, grasses and ferns, several flower pickers of the Colony people are out almost daily on this quest. The pressing, drying and preserving of the large quantities required in this department takes considerable time.”⁴⁵

⁴⁵ American Colony. Typed document *The Chief Industries of the American Colony, Jerusalem at the Present Time*. (Unpublished,

1907). Manuscript. Library of Congress. P. 1. URL: <http://www.loc.gov/item/mamcol.033>. (accessed 19 May 2019).



Fig. 11

Building of the Grand New Hotel with storefronts of Fr. Vester & Co. (the American Colony store) and Boulos Meo store clearly visible flanking the main entrance

Ca. 1900. Photograph by the American Colony store (detail).

Photograph: courtesy of the Library of Congress (Matson Collection, LOC. P&P)

The high level of craftsmanship achieved in creating pressed floral arrangements is evident from a memorial card created at the Colony in 1888 to honor its founder Horatio Gates Spafford (1828–1888). The design of pressed flowers is similar in its choice of botanical elements and their overall positioning to a “horn of plenty” arrangement used in one of the albums. (Fig. 10)

Souvenir albums made by the members of the American Colony were retailed by Fr. Vester & Co., the colony’s store located on the ground floor of the Grand New Hotel. Shortly after it was erected inside of the Jaffa Gate in 1874,⁴⁶ the hotel became the premier accommodation in Jerusalem described by the guidebooks as “to be found extremely comfortable”.⁴⁷ (Fig. 11)

“Tourists flocked [to the American Colony Store] to buy Holy Land photographs, stereopticon slides, ancient pottery and iridescent glass, silks,

⁴⁶ The hotel still exists in the original building under the name of New Imperial Hotel.

⁴⁷ *Cook’s Handbook for Palestine and Syria* / eds. J. E. Hanauer and E. W. G. Masterman. 1907. London: Thos. Cook & Son. 1907. P. 3.

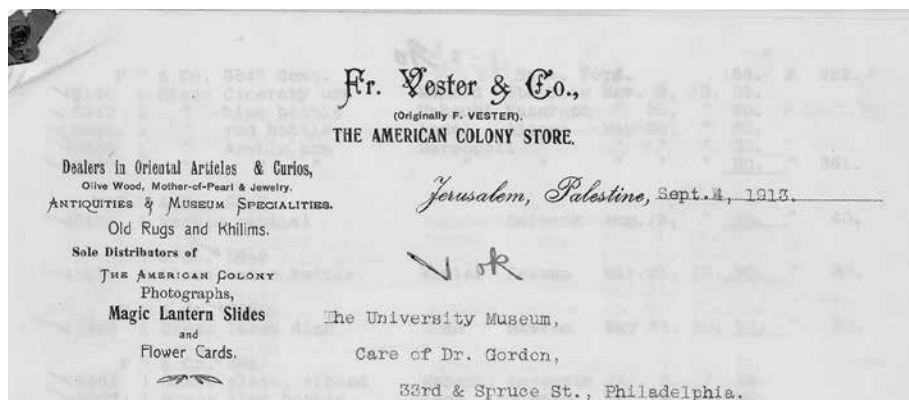


Fig. 12

Letterhead of Fr. Vester & Co. (the American Colony Store), describing the company as “Sole distributors of the American Colony Photographs, Magic Lantern Slides and Flower Cards”

Ca. 1913. Photograph: courtesy of the Library of Congress
(American Colony in Jerusalem Collection, LOC. M/MM)

rugs and inlaid brassware, Bedouin jewelry and costumes, the products of the bakery and confectionery, Palestine flowers or butterflies pressed and framed, and olive wood mementos crafted by artful colony members”⁴⁸ (Fig. 12)

In the first two decades of the 20th century, numerous versions of similar albums were produced by a number of different Christian, Jewish, and Arab publishers including Ferdinand Vester & Co. (The American Colony), Nicola De Simini, A. Leib Kahana, H. N. Shechter, Daud A. Hallac Bros., Eptimios Frères, Gabriel and Abraham Dabdoub, Elias A. Coubrouli, M. Weisman, T. Habesch, The Commercial Press, F. F. Marroum, the King David Store of T. J. Atallah & Bros., and others.⁴⁹ Over time, the quality of production steadily declined with later produced editions being inferior in both printing quality and complexity of included floral arrangements.

Very little information is available on Nicola De Simini, the stated editor for *Album = Souvenir / Flowers from the Holy Land = Fleurs et vues de la Terre Sainte*, one of the two albums exhibited at the Hermitage Museum. According to his great-grandson Adam Chami, Nicholas De Simini was

⁴⁸ Geniesse J. F., *American Priestess: The Extraordinary Story of Anna Spafford and the American Colony in Jerusalem*. New York, 2008. E-book.

⁴⁹ A number of such albums have been sold by Israeli Kedem auction house, antiquarian booksellers, and purveyors of Judaica.

born in Bari, Italy, and named after the town's patron saint.⁵⁰ He moved to Jerusalem at an early age, eventually becoming a successful merchant, shop owner, architect, builder, and decorative tile designer. De Simini was active during the turn and first quarter of the 20th century producing, in addition to multiple versions of albums of floral arrangements, a number of other souvenir albums, and postcards with views of the Holy Land. During World War I, De Simini published a series of postcards from photographs depicting scenes of the British military occupation of Palestine. Examples of these cards dated c. 1918 are presently found in the collections of the British Museum in London and the Alexander Museum of Postal History and Philately in Tel-Aviv. De Simini's name is mentioned in a document issued by the International Commission on the Al-Buraq Wall in 1930,⁵¹ indicating that he still resided in Jerusalem at that time. Unfortunately, printed materials marked as "edited by De Simini", as a rule, do not include a year of publication making it rather difficult to assign a date of publication. Another floral album by De Simini of the design, construction, and printing method similar to the album shown in the Hermitage Museum, and presently in the collection of the author, includes an image of a square in Jerusalem in front of the Jaffa Gate dominated by a clock tower that was built in 1906 to commemorate the 30th anniversary of Sultan Abdul Hamid's reign. The British authorities removed the tower in 1920, dating the album's publication to the period between 1906 and the outbreak of WWI in 1914. The albums exhibited at the Hermitage were most likely produced during that eight-year period.

The majority of the lithographic cards with depictions of the views of Palestine sold in Jerusalem around the 1890s – 1910s were ordered by the local publishers to be printed by either Swiss or German printers who were at the forefront of the color lithography. According to the Alexander Museum of Philately and Postal History in Tel-Aviv, cards for the albums produced by Nichola de Simini were printed in Germany by Emil Pinkau & Co., at the time, one of the largest European printers of high-quality lithographic postcards and souvenir books.

A number of the lithographic postal cards, albeit of lower quality and in smaller numbers, were printed locally at the A. L. Monsohn Lithographic Press, a Jewish-owned print shop established in Jerusalem in 1892 by Abraham-Leib Monsohn II (c.1871–1930) and his brother Moshe-Mordechai

⁵⁰ Nicholas Desimini. URL: <https://adamchamy.wordpress.com/2011/07/08/nicholas-desimini/> (accessed 19 May 2019).

⁵¹ *Al-Buraq Wall. The Western Wall of al-Aq-sa. Report of the International Commission*

appointed by the British Government in 1930 and approved by the Council of the League of Nations in 1931. London: United Kingdom Islamic Research Academy (IRAP), 1999. P. 96.

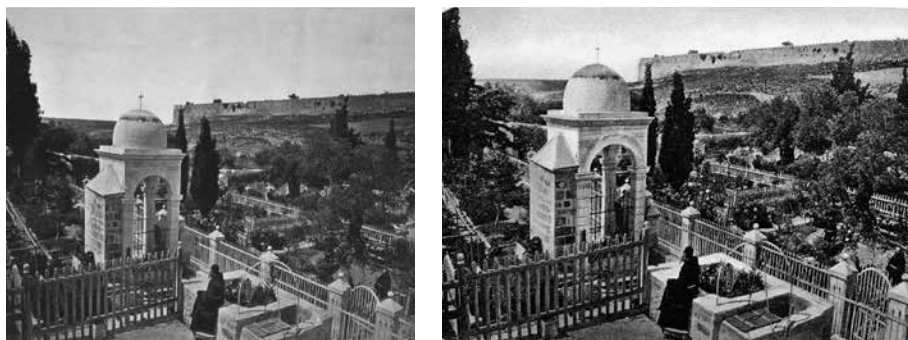


Fig. 13, 14

(left) **The Garden of Gethsemane**

Photograph by Studio Bonfils. Collection of the Author;

(right) **Page from the Album Flowers from Mount Zion**

Photograph: by the Author

after studying lithography in Frankfurt, Germany. Postcards and souvenir albums produced by the Monsohn brothers were centered on places of interest to observant Jews and produced to be mailed to Jewish benefactors in America and Europe as a token of gratitude as well as a means of encouraging continuing contributions.

A significant number of the images depicting the Holy Land reproduced in the albums with pressed flowers were based on photographs taken by the atelier of the photographer Paul Félix Bonfils (1831–1875) and members of his family of French Huguenots who had settled in Beirut in the 1860s. (Fig. 13, 14) Félix Bonfils was a prolific professional photographer, producing “over 15,000 prints from 591 negatives of Egypt, Palestine, Syria, and Greece as well as 9,000 stereoscopic views” comprising “principally pictures of Jerusalem and various panoramas” in the first four years after he settled in the Levant⁵² After Félix’s death, his work was continued by his wife Lydie Cabanis Bonfils (1837–1918), his son Adrien Bonfils (1861–1929) and, eventually, by Abraham Guiragossian (1871–1956), who purchased Maison Bonfils in 1909 along with its negatives, photographic stock, artistic rights, and right to use the Bonfils name.⁵³ The albums remained popular throughout the first two decades of the 20th century with a pause during the time of intense fighting of WWI and after this with a substantial

⁵² *The Image of the East. Photographs by Bonfils from the Harvard Semitic Museum* / ed. C. E. S. Gavin. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

⁵³ *Ibid.* P. 28–36.

increase (albeit of much lower production quality) during the British occupation of 1918–1920.

The lasting success of herbaria souvenirs resulted in a noticeable decline in the local wildflower population, primarily in the area of Jerusalem and its environs. Concerned with the preservation of the natural landscape of the country, the British Mandatory government initiated the first institutional efforts aimed at reducing gathering of wildflowers that proved to be ineffective due to lack of enforcement. Only in the 1960s public attitudes about the preservation of native wildflowers changed. This transformation was achieved through a coordinated combination of government legislation and an educational campaign initiated by the Society for the Protection of Nature in Israel (SPNI) and the Israel Nature Reserves Authority (INRA).⁵⁴

Conclusion

Information presented in this article demonstrates that Protestant travelers to the Holy Land saw manifestations of God's plan in the natural sites and were intuitively attracted to items made with inclusions of artifacts native to the area. Souvenirs that included pressed local wildflowers not only served as a memento of their trip to the Holy Land, but also contained actual tangible pieces of it.⁵⁵ By combining mechanically produced lithographic cards with covers crafted from the local wood and hand assembled arrangements of local flora, Jerusalem-based entrepreneurs created an original keepsake, souvenir, and a travel gift that had durable and lasting popularity among the Western and especially Protestant tourists. By necessity, the process of the albums' assembly included contributions by members of several religious groups populating Jerusalem – Catholics, Protestants, and Jews, each utilizing unique skills and sensibilities. Additional information about the albums of views and flowers from the Holy Land is yet to be discovered by studying and comparing larger samples of surviving albums and related material held in public and private collections, archival research, and survey of contemporary travelogue literature. The author hopes that this article will provide a general introduction to the topic bringing it into focus and inspiring other researchers to fill the blanks and investigate this previously overlooked subject in greater detail.

⁵⁴ Furst B., *A Morphology of Cultural Transformation: The Campaign to Save Israel's Wildflower and its Spatial Impacts*. Jerusalem: Hebrew University of Jerusalem, 2017.

⁵⁵ For more on the Holy Land souvenirs see Kaell H., "Of gifts and grandchildren: American Holy Land Souvenirs", *Journal of Material Culture*. Vol. 17, Issue 2. 2012. P. 133–151.

РЕЦЕНЗИИ

Pavel Basharin

(Russian State University for the Humanities, Moscow)

Sara Kuehn. *The Dragon in Medieval East Christian and Islamic Art*

Leiden, Boston: Brill, 2011. Islamic History and Civilization, vol. 86.

298 p. ISBN 978-90-04-18663-7

The dragon is a highly polyvalent symbol for the history of world cultures. The breadth of the emerging iconography of this creature involves the whole world. In Eurasia the origin of the dragon iconography is identified with China where this creature was a paramount emblem. In Islamic culture this figure took shape from a different complex of traces. A number of papers have been written about dragons in Islamic art.¹

The aim of the reviewed book is to contextualize and chart the complex iconography of the dragon in the medieval Islamic world (8th – 13th centuries). The author analyses the corpus of dragons' iconography from Central Asia to Anatolia. Before the Islamic period this region had been united as large part of the empire of Alexander the Great.

The images of dragons were employed in the territory of Central Asia from the Bronze Age period and used in the so-called Steppe Eurasian "animal style", including the Xiongnu and the Yuezhi. The Yuezhi migrated to the territory of Bactria. The way of their spreading may have been a way of penetration of the dragon iconography into the territory located between the Hindu Kush and the Oxus, and the Indian subcontinent.

The dragon iconography was actively used by the Sasanians and Sogdians. Its life continues in the empire of the Great Saljuks who made the

¹ I mention only a few titles here: Curatola G., "Serpenti e 'draghì' anatolic: un'antica questione", *Studi su Harran, Quaderni del Seminario di Iranistica, Uralo-Altaistica e Caucasia* dell'Università di Venezia 6 (1979). P. 123–145; Curatola G., "The Viar dragon", *Soltāniye III, Quaderni del Seminario di Iranistica, Uralo-Altaistica e Caucasia* dell'Università degli Studi di Venezia, 9 (1982). P. 71–88; Gierlichs J., *Drache-Phönix-Doppeladler: Fabelwesen in der islamischen Kunst*. Berlin, 1993; Öney G., "Anadolu Selçuk sanatında ejder figürleri"

("Dragon Figures in Anatolian Seljuk Art"), *Bellesten XXXIII* (1969), Ankara. P. 171–216 (in Turkish and in English); Otto-Dorn K., "Figural Stone Reliefs on Seljuk Sacred Architecture in Anatolia", *Kunst des Orients* 12 (1978–78), 1–2. P. 103–49; Titley N., *Dragons in Persian, Mughal and Turkish Art*. London, 1981. I also note the book of Yuka Kadoi with the bulk of references to the dragons: Kadoi Y., *Islamic Chinoiserie. Art of Mongol Iran*. Edinburgh, 2009.

dragon their prominent symbol. The “Saljuq-style” dragon spread from Central Asia to Anatolia. Thus the image of dragon appeared in Western Asia before the influence of the “Chinese-style”. The Mongol invasion with the Ilkhanides was a source for “Islamic chinoiserie”, a westward movement of the “Chinese-style” dragon. According to Sara Kuehn, “examples dating to after the Mongol invasion are employed only in so far as they illustrate a particularly pertinent symbolic feature in the stylistic continuation of the ‘Saljuq-style’ dragon” (p. 4). A local population of the Saljuq states was largely Christian who only gradually converted to Islam. They who became a mostly part of creators of the “Saljuq-style” transferred there their “decorative repertoire” (p. 21). In the Christian Transcaucasian territories the dragon iconography is found from the 9th century (especially the dragon combat motif) within the “semi-Saljuq” Transcaucasian style of Armenia and metropolitan Georgia from the time of the Zak’arids (the dynasty of the descendants of the Georgian general Zak’are) in Ani.

According to Sara Kuehn’s statement, the “Saljuq-style” dragon has “at least the main characteristics such as the long gaping snout with upturned tip and long knotted ophidian body, [which] exhibited a remarkable longevity, especially in the Anatolian region” (p. 227). Analysing the tables of her book, one feature catches the eye. It is the draconic knotted ophidian body and tail. Some pearls of their rendering are dragons from the candlestick base from the Metropolitan Museum of Art (fig. 36), the relief on the West Gate of the city wall from Diyārbakr (fig. 1), the relief on the Talisman Gate from Baghdād (figs 139 *a* and *b*), the relief on the gateway of al-Khān, between Mosul and Sinjār (figs 1000 *a* and *b*). One automatically makes a comparison with pre-Islamic Central Asian material. This motif evolves from an ancient canon which we can see in the scene of Rustam fighting a dragon on the wall-painting of Panjikent. In this image draconic loops enmesh the legs of Rustam’s horse. In the so-called “Saljuq-style” loops or knots appear without gripping an object. Sara Kuehn states that this style has advanced to the entwined draconic rendering in the form of a single loop or a knot used by architects on gates and portals.

However, she sometimes overrates the role and independency of the “Saljuq-style” in respect to “Islamic chinoiserie”. Some features that Sara Kuehn considers as an embodiment of the certain Central Asian inspirations actually came from Yuan China. For example, the author analyses the dragon iconography of the Ilkhanids architecture and arrives at a conclusion that dragons’ bodies “are heavier and the twists are more angular, characteristic of a Central Asian inspiration of the dragon” (p. 216). However, the bodies of the dragons on two tile fragments from Takht-i Sulaymān (a regardant dragon and a winged dragon on the relief around the torus)

represent a typical Yuan style (figs 186 *a* and *b*). Secondly, the dragon on the rock relief from Viār (fig. 185) connects with the Buddhist realm and is derived from the eastern tradition.²

The reviewed book consists of fourteen chapters. In *Chapter 1* author overviewed and explored the historical and cultural context in which the dragon iconography evolved in the eastern Islamic world from Anatolia to Central Asia.

Chapter 2 analyses various renderings of dragons in monumental art, particularly architectural decoration. The images of dragons appear above entrances and portals as the marker of the boundary between the exterior and interior for protection against outward harm. This image has an apotropaic function. Anyone coming there is confronted with the depiction of dragon. The images on the city walls and gates also would have stressed the impression of power and good fortune. Sara Kuehn assumes that these dragon renderings had a function of protection as talismans rendering noxious creatures inoffensive (like biblical seraph (the bronze serpent) and various serpent apotropaic images) (pp. 22–23).

Some archaic images of dragons can be identified with a Sasanian-style *sēnmurv*. Sara Kuehn suggests this parallel only once with an analysis of the composition with a centaur and dragon on a frieze of the Georgian church of the Virgin in Mart'vili (in Western Georgia) (p. 32). This parallel may be suggested to the winged dragons with canine heads of the Diyārbakr frieze, the earliest dragon image on Saljuq monumental settings.

The knots of the dragon's body are the reason for the protection, because the knot as a maze denotes the ability to resist disentanglement by Evil Eye.

Chapter 3 analyses the dragon motif on portable art. These images were popular. Their function was to provide the wearer with a safeguard against any dangers and harm. The author analysed the dragon images on weapons, banners, belts and equestrian accoutrements (stirrup). Draconic iconography on weapons and banners is attested in the region from the Middle-Iranian period. The weapons like clubs and maces with draconic heads symbolized their irrepressible power. These weapons' images are similar with dragon heads devouring the enemies. These banners were spread in the nomadic tradition of Chinese Turkestan and Central Asia. The dragon motifs on objects of personal adornment (rings, mirrors etc.) and vessels having apotropaic functions convey an impression of might and good fortune of their owner. The images on vessels are often combined with well-wishing

² This sculpture has been discussed by Yuka Kadoi in Kadoi 2009. P. 107.

inscriptions. The interesting artifacts are ewers with dragon-headed spouts. This motif stresses dragons' connection with water.

Chapter 4 covers the connection of dragons with the powers of the earth. The dragon iconic image unites various parts of various animals: reptiles, birds, water creatures, feline predators and joins "chthonic, aquatic and aerial aspects". The dragon connects with elements of the natural world. The primal of them is aquatic realm. The dragon abode is streams, lakes, pools. In this respect, Sara Kuehn refers to the Anatolian, Greek, Indo-Iranian and Armenian examples and to the Islamic aquatic draconic sea monster (*al-tannīn / tinnīn*). One can add that the image of this Islamic sea monster is found in more ancient Semitic literary traditions (Ugaritic *tnn*, Hebrew *tannīn*, Aramaic *tnyn*). The Arabic term is borrowed from Aramaic. This Semitic etymon is linked with the Western Chadic *tana*, Geji *taanaa* "earth worm" and Eastern Chadic Kera *túuni* "river horse".³ Thus the Semitic reconstruction of this image is no less ancient than the Indo-European motif.

In this chapter Sara Kuehn examines the serpent *jinn* too. Serpents represent one of three categories of *jinns* in Islamic demonology. Some author's statements are disputable. She states that gods were downgraded into *jinn* soon after Muhammad's accession to power. Thus the serpent as the sacred symbols of the pre-Islamic cults was destroyed by the Prophet of Islam. Sara Kuehn mentions Muhammad's order to kill the serpents even in the midst of prayer and in a state of *iḥrām* (p. 57). But this order doesn't concern the serpents only, but also the scorpions, toads, even wolves, mice, kites bite dogs, crows, i.e. all impure animals.⁴ However, below Sara Kuehn writes about respect with which Muhammad was treated by serpents that dwelt in human habitation, because he identified them with beneficial *jinns*.

More interesting author's mention of the Islamic tradition is of associating the serpent with the foundation of the Ka'ba. The next interesting association of the *jinn* with serpents is Majnūn's serpent-like appearance in Iranian romantic epic of Nizāmī Ganjawī *Laylā wa Majnūn*. Sara Kuehn cites the verses, where Majnūn (literal translation of his name "possessed by *jinn*") "creeping like a serpent over a stone... the marrow of his bones can be seen" (p. 59). Usually this poet adopted a lot of relict images in his poems. It is interesting thereupon, if this image was borrowed by Nizāmī from some Arabic accounts.

³ Militarev A., L. Kogan, *Semitic Etymological Dictionary*. Vol 2. *Animal Names*. Münster, 2005. P. 292.

⁴ See more Basharin P., "The Image of the *xrafstra* in the Hadith or Snakes, Scorpions and

Others", *Rossija i arabskij mir: k 200-letiju professora Sankt-Peterburgskogo Universiteta Shajkha at-Tantawi (1810–1861)*. *Materialy konferentsii*. St Petersburg, 2010. P. 201–202.

The next part of the chapter focuses on the dragon guarding treasure associated with dreams about biting of a serpent as a portent of great wealth. Sara Kuehn associates the guarding-treasure dragon with dragon-like locks on rested treasures. Surviving examples of these locks are very rare. But well-known examples are copper dragon knockers of doors.

In the Indo-European tradition the dragon (or giant serpent) is a custodian of a tree. There are a lot of artifacts of dragon(s) with vegetal compositions or a tree with serpents. The author gives a special attention to the appearance of this motif on Armenian cross-stones (*khatchk'ars*) that are often elaborated as "Wood of Life". Another significant vegetal motif is a dragon body or heads growing into or out of vegetal stems.

Chapter 5 deals with connection between dragons and real or mythical animals. The author begins with combat scenes between dragons and other creatures. Some combat motifs have been interpreted as astronomical symbols (like the lion as a symbol of the Sun). In these scenes the victorious antagonist assimilates some essential attributes of its defeated adversary. Knotted dragons attacked by their own tails with small dragon heads visually compose two dragons. Sara Kuehn contrasts the animal combats' scenes with hybrid figures fused with parts of dragon combining with other mythical creatures (harpies, sphinxes, centaurs). These figures amalgamated disparate elements of different creatures. This fusion is associated with the so-called "liminal state".

The various images demonstrate a fusion of the bodies of the bird and of the dragon (the mutation of tails, wings). This conflation symbolizes the conjoining of the cosmological (the sky and water/earth) images with a fusion of the dragon with a feline predator. These two animals symbolized royalty. Interesting examples are the knockers with two confronted dragons flanking a lion-head knob with an apotropaic function.

When Sara Kuehn analyses the connection between the dragon and the elephant as a symbol of proclamation of power she presents two examples. The first one is the famous "automata elephant-clock" illustration of the *Book of Knowledge of Indigenous Mechanical Devices* written by the engineer al-Jazarī at the court of the Artuqids in Diyārbakr. This water clock mechanism consists of the horned two-headed dragon, the Indian mahout, the elephant etc. Similar illustration of a clock mechanism we see in the scenes of description of Takht-i Tāqdīs, the famous throne of Khusrau II. The legendary throne of Solomon in Islamic writings also has this clock mechanism. I suppose that combination of the elephant with the dragon of the "automata elephant-clock" as a reception of this royal motif is an incidental feature. The next example is the image of elephants and small winged quadruped dragons on the Khurāsānian "Elephant Silk" from the

tomb of Charlemagne, Treasury of Aachen Cathedral. Really, this is the only evidence of combining these two animals.

Chapter 6 deals with heroic and royal associations of the dragon. The first part covers the dragon-slaying iconography, the dragon in scenes of combat with the hero, the one of the most popular and enduring dragon-plots. The chapter is begun with an interesting reconstruction of the Indo-Iranian plot of combat with the water-controlling dragon. Sara Kuehn notices the association of the dragon-fighter with a frontier hero or a hero of a foreign country (like Avestan Thraētaona, Kərəsāspa; Rustam of *Shāh-nāma*). The author adds to these heroes the Kushāṇa legend of the Buddha's subduing of Apalāla and Gopāla. The Chinese legend of Buddha in the role of *Huan Long Shi, the dragon tamer*, may have been inspired by the Central Asian prototypes. This localization makes possible to correlate it with the dragon combat's iconography of Central Asia of the Bronze Age period.

The image of a rider as dragon-fighter in the Islamic tradition is traced to the Eastern Christian iconographical canon. Sara Kuehn divides iconography of equestrian fighters into two groups: the rider with royal or divine attributes and the figure without such insignia. I note the roundel with an horseman with a bow and a cheetah fighting a dragon of the al-Sabāgh Collection of the Kuwait National Museum from among all images.

The Eastern Christian holy rider's fight with the dragon is analysed as the source for Islamic iconography. This image can be traced to the Zoroastrian tradition where it at first symbolized the metaphysical struggle of the light against the dark. The Judeo-Christian tradition reexamined and developed it. The image of an equestrian dragon-fighter assumed an apotropaic function as magical amulets that circulated in the Byzantine world. Saint George's miracle of the dragon is one of the most eminent images of this tradition. Sara Kuehn stresses the iconography of paired portrayals of equestrian warrior saints fighting with dragons. She supposes that these images symbolize a double protection.

The dragon's relations to a royal or heroic figure are analysed in *Chapter 7*. In literary account this association has been known in the Iranian tradition. Persian literature attributes the qualities of the dragon as the most powerful creature to the praised one (*mamdūh*) or to mighty epic heroes. The royal ideology of the Islamic Iranian world traced to the Sasanian pattern was a source of iconography of "dragon throne": paired serpent-dragons flanking a central anthropomorphic figure or ruler. This image as representation of the "heavenly ruler" is close to the astrological realm. On the other hand, Sara Kuehn suggests a vegetal association with the Tree of Life (one image presents Adam between slender cypress trees around each of

which is coiled a serpent). Some images reduce human figure to a mask-like face. A group of images represents figures flanked by two serpents that grow out of their shoulders. This association with *Zāhhāk's* iconography is obvious. Sara Kuehn supposes that this image had an apotropaic function. It is possible that it is inspired by the image of the syncretic Underworld God Heracles-Nergal-Ahriman known in depiction of a temple in Parthian Hatra. The author notices that ancient Iranian "*Zāhhāk's* images" have no negative connotation. She finds parallels in Armenian doubled dragons flanking compositions of churches' reliefs and manuscripts' marginal ornaments. This motif has been transferred to Saljuq art. Sara Kuehn draws an interesting parallel with the famous illustration with a sea dragon (*al-tannīn*) in Qazwīnī's *'Ajā'ib al-makhlūqāt* from the Freer Gallery of Art. She explains the image of a human-head encircled by the dragon heads of that illustration. The image of a human figure, the "dragon-tamer", flanked by two great dragons on the Talisman Gate (Bāb al-Ṭilasm) of Baghdād, which has been a source of some early interpretations, also fits in this context. The author stresses that this figure may be rooted in the astrological realm as the symbol of the new-born Moon. This personage may be an embodiment of the power of the caliph al-Nāṣir who created the institution of Baghdād *futuwwa* and "tamed" the awesome forces (dragons). In conclusion, Sara Kuehn adheres the image of physical contact of the face with darted dragon's tongues to the motif of acquiring sacral knowledge by touching the dragon's (snake's) tongue.

The dragon is a significant personage of astrology, alchemy, medicine and magic. In *Chapter 8* the author analyses the images of *al-jawzahar* (the pseudo-planet painted as a dragon who causes eclipses of the Sun and the Moon) as a bipartite or double-headed dragon. This dragon was depicted in association with the constellations, one of the twelve signs of the zodiac. His gaping jaws also entail an astrological aspect. The author speaks about the dragon as a guardian of light and refers to Sanskrit *ketu* "light" (*ketu* is the tail of the celestial serpent Rāhu) connected with *čihr* in Pahlavi celestial dragon *gōčihr*.

In *Chapter 9* the author analyses some vestiges of ancient iconography. The first one is the encircling dragon, the dragon biting its tail. The serpent whose tail approached its head (Greek *ὄυροβόρος*) pictured as two entwined dragons beating one another. The *ouroboros* serpents appear in one Sasanian seal from the British Museum (fig. 150). This creature marks the boundary between the ordered world (world order) and the chaos around it. The next motif of vestiges of ancient iconography is the drinking dragon. The dragon protome is preserved on handles attached to jugs and ewers where the dragon was a custodian safeguarding the liquid of the vessel.

Chapter 10 deals with the knotted dragon motif that is traced to the ancient practice of knot tying, the so-called “knot of Solomon”. This symbol was a well-known apotropaic sign. The author sees in this knot also a sexual motif supported by the universal sympathy. According to Islamic science, serpents copulate by twisting themselves round each other. This symbol appears on magico-medicinal bowls and stresses the aspects of medical sphere.

This sphere is analysed in *Chapter 11*. The serpent and dragon were associated with poisons as well as antidotes from earliest time. The flesh of snakes is considered a component of an antidote. Sara Kuehn connects the serpent stone (a bezoar), a bead in the neck of the viper, with a “rain stone”, whose reverence was widespread among Altaic people, because this stone was “often a bezoar placed in water” (p. 181). She cited *Azhār al-afrāk fī jawāhir al-aḥār* of Aḥmad al-Tifāshī. This author testified that the old Turks took a snake of the same colour as the rain stone.

Chapter 12 deals with the magical aspect of the dragon. The dragon has long been associated with talismanic sphere. The motif of raising the serpent staff of Moses is seen as a magical act. This plot confirms the association of snake/dragon with magic. The dragon symbolizes the polarity of the alchemical process.

The next *Chapter* begins with the analysis of the serpent’s voice and reaction of serpents to sounds and music in Arabic and Persian literature. The latter phenomenon is associated with a civilising force of music and a taming effect. Sara Kuehn connects with this motif the famous Ilkhanid painting portraying the enthronement of a Mongol ruler scene. One musician is playing a stringed instrument in the form of a dragon’s neck. The other draconic harp is portrayed on the wall-painting at Panjikent in the hand of a goddess, perhaps Saraswati, the goddess of music.

Chapter 14 deals with the dragon as symbol of transformation. The dragon/snake embodies the liminal phases like the birth and the death. This opposition symbolizes its polar nature: to preserve life and to destroy it. The dragon was considered as progenitor of some tribes, heroes and kings. In this case of embodiment of the death and fate, Sara Kuehn cited one apocryphal verse of al-Ḥallāj and a passage from Rūmī’s *Mathnavī* (pp. 196–197). These quotations denote Manichaeian influence on these two mystics or (in the case of al-Ḥallāj) on their heritage and do not trace back to the Islamic tradition. Other pieces of evidence of this analogy in Islamic sources (like cited *ḥadīth*) also denote some Manichaeian (or other Gnostical) source(s). The popular plot on the “Man in the Well” (on a man who fled into a well with an expectant terrible dragon at the bottom) demonstrates the identification of the dragon with death. The plot of a hidden treasure

guarded by a dragon from the time of the *Hymn of the Pearl*, composed before the end of the Parthian period, demonstrates the dragon as a symbol of spiritual transformation.

The Epilogue deals with the spread of the dragon iconography westward and creation of the image in the network of “Islamic chinoiserie”. However, Mongolian iconography of some artifacts “has a typically Central Asian configuration that was not prevalent in the Chinese empire” (p. 211). As I have noted before, sometimes Sara Kuehn slightly overrates this configuration. The new motif of this style connects with iconography of the duodecimal animal “some Ilkhanid-period” works of art with this calendar. The dragon appears there too.

Sara Kuehn concludes that the Ilkhanide style, which was derived by Chinese iconography, did not override the earlier tradition. She also relies on the fact that very little is known about the presence of Chinese artists and craftsmen in the Ilkhanid world. The local masters thereby reproduced some Chinese pattern with their style and made an amalgamation of the Ilkhanid style.

The second part of the Epilogue demonstrates the role of the dragon in the Islamic frontier (Transoxiana, Khurāsān and Anatolia) in chivalric-heroic *jihād* culture. Dragons as the images of others are used for *ghāzīs* in the contexts of struggles against the enemies of Islam. *Jihād* against dragons became the crucial topic of literary narrative of this culture. Sara Kuehn enlarges upon Baṭṭāl Gāzī in *Baṭṭāl-nāma*, Malik Aḥmad Dānishmend Ghāzī in *Dānishmend-nāma*, Şary Şaltūq, Ḥājjī Bektāsh, Bābā Ilyās and some other figures.

Sara Kuehn has included a lot of quotations and references to various Arabic, Persian, Armenian, Turkish literary sources and analysed a very extensive iconographical base.

It should be mentioned there are detailed excurses on various topics (like the dragon combat in ancient myth, astrology in medieval Central Asia magical practice of knot tying etc.). Every excursus with detailed footnotes on voluminous literature resembles a fundamental encyclopedic entry.

There is a slight disparity in favour of Iranian sources. Sara Kuehn stresses that serpents and dragons are more frequent in the Persian than in the Arabic tradition. She cites an example of the Qur’ān where the serpent appears only once in the story of Moses and his staff metamorphosed into a serpent (p. 6). This statement is not correct. A lot of records about snakes as incarnations of *jinn*s are found in pre-Islamic poetry and in *hadīth*. It is significant that she cites numerous Arabic sources.

However, some etymological inaccuracies penetrate into the book. The author associates the Greek dragon name *Pythōn* with Vedic *bhūdḥ-* (p. 53),

but this etymology is not correct. Greek *Pythōn* is derived from *πύθω* *πύθομαι* “faulen, verwesen” connected with Old Indian *pūyati* “wird faul, stinkt”.⁵ The second part of Old Indian *áhi-dāsá-* can not be compared with Avestan *dahāka* in *aži-dahāka-* (p. 88). Indeed, *áhi-* and *aži-* are traced to Indo-Iranian **ajhi-*. However Avestan *dahāka-* originates from Indo-Iranian **dajh-* ‘to burn’ > Old Indian *dah-* *ibid.*⁶ But these inexactitudes do not reduce the importance of the book which really contains the fullest information on the dragon iconography in Islamic and East Christian art.

⁵ Pokorny J., *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*. Bern – München, 1959. S. 848–49; Frisk H., *Gieschisches ethymologisches Wörterbuch*. Bd. II, Heidelberg. 1973. S. 622.

⁶ Rastorgueva V. S., D. I. Edel'man, *Etimologičeskij slovar' iranskix jazykov*. [Etymological Dictionary of Iranian Languages]. Vol. II. Moscow, 2003. P. 279.

Ю. А. Пятницкий
(Государственный Эрмитаж, Санкт-Петербург)

О. В. Васильева. Грузинские рукописи в Российской национальной библиотеке [Альбом].

СПб., 2019. 127 с., 60 ил. ISBN 978-5-8192-0575-4

Российская национальная библиотека в очередной раз преподнесла специалистам и широкой общественности драгоценный подарок. В 2019 г. увидело свет прекрасное издание грузинских памятников письменности, хранящихся в Отделе рукописей библиотеки. Выпущенный Отделом оперативной полиграфии РНБ альбом, а именно так определила жанр издания автор – Ольга Валентиновна Васильева, отвечает всем требованиям, предъявляемым к изданиям подобного рода. Лишь в некоторых иллюстрациях немного страдает передача цвета, но это не снижает ценности и важности альбома и его высокого качества в целом.

Издание грузинских письменных памятников РНБ – давно назревшая необходимость. Несмотря на наличие обзорных публикаций общего характера и статей по отдельным рукописям, представление об этом собрании не было полным. Этому способствовала непростая история формирования коллекции грузинских материалов в XIX–XX вв. и особенно передача в 1923 г. значительного количества редких материалов в Тбилиси. Начало собранию было положено в 1805 г., когда в составе коллекции П. П. Дубровского, секретаря русского посольства во Франции, поступили письма представителей владетельных династий Грузии. Постепенно пополняясь, собрание грузинских исторических документов и церковных рукописей сформировалось в весьма интересный комплекс. Важной частью его было книжное собрание князя Иоанна Грузинского (361 рукопись, 76 автографов и 101 печатная книга); к нему в свое время перешла значительная часть библиотеки последнего царя Георгия XII. Собрание было приобретено в 1880 г. императором Александром II специально для Публичной библиотеки. Сформированный в дореволюционный период коллекции грузинской письменности был нанесен значительный ущерб в 1923 г., когда, согласно постановлению ВЦИК,

221 рукописный памятник был передан в Тбилиси. Сегодня две рукописные книги хранятся в Центральном архиве Грузии, а 209 рукописей и документов – в Национальном центре рукописей Грузии. Весьма важно отметить, что в рецензируемом издании приведен конкорданс шифров памятников, ушедших из Публичной библиотеки в 1923 г. и хранящихся ныне в Тбилиси (с. 39; приложение 3). В самой РНБ в настоящее время находится 253 рукописи и 158 документов; их шифры приведены в приложении 2.

Публикация грузинской коллекции, в силу вышеприведенных фактов, являлась задачей непростой и чрезвычайно деликатной. Исследователя подстерегала опасность впасть в «обвинительную риторику» (впрочем, вполне справедливую по сути), чрезмерно углубиться в историю «поступлений и изъятий», перенасытить текст мелкими деталями и архивными документами. Весьма важно было соблюсти структурный баланс издания, соотношение текста и иллюстраций. Автору удалось великолепно справиться со своей задачей и достаточно успешно решить встававшие на ее пути проблемы. Выбор альбомной формы публикации с глубокими вступительными статьями представляется наиболее оптимальным. Такая подача материала позволила максимально расширить круг потенциальных читателей, в той или иной степени удовлетворяя запросы специалистов разных дисциплин: востоковедов, историков, богословов, палеографов, искусствоведов.

Структура издания четкая и логичная: краткое предисловие от автора, пять статей с разным текстовым объемом, три информационные таблицы в приложении, список использованной литературы, список архивных документов, иллюстрации. Список сокращений помещен в самом начале альбома, перед авторским предисловием. Это может показаться странным, но только в первый момент. Стоит приступить к чтению статей, и становится понятным такое размещение: оно значительно облегчает восприятие текста, в котором автору приходится постоянно использовать в сокращенном виде шифры собраний. Выбор тематики для вступительных статей и разделение их на подразделы отличаются большой продуманностью. Необходимо подчеркнуть, что как формальные признаки (структура, тематические рубрики, отбор памятников для иллюстраций), так и содержание текста свидетельствуют о свободном владении автором, О. В. Васильевой, материалом исследования и глубоком профессионализме. Одновременно нельзя не отметить очень профессиональное, продуманное и исполненное с большим вкусом и тактом дизайнерское решение, осуществленное А. В. Тикка.

Первая и наиболее обширная статья, естественно, посвящена истории формирования и изучения памятников собрания (с. 9–17). Весьма удачным является включение биографической информации о представителях царского рода, упоминаемых в тексте, оформленной в виде особой таблицы. В последующих трех статьях дана типологическая характеристика материала: «Священное Писание, духовная литература, искусство книги» (с. 18–23), «Светская литература» (с. 24, 25), «Документальные источники» (с. 26–29). В последнем разделе вновь, как и в статье по истории коллекции, применен чрезвычайно удачный ход: выделение цветом в тексте царственных исторических лиц и специальная таблица с краткими биографическими данными. Отдельная статья «Владельческие и памятные записи» (с. 30–33) рассказывает о пометах на рукописных книгах. Оценивая статьи, необходимо и весьма приятно отметить, что текст насыщен информацией, сравнениями, важными наблюдениями и художественным анализом. Совершенно отсутствуют общие слова и пустые, ничего не значащие фразы, нередко столь характерные для изданий альбомного типа. Стиль изложения – чрезвычайно удачный, четкий и ясный, без ненужной наукообразности и путаной псевдонаучной фразеологии. Не менее важно, что текст написан прекрасным русским языком и отличается логическим построением абзацев. Автор совершенно свободно и понятно излагает материал, при этом нигде не опускаясь до вульгарной примитивизации. Вместе с тем при отмеченной свободе изложения текст остается научным и профессиональным, интересным не только широкому кругу читателей, но и узким специалистам.

Три приложения являются важной составляющей издания (с. 36–39), они дают дополнительную информацию о формировании коллекции (приложение 1), современных шифрах памятников, хранящихся в РНБ (приложение 2), и конкорданс шифров рукописей, переданных в Грузию (приложение 3, составлено В. Кекелия). Следует обратить внимание, что в разделе «Литература» все издания тщательно выверены, для статей везде указаны страницы. Это свидетельствует не только об ответственности и манере исследовательской работы О. В. Васильевой, но и о том, что все цитируемые издания действительно ею лично проштудированы. И этим рецензируемая книга весьма выгодно отличается от многих современных исследований.

Иллюстративная часть (с. 51–127) включает 60 сочинений и документов, сгруппированных в разделы, соответствующие вступительным статьям (с. 18–33). Вначале представлены Евангелия и рукописи духовного содержания, затем светская литература и, наконец, документы. Для иллюстраций О. В. Васильева выбрала всего

60 памятников, но при этом воспроизведений в реальности намного больше, поскольку некоторые произведения представлены несколькими изображениями. Особенно это касается иллюминированных рукописей. Качество альбомного раздела весьма достойное: можно прочесть все воспроизводимые документы. В миниатюрах цветопередача не всегда точна, но в целом дает представление о колористическом решении. Необходимо еще раз отметить прекрасную работу и хороший вкус дизайнера А. В. Тикка. Расположение иллюстраций, ритм белых и черных фонов, графика подписей, ненавязчивое включение деталей (с. 56, 71, 88, 93, 116) – все свидетельствует о высоком профессионализме, такте и уважении дизайнера к материалу.

Альбом О. В. Васильевой «Грузинские рукописи» всесторонне и полно знакомит со всеми аспектами данного собрания РНБ. Это прекрасная исследовательская работа, актуальная и интересная, написанная великолепным русским языком. Вне всякого сомнения, альбом является важным и востребованным изданием, которое, бесспорно, получит достойную оценку отечественных и зарубежных специалистов.

Е. К. Пиотровская
(Санкт-Петербург)

М. В. Бибиков. Byzantinorossica. Свод византийских актовых свидетельств о Руси (византийские акты X–XIII вв.). Т. III

Изд. дом Языки славянских культур. М., 2017. 304 с., ил.

ISBN 978-5-9500661-6-0

Исследователи византийского и древнерусского культурного и письменного наследия давно ждали подобное издание. Оно, несомненно, необходимо всем, кто обращается к уникальным свидетельствам актовых и многих нарративных материалов, повествующих о зарождении русско-византийских отношений, сыгравших ключевую роль в становлении и развитии нашего государства.

Материалы данного тома, подготовленные М. В. Бибиковым, характеризуют спектр проблем, хронологически очерченных X–XIII вв. М. В. Бибиков собрал не только актовые источники, сохранившиеся в основном в монастырских хранилищах Св. Горы Афон, но и в летописных памятниках. Именно в них связи и отношения Древнерусского государства и допалеологовской Византии также были зафиксированы и в свете современных историографических направлений науки являются началом дипломатических отношений двух государств. Кроме того, в свод вошли тексты патриарших и митрополичьих посланий, которые сохранились только в древнерусских переводах, но и они проливают свет на церковно-дипломатическую переписку и политические представления того времени.

В книгу кроме краткого текста предисловия, в котором автор кратко представил цели и задачи своего научного труда, вошли текст введения, семь разделов и три приложения (к их предназначению мы вернемся позднее).

Во введении М. В. Бибиков напоминает читателям и будущим исследователям о значимой информационной роли актовых материалов для познания средневекового исторического процесса. При этом автор обращает внимание на расширенную современную классификацию источников в дипломатике. Как известно, правовая культура в Византии была чрезвычайно развита и имела строго определенную практику составления документов. Об этом писали многие ученые

на протяжении нескольких столетий (и для современных ученых это стало аксиомой), но М. В. Бибиков постарался предельно информативно дать характеристику сложнейшим по составу письменным источникам: императорским, патриаршим и монастырским актам, объясняя их внутреннюю принадлежность и отличия, не забывая также подчеркнуть, что многие документы сохранились лишь в славяно-русском переводе и тем они бесценны для познания средневекового наследия. Особо следует подчеркнуть значение преемственности традиций византийской дипломатики в поствизантийский период. Об этом автор пишет в заключении первого раздела введения (с. 17, 18). Все материалы, включенные в III том Свода, важны и для истории Русской православной церкви (особенно грамоты, относящиеся к переговорам об утверждении царского титула Иоанна Грозного, и об утверждении патриаршества на Руси). Эти документы периодически вызывают чрезвычайный интерес у историков разных поколений.

В следующем разделе введения представлена картина многообразных и подчас трудноразрешимых контактов Византии и Руси, которая возникает при обращении к документальному письменному наследию. В первую очередь автор выделяет дипломатическую и церковные линии. Как показывают летописные факты, дошедшая агиографическая традиция, патериковые свидетельства и свидетельства богослужебной книжной литературы, в период до начала XIV в. большинство священнослужителей были греками. Ими были не только митрополиты, но и епископы, настоятели монастырей (эти факты отмечены уже и в отечественной историографии начала XX в. Ф. Терновским, Е. Е. Голубинским и другими учеными). Во вторую очередь автор обсуждает археологические материалы, комплексный анализ которых подтверждает факты ранних контактов Руси и Византии, существование христиан, значительно представленных в торгово-купеческой и военно-дружинной среде еще до официального крещения Руси и приумножившихся после. В этой части введения М. В. Бибиков описывает и киевские связи с Византией, и новгородские, и псковские, и даже упоминает Почаев, подчеркивает неоспоримое значение Херсонеса (Корсуни), Фессалоник и многих других центров. И в этой череде географических древних центров христианской цивилизации особо выделяется Св. Гора Афон. Как известно, именно там в конце X в. зародились многие монастыри и скиты с их богатейшими библиотеками и архивами. Греческие, грузинские, сербские, болгарские, русские насельники оставили и приумножили рукописное наследие, ставшее свидетельством многих важных исторических и церковно-политических событий. Сохранившиеся материалы показывают весь

спектр взаимоотношений русского государства с Афоном. Следует помнить, что это были двусторонние контакты, обогащавшие все церковно-культурное достояние Средневековья. М. В. Бибииков выделяет Опись 1142 г. имуществ русского монастыря на Афоне, где сохранялись наряду с редкими иконами, церковной утварью, золотыми и серебряными изделиями с драгоценными камнями и богатыми церковными одежаниями также несколько десятков рукописей богослужебного и святоотеческого содержания. Не ускользнула от внимания автора и тема переводческой деятельности в монастырях Афона. Там сохранялись списки греческих кодексов, восходящие к уникальным оригиналам средневековых энциклопедий, и русские списки кодексов уже после осуществленных переводов. (Мы имеем в виду Изборник Симеона-Святослава 1073 г.) Заканчивается эта часть введения кратким описанием культурно-исторического феномена, который связан уже с Москвой и развитием греческого книгописания в России. Подтверждением этого исторического процесса являются кодексы, которые хранятся в настоящее время в Ватиканской библиотеке.

Далее в книге последовательно освещаются семь выделенных автором тем.

Первый раздел посвящен императорским посланиям – самому высокому типу дипломатики. Однако ученый отмечает скудость подобного рода документов и подчеркивает: «До нас не дошло ни одного оригинального текста византийских императорских актов рассматриваемого периода, связанных непосредственно с русско-византийскими отношениями» (с. 25). Исследователи пользуются, как правило, упоминаниями о них в других греческих и древнерусских источниках.

Следующий раздел книги посвящен императорским хрисовулам, которые, напомним, должны были скрепляться золотой печатью. М. В. Бибииков отмечает, что круг императорских хрисовулов уже с XIII в. расширяется и простагмами, и патриаршими посланиями, синодальными постановлениями, разного рода копиями, купчими грамотам. Спецификой дошедших источников является также их сохранившаяся традиция иноязычных переводов не только греческих или древнерусских, но и латинских, древнеармянских и др. В императорских хрисовулах содержатся сведения о варяго-русских («росоварангов») наемниках в императорской гвардии и их расположении в различных важных географических областях Византийской империи, и в то же время есть сведения об освобождении ряда монастырей и других мест от обязательных повинностей (например, мита). Часть императорских хрисовулов содержит сведения о широких возможностях торговли итальянских городов генуэзцев. При этом

ограничения касаются Руси и Северного Причерноморья (Тмутаракани).

Третий раздел посвящен актам Константинопольского патриархата. Эти источники бесценны для истории православной церкви на территориях не только Византии, но и Болгарии, Сербии, Грузии, Армении, Руси. В этот актовый материал включены грамоты патриархов (акты, послания) и соборные постановления, где фигурируют имена Вселенских патриархов. В них упоминаются также и поместные церкви. Как правило, акты Константинопольского патриархата, в которых упоминается Русь, сохранились только в русских источниках (но и подлинность самих текстов актов оспаривается). Есть примеры существования греческих версий актов, например «Определение собора 26 января 1156 г. по поводу отъезда митрополита Константина на Русь» и несколько других документов.

Автор отмечает и сложности изучения дошедших текстов патриарших грамот при использовании элементов дипломатического анализа. Как считает М. В. Бибииков, современные исследователи сталкиваются с тем, что «до сих пор не разработаны формуляры византийских грамот (как это сделано в отношении императорских посланий)». В этот раздел он включает Послание Льва митрополита Переяславля Русского, Соборное определение Константинопольского патриарха Николая III Грамматика, дошедшее в аутентичной копии, соборное постановление Константинопольского патриарха Михаила III Анхильского, Послание Никейского патриарха Германа II кардиналам Рима, в котором иерарх поднимает вопрос о невозможности сеять неприязнь между греческой церковью и латинской. В тексте послания приведены примеры помощи, поддержки в прошлом, а не вражды. И подтверждает свои историко-церковные параллели автор послания перечислением многих народов, которые, как и греки, убеждены в этом, так как тверды в православии и среди них «бесчисленная „панспермия“ Росов».

В четвертом разделе приводятся акты монастырей Афона. Одной из наиболее важных научно-исследовательских проблем этого комплекса документов является незавершенность полного их издания. М. В. Бибииков удачно, на наш взгляд, предварил публикации актовых материалов девяти обителей фундированными предисловиями: в первом (с. 131–141) описываются начальные этапы изучения сохранившейся традиции. Автор воздал должное архимандриту Порфирию Успенскому, который первым начал публикации этого сложнейшего материала в истории археографического и дипломатического направлений науки. К сожалению, эти публикации несли грустные

отпечатки, присущие отечественному византиноведению, славяноведению и русистике того времени. Позднее, в конце XIX – начале XX в., эту работу продолжили и русские, и немецкие византилисты. В России публикации осуществлялись в качестве приложений к «Византийскому Временнику», а в других странах – в Германии, а затем во Франции и Югославии – в отдельных сборниках и трудах. Во второй половине XX в. были частично переизданы документы Лавры. (Они продолжили традицию серии «Архивы Афона».)

Публикации материалов, особенно выполненных во второй половине XX в., отличает новый высокий уровень эдиционной техники. Эти издания отражают и достижения дипломатики, и принципы критического издания: оригиналы документов представлены в публикаторских традициях дипломатики, копии текстов публикуются критически. Обязательно дана история конкретного монастыря и его архивов, степень изученности. Большим достоинством изданий являются приложенные к каждому тому альбомы фотографий актов. Безусловно, при современном развитии науки нередко уже вышедшие выпуски требуют переиздания, уточнений в области изучения текста (например, акты Лавры). На основании дошедшей рукописной традиции М. В. Бибииков выделяет около 150 актов до XIII в., которые сохраняют данные по истории Руси, тюркских народностей, кавказцев, славянского населения Восточной Европы. Отмечаются лакуны в ранней хронологии монастырских документов. (Особенно это касается XII в.) Важным положением в публикации М. В. Бибиикова представляется и замечание о том, что до середины прошлого столетия ни в России, ни в Европе (Германия, Румыния, Венгрия) не были использованы свидетельства афонских актов как источниковедческий фундамент для написания трудов по истории этих народов и государств. (Следует иметь в виду, что и Порфирий Успенский в своих работах использовал не актовый материал, а сведения лаврского монаха начала XIX в. Феодорита и его личного общения с другими афонскими монахами.) Как уже было отмечено, интерес к свидетельствам афонских актов возрос после Второй мировой войны среди отечественных и зарубежных ученых (Е. Э. Липшиц, С. Г. Каучишвили, И. Дуйчев, П. Лемерль, В. Мошин и др.). Важно, что в отдельных исследованиях зазвучала тема Русского Афона, связанного с историей нашего государства. М. В. Бибииков отмечает также современный интерес к проблемам взаимоотношений Византии с населением Руси, Кавказа, представителями Балкан, кочевых народов по актовым свидетельствам Афона. И все же по-прежнему наиболее разработанной является тема Русского монастыря.

Вторым небольшим предисловием к четвертой части публикации является раздел «Русские на Афоне» (с. 142–145). М. В. Бибиков напоминает читателям о начале монастырского строительства на Руси и связи его с Афоном. Подробно приводятся факты из жизни преподобного Антония Печерского (ок. 983–1073), одного из основателей Киево-Печерского монастыря. Известно, что после нескольких лет жизни на Афоне он принес на Русь уставные особенности монашеской аскезы и монастырского устройства.

После этого краткого вступления следует раздел, посвященный актам Лавры Св. Афанасия, в котором приводится характеристика первого афонского монастыря (основан в 963) и первого по значимости в Святогорской иерархии. Дана характеристика архивного наследия, также приведена библиография изданий и исследований, в большинстве своем в зарубежной историографической традиции. М. В. Бибиков в этой части своего исследования публикует четыре документа: № 19, 33, 38, 44 от начала до 80-х гг. XI в. В них содержатся краткие упоминания о русском игумене, выступающем свидетелем среди 22 насельников, в так называемом гарантийном акте. Три последующих хрисовула упоминают в своих текстах и освобождение от митата в случае постоя на монастырской территории отрядов наемных воинов. Эти хрисовулы принадлежат императору Константину X Дуке, императору Никифору III Вотаниату, императору Алексею I Комнину. Все акты снабжены переводом и комментариями. Далее следует единственная публикация акта (№ 6) 1081 г. прота Павла из Ксиропотамского монастыря, в котором содержится свидетельство о собственноручной подписи монаха Русского монастыря Кириака. Публикация также сопровождается переводом и комментарием. Следующий основанный в конце X в. монастырь – Ватопедский. М. В. Бибиков подчеркивает позднейшее покровительство обители русскими царями, приводит свидетельства о сохранении обширного рукописного и книжного богатства монастыря. Исследователь приводит текст (№ 2) акта прота Никифора о размежевании, в нем идет речь о незаконном строении, а среди подписей свидетелей – монах Леонтий, игумен обители Св. Пантелеймона. Это один из древнейших актов монастырского собрания. Публикуется автором и текст «Разрешения» протом Афона Иларионом спора монастырей Ватопеда и Св. Ипатия, датированный 1066 г. В комментариях приведены отсылки к другим афонским актам этого времени, в которых упоминаются имена прота Илариона и Феодосия (?). Следующий акт (№ 10) – «Список хрисовульного слова автократора Никифора III Вотаниата» (копия XIII – начала XIV в. текста 1080 г.). В нем говорится о предоставлении привилегий (освобождении от постоя наемных воинов).

Из актов монастыря Св. Дионисия выбран текст «Гарантийного акта Константина Фасула», датируемый 1056 г. М. В. Бибииков подчеркивает, что хотя монастырь был основан не ранее середины XIV в., однако среди его рукописных и книжных сокровищ хранятся более древние документы. В публикуемом пространным тексте акта речь идет о размежевании и дарении игумену монастыря Св. Пантелеймона большого участка земли (8 модиев) взамен денежной уплаты (10 номисм). Текст, взывающий к миру и согласию, скреплен девятью подписями свидетелей, в том числе и благочестивого клирика храма Св. Софии Иоанна. Приведены автором и материалы из Хиландарского монастыря (сербской обители), основанного, как предполагают, в X в., но оформившегося в XIII в. (И еще ранее, особенно в конце XII в., в царствование Стефана Немани и сына его Раско, которые монашескому подвигу предпочли власть государей, неустанно заботясь об устройении обители.) Библиотечные сокровища – рукописные и актовые материалы – всегда были в центре внимания ученых, изучавших славяно-греческое, молдавально-турецкое наследие. После небольшого историко-библиографического вступления М. В. Бибииков публикует копию текста акта о размежевании (№ 1), датируемого апрелем, индиктом седьмым 1018 г. Текст акта о размежевании подтверждается 11 подписями свидетелей, среди которых выделяется имя Леонтия, монаха и игумена. М. В. Бибииков связывает его с «киром Леонтием Фессалоникиецом», то есть с монастырем Св. Пантелеймона. Вносит в свою публикацию исследователь и характеристику собрания материалов Афонского Протата. Ученый обращает внимание на уникальность рукописного наследия Протата: 117 кодексов, редкие акты, оригинал первого Афонского устава (Типика) 971/972 гг. Акт (акт Ватоп. 2.70.37) от сентября 998 г. имеет ряд подписей, среди них – «Леонтий игумен Святого Пантелеймона». По заключению ученого, это мог быть тот же Леонтий, что и игумен монастыря Солунца (Солунцев), известного по материалам Хиландарского и Иверского монастырей.

Как известно, Иверский монастырь обладает одним из самых больших собраний рукописных и печатных сокровищ (более 20 тысяч). Основание монастыря связывают с учениками св. Афанасия Афонского, выходцами из Грузии (Иверии). М. В. Бибииков добавляет и сведения о чудотворном образе Божьей матери, список с которого и был доставлен в Москву в XVII в., в царствование Алексея Михайловича. В этом обширном собрании исследователь выделяет акт (№ 18) Афонского прота кир Никифора, датируемый апрелем 1013 г. В списке свидетелей фигурирует имя Леонтия из обители Св. Пантелеймона.

В комментарии исследователь связывает эту подпись Леонтия с уже известным по другим актам Протата и Хиландаря игуменом монастыря Св. Пантелеймона. В этот же ряд сведений о других возможных игуменах монастыря Св. Пантелеймона М. В. Бибиков вставляет и акт судьи Льва (№ 31). Интерес представляют и акты монастыря Пантократора, публикуемые ученым по древним копиям с рукописей 1039 и 1142 гг. Основание обители Пантократора связывают с XIV в. и его первыми насельниками из среды видных византийских вельмож. М. В. Бибиков обращает внимание на трудную судьбу монастыря, поддержку славянских властителей и русских царей. В царствование Екатерины II монахам было разрешено собирать пожертвования для монастыря в России. В библиотеке монастыря сохранились рукописные (пергаменные и бумажные) кодексы, а также тысячи книг. Публикуемые копии Гарантийного письма монахов Фалакра для монастыря Ксилурга (№ 1) и Соглашения монастырей Фалакра и Ксилурга (№ 3) содержат сведения: в первом – о праве прохода к складу ближнего монастыря через виноградники, во втором, уже по просьбе прота Гавриила, возник вопрос о границе между монастырями Фалакра и Ксилурга в части виноградников. Особо выделено имя монаха Льва, пресвитера монастыря Фалакра, составившего весь текст письма, а в соглашении интересны упоминания о «кафигумене обители Ксилурга монахе Василии Россов» (?). М. В. Бибиков обращается к наследию актов и Дохиарского монастыря, основанного по преданию в X в. Монастырь после разрушения был возобновлен в другом месте Афона, существует там и в наши дни. Он сохранил богатейшую библиотеку и архив (545 рукописей, пять тысяч книг, 62 греческих акта). Репертуар актов представлен широкой палитрой текстов – от императорских и патриарших грамот до документов чиновничьего аппарата святогорских властей, правовых документов и т. п. Исследователь обратил внимание на текст акта прота Афона Арсения 1262, дошедшего в копии XIV в., в котором сохранилась подпись игумена «Русов» Мефодия (№ 7).

Самый насыщенный документальными сведениями в книге раздел – акты Русского монастыря Св. Пантелеймона на Афоне (с. 191–252). Структура этого раздела несколько изменена. Он открывается общей характеристикой монастыря, связанной с другими обителями: Пресвятой Богородицы Ксилурга («Древодела») и «Фессалоникийца» (Солунца). Устное позднее предание XVI в. связывает зарождение монашеской традиции с правлением князя Владимира (?) после крещения Древней Руси. В своем вступлении к выбранным восьми актовым материалам и текстам М. В. Бибиков добавляет и сведения

о дошедшей первой игуменской подписи монастыря Рос(а) Герасима, датируемой 1016 г. Кратко исследователь излагает сложную судьбу русского монастыря: завоевания, пожары, которые приводили к утрате бесценных материалов. Особо подчеркивает М. В. Бибииков поддержку обители во времена правления Андроника Палеолога, отмечает и роль русско-сербских связей в XIV в., а также поддержку последующих византийских императоров – Иоанна V и Мануила II Палеологов (середина XIV – начало XV в.). Известно, что позднее среди братии были и греки. С начала XVI в. монастырь будет под покровительством великого князя Московского Василия III, который был сыном Софьи Палеолог. В XVI в. русскими правителями и церковными иерархами разрешено было собирать в пользу монастыря пожертвования в России. Приводит М. В. Бибииков и воспоминания В. Григоровича-Барского (XVIII в.), когда обитель была особенно стеснена, а насельниками ее в основном были греки, сербы и болгары. Этот период характеризуется также поддержкой молдавских господарей.

Отдельный яркий период – первая треть XIX в. до начала XX в. Тогда в Русике увеличилась численность монашествующих и паломников и его посещали представители императорского рода. В монастыре сохраняется около двух тысяч греческих и славянских рукописей, 20 тысяч книг (греческих и русских). В собрании архива хранятся также греческие и сербские акты, грамоты, опись монастырского имущества и многое другое. Текст предлагаемого вступления снабжен обширной библиографией изданий и литературы, в котором отмечен и сборник статей «Русь – Святая Гора Афон: тысяча лет духовного и культурного единства» (М., 2017). Затем в исследовании следуют публикации материалов. Их восемь. Хронологически они относятся к периоду от 1030 до 1169 г. Представленные материалы сохранили обширные тексты и в копиях, и в оригиналах, и в дубликате оригинала. Таким образом, исследователи видят всю многоступенчатую конструкцию монастырской канцелярии и работу книжников и писцов.

После публикации текстов с пространными комментариями, переводами и библиографией изданий и их изучения следует послесловие «Из истории русского монастыря на Афоне» (с. 246–252). В этой части М. В. Бибииков выделяет уже достаточно освоенные фактические сведения актовых материалов, сохранившихся в Русском монастыре на Афоне, пишет о том, что они уже хорошо известны ученым, но подчеркивает, что остались еще аспекты в их изучении, на которые следует особо обратить внимание. М. В. Бибииков имеет в виду сведения о земельных приобретениях и взаимоотношениях, а также просопографические проблемы. Ученый приводит свои веские

наблюдения и считает, что Русский монастырь не имел периодов прекращения своего существования. Это краткое послесловие, где содержатся, по сути, основные выводы автора, сопровождается библиографическими ссылками на издания, в которых в течение XX и начале XXI столетия рассматриваются исторические этапы развития монастыря.

В разделе шестом, связанном с историей византийского южно-итальянского монастыря Св. Марии, и, в частности, без утверждения в пользу источника для «Свода византийских актов свидетельств о Руси» М. В. Бибикив приводит текст акта о продаже от декабря 1135 г., в котором среди свидетелей фигурирует имя «Русиос».

Раздел седьмой является чрезвычайно важным для исследований византийско-русских церковных связей. Без осмысления *Notitiae Episcopatuum* невозможно анализировать разнообразные источники по историческому византийскому допалеологовскому и древнерусскому домонгольскому периодам. В предисловии к разделу автор объясняет специфику составления иерархии церковного подчинения поместных церквей Константинопольскому патриархату или другим восточнохристианским патриархатам. При этом в сохранившейся рукописной традиции четко обозначаются номера церковных юрисдикций, под которыми они следовали согласно рангу их подчинения. Автор отмечает, что до конца X в. в этих источниках не упоминается ни Русь, ни русские епархии. И лишь понятие митрополии «России» или «Киева России» присутствует в двух поздних редакциях текста, сохранившего сведения конца X в. Как пишет М. В. Бибикив, упоминание о русских митрополиях в греческой традиции носит весьма разнообразный характер. Начиная от XI и даже начала XIV в. в источниках называются митрополии «Великой России», «Малой России». В пределах епархии «Великороссии» названы Белгород, Новгород, Чернигов, Полоцк, Владимир, Переяславль, Суздаль, Туров, Канев, Смоленск и Галич, текст более позднего списка свидетельствует и о епископе Литвы, а также подчинении владыки «Киева России» Великому Новгороду, Чернигову, Суздаля, Ростова, Великому Владимиру, Переяславлю Русского, Полоцка, Рязани, Твери, Сирая. У «Малой России» – Галич, Владимир, Пермьшль, Луцк, Туров, Смоленск, Белгород. М. В. Бибикив приводит известия семи текстов перечней престолов и митрополий, в которых перечислены епархии не только центральных территорий Древней Руси, но и Крыма и Приазовья.

Заключает сборник приложение 3 «Россия в поздне- и поствизантийской литературе и актах». Оно состоит из двух разделов: «Укреп-

ление связей Москвы с Иерусалимом и другими патриархатами Востока (XVI в.) в документах и описаниях» (с. 273–297) и «Титул русского царя и патриарха в греческих актах (Русь и «Гиперборея» в византийской и поствизантийской традиции)» (с. 298–301). По мнению М. В. Бибикова, разделы этого приложения являются определенным завершающим моментом, хотя они и отстают по исторической хронологии от заявленной основной темы публикаций на несколько столетий вперед, но связь их с известными и выявленными материалами несомненна. В текстах приложения 3 автор уделяет внимание вопросу утверждения патриаршества в Москве в конце XVI в. Истоки решения этой сложнейшей проблемы следует искать в многовековых связях с Востоком древнерусских книжников, паломников, насельников православных монастырей, сохранивших христианские святыни разного рода, ставшие в дальнейшем культурно-историческим достоянием человечества. Неслучайно именно константинопольский патриарх Иеремия подчеркивает «святость» Руси и русского народа при утверждении патриаршества в Москве. М. В. Бибиков раскрывает тему московского патриаршества через известные в науке публикации византийских авторов и обобщающие историографические труды, подчеркивая участие многих исторических деятелей Византии, Балкан в создании образа «Святой Руси».

Первая часть приложения 3 также насыщена фактическими сведениями о связях средневековой Руси не только с Афоном, но и со Святой Землей. Этот раздел назван «Укрепление связей Москвы с Иерусалимом и другими патриархатами Востока (XVI в.) в документах и описаниях». М. В. Бибиков специально помещает в свое исследование этот раздел, связав его с изменениями политической ситуации на Востоке, когда после власти египетских халифов Палестина и Сирия переходят под власть Порты. Этот исторический период представлен государственными грамотами посольств, дошедшими описаниями паломников, отправлявшихся к христианским святыням. М. В. Бибиков в этом разделе опирается на фундаментальные публикации С. М. Каштанова и Л. В. Столяровой, при участии Б. Л. Фонкича (Россия и греческий мира в XVI в. Т. 1. М., 2004), на многие другие исследования и публикации от XIX в. до первых десятилетий XXI в. (Н. Н. Бантыш-Каменского, С. Ю. Житенева, И. Е. Забелина, А. А. Ошарина и др.).

Заключает приложение 3 важный раздел «Титул русского царя и патриарха в греческих актах (Русь и «Гиперборея» в византийской и поствизантийской традиции)». К изданию приложен обширный

список иллюстраций (всего 24), которые, безусловно, необходимы в подобного рода изданиях.

К замечаниям публикации, пожалуй, следует отнести расположение приложений 1 и 2. Они нарушают строгую логику издания.

В заключение нашего разбора труда М. В. Бибикова воздадим должное ученому, его усердию и смелости. Будем с нетерпением ожидать издания следующего тома *Byzantinorossica*, в котором будут опубликованы обширные и разные по тематике указатели, столь необходимые для научного труда энциклопедического характера.

**СПИСОК
СОКРАЩЕНИЙ**

AdA	Aus der Arbeit Mitteilungsblatt der Deutschen Orientmission Dr. Johannes Lepsius
AOH	Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae
ARAM	ARAM. Society for Syro-Mesopotamian Studies
BSAC	Bulletin de la Société d'Archéologie Copte
BJRL	Bulletin of the John Rylands Library
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (Latin; Christian text collection)
ECS	Early Christian Studies
HMML	Hill Museum and Manuscript Library
HSE	National Research University 'Higher School of Economics'
AO	Археологические открытия
БАН	Библиотека Академии наук
ВЦИК	Всероссийский центральный исполнительный комитет
ГМВ	Государственный музей Востока
ГМЗ	Государственный музей-заповедник
ГМИУз РУз	Государственный музей истории Узбекистана Академии наук Республики Узбекистан
ГЭ	Государственный Эрмитаж
ЗВОРАО	Записки Восточного отделения Императорского Русского археологического Общества

ИА РАН	Институт археологии Российской академии наук
ИБКА РГГУ	Институт восточных культур и античности Российского государственного гуманитарного университета
ИВР РАН	Институт восточных рукописей Российской академии наук
ИИАЭ ДНЦ РАН	Институт истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра Российской академии наук
ИИМК РАН	Институт истории материальной культуры Российской академии наук
ИИЯЛ	Институт истории, языка и литературы
ИКВИА НИУ ВШЭ	Институт классического Востока и античности Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики»
ИМКУ	История материальной культуры Узбекистана (издание)
ИРАО	Императорское Русское археологическое общество
ИЯИМК	Институт языка и материальной культуры
КСИА	Краткие сообщения Института археологии (издание)
ККАЭЭ	Киргизская комплексная археолого- этнографическая экспедиция
МИА	Материалы и исследования по археологии СССР (издание)
НА ИИМК РАН	Научный архив Института истории материальной культуры Российской академии наук

НИУ ВШЭ	Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»
ПИФК	Проблемы истории, филологии, культуры (издание)
ПТКЛА	Протоколы Туркестанского кружка любителей археологии (издание)
РНБ	Российская национальная библиотека
РФФИ	Российский фонд фундаментальных исследований
СПбГУ	Санкт-Петербургский государственный университет
СПбФ ИВ РАН	Санкт-Петербургский филиал Института востоковедения Российской академии наук
ТГЭ	Труды Государственного Эрмитажа (издание)
ТКАЭЭ	Труды Киргизской археолого-этнографической экспедиции (издание)
ТОВЭ	Труды отдела [истории культуры и искусства] Востока Государственного Эрмитажа (издание)
ФГН НИУ ВШЭ	факультет гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики»
ЦНБ КНЦ РАН	Центральная научная библиотека Казанского научного центра Российской академии наук
ЮТАКЭ	Южно-Туркменистанская археологическая комплексная экспедиция

X93 **Христианский Восток** : Серия, посвященная изучению христианской культуры народов Азии и Африки. Т. 9 (XV) / Государственный Эрмитаж. – СПб. : Изд-во Гос. Эрмитажа, 2021. – 440 с. : ил.

ISBN 978-5-93572-952-3

Очередной том международного научного издания «Христианский Восток» содержит работы, написанные по материалам докладов, прочитанных на конференции «Христианский Восток: взаимодействие с другими культурами», проходившей в Государственном Эрмитаже в 2017 году, и публикации новых открытий, сделанных отечественными и зарубежными исследователями позднее.

Издание предназначено для специалистов в области истории культуры христианских общин Восточной Европы, Азии и Африки, а также широкого круга читателей, интересующихся восточнохристианской культурной традицией.

УДК 008:27(1-11)(05)
ББК (Ю)87.3(0)

Научное издание

ХРИСТИАНСКИЙ ВОСТОК

СЕРИЯ, ПОСВЯЩЕННАЯ ИЗУЧЕНИЮ
ХРИСТИАНСКОЙ КУЛЬТУРЫ НАРОДОВ АЗИИ И АФРИКИ
ТОМ 9 (XIV)

Макет: Д. Г. Гаскевич
Редактор А. А. Золотова
Редактор английского текста Ю. Р. Редькина
Обработка изображений: И. В. Бондарь

Подписано в печать 20.08.2021.
Формат 70 × 100 ¹/₁₆. Усл. печ. л. 35,75. Тираж 200. Заказ 24
Издательство Государственного Эрмитажа
190000, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 34

Отпечатано в типографии
ООО «Типография „НП-Принт“»
197110, Санкт-Петербург, Чкаловский пр., 15