Члену-корреспонденту
Академии наук СССР
Нине Викторовне Пигулевской
в честь ее семидесятилетия

НИНА ВИКТОРОВНА ПИГУЛЕВСКАЯ

Выдающийся советский историк-медиевист Нина Викторовна Пигулевская (Стебницкая) родилась 1 января (14 по новому стилю) 1894 г. в Петербурге в семье, из которой вышли многие деятели русской науки и культуры. Из них наиболее известен дед Нины Викторовны, Иероним Иванович Стебницкий, видный русский географ и топограф, член-корреспондент Академии наук. Быть может, именно под влиянием деятельности деда, много лет проводившего картографические съемки Кавказа и Средней Азии, Турции и Ирана, у Нины Викторовны проснулся интерес к культуре народов Востока.

В 1912 г. Нина Викторовна поступила на Бестужевские курсы, где она получила серьезную общеисторическую подготовку и квалификацию филолога-эллиниста. Здесь проявился научный интерес Нины Викторовны к истории Византии, которая стала одним из главных направлений ее деятельности. В 1918 г., после окончания Бестужевских курсов, Нина Викторовна была оставлена «для приготовления к профессорской деятельности» по кафедре истории Византии.

Интерес к истории Византии, к ее восточным провинциям привел Нину Викторовну к занятиям над источниками на восточных языках, в первую очередь на сирийском. Поэтому в том же 1918 г. она начала занятия на восточном факультете Петроградского университета под руководством академика П. К. Коковцова. Эти занятия оказали наибольшее влияние на формирование научных интересов Нины Викторовны. Сириология навсегда стала ее основной научной специальностью, и на протяжении всей своей деятельности Нина Викторовна с гордостью называет себя ученицей Павла Константиновича Коковцова.

С 1921 г. Нина Викторовна начинает свою научную деятельность работой в Ленинградской Публичной библиотеке, где она описывает и изучает греческие и сирийские рукописи. Итогом этой деятельности явилось не только блестящее знание широкого круга рукописных источников, но и целый ряд научных работ, из которых следует упомянуть статью «Филиграни сирийских рукописей», изданную много позднее.

С 1936 г. Нина Викторовна работает в Библиотеке им. Горького при Ленинградском университете. В этот период создаются такие работы, как «Сирийская алхимическая литература средневековья» и «Оборона городов Месопотамии в VI в.». Результаты работ Нины Викторовны по переводам и исследованиям сирийских исторических источников были отмечены присуждением ей 14 апреля 1938 г. ученой степени кандидата филологических наук без защиты диссертации.

В 1938 г. Нина Викторовна обращается к изучению сирийских рукоп

сей из коллекций Института востоковедения, в первую очередь документов из Хара-Хото и Турфана, и с этого времени вся ее научная деятельность неразрывно связана с Институтом востоковедения Академии наук СССР (ныне Институт народов Азии). Нина Викторовна — один из старейших сотрудников Института. Здесь же в Институте востоковедения Нина Викторовна стала интенсивно и весьма плодотворно работать наряду с изучением рукописей и над историческими проблемами, заинтересовавшими ее еще на студенческой скамье. Теперь же, во второй половине 30-х годов, она смогла, опираясь на научную методологию, дать правильное определение способа производства ближневосточных обществ раннего средневековья и тем самым она стала в первый ряд советских историков. Это определение было одним из крупнейших достижений в области советской историографии. Нина Викторовна была первой среди советских историков средневекового Востока, кто преодолел влияние концепции циклизма буржуазной историографии. Согласно названной исторической концепции, основоположником которой является крупный немецкий буржуазный историк Эд. Мейер, лишь запад Средиземноморья — Греция и Рим — преодолел первую форму экономической зависимости — крепостничество — и достиг рабства, соответствующего наемному труду современной Европы. Ближний же Восток — Сирия, Иран, Аравия и Египет — не знал рабства, но сложившиеся здесь общества, будучи застойными, продолжали оставаться начиная с древности вплоть до нового времени крепостническими. В противоположность Западу с его неизменным стремлением к новым достижениям, с неутомимым движением к прогрессу, Восток застыл в своем общественном развитии на стадии вечного феодализма. Тезис Эд. Мейера о неподвижности, застойности Востока стал аксиомой для буржуазной историографии последующих десятилетий. О ней говорил Шпенглер в первое десятилетие после первой империалистической войны, противопоставляя неподвижному Востоку фаустический Запад с его отвращением к безмятежному покою. О застойности Востока говорит и английская социология наших дней, когда она превозносит «западную цивилизацию» в качестве «прогрессивной» и принимает «восточную цивилизацию» как «пассивную». Даже зарождение у народов Востока национального самосознания было обусловлено, согласно утверждению английских социологов, проникновением на Восток «западной цивилизации», заразившей «восточную цивилизацию» «вирусом национализма» и идей национального государства.

Наша русская дореволюционная историческая наука имела большие творческие достижения в области методики исторических и филологических исследований, но в методологическом отношении она пребывала в сильной зависимости от концепции циклизма, которая была создана на Западе в эпоху империализма. Перед Ниной Викторовной, ученицей и преемницей своих учителей, крупнейших византинистов и востоковедов, встала сложная и ответственная задача — опровергнуть концепцию циклизма путем глубокого изучения греческих и восточных источников раннего средневекозья на основании научной методологии. К решению этой наиболее существенной для советского историка проблемы Нина Викторовна приступила в 30-х годах и продолжала уточнять решение ее вплоть до самого последнего времени.

Нина Викторовна сумела правильно решить поставленную перед ней проблему периодизации истории Ближнего Востока, так как она в качестве историка византийского общества самостоятельно могла использовать не только греческие источники, но, будучи ученицей П. К. Ко-

ковцова, также и источники, составленные на языках восточных областей византийской державы. Изучив, таким образом, общество византийской империи во всем его объеме на основе греческих и восточных источников, Нина Викторовна пришла к выводу, что развитие раннего средневекового общества в Греции и Малой Азии шло в основном по тем же путям, что и развитие ближневосточных обществ, входивших в состав Византии. Правда, историк, стоявший еще на позиции концепции циклизма, мог попытаться опровергнуть данный вывод указанием на то, что на развитие Византии мог повлиять общественный строй Востока, тесно с ней связанного, и, следовательно, именно он содействовал «деградации» общества западной части византийской державы в крепостнический строй. Поэтому Нина Викторовна решила включить в круг своих исследований и то ближневосточное общество, которое никогда не входило в состав византийской державы, а именно общество Ирана, а также общество, являвшееся яблоком раздора между Византией и Ираном, — общество Месопотамии. Результатом изучения Ниной Викторовной общества Ирана была ценная работа «К вопросу о податной реформе Хосроя Анушервана», опубликованная в 1937 г.

Свой второй исторический труд, который был посвящен истории Месопотамии раннего средневековья, Нина Викторовна завершила в 1938 г., уже будучи в Институте востоковедения. Здесь создавались крупнейшие ее работы. За «Месопотамию на рубеже V и VI вв. н. э.» Нине Викторовне была присуждена степень доктора исторических наук (22 июня 1939 г.). В том же году спецкурсом «История Передней Азии в IV—VI вв. н. э.» Нина Викторовна начинает свою деятельность на восточном факультете Ленинградского университета, деятельность, продолжавшуюся многие годы и приведшую к созданию многочисленных кадров востоковедов по таким разнообразным специальностям, как сириология, история сасанидского Ирана, сабеистика и многие другие.

Занятия сирийскими источниками приводят Нину Викторовну к изучению истории сасанидского Ирана и доисламской Аравии.

В 1942 г. в суровых условиях ленинградской блокады Нина Викторовна занимает пост заместителя директора Института востоковедения. Ее неустанный труд и неиссякаемая энергия сыграли важную роль в продолжавшейся работе Института и в спасении от опасностей войны его рукописных богатств. Ей приходилось переходить от научных заседаний к собственноручной починке крыши над хранилищем рукописей, сорванной в феврале 1943 г. фашистским снарядом. В это суровое время она находит силы и энергию и для большой научной работы. В 1942—1943 гг. ею был написан большой труд «Византия и Иран на рубеже VI и VII вв.», знаменовавший новый подход ко всей истории сасанидского Ирана.

В 1944 г., по возвращении университета в Ленинград, вся тяжесть работы по созданию только что образованного восточного факультета легла в основном на плечи академика И. Ю. Крачковского и Н. В. Пигулевской. С первых же дней Нина Викторовна не только читает на восточном факультете основные исторические дисциплины, но за отсутствием младших преподавателей сама ведет элементарный курс сирийского языка.

Ее научную работу в тяжелые военные годы, ее выдающиеся успехи отметила Академия наук СССР избранием в члены-корреспонденты 4 декабря 1946 г.

Много сил и энергии Нина Викторовна уделяла созданию Кабинета Ближнего Востока Института народов Азии и руководству им. Этот ка-

бинет в настоящее время является не только самым значительным семитологическим центром Советского Союза, но и может служить примером комплексной коллективной разработки важнейших научных проблем. Краткая характеристика многогранной научной деятельности Нины Викторовны Пигулевской может помочь читателю уяснить особенности ее творческой работы, ее выдающейся роли в развитии советского востоковедения.

Член-корреспондент АН СССР, профессор, доктор исторических наук Н. В. Пигулевская — крупнейший специалист по истории Византии и Ближнего Востока — является выдающимся и авторитетнейшим исследователем в этой области. Она — автор около 120 печатных работ, хорошо известных историкам и филологам как в СССР, так и за границей. Н. В. Пигулевская сочетает в себе филолога-эллиниста и сириолога, лучшего знатока сирийских рукописных фондов нашей страны, с глубиной и широтой исследователя-историка.

Н. В. Пигулевская составила себе мировое имя как знаток сирийских источников, до этого мало привлекавшихся в исторических исследованиях. Являясь в этой области непосредственной ученицей академика П. К. Коковцова, она ввела в научный обиход многочисленные новые материалы. Ее многолетняя неустанная работа, обогатившая науку такими памятниками, как сиро-тюркский фрагмент из Хара-Хото и конец уникальной рукописи Сахдоны, привела к созданию «Каталога сирийских рукописей Ленинграда» (1960 г.), методика которого является образцом научного описания рукописей.

Исследования Н. В. Пигулевской внесли значительный вклад в изучение истории СССР, введя и здесь в науку важный новый материал, собранный в монографиях «Сирийские источники по истории народов СССР» (1941 г.) и «История мар Ябалахи III и раббан Саумы» (1958 г.).

Н. В. Пигулевская работает в сложнейшей области истории Ближнего Востока в эпоху раннего средневековья, и она достигла полного охвата разнообразных и разноязычных источников, от эпиграфических южноарабских и среднеперсидских до юридических и нарративных сирийских, греческих, латинских и арабских, что дало множество новых фактов и оригинальных выводов для истории народов СССР, Византии, Ирана и Аравии. Ее труды открывают новые горизонты и приводят к созданию новых научных направлений.

Даже в такой сравнительно хорошо изученной области, как история Византии, монографии Н. В. Пигулевской «Месопотамия на рубеже V—VI вв.» (1939 г.) и «Византия и Иран на рубеже VI—VII вв.» (1946 г.) явились принципиально новым этапом, включив до тех пор не разрабатывавшиеся восточные источники, по-новому осмыслив ряд социальных явлений в Византии и поставив их в связь с соответствующими внешнеполитическими факторами. Академик В. В. Струве писал об этих работах: «...можно с уверенностью сказать, что этим трудом восполняется один из самых крупных пробелов в истории Передней Азии до завоеваний арабов». Эти исследования послужили толчком к углубленному изучению перехода от рабовладельческого строя к феодальному на территории Византии.

Исследование истории сасанидского Ирана было продолжено монографией «Города Ирана в раннем средневековье» (1956 г.), в которой был впервые освещен с привлечением богатого материала новых источников целый ряд проблем социального строя Ирана и народных движений этого периода. Эта работа также открыла новые пути, вызвав

углубленные исследования сасанидских эпиграфических памятников, пехлевийской юридической литературы и маздакитского движения.

Тот же круг проблем, но с включением материалов истории Аравии IV—VI вв. был исследован в монографии «Византия на путях в Индию» (1951 г.), которая послужила толчком к развитию в советском востоковедении новой отрасли, сабеистики, и к детальному исследованию проблем истории Аравии накануне ислама как в СССР, так и за рубежом. Н. В. Пигулевская продолжает эту работу и в настоящее время, и ее монография «Арабы у границ Византии и Ирана в IV—VI вв.» явилась завершающим звеном исследования кардинальной проблемы перехода от рабовладельческого общества к феодальному на материале Византии, Ирана, Аравии — наиболее передовых и экономически развитых обществ мира в этот исторический период. Возникновение феодальных отношений, становление феодальной формации послужили темой серии историко-теоретических работ Нины Викторовны, из которых следует назвать статьи «К вопросу об общественных отношениях на Ближнем Востоке перед арабским завоеванием» (1948 г.), «Зарождение феодальных отношений на Ближнем Востоке» (1958 г.), «Проблемы зарождения и развития феодализма на Ближнем Востоке» (1962 г.).

Н. В. Пигулевская — историк широкого профиля с четкой методикой, стоящей на большой методологической высоте. Владея даром живого литературного изложения как широких проблем, так и специальных вопросов при систематической самостоятельной проработке всех материалов, она пользуется неизменным успехом и в обширных и в специальных аудиториях. Многолетняя преподавательская деятельность в Ленинградском университете позволила ей проявить свой талант педагога, умение выделить талантливых студентов, пробудить в них интерес к самостоятельной научной работе, иногда даже к проблемам, далеким от непосредственных интересов учителя, дать им методологическую школу и принципы передовой методики работы, т. е. создать самостоятельную школу в науке.

Работы Н. В. Пигулевской написаны рукой опытного и тонкого исследователя, посвящены значительным и актуальным проблемам современной науки, что создало ей заслуженный мировой научный авторитет. Ее заслуги отмечены отзывами академиков П. К. Коковцова, И. Ю. Крачковского, В. В. Струве. Н. В. Пигулевская неоднократно представляла советскую науку на международных конгрессах и конференциях востоковедов и византинистов в Кембридже, Мюнхене, Варшаве, Праге, Париже и т. д. На XXV Международном конгрессе востоковедов в Москве она руководила секцией византиноведения. Ее работы неоднократно переводились на иностранные языки и оказывают глубокое влияние на развитие мирового востоковедения.

К сожалению, по не зависящим от издателей обстоятельствам настоящий сборник включает лишь часть статей, представленных для ознаменования юбилея Н. В. Пигулевской, а именно работы по семитологии — наиболее близкой юбиляру специальности. Все остальные статьи вошли во вторую часть сборника, печатающуюся под тем же названием, публикация которой предполагается в 1965 г.

В. Струве

К. Старкова

А. Лундин

СПИСОК ПЕЧАТНЫХ РАБОТ ЧЛЕНА-КОРРЕСПОНДЕНТА АН СССР Н. В. ПИГУЛЕВСКОЙ*

1925

1. Восток и евреи в книге Исайи, — «Восток», 1925, V, стр. 135—139.

1926

2. Выставки в научных библиотеках, — «Библиотечное обозрение», 1926, № 2, стр. 135—142.

3. О сирийской рукописи «Церковной истории» Евсевия Кесарийского 462 г. н. э. в Российской Публичной библиотеке, — «Восточный сборник Государственной Публичной библиотеки», Л., 1926, № 1, стр. 115—122, табл. I, II.

1927

4. Das Ende der Strassburger Sahdona-Handschrift, — «Oriens christianus», Ser. III, 1927, Bd II, S. 293—309.

1928

5. Жизнь Сахдоны (Из истории несторианства VII века), — «Записки Коллегии востоковедов при Азиатском музее Академии наук СССР», 1928, III, стр. 91—108.

1929

6. Le Martyre de saint Cyriaque de Jérusalem, — «Revue de l'Orient chrétien», 1929, VI (26), pp. 305—356.

1934

7. Fragments syro-palestiniens inédits des psaumes CXXIII—CXXIV, — RB, t. 43, 1934, № 4, pp. 1—9, pl. XX.

1936

8. Сирийская алхимическая литература средневековья, — «Архив истории науки и техники», 1936, вып. 9, стр. 329—342.

9. [Рец. на:] Thompson. The Bire and Romance of Alchemy. London, 1932, — «Архив истории науки и техники», 1936, вып. 9, стр. 382—383.

1937

10. К вопросу о податной реформе Хосроя Анушервана, — ВДИ, 1939, № 1, стр. 143—154.

11. Арабы VI в. по сирийским источникам, Л., 1937 (Вторая сессия Ассоциации арабистов. Тезисы), стр. 21—22.

* Составлен А. Г. Лундиным.

12. Филиграни сирийских рукописей, — в кн. «Вспомогательные исторические дисциплины», Л., 1937, стр. 419—434.

13. Les manuscrits syriaques bibliques de Leningrad, — RB, 46, 1937, pp. 83—88. 214—226.

1938

14. К истории социальных и экономических отношений в Месопотамии VI в., — ВДИ, 1938, № 3, стр. 149—161.

15. Fragments syriaques et syro-turque de Hara-Hoto et de Turfan, — «Revue de l'Orient chrétien», 1938, X, pp. 1—46.

1939

16. Месопотамия на рубеже V и VI вв. н. э. (Сирийская хроника Йешу Стилита как исторический источник). Тезисы диссертации на соискание степени доктора исторических наук, Л., 1939.

17. Анонимная сирийская хроника о времени Сасанидов (Сирийские источники по истории Ирана и Византии), — «Записки Института востоковедения АН СССР», 1939, VII, стр. 55—78.

18. Сирийский источник VI в. о народах Кавказа, — ВДИ, 1939, № 1, стр. 107—115

1940

19. Сирийский и сиро-тюркский фрагменты из Хара-Хото и Турфана, — «Советское востоковедение», 1940, I, стр. 212—234, табл. I—III.

20. Месопотамия на рубеже V и VI вв., — «Труды Института востоковедения АН СССР», 1940, XXXI, стр. 1—176.

1941

21. Оборона городов Месопотамии в VI в., — «Ученые записки ЛГУ», № 86, Серия исторических наук, 1941, 12, стр. 46—80.

22. Арабы VI в. по сирийским источникам, — «Труды Института востоковедения», 1941, XXXVI, стр. 49—70.

23. Авары и славяне в сирийской историографии, — «Советское востоковедение», 1941, II, стр. 27—36.

24. Сирийские источники по истории народов СССР. Автореферат, — «Историк-марксист», 1941, № 4, стр. 92—96.

25. Сирийские источники по истории народов СССР, — «Труды Института востоковедения АН СССР», 1941, XXI, стр. 1—172.

26. Угасающий Вавилон — «Ученые записки ЛГУ», Серия исторических наук, 1941, 9, стр. 42—48.

27. Сирийская культура средних веков и ее историческое значение, — «Советская наука», 1941, № 2, стр. 28—38.

1942

28. Павел Константинович Коковцов. Некролог, — «Вестник Академии наук СССР», Казань, 1942, № 4, стр. 103—107.

1944

29. Маздакитское движение, — «Известия Академии наук СССР», Отделение истории и философии, 1944, IV, стр. 171—181.

30. Фрагменты полиглотты, — «Рабочая хроника Института востоковедения за I полугодие 1944 года», Ташкент, 1944, 1, стр. 1—13.

31. Византия и Восток, — «Научная сессия ЛГУ. (Тезисы докладов)», Л., 1944, стр. 1—2.

32. Иран и Византия к концу VI и началу VII вв., — «Рабочая хроника Института востоковедения за I полугодие 1944 года», Ташкент, 1944, 1, стр. 17—18.

1945

33. Сирийские рукописи Ленинграда (гражданские рукописи), — «Советское востоковедение», 1945, III, стр. 242—259.

34. [Рец. на:] И. Ю. Крачковский. Над арабскими рукописями. 1945, — «Вестники Академии наук СССР», 1945, № 3, стр. 113—114.

1946

35. Византия и Иран на рубеже VI и VII веков, — «Труды Института востоковедения», 1946, XLVI, стр. 1—291.
36. Сирийский врач Сергий Решайнский, — «Научный бюллетень Ленинградского Государственного ордена Ленина университета», 1946, № 7, стр. 36, 37.

1947

37. Византийская дипломатия и торговля шелком в V—VII вв., — «Византийский временник», 1947, I(26), стр. 184—214.
38. Академик Павел Константинович Коковцов и его школа, — «Вестник Ленинградского университета», 1947, № 5, стр. 106—118.
39. Сирийская хроника времени Сасанидов, — «Пейям-е ноу», 1947, № 1, 2, 3 (перевод на персидский язык).
40. Мар Аба I. К истории культуры VI века н. э., — «Советское востоковедение», 1947, V, стр. 73—84.

1948

41. Эфиопия и Химьяр в их взаимоотношениях с Восточноримской империей, — ВДИ, 1948, № 1, стр. 87—97.
42. К вопросу об общественных отношениях на Ближнем Востоке перед арабским завоеванием, — «Вестник Ленинградского университета», 1948, № 4, стр. 66—77.

1949

43. Новые арамейские памятники из Гермуполя, — ВДИ, 1949, № 2, стр. 267, 268.
44. Общественные отношения в Неджране в начале VI в., — «Советское востоковедение», 1949, VI, стр. 199—226.
45. Первоисточники кушито-химьяритских войн. К истории торговли и дипломатии Византии на Востоке, — «Византийский временник», 1949, II(27), стр. 74—93.
46. Сирийский врач Сергий Решайнский. К истории сирийской научной литературы VI в., — «Ученые записки ЛГУ», № 98, Серия востоковедческих наук, 1949, вып. I, стр. 43—64.

1950

47. К вопросу о разложении рабовладельческой формации на Ближнем Востоке», — «Вопросы истории», 1950, № 4, стр. 44—54.
48. Законы химьяритов, — «Византийский временник», 1950, III (28), стр. 51—61.

1951

49. К вопросу об организации и формах торговли и кредита в ранней Византии, — «Византийский временник», 1951, IV (29), стр. 84—90.
50. «Сборник документов по социально-экономической истории Византии», М.—Л., 1951 (перу Н. В. Пигулевской принадлежат Введение и раздел I), стр. 3—61.
51. Византия на путях в Индию. Из истории торговли Византии с Востоком в IV—VI вв., М.—Л., 1951, 410 стр. + карта.

1952

52. Восстание в Хузистане при Хосрове I, — «Краткие сообщения Института востоковедения», 1952, № 4, стр. 3—10.
53. Сирийский законник (история памятника), — «Ученые записки ЛГУ», № 128, Серия востоковедческих наук, 1952, вып. 3, стр. 52—63.
54. К вопросу о борьбе демов в ранней Византии (критический обзор), — «Византийский временник», 1952, V (30), стр. 216—222.
55. Имя «Рус» в сирийском источнике VI в. н. э., — «Академику Борису Дмитриевичу Грекову ко дню семидесятилетия», М., 1952, стр. 42—48.

1953

56. Проблемы распада рабовладельческого общества и формирования феодальных отношений на Ближнем Востоке, — «Вопросы истории», 1953, № 3, стр. 50—62.

1954

57. Греко-сиро-арабская рукопись IX века, М., 1954 («Доклады советской делегации на XXIII Международном конгрессе востоковедов»), стр. 1—22 (с английским переводом).
58. Переходные формы рабовладения в Иране по сирийскому сборнику пехлевийского права, М., 1954 («Доклады советской делегации на XXIII Международном конгрессе востоковедов»), стр. 1—30 (с английским переводом).
59. История основания города Карка де бет Селох, — «Ученые записки ЛГУ», № 179, Серия востоковедческих наук, 1954, вып. 4, стр. 215—229.
60. Греко-сиро-арабская рукопись IX в., — ПС, 1954, № 1 (63), стр. 59—90, табл. 1—8.

1955

61. Идея равенства в учении маздакитов. Из истории социально-политических идей, — «К семидесятипятилетию академика В. П. Волгина». Сборник статей, М., 1955, стр. 97—101.
62. Из истории экономических отношений Ирана в IV—VI вв., — «Краткие сообщения Института востоковедения», 1955, XIV, стр. 46—57.
63. К вопросу о городах Ирана в раннем средневековье, — «Советское востоковедение», 1955, № 6, стр. 72—80.

1956

64. Иран в III в. н. э. и возникновение городов, — «Ученые записки ЛГУ», № 195, Серия востоковедческих наук, 1956, вып. 6, стр. 114—122.
65. К вопросу о феодальной собственности на землю в Иране, — «Вестник Ленинградского университета», 1956, № 8, стр. 79—84.
66. Производство шелка в Византии и Иране в IV в., — «Византийский временник», 1956, X (35), стр. 3—8.
67. История мар Ябалахи и Саумы, — ПС, 1956, № 2(64—65), стр. 97—108.
68. Проблема кризиса рабовладельческого строя и генезиса феодализма, — «Вопросы истории», 1956, № 9, стр. 191—195.
69. Города Ирана в раннем средневековье, М.—Л., 1956, стр. 1—366.
70. Economic relations in Iran during IV—VI centuries A. D., — «K. R. Cama Oriental Institute», Bombay, 1958, № 38, pp. 1—22.

1957

71. Сирийский сборник агиологических памятников и легенд, — «Труды Государственной Публичной библиотеки», 1957, II(V), стр. 117—20.
72. Die Sammlung der syrischen Rechtsurkunden des Ischobocht und der Matikan, Moskau, 1957 («Vortrag auf dem XXIV Internationalen Orientalistenkongress»), S. 1—7.
73. Международный конгресс востоковедов, — «Вестник Академии наук СССР», 1957, № 12, стр. 66—68.
74. Феофилакт Симоката и его «История», — предисловие к кн.: Феофилакт Симокатта, История, М., 1957, стр. 9—70.
75. [Ред. и предисл.:] Абуль-Фарадж. Книга занимательных историй. М., 1957, изд. 2, М., 1961.

1958

76. Сирийская легенда об Александре Македонском, — ПС, 1958, № 3 (66), стр. 75—97.
77. Археология сирийской деревни. (Рец. на: G. Tchalenko, Villages antiques de la Syrie du nord. Le massif du Belus à l'époque romaine, I—II, Paris, 1953), — ПС, 1958, № 3(66), стр. 220—223.
78. Юридические памятники эпохи Сасанидов (Пехлевийский сборник «Матикан» и сирийский сборник Ишобохта), — «Памяти академика Игнатия Юлиановича Крачковского», Л., 1958, стр. 163—175.
79. [Рец. на:] Альтхейм и Штиль. История финансов поздней античности. Франкфурт-на-Майне, 1957, 428 стр. (F. Altheim und R. Stiehl. Finanzgeschichte der Spätantike), — «Вопросы истории», 1958, № 5, стр. 174—178.
80. «История Ирана с древнейших времен до конца XVIII в.», Л., 1958 [перу

Н. В. Пигулевской принадлежат: гл. I. Рабовладельческое общество в Иране; гл. II. Разложение рабовладельческого строя и образование раннефеодального общества в Иране (III—VII вв.)], стр. 7—75.

81. «История мар Ябалахи III и раббан Саумы». Исследование, перевод с сирийского и примечания Н. В. Пигулевской, М., 1958, стр. 1—162.

82. Зарождение феодальных отношений на Ближнем Востоке, — «Ученые записки Института востоковедения», XVI, М.—Л., 1958, стр. 5—30.

83. [Рец. на:] Otakar Klima. Mazdak. Geschichte einer sozialen Bewegung im Sassanidischen Persien. Praha, 1957, — «Советское востоковедение», 1958, № 5, стр. 175—17

1959

84. Выдающийся советский востоковед (к 70-летию со дня рождения академика В. В. Струве), — «Ленинградская правда», 4.II.1959.

85. Эдесская хроника, — ПС, 1959, № 4 (67), стр. 79—96.

86. XI Международный конгресс византинистов в Мюнхене, — «Вопросы истории» 1959, № 8, стр. 204, 205.

87. [Рец. на:] J. Pirenne. La Grèce et Saba. Une nouvelle base pour la chronologie sud-arabe. Paris. 1955. J. Pirenne. Paléographie des inscriptions sud-arabes. Contribution à la chronologie et l'histoire de l'Arabie du Sud Antique. T. I. Bruxelles, 1956, — «Проблемы востоковедения», 1959, № 6, стр. 186—190.

88. Die Sammlung der syrischen Rechtsurkunden des Ischobocht und des Matikan. Wiesbaden, 1959 («Akten des XXIV Internationalen Orientalisten-Kongresses. 1957»), S. 219—221.

1960

89. Учение о докапиталистических формациях на Ближнем и Среднем Востоке в трудах ленинградских востоковедов, — «Ученые записки Института востоковедения», XXV, М., 1960, стр. 192—203.

90. «Железные ворота» Александра Македонского, — «Исследования по истории культуры народов Востока (сборник в честь академика И. А. Орбели)», М.—Л., 1960, стр. 423—426.

91. Арабы у границ Византии в IV в., М., 1960 («XXV Международный конгресс востоковедов. Доклады делегации СССР»), стр. 1—9.

92. Les Arabes à la frontière de Byzance au IV siècle. Moscou, 1960 («XXV congrès international des orientalistes. Conférences présentées par la délégation de l'U.R.S.S.»), pp. 1—9.

93. Die byzantinische Diplomatie und die Araber (vor dem VII. Jahrhundert), München, 1960 («Akten des XI Internationalen Byzantinischen Kongress. 1958»), S. 458—465.

94. Арабы у границ Византии в IV в., — ПС, 1960, № 5 (68), стр. 45—65.

95. Выдающийся труд по источниковедению ([рец. на]: Gyula Moravcsik. Byzantinoturcica. I, II. Berlin, 1958), ПС, 1960, № 5 (68), стр. 147—150.

96. Каталог сирийских рукописей Ленинграда, — ПС, 1960, № 6 (69), стр. 1—230.

97. Поездка во Францию в марте 1960 года, — «Проблемы востоковедения», 1960, № 6, стр. 201, 202.

98. [Ред. и предисл.:] Л. Е. Вильскер и Белов. От Ахикара до Джано, Л., 1960.

99. Les rapports sociaux à Nedjran au début du VI s. Chr., — «Journal of the economic and social history of the Orient», vol. III, 1960, pt 2, pp. 113—130; vol. IV, 1961, pt 1, pp. 1—14.

1961

100. Греческие и сирийские источники по истории северных арабских племен IV—VI веков, — КСИНА, 1961, XLVII, стр. 64—70.

101. Город и деревня в Византии в IV—VI вв. Belgrade, 1961 («XII Congrès International des Études Byzantines»), pp. 1—8.

102. Объединим усилия ориенталистов, — «Азия и Африка сегодня», 1961, № 8, стр. 51.

103. [Ред. и предисл.:] А. Г. Лундин, Южная Аравия в VI веке, — ПС, 1961, № 8 (71).

1962

104. К вопросу о «письменных» народах древности, — «Древний мир (сборник статей. Академику В. В. Струве)», М.—Л., 1962, стр. 336—343.

105. Византийские историки об арабах V в., — ПС, № 7(70), стр. 89—100.

106. Byzantino-syriaca. Quellen der syrischen Chronik von Josua Stylites, — «Acta antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae», X, Budapest, 1962, 211—217.

107. [Рец. на:] В. Г. Луконин. Иран в эпоху Сасанидов. Ленинград, 1961, — «Народы Азии и Африки», 1962, № 3, стр. 211—215.

108. Проблемы зарождения и развития феодализма на Ближнем Востоке, — «Вопросы истории», 1962, № 6, стр. 107—116.

1963

109. Новые источники по истории северных арабских племен в IV—VI вв. (тезисы доклада), — «Межвузовская научная конференция по историографии и источниковедению. 22—25 января 1963 г.», Л., 1963, стр. 13—15.

110. Les villes de l'Etat Iranien aux époque Parthe et Sasanide, Paris, 1963.

111. Les Arabes à la frontière de Byzance au IV siècle, — «Труды XXV Международного конгресса востоковедов», I, М., 1962, стр. 443—449.

112. Mar Aba I. Une page de l'histoire de la civilisation au VI siècle de l'ére nouvelle, — «Mélanges Massé», Teheran, 1963.

1964

113. Политика Византии на Эритрейском море, — ПС № 11(73), стр. 74—93.

114. Итоги и перспективы советской сириологии, — «Конференция по семитским языкам 26—28 октября 1964 г. Тезисы», М., 1964, стр. 61.

115. Арабы у границ Византии и Ирана в IV—VI вв., М.—Л., 1964, стр. 1—336.

И. М. Дьяконов

«БЕЗБОЖНИКИ» В АССИРИИ

Среди административных документов из Куюнджикского (Ниневийского) архива, опубликованных Ч. Х. У. Джонсом[1], имеется одна маленькая клинописная таблетка необычного содержания (ADD 826):

Лиц.	1.	II mār ^{m}At-ta-[ḫar]	2 сына Атта[хара],
	2.	sinništu-šú ša ^{m}At-ta-ḫar	жена его, Аттахара;
	3.	^{m}Ba-di-i	Бади;
	4.	^{m}Ištar-Bābila-a-a	Иштар-Бабилай;
	5.	^{m}Iḳ-bi-^{d}Ištar	Икби-Иштар,
	6.	sinništu-šú III mārāte^{meš}-šú	жена его, 3 дочери его;
	7.	^{m}Ḳur-di-Ištar	Курди-Иштар,
	8.	^{lú}nādin akli	хлебодар,
	9.	III mārē^{meš}-šú sinništu-su	3 сына его, жена его;
	10.	[.....mārat]-su	[(такой-то), дочь] его —
Об.	1.	napḫar XVII napšāte^{meš}	всего 17 душ,
	2.	ša la pa-li-ḫi ili	что не боятся бога.

Аналогичные документы обычно заканчиваются именем владельца «душ», т. е. рабов-холопов, посаженных на землю; однако la pālih(i) ili «не боящийся (не боящиеся) бога» не может быть именем собственным, тем более что и детерминатива имени собственного в этой строчке нет. Можно было бы видеть в знаке *la* ошибку либо писца, либо копировщика — издателя текста, но трудно подобрать знак, с которым здесь можно было бы спутать *la* таким образом, чтобы эмендация давала смысл, разве что читать последнюю строку ša āl (!) ^{m}Pa(!)-li-ḫi-ili, т. е. 'принадлежащих общине Палихили'.

Более вероятным кажется нам, что документ действительно представляет собой перечень лиц, «не боящихся бога» — вероятно, препровождаемых для наказания.

Здесь уместно вспомнить известный случай с Навуфеем из Эздрелона (II Reg. XXI), которого лжесвидетели обвинили в том, что он «хулил бога и царя». По этому обвинению Навуфей был побит камнями, тогда как действительная причина его убийства была в том, что он отказался уступить царю свой виноградник.

Интересно, что первое из перечисленных семейств не имеет главы, хотя этот глава семьи назван по имени так, как будто это лицо, хорошо известное писцу-канцеляристу. Нельзя ли предположить, что этот человек, по имени Аттахар, уже казнен как зачинщик?

[1] C. H. W. Johns, *Assyrian Deeds and Documents*, vol. II, Cambridge, 1901 (далее — ADD).

Кто эти люди? Несмотря на краткость документа, о них можно кое-что сказать. Во-первых, только рабы и прикрепленные к общинам рядовые свободные могли обозначаться в ассирийских документах как «души»; один назван по должности: он «хлебодар», раздатчик пищи — вероятно, рабам или служащим дворца; это — незначительная должность, стоящая ниже пекаря[2]. Таким образом, перед нами люди из народа. Во-вторых, из шести мужчин по крайней мере трое, судя по их именам, принадлежали к числу людей, среди которых почиталась Иштар вавилонская, следовательно они земляки. В-третьих, они, по-видимому, не чужестранцы: имя *Attaḫar* — ассирийское[3], имя *Ištar-Bābilāi*[4] должно быть именем вавилонянина или по крайней мере жителя общины, где был распространен вавилонский культ; имя *Bādī*, видимо, не настоящее имя, а прозвище — «выдумщик», на языке в то время разговорном в Ассирии — арамейском[5]. По всей вероятности, эти лица (или по крайней мере часть из них) — вавилоняне, переселенные в Ассирию и там прижившиеся.

Когда происходило дело? Документ не датирован, и точное время его написания устанавливать трудно. Куюнджикский архив содержит документы, относящиеся в подавляющем большинстве случаев к периоду от середины VIII до середины VII в. до н. э., главным образом ко времени правления ассирийских царей Саргона, Синаххериба, Асархаддона и Ашшурбанапала. Можно высказать догадку, что документ был написан после разрушения Вавилона в 689 г. Синаххерибом и до возвращения вавилонян на родину Асархаддоном после 679 г. до н. э. В таком случае документ скорее всего относится ко времени Асархаддона, того хитреца, острослова[6] и святоши на троне, который известен тем, что усилил гнет, лежавший на его подданных, повсеместным введением «священных» налогов[7].

В чем была вина этих людей? Этого мы, к сожалению, не можем установить. Отказались ли они уплачивать «священный» налог, произнесли ли хулу на божество, оскорбили ли жречество, отрицали ли бытие богов? Во всяком случае, если документ прочитан правильно, то некогда живший и умерший подданный ассирийского царя Аттахар и его товарищи имеют право считаться одними из первых мучеников вольнодумства.

[2] ADD, II, стр. 182: «начальник пекарей» старше «начальника хлебодаров».

[3] Из **amtaḫar* 'я обратился [к богу]' или 'я принял [у бога]'. В вавилонском диалекте было бы **amdaḫar* или **andaḫar*.

[4] Это имя означает 'Иштар вавилонян' или 'Иштар вавилонянина'; по-видимому, оно сокращенное, с опущением сказуемого предложения, например: 'Иштар вавилонян милует' или 'Иштар даровала [родителям] вавилонянина' и т. п. Такое — во всяком случае уникальное — имя могло быть именем сына вавилонян, родившегося на чужбине.

[5] *Bādī* — арам. причастие *bāḏī/ē*; возможно понимать и как *Baḏī-bəḏī* 'отделенный', 'выдуманный', но эта этимология кажется нам менее вероятной.

[6] Ср. его остроты в письме к людям, поселившимся на месте разрушенного Вавилона и выселенным по его приказанию.

[7] См. И. М. Дьяконов, *Развитие земельных отношений в Ассирии*, Л., 1949, стр. 132, 137.

П 46499
Центральная научная

И. Н. Винников

ОБ ОДНОЙ АРАМЕЙСКОЙ ПЕЧАТИ В СОБРАНИЯХ ГОСУДАРСТВЕННОГО ЭРМИТАЖА В ЛЕНИНГРАДЕ

В инвентаре II Отделения Отдела Востока Государственного Эрмитажа в Ленинграде под номером 6434 значится плоская круглая печать (сердолик, длина 2,1 *см*), на выпуклой стороне которой находится изображение мчащегося вепря с надписью вверху и внизу, а на другой стороне — изображение лежащего козла и льва. Печать была приобретена в мае 1887 г. у жены Николая Иванова, бывшего консулом вначале в Эрзуруме, а затем в Алеппо.

В 1864 г. эта печать, принадлежавшая консулу Н. Иванову, была впервые издана[1]. Надпись на ней была прочитана так:

MTRS/TTW

ŠMR ZNKZ

В первом слове правильно усматривалось имя владельца печати; слова же второй строки, прочитанные неверно, были переведены произвольно: „Intendant der Krongelder und Krongüter".

В 1883 г. была сделана новая попытка прочесть надпись на печати по оттиску, поступившему в библиотеку Немецкого востоковедного общества[2]. Эта попытка оказалась еще менее удовлетворительной.

В 1889 г. надпись на печати появилась в „Корпусе семитических надписей" в следующем виде[3]:

MTRṢTD

ḤMD· NH·

Во второй строке, таким образом, определены семь знаков, из коих два (четвертый и седьмой) признаны разделительными. Что касается значения слов второй строки, то в „Корпусе" сказано: „Lin. 2. Vocabula hujus lineae lectu difficillima eorumque sensus nos fugit".

Чтение, приведенное в „Корпусе", вытеснило остальные чтения, и правильность его никогда не подвергалась сомнению. Точно так же

[1] O. Blau, *Ueber einen aramäisch-persischen Siegelstein*, ZDMG, 18, 1864, S. 299, 300.

[2] J. Euting, *Epigraphisches*, ZDMG, 37, 1883, S. 543. Эйтинг читал: 1) MTRṢTW 2) ' ? 3) ŠŠRZNH 4) ŠM.

[3] CIS, pars secunda, tomus I, fasciculus primus, № 102, Parisiis, 1889.

утвердилось в науке мнение, что значение слов второй строки надписи не поддается выяснению[4].

Проведенное мною тщательное обследование печати позволило наконец правильно прочесть надпись на ней и окончательно истолковать значение всех ее слов.

Надпись гласит:

MTRṢTR

ḤMR ZNH ZY

Первое слово второй строки следует читать: ḤMR. Означает оно: печать, гемма. Такое значение имеет это слово в сирийском и других восточноарамейских диалектах[5]. В такой форме в западноарамейском это слово встречается здесь впервые. Первый знак следующего слова — Z, и слово это следует читать: ZNH — указательное местоимение. Третье слово состоит из двух знаков: первый знак — Z и второй — Y; такую форму имеет Y и во многих других западноарамейских надписях. Это слово следует читать: ZY — генетивная частица.

Таким образом, перевод надписи будет гласить:

2. Эта печать принадлежит

1. Митрчитру (Михрчихру).

[4] См., например: M. Lidzbarski, *Handbuch der nordsemitischen Epigraphik*, Weimar, 1898, S. 276; Stanley A. Cook, *A Glossary of the Aramaic Inscriptions*, Cambridge, 1898, p. 54.

[5] См. «Thesaurus Syriacus», ed. R. Payne Smith, Oxonii, 1868—1897, стлб. 1310; C. Brockelmann, *Lexicon Syriacum*, Halis Saxonum, 1928, p. 241; M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, New York, 1886—1903, p. 436.

Г. М. Глускина

О ВЫРАЖЕНИИ ЛОГИЧЕСКОГО СУБЪЕКТА ПРИ ПОМОЩИ ПРЕДЛОГА *l* В СТРАДАТЕЛЬНОЙ КОНСТРУКЦИИ В СИРИЙСКОМ ЯЗЫКЕ

В литературном сирийском языке часто встречается синтаксическая конструкция, в которой сказуемое выражено причастием страдательного залога или спрягаемой формой глагола (verbum finitum), имеющей страдательное значение, а логический субъект передан косвенным дополнением, которое вводится при помощи предлога. Обычно это предлог *l*, выражающий направленность действия, принадлежность, вводящий прямой объект и т. д. Он соответствует русским предлогам: *к*, *у*, *при*, *для* и др.

Страдательная конструкция с предлогом *l* широко распространена и в новосирийском языке, причем настолько, что она полностью вытеснила активную конструкцию и стала единственным способом выражения завершенного действия [1].

Конструкция, состоящая из страдательного причастия или спрягаемой формы глагола в страдательном значении и дополнения с предлогом *l*, может иметь двоякий смысл из-за разного значения предлога *l*:

а) «сделано, сказано и т. д. таким-то...» или

б) «сделано, сказано и т. д. такому-то, для такого-то...».

В настоящей работе мы остановимся только на тех случаях, когда косвенным дополнением выражается логический субъект. Сказуемое в этих случаях может быть выражено либо страдательным причастием, либо спрягаемой глагольной формой со страдательным значением.

I. СКАЗУЕМОЕ ВЫРАЖЕНО СТРАДАТЕЛЬНЫМ ПРИЧАСТИЕМ

[2] ... 'Вардесан сказал: «Читал ли ты эти книги о халдеях из Вавилона?»' (букв. 'Вардесан сказал: «Читаны ли у тебя эти книги о халдеях из Вавилона?»').

[3] .... '...которые я приготовил для тебя' (букв. '...которые приготовлены у меня для тебя').

[4] 'Как ты понял это слово?' (букв. 'Как тебе послышалось это слово?').

[1] Th. Nöldeke, *Grammatik der neusyrischen Sprache*, Leipzig, 1868, § 104, 156.

[2] «Spicilegium syriacum», ed. by W. Cureton, London, 1855, p. 13.

[3] «Acta Martyrum orientalium et occidentalium», Ev. Assemanus, I, Romae, 1748, p. 182.

[4] «The Homilies of Aphraates», ed. by W. Wright, I, London, 1869, p. 209 (далее — Aphr.).

[5] 'И ощущают их образ также и слепые' (букв. 'И ощущается их образ также у слепых').

[6] 'Если он исследовал горы, расхитил реки, проник в глубины морей и тайные места лесов и пещер он осмотрел и исследовал их...' (букв. 'Если горы исследованы у него, реки расхищены у него, глубины морей достигнуты у него, и тайные места лесов и пещер он осмотрел и исследовал их...').

В этом примере несколько следующих друг за другом страдательных оборотов сменяются затем синонимичной активной конструкцией, что не оставляет никакого сомнения в активном значении страдательных оборотов.

[7] [8] '...то, что животное растерзало...' (букв. '...растерзанное у животного...').

[9] 'письма, которые он написал' (букв. 'письма, которые написаны у него').

[10] 'другое [слово], которое сказал Камис' (букв. 'другое [слово], сказанное Камисом', точнее: у Камиса).

[11] 'ночной канон, который написал Андрей, а перевел с греческого Иоанн' (букв. 'ночной канон, который написан у Андрея, а переведен с греческого у Иоанна').

[12] 'колосья, выбитые ветром' (букв. 'колосья, выбитые у ветра').

Во всех этих примерах, как это обычно для страдательных конструкций с активным значением, логический субъект выражен косвенным дополнением с предлогом *l*, а подлежащее выражает логический объект.

О том, что эти конструкции имели безусловно активный характер, свидетельствует и то, что иногда в них при имени, которое обычно выполняет функцию грамматического подлежащего, появляется показатель прямого дополнения, что наблюдается в активной конструкции. Предложение в этих случаях лишено подлежащего, однако действие воспринимается как активное, исходящее от лица, выраженного косвенным дополнением.

[13] 'Ему явился ангел божий, который [уже] связал сатану цепями' (букв. 'Ему явился ангел божий, у которого сатана связан цепями'). При слове «сатана» стоит *l* — показатель прямого дополнения (букв. 'сатану').

[5] «The Chronicle of Yosua The Stylite», ed. by W. Wright, Cambridge, 1882, p. 66.

[6] «Sancti Ephraem Syri opera omnia», ed. P. Benedicti, II, Romae, 1740, p. 319: Д.

[7] Peschitta, Lev. 7.24.

[8] Peschitta, Ex. 4.14.

[9] R. Payne Smith, *Thesaurus Syriacus*, Oxonii, 1901, стлб. 1866 (далее — *Thesaurus*).

[10] Н. В. Пигулевская, *Каталог сирийских рукописей Ленинграда*, — ПС, вып. 6, М. — Л., 1960, стр. 192.

[11] R. Payne Smith, *Catalogi Codicum MSS. Bibl. Bodl. Pars VI, codices Syriacos Oxonii*, 1864, p. 290.

[12] *Thesaurus*, стлб. 1866.

[13] «Acta Martyrum et sanctorum», III, Paris, 1892, p. 595.

II. СКАЗУЕМОЕ ВЫРАЖЕНО СПРЯГАЕМОЙ ГЛАГОЛЬНОЙ ФОРМОЙ (VERBUM FINITUM) СО СТРАДАТЕЛЬНЫМ ЗНАЧЕНИЕМ

ܒܫܢܬ ܬܫܥ ܡܐܐ ܫܒܝ ܐܬܝܒ ܠܦܪܣ ܢܨܝܒܝܢ ܐܬܝܒ [14] ‘В 673 г. персы отняли Нисибию у римлян’ (букв. ‘В 673 г. Нисибия была отнята от римлян персами’, точнее: у персов).

[15] ‘Апостолы нашего Спасителя поймали их’ (букв. ‘Они были пойманы у апостолов нашего Спасителя’).

[16] ‘Он излечил народ, который искусали змеи’ (букв. ‘Он излечил народ, который был искусан у змей’).

И в этих случаях, как и при страдательном причастии, пассивная конструкция может быть нарушена: при подлежащем может появиться показатель прямого дополнения (предлог *l*). Так, например:

[17] ‘Написал эту книгу [такой-то]’ (букв. ‘написана эта книга’, точнее: эту книгу [таким-то]).

Подобные примеры свидетельствуют о том, что эти конструкции мыслились как активные [18].

Употребление предлога *l* для выражения логического субъекта помимо восточноарамейского встречается также и в других семитских языках.

К. Брокельман в своей сравнительной грамматике семитских языков отмечает, что в тех единичных случаях, когда в древнееврейском языке в страдательной конструкции имеется дополнение с предлогом *l*, активный смысл этой конструкции спорен. В этих случаях, по мнению К. Брокельмана, косвенное дополнение с предлогом *l* вовсе не обозначает логического субъекта, по его мнению оно выражает скорее принадлежность, а сказуемое сохраняет еще свое первоначальное страдательное значение [19].

Однако и в древнееврейском языке разных периодов его существования можно найти немало примеров, когда страдательной конструкцией передается безусловно активное действие, а дополнение с предлогом *l* выражает логический субъект [20].

В древнееврейском языке в подобной конструкции сказуемое выражается чаще спрягаемой формой глагола со страдательным значением, реже — страдательным причастием.

В библейском языке:

---

[14] Y. P. N. Land, *Anecdota Syriaca*, I, Lugduni Batavorum, 1862, p. 15.

[15] Aphr. p. 284.

[16] *Beiträge zur Kenntnis der religiösen Dichtung Balai's*, hrsg. von K. V. Zettersteen. Leipzig, 1902, S. 37, IV: 3—4.

[17] C. Brockelmann, *Grundriss der Vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen*, II, Berlin, 1913, p. 128.

[18] Такая конструкция может быть безличной, и тогда ее надо перевести неопределенно-личным предложением: «написали эту книгу». Аналогичный оборот встречается и в древнееврейском языке (библейском): וַיֻּגַּד לְרִבְקָה אֶת־דִּבְרֵי עֵשָׂו (Gn. 24, 42): ‘Co общили Ревекке слова Исава’ (букв. ‘И были сообщены Ревекке слова Исава’), причем ‘слова Исава’ имеет при себе показатель прямого дополнения. Ср. также Gn. 4, 18; Nu. 26, 60 и др.

[19] C. Brockelmann, *Grundriss*.., S. 143.

[20] См., например: W. Gesenius—E. Kautzsch, *Hebräische Grammatik*, Leipzig, 1902, S. 394.

…אַךְ אֲשֶׁר יֵאָכֵל לְכָל־נֶפֶשׁ הוּא לְבַדּוֹ יֵעָשֶׂה לָכֶם [21] (Ex. 12, 16) ‘Только то, что ест каждый,—одно это вы можете делать’ (букв. ‘Только то, что поедается у каждого,—одно то должно делаться у вас’).

וַיְהִי כַּאֲשֶׁר נִשְׁמַע לְסַנְבַלַּט (Nech. 1, 6) ‘И было, когда услышал Санбаллат’ (букв. ‘И было, когда послышалось Санбаллату’).

וְנִבְחַר מָוֶת מֵחַיִּים לְכֹל הַשְּׁאֲרִית… (Jer. 8, 3) ‘И предпочтут смерть жизни все оставшиеся…’ (букв. ‘И смерть будет предпочтена жизни у всех оставшихся…’).

В побиблейском языке:

ונאכלין בכל העיר לכל אדם…, אלא שהמורם נאכל לכהנים לנשיהם ולבניהם ולעבדיהם (Zeb. V, 6) ‘И их может есть во всем городе (т. е. в любом месте города) любой человек. Но то, что выделяется [для священников], съедают священники, их жены, их дети и их рабы’ (букв. ‘И они поедаются во всем городе любым человеком…, но то, что выделяется [для священников], поедается священниками, их женами, их детьми и их рабами’, точнее: поедается у священников, у их жен, у их детей и у их рабов).

ואינו נאכל אלא למנוין (Zeb. V, 8) ‘[Пасху] едят только сопричисленные’ (букв. ‘[Пасха] поедается только сопричисленными’).

Подобные конструкции встречаются часто и в средневековой еврейской литературе. Так, например, в некоторых рукописях известного сочинения Алḥаризи «Таḥкемони» читаем:

ונרדף למי שלא ימלט ממנו [22] ‘И его преследует тот, от которого он не может спастись’ (букв. ‘И преследуем он у того, от которого он не может спастись’).

В печатных же изданиях этого сочинения вместо предлога *l* употреблен предлог *min*. Так:

ונרדף ממי שלא ימלט ממנו [23] ‘И он преследуем тем, от кого он не может спастись’. Возможность замены предлога *l* предлогом *min*, при помощи которого в семитских языках может выражаться в страдательной конструкции логический субъект, лишний раз доказывает, что и предлог *l* имеет такую же функцию.

לא התבאר לאקלידם באמת אלא בציור תנועת המשלש [24] ‘Эвклид не доказал этого фактически, а только путем изображения движения треугольника’ (букв. ‘Это не доказано у Эвклида фактически, а только путем изображения движения треугольника’).

הוא התחלה להתחלותיה המוסכמות לאותם החכמים הקודמים [25] ‘Это есть начало ее (геометрии) начал, которые приняли те древние

---

[21] «Таргум Онкелос» полностью сохранил эту конструкцию: ברם מה דמתאכל לכל נפש הוא בלחודוהי יתעבד לכון (Ex. 12, 16).

[22] Алḥаризи, *Таḥкемони*, рук. 83-1: л. 136а 8; 86: л. 74б 14 во II собр. Фирковича в Государственной публичной библиотеке гор. Ленинграда.

[23] То же, изд. А. Каминки, Варшава, 1899, стр. 336.

[24] Математическая рукопись XV в., хранящаяся в Британском музее под шифром 1002 (add 26984), л. 101а 9.

[25] Там же, л. 101б 17—18.

ученые' [букв. 'Это есть начало ее (геометрии) начал, которые были приняты у тех древних ученых']. В этом примере сказуемое выражено страдательным причастием.

[26] וכשתעיין.היטב תמצא שלא התבאר לו 'И, если ты всмотришься внимательно, то найдешь, что он этого не доказал' (букв. 'И, если ты всмотришься внимательно, то найдешь, что это не доказано у него').

[27] כשאר השטחים והשעורים הנמצאים לחכמי השעור 'как и прочие плоскости и фигуры, которыми ученые-геометры пользуются' (букв. 'как и прочие плоскости и фигуры, которые встречаются у ученых-геометров').

Учтем, что и в арабском языке иногда встречается такая же конструкция, например: كما قيل لمحمد بن الحسن[28] 'как сказал Муḥаммед ибн ал-Ḥасан' (букв. 'как сказано у Муḥаммеда ибн ал-Ḥасана').

Из всего этого можно заключить, что страдательная конструкция, в которой логический субъект передается при помощи предлога *l*, и имеющая активное значение, свойственна не только сирийскому языку, но и другим семитским языкам.

---

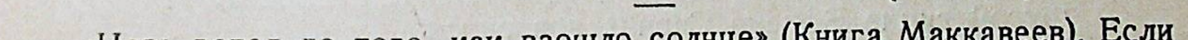
[26] Там же, л. 106б 11.
[27] Там же, л. 114б 11.
[28] C. P. Caspari, *Arabische Grammatik*, 5. Aufl., Halle, 1887, S. 267. Этот пример приводится как иллюстрация употребления предлога *l* для выражения принадлежности и авторства, однако здесь никак нельзя усмотреть отношение принадлежности. Ср. H. Reckendorf, *Die syntaktischen Verhältnisse des Arabischen*, Leiden, 1898, S. 43—44.

Л. Х. Вильскер

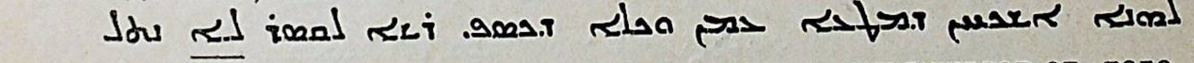
ОБ УТВЕРДИТЕЛЬНОМ ЗНАЧЕНИИ ЧАСТИЦЫ *lā* В СИРИЙСКОМ ЯЗЫКЕ

Частица *lā* в сирийском языке, так же как и в других семитских языках, — отрицательная частица. Такое значение ее зафиксировано во всех словарях. Однако, если допустить, что *lā* в сирийском языке может быть только отрицанием, то становятся непонятными очень многие места в сирийских текстах. Работая над переводом различных памятников сирийской литературы[1], я обратил внимание на то, что частица *lā* часто никак не может быть переведена как отрицательная, а лишь как утвердительная. В поисках ответа на этот вопрос я стал обращаться ко всем имеющимся грамматикам и словарям сирийского языка. Только в грамматике Абу-л-Фараджа бар-Эбрея, известного исследователя сирийского языка (XIII в.), я нашел указание на то, что *lā* может иметь и утвердительное (подтверждающее) значение.

Относительно этой частицы Бар-Эбрей писал: «Иногда встречается лишнее *lā*». Он приводит два примера:

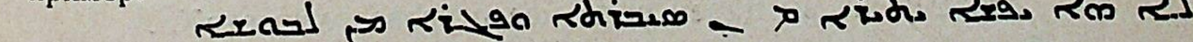


«Царь встал до того, как взошло солнце» (Книга Маккавеев). Если сохранить в переводе *lā* в его принятом значении, получится: «Царь встал до того, как не взошло солнце».



'Мы нашли, что он развращает наш народ и удерживает от того, чтобы давать подать кесарю' (Евангелие). Если сохранить в переводе *lā* в его принятом значении, получится: «Мы нашли, что он развращает наш народ и удерживает от того, чтобы не давать подать кесарю»[2].

В другом разъяснении к *lā* Бар-Эбрей указывает на утвердительное значение этой частицы: «Бывает и так, что хотя и пишется *lā*, но это не отрицание, а утверждение». Бар-Эбрей приводит следующий пример:



'Действительно, душа больше, чем пища, а тело — чем одежда' (Евангелие). Если сохранить в переводе *lā* в его принятом значении, получится: «Действительно, душа не больше пищи, а тело — одежды»[3].

---

[1] Имеются прежде всего в виду книги: Абуль-Фарадж, *Книга занимательных историй*, М. — Л., 1957; изд. 2, 1961; *«От Ахикара до Джано»*, М. — Л., 1960.
[2] Barhebraeus, *Le livre des Splendeurs, la grande grammaire*, ed. par A. Moberg, Lund, 1922, p. 173 (далее — BH. Gram.).
[3] Ibid., p. 124.

Однако высказывания Бар-Эбрея о плеонастическом и утвердительном значении *lā* не нашли надлежащего отражения ни в грамматиках, ни в словарях сирийского языка. Более того, утвердительное значение *lā* казалось настолько неправдоподобным, что при издании ряда сирийских рукописей встречавшаяся в утвердительных значениях частица *lā* либо совсем опускалась, либо заменялась другим словом. Бывали случаи, когда издатель той или иной рукописи, удаляя *lā*, вынужден был изменить предложение, чтобы придать ему утвердительное значение (см. примеры ниже).

Тем не менее ряд фактов с полной очевидностью свидетельствует о том, что частица *lā* в сирийском языке, помимо обычного отрицательного, имела еще в известных случаях утвердительное или усилительное значение. Ограничусь несколькими примерами.

I. В Пешитте переводится:

אִם־עַל־הַמֶּלֶךְ טוֹב — ܐܢ ܥܠ ܡܠܟܐ ܛܒ ܠܐ ‘если царю угодно’ (Est. III, 9). Если переводить здесь *lā* в его обычном, отрицательном значении, получится: «если царю не угодно».

Там же:

וַיִּכָּתֵב בְּסֵפֶר דִּבְרֵי הַיָּמִים — ܘܐܬܟܬܒ ܒܣܦܪܐ ܕܦܫܩܢܐ ܕܝܘܡܬܐ ܠܐ ‘И было вписано в книгу дневных записей’ (Est. II, 23). Если переводить здесь *lā* в его обычном значении, получится: «И не было вписано в книгу дневных записей»[4].

II. Ефрем Сирин в одном из своих гимнов так пишет об обожествленных высеченных из камня изображениях:

ܐܢܘܢ ܣܡܘ ܒܫܘܩܐ ܕܢܬܟܫܠܘܢ ܒܗ ܥܝܢ̈ܐ ܠܐ ‘Они поместили их на дороге, чтобы о них спотыкались незрячие’[5]. Если переводить здесь *lā* в его обычном значении, получится: «Они не поместили их на дороге, чтобы не спотыкались незрячие»[6].

В другом гимне Ефрема Сирина говорится:

ܐܝܟ ܕܠܐ ܐܝܬ ܠܝ ܡܕܡ ܠܝ
ܓܢܙ̈ܐ ܕܡܬܟܢܫ ܠܝ ܒܥܝܪ ܠܝ
ܘܠܐ ܥܘܬܪ ܕܡܬܚܫܒ ܠܝ
ܐܢ ܐܝܟ ܐܢ ܠܐ ܐܝܬ ܠܝ ܕܐܡܪ

‘Царских сокровищ нет у меня,
Никакого богатства мне не досталось,
Дом убогий, пустое жилье, —
Почему же вы царем сына моего не провозглашаете?’[7].

[4] Об этих двух примерах у Пейн-Смита: «Turbata videntur negativa» ...Thesaurus Syriacus, ed. R. Payne Smith, Oxonii, 1868—1897, стлб. 1869.

[5] «Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Nativitate (Epiphania)», hrsg. von E. Beck, Louvain, 1959, p. 112.

[6] Издатель этих гимнов Э. Бекк делает примечание: «Omitte vel lege ܥܡ».

[7] «Sancti Ephraem Syri Hymni et sermones», ed. T. J. Lamy, vol. I, Mechliniae 1882, p. 133.

Если переводить последнее *lā* в его обычном значении, получится:

«Царских сокровищ нет у меня,
Никакого богатства мне не досталось,
Дом убогий, пустое жилье, —
Почему же вы царем сына моего не провозглашаете?»[8].

III. В одном из изданных А. Баумштарком сирийских сочинений говорится:

ܗܠܝܢ ܠܐ ܐܡܪ ‘Вот это было им сказано’[9]. Если переводить *lā* в его обычном значении, получится: «Вот это не было им сказано», что противоречит контексту[10].

IV. В одном юридическом документе, изданном Э. Захау, говорится:

ܕܡܢ ܕܢܣܒ ܥܒܕ ܠܐ ܕܝܠܗ ‘Если кто-либо примет у себя чужого раба, зная при этом, что тот является рабом, и против него будет возбуждено судебное преследование...’[11]. Если переводить здесь *lā* в его обычном значении, получится: «Если кто-либо примет у себя чужого раба, не зная при этом, что тот является рабом, и против него будет возбуждено судебное преследование...», что противоречит смыслу[12].

В другом месте:

ܐܝܬ ܐܡܡ̈ܐ ܕܠܐ ܠܗܘܢ ܢܡܘܣܐ ‘Есть множество народов, у которых нет обыкновения составлять о браке письменные документы, называемые φερναί; они ограничиваются лишь устным объявлением об обручении’[13]. Если же переводить *lā* в его обычном значении, получится: «Есть множество народов, у которых нет обыкновения составлять о браке письменные документы, называемые φερναί; они не ограничиваются лишь устным объявлением об обручении»[14].

V. В одном из сочинений Иоанна Эфесского говорится:

ܐܢ ܐܝܟ ܨܒܝܬ ܠܡܚܙܝ ‘А если ты хочешь меня увидеть, то взгляни в небесную высь’[15]. Если переводить здесь *lā* в его обычном значении, получится: «А если ты хочешь меня увидеть, то не взгляни в небесную высь», что противоречит смыслу[16].

[8] Издатель предлагает опустить последнее *lā*.

[9] A. Baumstark, *Syrische Commentar zur* εἰσαγωγή *der Porphyrios*, Leipzig, 1900, S. 64 («Aristoteles bei den Syrern vom V—VIII Jahrhundert. Syrische Texte», Bd I).

[10] А. Баумштарк помещает ܠܐ в круглые скобки.

[11] Leges Constantini Theodosii Leonis, *Aus der römischen Handschrift*, hrsg. u. übers. von E. Sachau, Berlin., 1907, S. 64.

[12] Э. Захау предлагает читать вместо ܕܡܢ ܠܐ ܕܝܠܗ — ܕܡܢ ܕܠܗ

[13] Leges Constantini Theodosii Leonis, *Aus der römischen Handschrift*, S. 82.

[14] Э. Захау предлагает читать вместо ܠ — ܠܐ.

[15] F. Nau, *Les fils de Jonadab fils de Réchab et les îles fortunées*. Texte syriaque de Jacqes d'Edesse, publié par F. Nau, Paris, 1899.

[16] F. Nau вместо ܐܢ ܐܝܟ ܨܒܝܬ читает ܐܝ ܐܢ ܨܒ.

VI. В изданной Г. Биккелем древнейшей сирийской версии «Калилы и Димны» мы читаем:

ܟܕ ܠ ܡܬܝ ܒܗ ܟܕ ܠ ܡܬܝ ܒܗ ܟܕ ܠ ܡܬܝ ܒܗ ܟܕ ܠ ܡܬܝ ܒܗ ܟܕ ܠ ܡܬܝ ܒܗ [ܟܝܢܐ] ܟܕ ܠ ܡܬܝ ܒܗ ܟܕ ܠ ܡܬܝ ܒܗ ܟܕ ܠ ܡܬܝ ܒܗ ܠ ܐܝܬ ܠܗ ܡܕ ܢܬܠܩ ܡܢ ܟܠ ܚܕ

'Когда есть в этом нужда, то надо жертвовать одним за семью, семьей — за селение, селением — за город, городом — за страну, страной — за часть света, частью света — за душу человека'[17]. Если переводить здесь *lā* в его обычном, отрицательном значении, получится: «Когда есть в этом нужда, не надо жертвовать одним за семью, семьей — за селение, селением — за город, городом — за страну, страной — за часть света, частью света — за душу человека»[18].

Там же:

ܐܢܐ ܗܘܝܬ ܠܐ ܒܩܪܒ ܐܕܢ ܘܠܐ ܫܡܥ ܡܕ ܕܐܡܪܝܢ

'А я находился поблизости и не слышал все то, что они говорили'[19]. Если же переводить *lā* в его обычном значении, получится: «А я находился поблизости и не слышал все то, что они говорили», что противоречит дальнейшему тексту[20].

Там же:

ܬܠܬܐ ܡܬܚܙܝ ܠܗܘ ܕܠ ܐܝܬ ܠܗܘܢ ܠܡܠܦ ܡܢ ܡܠܐ ܕܠ ܐܝܬ ܠܗ ܠܡܐ ܠܡܠܦ

'Трое утверждают, что они выучились ремеслу, тогда как им не необходимо еще научиться ему'[21]. Если же переводить *lā* в его обычном значении, получится: «Трое утверждают, что они выучились ремеслу, в то время как им не следует научиться ему», но это не согласуется с дальнейшим текстом[22].

VII. Бар-Эбрей писал:

ܐܡܪ ܠ ܣܩܪܛܝܣ ܠ ܡܢ ܕܠ ܐܝܬ ܠܗ ܣܟܠ ܒ ܥܠܡܐ ܕ ܚܝܘܬܐ ܕܠ ܐܝܬ ܠܗ ܣܟܠ ܐܡ ܐܢܫ ܐܡ ܐܢܬܬ ܐܡ ܐܢܫ ܐܡ ܐܢܬܬ

'Сократу было сказано: «Кто из неразумных животных красив?» Он ответил: «Женщина», намекая на глупость женщин'[23]. Если же переводить *lā* в его обычном значении, получится: «Сократу было сказано: „Кто из неразумных животных не красив?“ Он ответил: „Женщина“, намекая на глупость женщин».

ܐܬܝܠ ܠ ܦܠܛܘܢ ܕ ܫܐܠ ܠ ܡܢ ܕܠ ܐܝܬ ܠܗ ܚܟܡܬ ܐܢܫ ܘܠ ܐܝܬ ܠܗ ܚܟܡܬ ܐܢܬܬ ܐܡ ܐܢܫ ܐܡ ܐܢܬܬ

'Платон был спрошен: «Почему в одном человеке совмещаются мудрость и гнев?» Он ответил: «Потому что нельзя найти человека, который был бы совершенен во всем»[24]. Если же переводить здесь *lā* в его обычном значении, получится: «Платон был спрошен: „Почему в одном человеке не совмещаются мудрость и гнев?“ Он ответил: „Потому что нельзя найти человека, который был бы совершенен во всем“».

[17] G. Bickell, *Kalilag und Damnag*. Alte Syrische Übersetzung des Indischen Fürstenspiegels. Leipzig, 1876, S. 22.

[18] Г. Биккель исключил из текста слово ܠ.

[19] G. Bickel, *Kalilag und Damnag*, S. 42.

[20] Г. Биккель предлагает читать вместо ܠܐ — ܐܕܢ.

[21] G. Bickel, *Kalilag und Damnag*, S. 109.

[22] Г. Биккель исключил из текста слово ܠ.

[23] Barhebraeus, *Laughable stories*, syr. text with engl. transl. by E. W. Budge. London, 1896, № 38.

[24] Ibid., № 50.

В рукописи сочинения автора IV в. н. э. Афраата, обозначенной В. Райтом условно буквой «B», содержалось следующее изречение:

ܐܢ ܐܬܘܢ ܡܫܒܩܝܢ ܠܒܢܝ ܐܢܫܐ ܚܛܗܝܗܘܢ ܕ ܐܝܬ ܠ ܐܒܐ ܕ ܫܒܩ ܠ ܟܘܢ

'Если вы будете прощать людям их проступки, которые они совершают по отношению к вам, то и вас простит отец' (имеется в виду бог). Слово *lā* было соскоблено, так как в обычном понимании слова *lā* оказалось бы, что «отец (т. е. бог) не простит вас»[25].

В одной из рукописей, изданных Н. Ландом, было сказано:

ܥܕ ܕ ܐܬܐ ܠ ܩܕܡ ܦܣܩ ܘܨܘܡ ܘ ܐܬܐ ܠ ܩܕܡ ܘ ܐܡܪ ܠ ܗ ,ܐܘ ܠ ܐܝܬ ܠ ܗ ܥܕ ܕ ܐܬܐ ܠ ܩܕܡ ܘ ܐܡܪ ܠ ܗ

'Пока, наконец, после поста и голода, предстал Христос и рассказал ему относительно зла земного царства'. В примечании Н. Ланда говорится, что слово *lā*, предшествовавшее *qām*, было стерто[26]. Таких примеров, когда в рукописях стиралось слово *lā*, так как его отрицательное значение противоречило смыслу текста, много.

Нам остается ответить на вопрос: почему же в сирийском языке слово *lā* имеет как отрицательное, так и утвердительное значение? Возможно, что в сирийском языке первоначально утвердительное *lā* передавалось через *la*, писавшееся слитно со следующим за ним словом, что наблюдается в арабском языке. Свидетельством такого *la*, возможно, являются примеры с плеонастическим *l*, которые приводятся Бар-Эбреем в цитированной выше грамматике[27] и несторианским лексикографом конца X в. Абу-л-Хасаном бар-Бахлулой. Бар-Эбрей писал, что иногда *ламад* является лишним в тексте. Он ссылается на следующие примеры:

ܐܡ ܕ ܟܠ ܒܢܝ ܐܢܫ ܗܢܘ ܪܡܐ ܕ ܡܬܐ ܠ ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ (Sir. 7,17)

'Так как конец всех людей — это червь' (слово ܪܡܐ 'червь' имеет при себе *l*).

ܗ ܠ ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ

те, которые говорят по-арабски; согласно Бар-Серушваю, арабское هَو فلاَن передают по-сирийски ,ʿaḥdeh, ʿaḥal[29].

Сошлемся также на факт употребления *la* слитно со следующим словом в древнейших арамейских надписях[30]. Впоследствии ל стал писаться отдельно от следующего за ним слова и гласный его в соответствии с требованиями семитской грамматики удлинился. Таким образом, эта утвердительная частица совпала по своей форме с отрицательной.

[29] «Jesu Bar Bahlulis Lexicon Syro-Arab», e cod. Bidl. Bodl. Hunt, CLVII, Marsh, 1908, вып. 1, p. 151.

[30] См. И. Н. Винников, *Словарь арамейских надписей*, — ПС, вып. 9, М.—Л., 1962, стр. 154.

Р. А. Гусейнов

ТЮРКСКОЕ *GOŠ* В СИРИЙСКОМ ИСТОЧНИКЕ

Среди сравнительно немногочисленных письменных источников, содержащих ценные сведения по истории средневекового Ближнего и Среднего Востока, видное место занимает сочинение одного из крупнейших представителей сирийской историографии Михаила Сирийца (1126—1199) «Хроника», значительная часть которой посвящена тюркам-сельджукам[1].

Изложению истории сельджуков предпослана вводная книга, начинающаяся словами: «Ввиду того что в это время (середина XI в. — *Р. Г.*) начали тюрки воцаряться и захватили города и области, посвящаем им эту четырнадцатую книгу»[2]. Здесь в сжатой форме рассказано о ранних тюркоязычных народах, в том числе об огузах. Описывая военные кампании тюрок, Михаил Сириец упоминает термин *goš*[3].

«Сообщают, что когда они (тюрки. — *Р. Г.*) двигались и шли с востока на запад, то увидели некоего зверя, подобного собаке[4], который шел впереди. Они не знали, что это и откуда он появился, и не могли приблизиться к нему. Когда наступало время идти, он обращался к ним на их языке, говоря: „Вставайте!“, и они вставали и шли за ним туда, куда он шел. И пока он шел, они двигались за ним; и в ту сторону, в которую он шел, следовали за ним. А когда он останавливался, и они располагались, пока не достигли областей, в которых воцарились. Так как этот проводник не показывался им вновь, они не вышли оттуда...

...Когда народ тюрок вырвался и вышел[5], они покрыли всю землю и даже стеснили тюрок, вышедших прежде, ибо земля не в состоянии была нести всех, и тех [предыдущих] прогнали на запад. Когда они начали передвижение, то увидели того, кто был проводником у прежних [тюрок] и был подобен собаке. Он шел впереди, и они не могли прибли-

[1] Относительно Михаила Сирийца и его «Хроники» см. специальные исследования: «Chronique de Michel le Syrien», editée et traduite pour la première fois par J.-B. Chabot, vol. I «Introduction et table», Paris, 1924 (далее — Михаил Сириец, с указанием тома); Р. А. Гусейнов, «*Хроника*» *Михаила Сирийца*, — ПС, вып. 5 (68), М. — Л., 1960, а также сводные труды: В. Райт, *Краткий очерк истории сирийской литературы*, пер. с англ. под ред. и с доп. П. К. Коковцова, СПб., 1902; A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922; J.-B. Chabot, *Littérature syriaque*, Paris, 1934; R. Duval, *La littérature syriaque*, III ed., Paris, 1907; I. O. de Urbina, *Patrologia Syriaca*, Romae, 1958; W. Wright, *A short history of Siriac literature*, London, 1894.

[2] Михаил Сириец, IV, стр. 565.

[3] Насколько известно, в книге XIV «Хроники» Михаила Сирийца имеется единственно пока известная фиксация тюркского *goš* в сирийском историческом тексте.

[4] Интересный вопрос о «звере, подобном собаке» выходит в данном случае за рамки исследования. Заметим только, что здесь, вероятно, речь идет об одном из тотемов тюрок — «сивом волке», который упоминается как у нашего автора, так и в ряде других источников. См., например: А. М. Щербак, *Огуз-наме. Мухаббат-наме*, М., 1959 (далее—*Огуз-наме*).

[5] Вторая, по сирийскому источнику, тюркская волна.

зиться к нему. Когда он хотел идти, то возвышал голос и говорил *goš*, то есть „Вставайте!“ [6]. И они вставали и шли за ним, пока он не останавливался; тогда и они располагались. И после того как вел их много дней, он исчез; и мы более ничего не читали и не слыхали [относительно него]. И мы знаем только то, что каждый народ ведом к полезному тем, что для него привычно. Так, иудеи — жертвоприношением овец и телят, маги — [при помощи] звезд; таким же образом и эти [тюрки] — подобием животных, которые им привычны» [7].

Впервые на этот термин у Михаила Сирийца обратил внимание первый его издатель и переводчик, видный французский сириолог Ж.-Б. Шабо в связи с тем, что, как он полагает, вместо *goš* должно быть *gôt*, которое переводит 'lever le camp' [8].

Goš — императив глагола *goš-*, характерного как в прошлом, так и в настоящем для некоторых тюркских языков, главным образом западнохуннской ветви [9]. Сохранение в сирийском тексте тюркского *goš* говорит в пользу того, что оно было не обычным словом, а специальным термином, командой, означавшей выступление в поход. С этой точки зрения следует рассматривать наличие в тексте слова, смысловое значение которого было известно и которое к тому же не входило в лексикон сирийца [10].

Goš означает повеление многократного действия. Это следует из семантики глагола *goš-* и его производных в ряде тюркских языков средневековья (что засвидетельствовано в тюркских письменных памятниках XI—XIII вв.) и современных. Большое количество смысловых ва-

[6] ܩܘܡ ܙܠ

[7] Михаил Сириец, IV, стр. 567, 569—570. (Для времени нашего автора — XII в.— эти сведения относительно иудеев являются анахронизмом).

[8] Там же, III, стр. 155.

Передача *göč* через «lever le camp» неточна; скорее нужно «errer», «se déplacer», «émigrer», «être nomade».

В пользу исправления Ж.-Б. Шабо говорит, казалось бы, отсутствие в сирийском языке звука *ч*. Но если обратимся к средневековым тюркским эпиграфическим памятникам Семиречья, исполненным сирийскими буквами, то они косвенно подтверждают верность передачи термина *goš* На этих памятниках для звуков *ч* и *ц* использована буква *Ṣ* (*cage*), например (здесь и ниже сохранена графика слов соответствующих словарей и исследований):

пичин	ܦܝܨܝܢ	[*писин*]	'обезьяна',
	ܨܛܝ	[*Сатша*]	Цатша — женск. имя
кäчä	ܟܨܐ	[*кесе*]	'ночь'
тунчудін	ܬܘܢܨܘܬܝܢ	[*тунсутин*]	'с поверхности'.

См. статьи одного из крупнейших русских сириологов П. К. Коковцова: *Христианско-сирийские надгробные надписи из Алмалыка*, — ЗВОИРАО, т. XVI, СПб., 1906, вып. 4; *К сиро-турецкой эпиграфике Семиречья*, — «Известия РАН», сер. VI, СПб., 1909, № 11.

Во второй статье П. К. Коковцов, говоря о том, что в XII — XIV вв. в Семиречье имелось христианское население с сирийской (несторианской) духовной культурой и обрядностью, пользовавшееся сирийским письмом, замечает (стр. 773): «двуязычные сиро-турецкие, частью сплошные турецкие тексты... устранили все сомнения касательно принадлежности массы того христианского населения, которому принадлежали надписи, в этническом отношении к тюркскому племени».

[9] Относительно классификации тюркских языков см., например: С. Е. Малов, *Памятники древнетюркской письменности. Тексты и исследования*, М., 1960. Н. А. Баскаков, *Тюркские языки*, М., 1960.

[10] Созвучное слово [*гуш*] имеется в сирийском языке, являясь императивом («прикоснись!», «прикоснись!») глагола *гаш*.

риантов более точно передают все то, что связано с передвижением, имеется ли в виду кочевание в поисках пастбищ или же военный поход: «запрячь», «присоединить» звучит как *koš-* (огуз., кыпч., тур.), *кош-* (джаг., осман., уйг.), *гош-* (азерб., туркм.), *кўш-* (узб.).

Кош (джаг.) 'ставка', 'лагерь', 'войско'; *кошуклук* (джаг.) 'соединение'; *кощу* (осман.) 'толпа', 'повозка'; *гош* (туркм.) 'табор', 'упряжка'; *кошит* (тур.) 'упряжка'; 'войско' в упомянутых языках передается через *гошун* (азерб., туркм.), *кошун* (джаг., осман.), *košun* (тур.), *қўшин* (узб.) [11].

Следовательно, кроме оттенка организованного передвижения, смысловые варианты *goš-* связаны со значением «военный» [12].

Göč — повеление однократного действия, ибо глагол *göč-* 'переселиться', 'перекочевать', 'кочевать' не имеет такого множества смысловых значений; это справедливо для упомянутых средневековых и современных тюркских языков [13]. Корень *göč-* входит в состав слов, обозначающих обычное кочевание, т. е. семантически ограничен по сравнению с *goš-*; ср. джаг. *көч* 'перекочевка', 'караван', *көчäр* 'кочевник', *көчүм* 'переселение'; джаг., осман. *qöc* 'переселение', 'перекочевка', 'стоянка лагеря во время военных действий'; азерб. *көч* 'переселение', 'кочевка', 'табор', *көчмə* 'переселение', 'перекочевание', *көчəри* 'кочующий', 'кочевой'; туркм. *гөч* 'переселение', 'кочевка', *гөчме* 'кочевка', 'кочевой'; тур. *göč* 'переезд', 'переселение', 'кочевка', *göčer* 'кочующий', 'кочевой'; узб. *кўчиш* 'переезд', 'переселение', 'кочевка', *кўчманчи* 'кочевой'.

Ввиду того что у тюрок сильны были пережитки родо-племенного строя, слово-команда *goš* вкладывается в уста тотема: «зверя, подобного собаке» — «сивого волка», который появляется в повествовании, как только заходит речь о военном выступлении или передвижении. Небезынтересно отметить в связи с этим, что в «Огуз-наме» о выражении «сивый волк» говорится как о боевом кличе (*уран*) огузов [14].

Что этот тотем был предвестником не просто кочевания, а военных выступлений, говорит ряд имеющихся в «Огуз-наме» параллелей к цитированному фрагменту из «Хроники» Михаила Сирийца:

«Когда забрезжил рассвет, в шатер Огуз-кагана проник луч, подобный солнечному. Из этого луча появился сивовласый, сивогривый большой волк. Этот волк молвил Огуз-кагану, говорил: „О Огуз! Ты собираешься двинуться на Урума. О Огуз! Я пойду с тобою впереди“. И вот после этого Огуз-каган свернул свой шатер, пошел дальше и увидел, что перед войском движется огромный сивогривый, сивовласый волк. Сзади, следуя за тем волком, двигались [все]... Через несколько дней сивовласый, сивогривый огромный волк остановился. Остановился с войском и Огуз...

И отправился вперед... Затем увидел Огуз-каган сивовласого, сивогривого волка. Этот сивый волк сказал Огуз-кагану: „Теперь двигайся с войском, Огуз-каган. Веди сюда народ и беков, я буду тебе пока-

[11] См., например, словари упоминаемых выше языков, а также: Л. Будагов, *Сравнительный словарь турецко-татарских наречий*, СПб., 1868—1871; В. В. Радлов, *Опыт словаря тюркских наречий*, СПб., 1890—1911; Mahmud Kašgari, *Divanü lûgat-it-türk tercümesi*, çeviren Besim Atalay, Ankara, 1939—1941; «Ettuhfat-üz-Zekiyye fil-lûgat-it-Türkiyye», çeviren Besim Atalay, Istanbul, 1945.

[12] Что речь идет именно о военном передвижении, вытекает также из приведенного заголовка книги XIV «Хроники» Михаила Сирийца.

[13] См. указанную выше литературу, а также: С. Е. Малов, *Памятники*.., где автор приводит языковые данные из сочинений Юсуфа Баласагунского (XI в.), Ахмеда Югнекского (XII в.), Рабгузи (XIV в.).

[14] *Огуз-наме*, стр. 32.

зывать дорогу", — говорил. А когда наступил рассвет, увидел Огуз-ка
что волк уже перед войском, в походе. Обрадовался он, вперед пош
...Однажды сивовласый, сивогривый волк, не двигаясь [впер
остановился. Остановился и Огуз-каган, лагерь разбил»[15].

Огузы появились на исторической арене, в Средней Азии, не по
нее VIII в.[16] и немного спустя начали проникать в ближневосто
области то в качестве наемников, то как участники грабительских н
гов[17]. В X в. из их среды выдвинулись и возвысились сельджук
с именем которых связано уже не спорадическое, а планомерное про
жение (с середины XI в.) тюрок из Средней Азии на запад[19], в рез
тате чего они подчинили своей власти и влиянию огромные пространс
от границ Китая до Средиземного моря и от Сибири до Персидск
залива[20].

Таким образом, на основе изученного материала можно говор
о том, что сирийский источник сохранил один из характерных тюрк
военно-кочевых терминов — *goš* и что обладателями этого терм
а равно и тотема «сивый волк» (=«зверь, подобный собаке») выступ
огузы. Следовательно, «Хроника» Михаила Сирийца не только сохра
свидетельство об одном из тюркских языков, но и подтверждает,
носителями термина *goš* были огузы, т. е. речь идет об огузск
несколько позднее сельджукском, завоевательном движении.

[15] *Огуз-наме*, стр. 37—39, 45—46, 50.

Предположительно можно сделать вывод, что сирийский автор был знаком с
ным вариантом какого-то тюркского сказания, в котором повествовалось о передви
огузов, так как его сведения созвучны с только что цитированными выдержками.
тем более вероятно, что сириец, имея в своем языке слово «волк», употребил выр
ние «зверь, подобный собаке»; это скорее всего говорит о неточности в устной
даче.

[16] В. В. Бартольд (W. Bartold, *Histoire des Turks d'Asie Centrale*, Paris, 1
pp. 80, 81) считает, что огузские племена стали известны в истории еще до VIII
В «Истории Туркменской ССР» (Ашхабад, 1957, т. I, кн. 1, стр. 15, 176,
отмечается, что огузы в Средней Азии появились до VIII в.
Уже в VIII в. огузы упоминаются в китайских источниках (Н. В. Пигулев
и др., *История Ирана с древнейших времен до конца 18 века*, Л., 1958, стр. 1
В. А. Гордлевский (*Государство Сельджукидов Малой Азии*, — Избранные с
нения, т. I, М., 1960, стр. 70) писал, что «огузы — одно из старых турецких пле
о них упоминают орхонские надписи VIII в.».

[17] Михаил Сириец, IV, стр. 568—570, 632, 648 и сл. В. А. Гордлев
(*Государство Сельджукидов Малой Азии*, стр. 49) отмечает огузов-наемнико
византийском войске: Б. Шпулер (B. Spuler, *The Muslim World*, pt I «The Age of
Caliphs», Leiden, 1960, p. 62) упоминает о создании в Аббасидском халифате тюрк
армии.

[18] Так называли огузов, признавших власть «дома Сельджука».

[19] После победы, одержанной в 1040 г. у Денданакана (в Хорасане) над султа
Газневидом Масудом I.

[20] См., например: Н. В. Пигулевская и др., *История Ирана*..., стр. 148; «Ис
рия Туркменской ССР», стр. 15; Cl. Cahen, *La première pénétration turque en A
Mineure (seconde moitié du XI^e siècle)*,—«Byzantion», vol. XVIII, Bruxelles, 1948.

А. В. Пайкова

О ЗНАЧЕНИИ ДРЕВНЕСИРИЙСКОЙ ВЕРСИИ СБОРНИКА «КАЛИЛА И ДИМНА»

При упоминании о «Калиле и Димне» в первую очередь на память приходит арабская версия этого сборника, хотя сказки, объединенные под этим названием, вовсе не арабские. Они происходят из Индии. Об условиях и времени их возникновения известно совсем немного. Предполагают, что эти сказки возникли в I—II вв. н. э. в среде буддистов и были написаны на санскрите. Первоначальное название сборника было, очевидно, связано с именами двух братьев-шакалов, действующих в первой сказке, Каратака и Даманака, которые в арабской передаче и стали Калилой и Димной. В Индии сохранилась до настоящего времени и пользуется широкой популярностью ближайшая обработка этого древнего санскритского оригинала книга «Панчатантра»[1]. Сам же индийский оригинал потерян безвозвратно, и судить о нем можно с большим или меньшим успехом только по многочисленным переводам, которые были сделаны непосредственно с него или в свою очередь с других переводов. Написанная, по преданию, философом Байдебой для индийского царя Дабшалима и предназначенная быть «зерцалом царей, стремящихся завоевать любовь и верность своего народа», «Калила и Димна» долгое время хранилась среди сокровищ индийской казны. Более или менее отчетливо история ее начинает прослеживаться с VI в., когда был сделан первый перевод этой книги на пехлеви придворным врачом Хосрова Ануширвана Барзуей.

Хосров Ануширван (535—579), услыхав о чудесной книге, появившейся в Индии, послал Барзую с заданием достать и привезти эту книгу. О поездке Барзуи в Индию в легендарных тонах рассказывает одно из предисловий к арабской версии «Калилы и Димны»[2]. Наиболее ранний вариант этой легенды изложен арабским филологом XI в. ас-Са'алиби в его книге «О царях Персии»[3], откуда эта легенда попала также и в поэму Фирдоуси «Шах-наме». Легенда, в основе которой лежит исторический факт поездки Барзуи в Индию, рассказывает о том, с каким трудом молодому персидскому врачу удалось узнать о книге и как, прибегая к хитростям, он сумел переписать ее и привезти Хосрову.

[1] „Панчатантра", т. е. "пять книг", переведена на русский язык дважды: „Панчатантра". Избранные рассказы, пер. с древнеиндийского, пред. и прим. Р. О. Шор, М., 1930, и "Панчатантра", пер. с санскрита и прим. А. Я. Сыркина, М., 1958; изд. 2, М., 1962.

[2] كتاب كليلة و دمنة عنى بنشرها الاب لويس شيخو اليسوعى، بيروت، ١٩٠٥، ص. ٥—١٨.

[3] Tha'alibi, *Histoire des rois des perses*. Texte arabe publié et traduit par H. Zotenberg, Paris, 1900, pp. 629—633.

Неизвестно, как долго после этого персы хранили свой перевод «Калилы и Димны», но только в конце концов и он исчез безвозвратно, так же как и индийский оригинал. К счастью, это случилось уже после того, как Ибн ал-Мукаффа, выдающийся деятель арабской культуры (VIII в.), успел перевести «Калилу и Димну» на арабский язык. Благодаря именно этому переводу она и стала известна почти повсюду. Популярность этой книги необыкновенна. Она была переведена почти на все языки мира. Последовательность переводов такова. Санскритский оригинал, пехлевийская версия Барзуи, древнесирийская версия, о которой речь пойдет ниже, и арабский перевод Ибн ал-Мукаффы. С арабского перевода в X—XIII вв. почти одновременно было сделано шесть новых, из которых каждый послужил началом новой линии со своими ответвлениями. Так, в XI в. был сделан греческий перевод Симеона, сына Сифа, с которого в свою очередь был сделан итальянский, опубликованный, правда, значительно позднее (XV в.), и старославянский, получивший название «Увенчанный и Следопыт» [4]. Это было первое знакомство русского читателя с «Калилой и Димной». Вторая встреча произошла несколькими веками позже, когда Борис Волков, переводчик Академии наук, перевел с французского «Политические и нравоучительные басни Пильпая, философа индейского», причем даже сам переводчик не предполагал тогда, что его басни Пильпая и переведенный с греческого «Увенчанный и Следопыт» — это одно и то же произведение.

Персидская версия Насруллаха (XII в.) послужила основой для новой персидской обработки «Анвар-и Сухайли» Хусайна Ва'иза, с которой в свою очередь был сделан турецкий перевод «Хумаюн-наме». «Хумаюн-наме» перевел на французский язык Галлан (впервые познакомивший Европу и с «1001 ночью»), а с его французского перевода был сделан упоминавшийся нами русский перевод Бориса Волкова. Еврейский перевод Иоэля лег в основу латинской версии Иоанна Капуанского, с которой были сделаны испанский, английский, немецкий, голландский, датский и другие переводы. Таковы в общих чертах те сложные пути, по которым книга «Калила и Димна» проникла из Индии через персов и арабов в страны Европы [5].

Особенной популярностью она пользуется в арабских странах. Появляются многочисленные переиздания ее текста, постоянно печатают исследования о ее происхождении и переводах, в десятках номеров журналов помещают статьи об Ибн ал-Мукаффе и его переводе чудесной индийской книги, делают попытки инсценировать ее. Почти во всех высших учебных заведениях Сирии и Египта «Калила и Димна» принята для чтения в качестве образца классической литературы. И вообще

[4] Это название является точным переводом с греческого и повторяет ошибку предыдущего переводчика, который неправильно понял значение слов „Калила“ и „Димна“, связав первое из них с арабским إكليل ‘венец’, ‘корона’, а второе — с арабским دمنة — ‘следы кочевья’. Отсюда и появилось „Увенчанный и Следопыт“.

[5] См. об этом: И. Ю. Крачковский, Избранные сочинения, т. II, М. — Л., 1956, стр. 438; „Книга Калилah и Димнah, Сборник басен, известных под именем басен Бидпая“, пер. с араб. М. О. Аттая и М. В. Рябинина, М., 1889, стр. 289 и вступит. статья; Эструп, *Исследование о 1001 ночи, ее составе, возникновении и развитии* со вступительным историко-литературным очерком А. Крымского, М., 1904, стр. 76—77; I. G. N. Keith-Falconer, *Kalilah and Dimnah or the fables of Bidpai*, being an account of their literary, history, with an English translation of the later Syriac version of the same, and notes, Cambridge, 1885, p. 86; Max Müller, *Essays*, Bd 3; *Über die Wanderung der Märchen*, Leipzig, 1869, S. 303—333; M. Winternitz, *Geschichte der indischen Litteratur*, Bd III, Leipzig, 1922, S. 297—303.

арабы склонны считать эту книгу своим национальным, самобытным произведением, а не переводом, и не без основания. Действительно, перевод Ибн ал-Мукаффы в его настоящем виде [6] очень далек от первоначального оригинала, и это становится особенно очевидным при сравнении его с древнесирийской версией, которой посвящена наша работа.

Древнесирийская версия появилась почти на два века раньше, чем арабская, и представляет перевод, более близкий к оригиналу, чем перевод Ибн ал-Мукаффы. Благодаря ей мы, собственно, и определяем те изменения, которые были внесены арабами.

Долгое время судьба этого перевода была неизвестна. Многие считали, что и он утрачен, так же как пехлевийская версия Барзуи и санскритский оригинал. Единственное упоминание о нем сохранилось в каталоге сирийских произведений, составленном в XIII в. на сирийском языке епископом Собы и Нисибии Абдишо Барбриха [7]. Среди других писателей Абдишо упоминает некоего периодевта [8], по имени Буд, и сообщает, что ему принадлежит ряд сочинений, направленных против манихеев и маркионитов. Кроме того, — добавляет Абдишо, — «он перевел с индийского книгу «Калила и Димна» [9]. Рукопись, содержащая этот сирийский перевод «Калилы и Димны», была найдена случайно и издана в 1876 г. [10].

Познакомившись с текстом сирийского перевода, исследователи были вынуждены подвергнуть сомнению утверждение Абдишо о непосредственном отражении в этом переводе индийского оригинала, так как на языке сирийского перевода ясно видно влияние пехлеви, и некоторые собственные имена имеют пехлевийскую окраску. Все это говорит о том, что Буд переводил не непосредственно с санскрита, а с пехлеви, так же как и Ибн ал-Мукаффа, только значительно раньше. В дальнейшем переводу Ибн ал-Мукаффы довелось сыграть выдающуюся роль в истории мировой литературы, тогда как труд Буда занял в ней совсем скромное, незаметное место. Однако теперь, отчасти благодаря именно этому обстоятельству, древнесирийская версия приобретает первостепенный научный интерес. Забытая и оставленная на многие века, она сохранила неизменным свой первоначальный состав, тогда как арабская версия в результате бесчисленных переводов, обработок и дополнений изменилась до такой степени, что вряд ли сможет сослужить нам хорошую службу, если мы захотим составить представление о древнем санскритском оригинале. Прежде всего из двадцати содержащихся в ней глав около одной трети появилось позднее и не имеет к оригиналу никакого отношения. Это, во-первых, четыре главы, которые от начала до конца сочинены или самим Ибн ал-Мукаффой, или арабами в более позднее время. Так, Ибн ал-Мукаффе принадлежит «Введение» и, вероятно, «Глава о расследовании дела Димны». Целиком арабскими являются также главы «О благочестивце и госте» и «О голубе, лисе и цапле». Отсутствие этих глав в переводе Буда объяснений не требует.

[6] Мы можем судить о нем по одному из лучших изданий كتاب كليلة و دمنة عنى بنشرها الاب لويس شيخو اليسوعى.

[7] J. S. Assemanus, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*, t. III, pars I, Romae, 1725, pp. 3—362.

[8] Периодевт — священник, действующий от имени епископа в отдельных областях и районах, которые он посещает время от времени, не оставаясь там постоянно.

[9] J. S. Assemanus, *Bibliotheca...*, t. III, pars I, p. 220.

[10] „Kalilag und Damnag“. Alte syrische Übersetzung des indischen Fürstenspiegels. Leipzig, 1876.

Во-вторых, это три главы персидского происхождения. К персидским главам относится, например, «Предисловие Бахнуда ибн Сахвана, известного под именем Ибн аш-Шаха ал-Фариси». До последнего времени глава с предисловием Бахнуда ибн Сахвана считалась арабской, а арабы и по сию пору считают ее оригинальной. Так, Ханна ал-Фахури, автор небольшой монографии, посвященной Ибн ал-Мукаффе, пишет на страницах этой последней:

و فى كليلة و دمنة، بابان يذهب النقاد الى انهما من وضع عربى وهما باب مقدمة الكتاب على لسان بهنود بن سحوان المعروف بعلى بن الشاه الفارسى و باب عرض الكتاب لابن المقفع

«В „Калиле и Димне“ есть две главы, которые критики считают сочиненными арабами. Это — предисловие к книге от имени Бахнуда ибн Сахвана, известного как Али ибн аш-Шах ал-Фариси, и глава с изложением книги Ибн ал-Мукаффы» [11].

Что касается «Введения», то оно действительно является сочинением Ибн ал-Мукаффы. Однако предисловие Бахнуда ибн Сахвана вряд ли можно отнести к арабским главам, тем более что самое имя, стоящее в названии предисловия — Бахнуд ибн Сахван — не встречается среди арабских имен, а его нисба — ал-Фариси — значит «перс».

В 1954 г. Бистон опубликовал статью «The Ali ibn Shah preface to Kalilah we Dimnah» [12], где он сообщает, что в одной рукописи персидской версии Насруллаха, хранящейся в оксфордской Бодлеанской библиотеке, это предисловие снабжено небольшим примечанием, объясняющим историю его появления. По мнению Бистона, предисловие это сочинено персами, в арабскую же версию было включено не ранее XIV в., так как в более ранних арабских рукописях оно не встречается.

Персидскими же являются «Глава об отправке царем Хосровом Ануширваном врача Барзуи в страну индийскую на поиски книги „Калила и Димна“, и «Глава о враче Барзуе». Автором последней считают самого Барзую. В рассказе о нем привлечено много подробностей из его личной жизни, помещены пространные рассуждения о медицине и сообщение о том, что автор интересовался и занимался ею — все это свидетельствует о том, что Барзуя сам написал о себе, тем более что рассказ ведется от первого лица. Ибн ал-Мукаффа при переводе «Калилы и Димны» на арабский язык внес, очевидно, некоторые изменения в главу о Барзуе. Обращает на себя внимание отношение автора к религии, его пессимистические взгляды на достоверность и правильность той или иной религии, его колебания — остаться в вере отцов или перейти в новую веру. Все это напоминает действия Ибн ал-Мукаффы, который переходит из одной веры в другую, когда этого потребовали обстоятельства, и в то же время обращается к вере отцов — зороастризму — мысленно, а иногда и открыто [13]. Такие случаи были, очевидно, нередки, за что Ибн ал-Мукаффа и поплатился в конце концов жизнью. Все колебания, сомнения, поиски истины в главе о Барзуе кажутся присущими скорее Ибн ал-Мукаффе, чем самому Барзуе, и все же

---

[11] حنا الفاخورى، ابن المقفع، القاهرة، ١٩٥٧، ص. ٣٥.

[12] „Oriens“, t. VII, Leiden, 1954, № 1, pp. 81—84.

[13] См. об этом, например, حنا الفاخورى، ابن المقفع и Е. Э. Бертельс, *Предисловие* [к книге „Калила и Димна“], перевод И. Ю. Крачковского и И. П. Кузьмина, М., 1957, стр. 7.

в целом глава несомненно восходит к пехлевийской версии. Почему она в таком случае, как и две другие персидские главы, не вошла в состав перевода Буда, если он переводил с пехлеви? Бенфей высказал по этому поводу несколько предположений [14]. Во-первых, Буд мог оставить эту главу без перевода, так как содержание ее таково, что христианский священник мог не пожелать знакомить с ней своих единоверцев. Во-вторых, если даже Буд и перевел эту биографию Барзуи, ее могли выпустить — на тех же основаниях — поздние переписчики; и, в-третьих, это введение могло быть утеряно случайно.

Отсутствие персидских глав в сирийской версии Буда можно объяснить и иначе. Известно, что Буд сделал свой перевод сразу же после того, как появился персидский перевод Барзуи. Может быть, дополнительных персидских глав тогда еще просто не было, а если они и появились, то, очевидно, Буду было известно их персидское происхождение и он сознательно не включил их в свой перевод.

Древнесирийская версия содержит только индийские главы. Их десять: «О льве и быке», «О голубе-вяхире», «Об обезьяне и черепахе», «Об отшельнике и ласке», «О мыши и кошке», «О совах и воронах», «О царе и птице», «О льве и шакале», «О Биларе», «О царе мышей». Все эти главы имеют индийское происхождение, и все они, за исключением двух последних, дошли до нас в различных индийских источниках. Пять глав — «О льве и быке», «О голубе-вяхире», «Об обезьяне и черепахе», «Об отшельнике и ласке», «О совах и воронах» — соответствуют главам «Панчатантры», которую мы назвали как один из популярнейших памятников индийской литературы. Три главы древнесирийской версии — «О мыши и кошке», «О царе и птице», «О льве и шакале» — входят в древнеиндийский эпический свод «Махабхарату» [15].

Что касается главы «О Биларе», то она не сохранилась ни в одном из индийских источников, но индийское ее происхождение тем не менее несомненно. Эта глава была найдена знатоком тибетского языка и лингвистом А. Шифнером в тибетском своде «Канджур» наряду с другими рассказами, близкими «Панчатантре» [16].

Появление индийского материала в тибетских источниках легко объяснимо. Вместе с буддизмом индийские рассказы очень рано начали проникать за пределы Индии, и в первую очередь на Цейлон, в Китай и в Тибет, а оттуда — в Монголию. Часть рассказов, а именно те, которые проникнуты ярко выраженной ненавистью к брахманизму и откровенным восхвалением буддизма, не могли существовать в тех условиях, когда брахманизм после многовековой борьбы восторжествовал над буддизмом. Именно такие условия сложились в Индии к XI—XIII вв.

В главе «О Биларе» отрицательное отношение к брахманам высказано откровенно и резко. «Не доверяйтесь после моей смерти брахманам и не слушайте их советов...» [17].

---

[14] „Kalilag und Damnag“, S. XXXI.

[15] „Махабхарата“ — великое сказание о потомках Бхараты, состоит из 18 книг, полностью на русский язык переведены две книги. См.: „Махабхарата. Адипарва“, кн. I, Пер. с санскрита и комм. В. И. Кальянова под ред. акад. А. П. Баранникова, М.—Л., 1950; „Махабхарата. Книга вторая. Сабхапарва или книга о собрании“, пер. с санскрита и комм. В. И. Кальянова, М. — Л., 1962.

[16] „Kalilag und Damnag“, S. VIII—IX; Mary Boyce, *The Indian fables in the „Letter of Tansar“*, — „Asia Major“, vol. V, London, 1955, fasc. 1.

[17] „Kalilag und Damnag“, S. 99.

«Ты не должен был открывать им (брахманам) своих снов и
нимать их недобрый совет. Ненависть не покинула их, и они
убить твоих добрых и умных слуг, твою жену, которая так пре
тебе, твоих сыновей и дочерей, твоих любимых...» [18] и т. д.

Кстати, это единственная глава, где антибрахманская тенде
так отчетлива. Не удивительно, что эта глава и не могла удержаться
индийской почве. Однако она имеет место во всех известных нам вари
тах «Калилы и Димны», и поэтому ее принадлежность к индийскому
гиналу не может вызвать никакого сомнения. Итак, девять глав из
сяти, содержащихся в древнесирийской версии, имеют легко просле
ваемое индийское происхождение.

Некоторые разногласия исследователей вызывает вопрос о пос
ней, десятой главе. Это глава «О царе мышей», названная в древне
рийской версии по имени царя мышей Михраяд. Часть ученых счит
эту главу индийской, другие предполагают, что она сочинена персам
и, наконец, третьи — к ним относится, например, известный ливанск
критик и литературовед Хусейн Мурувва — утверждают, что эта гл
принадлежит арабам. В своей статье, посвященной арабской вер
«Калилы и Димны» («"Калила и Димна" — подлинно арабское нас
дие»), он пишет:

و باب «ملك الجرذان» الذى لم يجدوا اصله فى الهندية ويرجحون انه من
دات الفرس وفى رأيى انه لا يختلف عن باب «بعثة برزوية» من حيث اتساقه مع
فكير العربى الاسلامى فى بداءة عصر النقل و التدوين و الفلسفة و من حيث
ه عن تفكير العصر الفارسى الذى كان فيه كسرى انوشروان و فهو اذن من
ابواب العربية فى الكتاب...

'Глава «О царе мышей», корни которой не найдены на индийской поч
и которую считают сочиненной персами, по моему мнению, не отличае
ся от главы «Об отправке Барзуи», с точки зрения ее совпадения с ара
ским мусульманским мышлением в эпоху переводов, записей и филос
фии и с точки зрения ее несоответствия персидскому мышлению эпох
Хосрова Ануширвана, и, следовательно, эта глава относится к араб
ским главам книги' [19].

С этим мнением арабского автора нельзя согласиться на том осно
вании, что глава «О царе мышей» входит в состав древнесирийской вер
сии (только под другим названием и, следовательно, никак не могл
быть добавлена арабами, которые перевели «Калилу и Димну» на сп
восемьдесят лет позже, чем Буд. Эта глава непременно должна был
содержаться в пехлевийской версии, а может быть, она входила и
состав индийского оригинала, как предполагают некоторые исследова
тели.

Нам кажется наиболее вероятной принадлежность этой главы к
индийскому оригиналу, так как по своему сюжету, по композиции и
содержанию она напоминает другие индийские сказки. Сюжет ее таков.
Царь мышей собирает своих министров, чтобы спросить их совета, как
избавиться от вечного страха перед кошками. Первый предлагает сде
лать колокольчики и привязать каждой кошке на шею, чтобы всякий
раз, как кошки будут приходить и уходить, мыши замечали их. Второй

[18] Ibid., S. 99.
[19] «الطريق» ١٩٥٦، العدد ٨، ص. ٦٤.

советует уйти в пустыню на год, пока люди не поймут, что мышей боль
ше нет и кошки не нужны.

Наконец, третий придумывает такую хитрость, с помощью которой
мыши навсегда разделываются с кошками.

Подобный сюжет мы уже встречали в индийской сказочной литера
туре. Так, глава «О совах и воронах» рассказывает о совете главы во
ронов со своими министрами относительно того, как им избавиться от
набегов сов. Первый советует покинуть это место и уйти в пустыню,
второй предлагает вступить в войну, третий против войны и против по
дати, и, наконец, последний придумывает хитрость, с помощью которой
вороны разделываются с совами. Итак, сюжет не нов. Мотив борьбы
мышей с кошками встречается тоже довольно часто. В одной из версий
«Панчатантры», в Tantrakhyana, есть рассказ о кошке, которая пытает
ся обмануть мышей, притворившись благочестивым наставником. Рас
сказ о благочестивом коте введен также в главу «О совах и воронах».
Есть целая небольшая глава «О мыши и кошке». Интересно отметить,
что рассказ, близкий по содержанию к главе «О царе мышей», найден
среди монгольских рассказов. Там говорится о мышах, обманувших
кошку и повесивших ей на шею колокольчик, т. е. воспроизводится мо
тив колокольчика в истории мышей и кошки, который мы имеем в на
шей главе «О царе мышей». Мыши в монгольском рассказе как бы
приводят в исполнение совет министра сирийской и арабской повестей.

Рукопись, в которой был найден упомянутый монгольский рассказ,
содержала еще шестнадцать рассказов, анализу которых, а также связи
их и других монгольских сборников с тибетскими и индийскими источ
никами посвящена работа Б. Я. Владимирцова «Монгольский сборник
рассказов из Pañcatantra». Нам кажется уместным привести здесь не
большую цитату из этой работы.

«Th. Nöldeke предполагает, что глава о „Царе мышей" не индий
ского, а персидского происхождения. Едва ли можно согласиться с
аргументацией знаменитого ориенталиста, тем более что один из моти
вов этого рассказа — борьба мышей с кошкой — хорошо известен, как
видно из предыдущего, индийской литературе: об „обетах кошки" упо
минают уже законы Manu, мотив этот встречается и в Mahābhārata.
Мотив же колокольчика, который хотят повесить или вешают на шею
кошке притесняемые ею мыши, встречающийся в старосирийской (и в
арабской) версии и в рассказах, MS. Burd. [20], Ерд.-чім и Ч.-ч. [21], застав
ляет предполагать для них общий первоисточник. По всей вероятности,
подобный рассказ и заключался в древней версии Pañcatantra, от кото
рой, с одной стороны, произошли пехлевийская и другие „западные"
версии, а с другой — ее индийские, буддийские и джайнские обработки,
проникшие потом в Тибет и далее в Монголию» [22].

И действительно, трудно предположить, что рассказ этот попал в
Монголию от персов. На основе всего этого нам и кажется более пра
вильным отнести и эту главу к индийским главам. Итак, все десять
глав древнесирийской версии имеют, как нам кажется, индийское про
исхождение и отражают древний санскритский оригинал.

[20] MS. Burd — Обозначение монгольской рукописи, полученной Б. Я. Владимирцо
вым от некоего Е. В. Бурдукова.
[21] Ерд. чім и Ч.-ч. — обозначения двух версий монгольского сборника „Драго
ценное украшение" — комментарий на сочинение „Капля, питающая людей".
[22] Б. Я. Владимирцов, *Монгольский сборник рассказов из Pañcatantra*, — „Сбор
ник Музея антропологии и этнографии при Российской Академии наук", 1921, V,
стр. 20—21.

Если обратиться к соответствующим главам арабской версии, можно заметить, что перевод Буда более строг и точен, чем перевод Ибн ал-Мукаффы. Последний отражает оригинал лишь приблизительно. Это скорей свободная передача, чем перевод в нашем понимании. Ибн ал-Мукаффа не случайно остановил свой выбор именно на этом произведении. «Калила и Димна» привлекла его не столько своими художественными достоинствами, сколько идейным содержанием. Это был своего рода протест против немудрой и несправедливой, с точки зрения Ибн ал-Мукаффы, политики аббасидского халифа. Ибн ал-Мукаффа как бы заявлял о желании стать для халифа тем, чем был Байдеба для царя Дабшалима. Но для этого ему нужно было приспособить книгу к условиям жизни арабов, к их мусульманскому мировоззрению. С другой стороны, условия, в которых жил и работал переводчик, были таковы, что ему приходилось быть очень осторожным, чтобы каким-нибудь намеком не вызвать возмущения своих правоверных современников. Ислам был тогда сравнительно молодой религией и в силу этого отличался особой нетерпимостью, а Ибн ал-Мукаффа прослыл еретиком-вольнодумцем, чья искренность как мусульманина всегда была на подозрении[23]. Поэтому ему и приходилось, учитывая обстоятельства, многое выпускать из текста, а кое-что добавлять от себя. Так, Ибн ал-Мукаффа выбросил начало главы «О льве и шакале», где отразились далекие арабам буддийские представления о переселении душ.

Судя по древнесирийской версии, в оригинале рассказ начинался так: «В стране турок, в месте под названием Рапукан, жил один царь, который был жесток и несправедлив. И из-за множества злых дел, которые он совершил, его душа, когда он умер, перешла в тело шакала, и он возродился в образе этого животного. И так как добрых дел он совершил мало, то, будучи шакалом, он вспомнил, что раньше был царем, но из-за совершенных им злых дел стал шакалом. Поэтому он раскаялся в своих прехах и, когда бродил по лесу вместе с шакалами, лисами, волками и другими своими товарищами, то не нападал на животных, не убивал их и не ел мяса. Его товарищи не одобрили его поведения. Поэтому они все собрались против него и стали упрекать его за то, что он не убивает животных и не ест мяса. Они спросили его: «Почему ты не делаешь так, как делаем мы?» Шакал ответил: «Потому что я не одобряю того, что вы делаете». Они сказали: «На какое же вознаграждение ты рассчитываешь, раз ты наш товарищ, хоть и воздерживаешься от зла?». Шакал ответил: «Только за то, что я хожу вместе с вами, мне никакого греха не припишут, если я не буду свершать недобрых дел, потому что о греховности и добродетели человека судят не по месту его пребывания, а по его делам»[24] и т. д.

Ничего подобного нет у Ибн ал-Мукаффы: «Говорят, что жил в такой-то земле один шакал. Он был богобоязнен и целомудрен» и т. д.[25]. Весь этот отрывок Ибн ал-Мукаффа выбросил. Между тем, отвечая требованиям мусульманской щепетильности о непременном наказании насилия, он вводит целую главу «О расследовании дела Димны», которая рассказывает, как был разоблачен и понес заслуженное наказание вероломный обманщик и клеветник Димна, и кончается моралью.

«Лев приказал, и он (Димна. — *А.П.*) был закован в кандалы и

[23] См. об этом J. G. N. Keith-Falconer, *Kalilah and Dimnah or the Fables of Bidpai*, pp. LII—LIII; И. Ю. Крачковский. Избранные сочинения, т. II, стр. 435, 437.
[24] См. „Kalilag und Damnag", S. 87.
[25] كتاب كليلة و دمنة. ص. ٢١٨.

брошен в тюрьму, где умер от жажды и голода. Вот чем кончилось дело Димны. Таковы последствия всякой несправедливости, зависти и лжи»[26].

Можно привести еще ряд подобных примеров. В главе «О совах и воронах» есть рассказ об одном благочестивом человеке, «благословение и проклятие которого были действенны». Однажды этот благочестивец подобрал на берегу реки мышонка, выпавшего из когтей коршуна, и решил отнести его домой; однако, пока шел, стал сомневаться, не напрасно ли он взял этого мышонка, опасаясь, что не сумеет вырастить и уберечь его. «Если бы это была маленькая девочка!» — подумал он. И далее в рассказе мышь превращается в девушку. «И силой своей святости обратил эту мышку в девочку», — читаем мы в «Панчатантре»[27]. В древнесирийской версии сказано следующее:

ܘܒܪܟ ܠܗ ܘܐܡܪ ܠܗ ܗܘܝ ܒܪ̈ܝܬܐ ܘܫܦܝܪܬܐ ܒܬ̈ܘܠܬܐ ܘܐܬ̈ܝܠܕ ܠܗ ܒܒ̈ܝܬܗ

'И благословил ее и сказал: «Обратись и будь красивой девушкой!» Потом привел ее домой'[28].

А у Ибн ал-Мукаффы так:

فدعا ربّه ان يحولها جارية; فأعطيت حسنا و جمالاً

'И он воззвал к господу своему, чтобы тот превратил ее в девушку, и вот ему была дана прелестная красивая девушка'[29].

Как видно из текста, в «Панчатантре» и в древнесирийской версии человек сам превращает мышь в девушку, тогда как у Ибн ал-Мукаффы он обращается с этой просьбой к богу[30].

В конце главы «О совах и воронах» есть диалог царя воронов с одним из своих везирей. На вопрос царя, как он мог прожить среди врагов столько времени, ворон отвечает: «Когда умного постигает несчастье и он знает, что несчастье это пройдет, принеся пользу, он с радостью принимает его и ждет своего времени. Тот, кто ради пользы, которую рассчитывает получить, принимает слова, жестокие, как копье, кто терпит презрение со стороны врагов, не отчаиваясь и не выказывая своего желания, тот извлекает для себя пользу. Так герой Арзэг, который мог одолеть даже ведьм и демонов, когда его постигло несчастье, переоделся в женское платье, и никто не узнал его. И Бимад-силач, которому не могли противостоять многие герои, претерпел слово, более жестокое, чем копье, когда его постигло несчастье из-за одного повара, но оттого, что он вытерпел, ему была польза»[31].

Имена названных здесь героев принадлежат двум из пяти братьев-пандавов[32], представителей царственного рода Панду, о великой борьбе

[26] Там же, ص. ١٢٤٠.
[27] „Панчатантра", стр. 230.
[28] „Kalilag und Damnag", S. 75.
[29] См. كتاب كليلة و دمنة، ص. ١٠٩.
[30] На это обратил внимание И. Ю. Крачковский. См. И. Ю. Крачковский, Избранные сочинения, т. II, стр. 437.
[31] „Kalilag und Damnag", S. 76, 77.
[32] Арзэг (сир. ܐܪܙܓ) соответствует санскритскому Арджуна (Arjuna), Бимад (сир. ܒܝܡܕ)—Бхиме (Bhima). Превращение Арджуны (Arjuna) в Арзэга (Arzeg), а Бхимы в Бимада Т. Бенфей объясняет следующим образом. В первом „z" заменяет, как обычно, санскритское „j", а конечное „g" является отражением распространенного в пехлеви „ka". Вероятно, первоначально была форма Arjunaga, из которой впоследствии образовалось Arzung, Arzeng, а потом — с потерей „n" — Arzeg. Относительно второго имени Бенфей сообщает, что в сирийской рукописи оно изображено неверно, а именно:

которых с кауравами повествует «Махабхарата». По условию, заключенному с врагами, побежденные пандавы должны были удалиться на двенадцать лет в изгнание, а 13-й год провести неузнаваемыми: если в течение этого года они будут узнаны, их ожидает новое многолетнее изгнание. По истечении условленного времени пандавы поодиночке вернулись ко двору царя мастьев Вираты и поступили на службу — Арджуна, переодевшись в женское платье, в качестве танцовщицы, а Бхима — поваром [33]. В «Панчатантре» об этом сказано:

Как хобот у слона, была рука
героя Киритина [34],
И все же на нее надел браслет,
жене уподобившись.

И еще:

Так Бхиме самому у мастьев в поварах
служить пришлось однажды,
И с ложкою в руках усилья тратил он,
от копоти весь черный [35].

В отрывке, взятом нами из древнесирийской версии, и содержится намек на эти события.

В переводе Ибн ал-Мукаффы имена героев вовсе не упоминаются: очевидно, они были незнакомы переводчику, отчего и весь отрывок оказался ему неясен, и он счел возможным выпустить его.

Не имея древнего перевода «Калилы и Димны» на сирийский язык, мы не могли бы сказать точно, был ли этот отрывок в первоначальной редакции нашего сборника или он включен в текст «Панчатантры» позднее. Самая ранняя по времени, если не считать пехлевийской, к сожалению, до нас не дошедшей, свободная как от индивидуального влияния переводчика, так и от последующих обработок древнесирийская версия представляет наиболее близкое и точное воспроизведение оригинала. И поэтому именно она должна стать мерилом при установлении рамок первоначального сборника. Все, что входит в «Панчатантру», и все, что есть в «Калиле и Димне» Ибн ал-Мукаффы, можно отнести к древнему оригиналу только в том случае, если этому будет найдено подтверждение на страницах древнесирийской версии. Остальное же является творчеством индийских и арабских авторов более позднего времени. Изучение этого древнейшего памятника приобретает большое значение не только для сирийской литературы, но также и для истории индийской и арабской литератур.

Bi madgabr. То, что „ma" относится к имени, известно из „Панчатантры". Следовательно, должно быть написано , вернее ; это перевод с санскритского atibals, т. е. силач, герой (через посредство пехлевийского gabna). Вероятно, сирийский переводчик ошибочно отнес это слово к имени героя, чем и объясняется слитное с „ma" написание и отсутствие на конце элифа; „d" в имени героя появилось еще в его пехлевийской форме. Переводчик поставил на конце обычное в пехлеви „k", а так как „d" и „k" в старом письме почти одинаковы (d — 3, k — 3), их очень легко перепутать. Так и появилось сирийское , что мы переводим Бимад-силач или Бимад-герой. См. об этом „Kalilag und Damnag", S. LXXIV—LXXVI.

[33] См. об этом в ст. В. И. Кальянова, сопровождающей его перевод 1-й книги „Махабхараты", стр. 595—599.

[34] Киритин — эпитет Арджуны, наряду с Бибхатсу, Джишну, Пакашасани и др. См. об этом: „Махабхарата", стр. 680; „Панчатантра", стр. 359.

[35] «Панчатантра», стр. 238.

Г. Г. Мелконян

АРМЯНСКАЯ ВЕРСИЯ СИРИЙСКОЙ ЛЕГЕНДЫ ОБ АБГАРЕ

Начиная со второй половины XIX в. история и литература сирийцев становятся предметом серьезного изучения. Этот интерес к ним был обусловлен открытием дотоле неизвестных многочисленных переводных и оригинальных текстов. Буржуазная сириология основной упор делала на изучение религиозных и церковных проблем и в этом плане освещала культурные связи сирийцев с соседними народами.

История и культура сирийцев, их политические, экономические и культурные взаимоотношения с соседними народами подверглись всестороннему и основательному изучению в трудах Н. В. Пигулевской, которая показала, какую роль сыграли сирийцы в экономической и культурной жизни стран Ближнего Востока.

Армяне как соседи имели тесные связи с сирийцами. Политические и экономические отношения создавали благоприятные условия для сближения этих двух народов. Уже в начале III века первые сирийцы-проповедники проникают в Армению. Это было время, когда римский император Каракалла после ряда побед на Востоке упразднил царство Осроена. Некоторые христиане сирийцы, недовольные политическим положением, покинули страну и посвятили себя миссионерской деятельности. Из них следует упомянуть основоположника сирийской литературы Бар-дайсана, который, по свидетельству Мовсеса Хоренаци, прибыл в Армению и, когда его миссионерская деятельность не достигла цели, уединился в армянской крепости Ани, где написал «Историю Армении», послужившую источником для Хоренаци [1].

Сирийцы проникали в Армению главным образом вместе с торговыми караванами, так как торговые пути из сирийских городов Эдессы и Нисибина, игравших важную роль в торговле между Западом и Востоком [2], на Дальний Восток проходили через Армению. Историк VI в. сириец Мшиха-Зеха пишет, что первые проповедники-сирийцы вместе с торговыми караванами из Эдессы прибывали в Арзанену (Алдзник), а оттуда расходились в города Адиабены [3].

Через миссионеров-сирийцев и купцов-христиан в Армению проникала и сирийская литература, преимущественно устные народные предания и легенды.

---

[1] „История Армении Моисея Хоренского", перевод Н. Эмина, М., 1893, стр. 114.

[2] Н. В. Пигулевская, *Месопотамия на рубеже V—VI вв. н. э.*, М.—Л., 1940, стр. 36.

[3] Měšihāzěkhā, *Histoire de l'eglise d'Adiabène sous les Parthes et les Sassanides*, [Cambridge], [1907], p. 79.

Сирийские легенды являются прекрасными образчиками восточно литературы, а по богатству и занимательности содержания, по яркост поэтических красок не уступают еврейским легендам из Библии; боле того, между ними существует внутренняя связь, идущая со времен, пре шествовавших христианству [4]. Многочисленные дохристианские евре ские легенды об Эдессе, Харране и других сирийских городах свидетел ствуют о еврейском влиянии в Сирии [5]. Так, например, сирийские леге ды о Гории и Шмоне вводят нас в мир Давида и Соломона; легенда о Иакове Нисибийском напоминает Моисея, когда он выводил из Егип еврейский народ в «землю обетованную» [6].

Одной из сирийских легенд, проникших в Армению, и была легенд об Абгаре. Эта легенда была известна Евсевию Кесарийскому, которы в начале IV в. сочинил свой «Экклесиаст» [7]. Как пишет сам Евсевий Ке сарийский, эту легенду он взял «из исторического сочинения в город Эдессе». В этом городе, продолжает историк, хранятся летописи, по вествующие о «событиях, происшедших в городе в прошлом, и доблест ных деяниях царя Абгара» [8]. Легенда об Абгаре известна и по сирийско му памятнику VI в., носящему название «Учение Аддая» [9].

Византийский историк VI в. Прокопий Кесарийский дает несколько отличную версию легенды об Абгаре [10].

Армянская версия дошла до нас в «Истории Армении» Мовсеса Хо ренаци [11]. Есть также древнеармянский перевод этой легенды, извест ный под названием «Письма Абгара» и приписываемый Лабубне [12].

Содержание этих памятников в общих чертах одно и то же: слава о чудесах христовых дошла до царя Эдессы Абгара, страдающего неиз лечимой болезнью. Он пишет письмо Христу, прося приехать и исцелить его. Но Христос занят, он обещает лишь после смерти прислать одного из своих учеников. Согласно этому обещанию Фаддей, или Аддей, приез жает в Эдессу и останавливается в доме еврея Тубия из Палестины. Затем он отправляется во дворец и исцеляет Абгара.

С течением времени, а также под влиянием других легенд легенда об Абгаре претерпевает изменения, и по дошедшим до нас версиям труд но установить время ее возникновения. Эту задачу пытались разрешить многие исследователи как европейские, так и армянские.

Так, немецкий ученый Липсиус полагает, что легенда была создана не при жизни Абгара, не в I в., а значительно позднее — в середине III в. [13]. Гутшмидт в «Исследованиях о царстве Осроены» считает, что в основе легенды лежит история принятия христианства сирийцами в на чале III в. [14]. Французский ученый Тиксерон, в обстоятельном исследо

[4] R. Duval, *Histoire d'Edesse*, — JA, 8 sér., vol. XVIII, p. 256.
[5] Ibid., p. 258.
[6] „История Армении Фавстоса Бузанда", Ереван, 1953, стр. 20—23.
[7] Eusebii Caesariensis opera, rec. G. Dindorfius, vol. IV, Historiae Ecclesiasticae, lib. I, 13, Lipsiae, 1867.
[8] Ibid.
[9] W. Cureton, *Ancient Syriac documents relative to the earliest establishment of christianity in Edessa*, London, 1864, p. 23; G. Phillips, *The doctrine of Addai*, London, 1876, p. 50.
[10] Прокопий Кесарийский, *История войн римлян с персами*, кн. II, СПб., 1880, стр. 88.
[11] „История Армении Моисея Хоренского", стр. 75.
[12] Alishan, *Lettre d'Abgar ou histoire de la conversation des Edessiens, par Laboubnia*, Venise, 1868.
[13] A. Lipsius, *Die Edessenische Abgar-Sage*, Braunschweig, 1880, S. 92.
[14] Gutschmid, *Untersuchungen über die Geschichte d. Königreichs Osroene*, St.-Pétersbourg, 1887, S. 2.

вании разбирая обе сирийские версии этой легенды, находит, что пер вая — «краткая» — была создана на основе документов Эдесского архи ва (Acta Edessena) в течение III в. [15].

Кариер — первый европейский ученый, который сравнил легенду об Абгаре в «Истории Армении» Мовсеса Хоренаци с другими источни ками, пришел к выводу, что большая часть сведений Хоренаци являет ся вымыслом [16]. Однако Кариер забывает, что он имеет дело с леген дой, а не с изложением исторически достоверного факта.

Французский историк конца XIX в. Дюваль в «Истории Эдессы» ис следованию легенды об Абгаре посвятил специальную главу. Он оста навливается на двух этапах создания этой легенды и, как и Тиксерон, считает, что краткий текст легенды возник в III в. и лишь в IV в. возник «пространный» текст, известный под названием «Учение Аддая», или «Письма Абгара» Лабубны [17].

Изучением этой легенды занимались также армянские ученые — Халатьянц [18], Зарбаналян [19], Ташьян [20], которые пытались, с одной сторо ны, найти связующее звено между этими сирийскими и армянскими па мятниками, с другой — стремились подкрепить историческими данными свидетельства Мовсеса Хоренаци.

Согласно сирийским версиям этой легенды, сирийцы приняли христи анство в начале I в., когда на троне Эдессы восседал царь Абгар V Ука ма, или Черный [21]. Согласно хронике Дионисия Телл-Махрского, Абгар вступил на трон «в 2024 году Авраама и находился у власти [с перерыва ми] 37 лет и один месяц» [22], т. е. с 4 г. до н. э. по 33 г. н. э. Однако из данных дошедших до нас сирийских надписей и монет этого периода видно, что Абгар V был язычником [23].

Детальное изучение сирийских источников показывает, что сирийцы приняли христианство не в I. в., а в начале III в., в годы царствования Абгара IX, царя Эдессы, вступившего, по свидетельству той же сирий ской хроники, на трон Эдессы «в 2169 году Авраама» и находившегося у власти 35 лет [24], т. е. с 179 по 214 г.

Приказом Абгара IX запрещались языческие верования и обряды. Его современник Бар-дайсан в своей книге «Законы страны» пишет, что Абгар IX приказал «отрубать руки тем, кто совершает самокастрирова ние в честь богини Тархаты» [25], и положил конец этому обычаю в стра не, продолжает автор. Как видим, Абгар IX прибегал к насилию ради упрочения в стране новой религии.

Внимательное изучение легенды об Абгаре приводит к выводу, что она не отражает событий, происходивших во времена Абгара IX. Тут действуют евреи, которые, согласно Иосифу Флавию, еще в начале I в.

[15] Tixeront, *Les origines de l'église d'Edesse et la légende d'Abgar*, Paris. 1888, p. 82 sq.
[16] A. Carriére, *La légende d'Abgar dans l'Histoire d'Arménie de Moïse de Khoren*, Paris, 1895.
[17] R. Duval, *Histoire d'Edesse*, p. 234.
[18] Г. Халатьянц, *Об Аршаше и Абгаре. Армянские Аршакиды в „Истории Армении" Моисея Хоренского*, М., 1903.
[19] Г. Зарбаналян, *Библиотека древних армянских переводов*, Венеция, 1889 (на арм. яз.)
[20] Dashian, *Zur Abgar-Sage*, — WZKM, Bd IV, H. 1, 2, 3.
[21] W. Cureton, *Ancient Syriac documents...*, p. 23; G. Phillips, *The doctrine of Addai*, p. 52.
[22] R. Duval, *Histoire d'Edesse*, p. 119.
[23] Ibid., p. 105.
[24] Ibid., p. 121.
[25] R. Duval, *La littérature Syriaque*, Paris, 1907, p. 238.

н. э. вели проповедническую деятельность в Месопотамии и соседних странах [26]. Эту деятельность развивали главным образом иудейские купцы, стремившиеся создать благоприятную для себя атмосферу у туземных народов и при дворах их властелинов. Иосиф Флавий пишет, что им удалось Изата — принца Адиабены (сына царя Монобаза) — и его мать Елену вовлечь в число последователей иудейской религии [27]. Нетрудно предположить, что проповедь иудейской религии подготавливала и расчищала путь для распространения христианства в странах Ближнего Востока. Первые христианские общины в этих странах формировались из иудеев-переселенцев и купцов из Палестины. По легенде, Аддей, или Фаддей, прибыл в Эдессу и остановился у Тубия. Аддей вначале действует в кругу своих соотечественников, а после отправляется во дворец проповедовать Абгару [28]. Отсюда и нужно сделать заключение, что легенда об Абгаре возникла в конце I в. и была связана с деятельностью евреев в Месопотамии, а не в середине III в., как полагают другие исследователи [29].

Если подходить с этой точки зрения, легенда об Абгаре у Евсевия Кесарийского кажется очень близкой к первоначальной версии. И в самом деле, сирийские источники свидетельствуют о том, что как в Эдессе, так и во всей Месопотамии христианские деятели были евреи [30]. И лишь в начале III в. на арену выходят сирийцы. Последние были воспитаны в эллинистических городах, и христианство, проповедуемое ими, развивалось на новой основе, сформированной в рамках греческой философии, с одной стороны, и восточных верований — с другой.

Бар-дайсан является основоположником как сирийской литературы, так и сирийской церкви, и если сирийские источники вообще не упоминают о нем или говорят весьма сдержанно, то это объясняется просто — он был сектантом.

Деятельность Бар-дайсана и его последователей оживила культурную жизнь Месопотамии. В целях борьбы с первыми еврейскими общинами и для создания опоры в народе они начали переводить с греческого на сирийский многочисленные философские, религиозные, исторические и агиографические труды. Но они не ограничивались переводами, а выступали и с оригинальными сочинениями, создавая тем самым мост между греческой литературой и искусством и древневосточной культурой, что стало основой крупного литературного движения. Правда, это движение имело целью упрочение сирийской церкви, однако оно создавало условия для перенесения в Месопотамию нового потока сектантских движений из Египта.

В первой половине IV в. сектантские движения и стремление Византии к установлению вселенского авторитета своей церкви начинают расшатывать устои и основу сирийской церкви. Сирийское духовенство перешло к самозащите, одним из проявлений которой является создание «Учения Аддая» на основе легенды об Абгаре. При помощи этого учения оно стремилось доказать и защитить «апостолическое» происхождение сирийской церкви.

Создавая «Учение Аддая», сирийское духовенство одновременно преследовало и другую цель — подчинить себе восточные церкви, ибо, как гласит легенда, «все они свет христов получили от Аддая» — учения Аддая, и даже, согласно одной сирийской версии, сам Аддай лично приезжал в Армению проповедовать, где и был удостоен венца подвижника, что так совпадает со сведениями армянских источников [31].

[26] J. Flauius, *Antiquities of the Jews*, XX, ch. II, p. 483.
[27] Ibid., p. 484.
[28] W. Cureton, *Ancient Syriac documents*..., p. 107.
[29] R. Duval, *Histoire d'Edesse*, p. 244.
[30] Mĕšihāzĕkhā, *Histoire d'Adiabène*, p. 81.

Эту легенду приводит Мовсес Хоренаци в своей «Истории Армении». У него Абгар парфянского происхождения и является «армянским царем», царствовавшим в середине I в. н. э. [32]. Другие исторические источники, в том числе и армянские, не знают Абгара на царском троне в Армении. Напротив, сирийские и греческие историки сообщают нам сведения об Абгарах на троне Осроены. Абгары были сирийскими царями, а город Эдесса был их столицей. Возникает вопрос: зачем же отец армянской историографии Мовсес Хоренаци арменизирует Абгара, тем более что он был знаком с трудами и Евсевия Кесарийского и Лабубны?

Некоторые историки считают, что Мовсес Хоренаци прибег к такому явному вымыслу, чтобы обосновать «давность» и «апостолическое» происхождение армянской церкви. Если даже, говорят они, это и не было целью Мовсеса Хоренаци, то во всяком случае это было преднамеренным шагом армянского духовенства.

Конечно, нельзя категорически отрицать это предположение, но нужно отметить, что легенда об Абгаре с давних пор была известна армянам, а армянское духовенство могло придать ей подобное тенденциозное содержание, когда оно оказалось перед лицом необходимости. Известно, что после Халкедонского собора 451 г. армянская церковь отделилась от всеобщей церкви и была вынуждена отстаивать свою независимость как от посягательств византийской церкви, так и от несторианства, используя именно легенду об Абгаре как подтверждение «апостольского происхождения» армянской церкви. Для такого тенденциозного шага армянского духовенства, по нашему мнению, армянская версия легенды об Абгаре дает достаточные исторические основания.

Выше, разбирая легенду об Абгаре, сохранившуюся в «Церковной истории» Евсевия Кесарийского, мы заметили, что эта версия близка к изначальному оригиналу и в ее основе лежит проповедническая деятельность евреев в странах Ближнего Востока. Здесь Мовсес Хоренаци дополняет сведения Евсевия и делает более убедительным утверждение, что Абгар в легенде олицетворяет Изата, царя Адиабены, принявшего иудейскую религию вместе со своей матерью Еленой [33]. Изат, как свидетельствует Флавий, пользовался большим авторитетом не только в Адиабене, но и во всей Месопотамии, и потому, когда персидский царь Артабан III был вынужден оставить свою страну из-за внутренних распрей и войн за престол, он нашел убежище у Изата, который принял его с царскими почестями и помог ему вернуть свой трон [34]. Вернув себе трон, Артабан вознаградил Изата. По свидетельству Флавия, Артабан отторгнул у армян город Нисибин с окрестностями и подарил Изату [35]. Хоренаци же все эти события приписывает Абгару [36].

С этого времени, и особенно с правления персидского царя Валаршa I, начинается период тесных сношений между различными народами Востока, так как Валаршу I удается посадить на троны соседних стран своих младших братьев и через них проводить свою политику, насаждать иранскую культуру.

[31] W. Cureton, *Ancient Syriac documents*..., p. 109.
[32] „История Армении Моисея Хоренского", стр. 76.
[33] J. Flauius, *Antiquities*..., p. 483.
[34] Ibid., p. 483.
[35] Ibid., p. 486.
[36] „История Армении Моисея Хоренского", стр. 78.

За долгие годы персидского владычества в этих странах среди высшего сословия создалась определенная группа сторонников иранской культуры, стремившихся всячески подражать и перенимать нравы и обычаи, господствовавшие при персидском дворе. Сирийские источники свидетельствуют о том, что в этот период эдесские цари называли себя парфянами и свой город Эдессу называли «парфянским городом» или «городом парфян» [37].

Эхом этих настроений, должно быть, и является свидетельство сирийского историка XIII в. Бар Эбрея о том, что «персы и парфяне, сирийцы и парфяне, армяне и парфяне это одно и то же» [38].

Дюваль, крупный специалист по истории Осроены, в своей «Истории Эдессы» пишет, что в последних десятилетиях I в. н. э. и в начале II в. на троне Эдессы восседал ряд царей армяно-парфянского происхождения [39].

Таким образом, парфянам удается захватить власть не только в Армении, Атропатене, Адиабене, но и в Эдессе. Однако в Персии в 224 г. н. э. парфяне потерпели поражение и власть перешла к Сасанидам, которые вытеснили парфян из соседних стран, и только армянская ветвь Аршакидов, сохранившая свою власть вплоть до 428 г., казалось, могла еще восстановить былую славу и авторитет парфян на Востоке. Принятие христианства в Армении в начале IV в. открывало широкие возможности. Армянский двор и духовенство стремились использовать свою религию для обеспечения сотрудничества парфян и сочувствующих им кругов. Мы полагаем, что не случайно Григорию Просветителю приписывалось парфянское происхождение [40].

Поэтому и легенда об Абгаре, проникшая в Армению через проповедников-сирийцев, получила иное содержание и была создана ее армянская версия, согласно которой Абгар является парфянином и «армянским царем».

Мовсес Хоренаци, приводящий эту легенду, был знаком и с «Церковной историей» Евсевия Кесарийского, и с «Учением Аддая» Лабубны, и с армянской версией легенды и использовал все эти три источника в своей «Истории».

---

[37] R. Duval, *Histoire d'Edesse*, p. 115.
[38] Ibid., p. 113.
[39] Ibid.
[40] „История Армении Моисея Хоренского", стр. 79.

М. Л. Гельцер

НОВАЯ ПОПЫТКА ИНТЕРПРЕТАЦИИ ЗАПАДНОСЕМИТСКОГО ПАПИРУСА ИЗ ВАДИ МУРАББА'АТ

Среди изданных недавно Ж. Миликом текстов из пещер Вади Мурабба'ат (в Южной Палестине) особого внимания заслуживает документ № 17, написанный на папирусе [1]. Он является палимпсестом и, по мнению издателя, был использован три раза. Чтению поддаются третий текст — более или менее полностью — и частично второй, написанные палеоеврейским курсивным письмом. Археологический контекст, в котором найден данный папирус, говорит о IX—VII вв. до н. э. [2], причем наиболее вероятной автор считает дату не ранее середины VIII в. до н. э. Трудно сказать, как попал данный папирус в пещеру Вади Мурабба'ат, однако, действительно, как об этом свидетельствуют археологические данные, в расположенной поблизости местности Буке'а засвидетельствовано древнеиудейское поселение VIII в. [3]. Хотя данный текст написан более архаичным шрифтом, чем лахишские остракa, однако датировка Ф. М. Кросса, относящая текст по палеографическим данным к самому концу VIII — началу VII в. до н. э., представляется нам более убедительной [4]. В то же время некоторое различие в начертании букв с известными остракa из Самарии следует объяснить и более поздним временем написания [5], и, возможно, специфичностью письма на папирусе, и местным, т. е. южным, вариантом палеоеврейского письма. Поэтому следует отказаться от датировки папируса временем правления древнеиудейского царя Уззии (Азарии) ок. 780—740 гг. до н. э. [6].

Таким образом, мы имеем здесь древнейший западносемитский папирус [7] вообще и первый древнееврейский папирус доэллинистического

---

[1] J. T. Milik, P. Benoit, R. de Vaux (avec contributions de G. M. Crowfoot, E. Crowfoot et A. Grohman), *Les grottes de Murabba'at* (*Discoveries in the Judaean Desert. II*), Oxford, 1961, I (текст), pp. 67, 93—100; II (таблицы), № XXXVIII; см. об этом папирусе также И. Д. Амусин, ВДИ, 1961, № 4, стр. 138.
[2] J. T. Milik et les autres, *Les grottes...*, I, pp. 26—28, 93—95.
[3] См. F. M. Cross, J. T. Milik, *Explorations in the Judaean Buqe'ah*,—BASOR, 1956, № 142, pp. 5—17.
[4] F. M. Cross, *Epigraphic notes on Hebrew Documents of the VIII—VII centuries B. C.: II The Murabba'at Papyrus...*, — BASOR, 1962, № 165, стр. 41—42.
[5] Y. Yadin, *Ancient Judaean weights and the date of the Samaria ostraca*,—SH, 1961, VIII. Автор на основании древнееврейских эпиграфических числовых знаков убедительно доказывает, что не может быть и речи о более ранней дате остракa из Самарии, чем третья четверть VIII в. до н. э. Противоположную точку зрения см.: Y. Aharoni, IEJ, XII, 1962, № 1, стр. 67—69.
[6] J. T. Milik et les autres, *Les grottes...*, p. 95; И. Д. Амусин, ВДИ, 1961, № 4, стр. 138.
[7] Древнейший, до сих пор известный западносемитский (арамейский) папирус датируется рубежом VII—VI вв. до н. э. См. A. Dupont-Sommer, *Un papyrus araméen d'époque Saite découverte à Saqqarah*, — «Semitica», I, Paris, 1948, pp. 43—68.

времени[8]. Это обстоятельство придает данному папирусу особую це
ность.

Переходя к рассмотрению самого текста, следует начать с боле
раннего и стертого. Он читается с большими трудностями, и Ж. Ми
лик проделал огромную работу по его восстановлению и читает ег
следующим образом (рис. 1)[9]:

1) ʾmṫ. ...yhw lk[.] šlḥ.šlḥṭ. ʾt šlm bytk
2) wʿt. ʾl. tšmʿ lk[l] dbṭ ʾšṫ ydbr ʾlyk.

С таким чтением, судя по очень резкой и ясной фотографии, [мож
но согласиться.

Перевод: 1) Говорит тебе [...]яху. Я послал пожелания блага дом
твоему. 2) А теперь не внимай вс[е]му[10], что тебе будут говорить

Строки 3—5 связному прочтению не поддаются. Здесь читаются
лишь отдельные буквы. На наш взгляд, в строке четвертой вмест
wrʿt, как читает издатель, следует читать wydʿ 'и он узнает (?)' ил
'и они узнают (?)'.

При такой плохой сохранности текста трудно делать окончатель
ные выводы о его характере, однако наиболее вероятным являетс
предположение, что он имел официальный характер и содержал како
то распоряжение вышестоящего лица подчиненному. За это говорит
и форма приказания ('l. tšmʿ 'не внимай' 'не принимай к сведению') во
второй строке и, возможно, также сохранившееся слово четвертой
строки. Само наличие на том же папирусе официального списка (см
нижеследующий текст), вероятно, также подтверждает наш вывод.

Более поздний, однако не отделенный от предыдущего длительным
отрезком времени, текст палимпсеста лучше сохранился. Он состоит из
четырех строк и охватывает не всю площадь папируса, а лишь его
правую часть. Буквы написаны более жирным шрифтом. По отношению
к вышеприведенному полустертому тексту папирус перевернут. Сам
текст состоит как из буквенных, так и из цифровых знаков. Рассмот
рим сначала имена собственные, перечисленные в данном тексте (рис. 2).

Строка 1. Ж. Милик (стр. 97) читает nmṫr. ḥwšᶜ 'Нимтар (сын) Ха
ушᶜ'; однако третью букву, на наш взгляд, следует читать как t. В та
ком случае строка будет читаться 'Нмтр (сын)[11] Хошеи'[12]. Имя же
Nmtr (а равно и Nmṫr) ни в Библии, ни в эпиграфическом материале
параллелей не имеет. Этимология и огласовка его неясны.

Строка 2. ʾby. Ṣby. 'Аби (сын) Цеби'. В данном случае первое имя,
по всей вероятности, является ипокористическим от Абияху (ʾbyh, ʾbyhw).

---

[8] До сих пор от рассматриваемого времени были известны лишь глиняные буллы с оттисками древнееврейских печатей, на обороте которых можно проследить следы отпечатков папирусных волокон; см. D. Diringer, *Seals*, — in: D. W. Thomas, *Documents from Old Testament Times*, London, 1958, p. 223.

[9] J. T. Milik et les autres, *Les grottes...*, I, p. 96.

[10] lk[l].dbr — ср. kŏl-dābār в Библии в значении 'всякое', 'все', 'всякая вещь', 'дело'; букв. 'каждое слово', см.: J. T. Milik et les autres, *Les grottes...*, I, p. 96; Амусин, ВДИ, 1961, № 4, стр. 138

[11] В древнееврейских надписях на печатях сплошь и рядом опускаются слова bn 'сын'; см. также надпись Ḥnnyhw. Nr' 'Хананяху (сын) Нерии' в текстах из Гибеона (J. B. Pritchard, *Hebrew inscriptions and stamps from Gibeon*, Philadelphia, 1959, № 22, 24, 33, 35 sq.).

[12] «Хошеа (Осия)». В противоположность Ж. Милику, здесь и при чтении других имен мы следуем традиционной древнееврейской огласовке.

Второе же имя является, по-видимому, мужским вариантом имени Ṣib-
jaʾ/h (IChr. 8, 9; II Chr. 24, 1; I Reg. 12, 2)— Ṣᵉbī. Издатель отмечает
также наличие в надписи эллинистическо-римского времени мужского
имени Ṣby'[13].

Строка 3. ʾi'dh. Kršn. 'Эл'ада (сын) Кершона'. Первое имя извест-
но из Библии — IChr. 7, 20 — ʾelᶜādāh. Второе имя издатель (стр. 99) воз-
водит к корню krś (kᶜrēś — 'живот, брюхо' — Jer. 51, 34). С другой
стороны, в Библии встречается имя Гершон (Gēršōn — Gen. 46, 11; Ex.
6, 16; I Chr. 5, 27; 23, 6 и др.) Возможно, что данное имя является имен-
ным образованием того же типа, однако можно даже допустить, что
имя Kršn являлось диалектальным вариантом имени Gēršōn.

Строка 4. И здесь чтение Ж. Милика Šmᶜyhw. Ywᶜzr не вызывает
сомнений. Оба имени, Шема'яху (Šᵉmaʿjāhū) и Йо'эзер (Jōʿezer) в Биб-
лии встречаются[14]. Таким образом, здесь речь идет о 'Шема'яху (сы-
не) Йо'эзера'.

После второго имени (отчества) во всех четырех строках стоит
знак ψ (ψ ψ) . Ж. Милик склонен интерпретировать его как символ
для обозначения древнееврейской меры сыпучих тел сэа (sᵉʾāh = ок. 15
1/3 *л*). Отсюда он делает вывод (стр. 97), что в документе идет речь
об уплате крестьянами натурального налога зерном, и интерпретирует
весь текст как список налогового поступления зерном на государст-
венный склад[15]. Однако такое понимание этого текста вызывает сом-
нения. Дело в том, что Ж. Милик понимает знак ϑ , встречающийся
на целом ряде древнеиудейских весовых гирь и прочих эпиграфических
памятниках, как весовую единицу сикль. Однако, как убедительно до-
казал И. Ядин, знак этот является стилизованной древнеиудейской
царской эмблемой, подтверждавшей и гарантировавшей данную единицу
веса или объема[16] или указывавшей на царскую собственность.

В то же время символ для обозначения единицы объема сэа нигде
ранее не был засвидетельствован, а аналогия со знаком *бат*– ⊂ не
дает нам основы для подобного суждения. Сам знак, встречающийся
в нашем тексте, более всего по форме напоминает букву *шин* (š). Од-
нако в тексте Библии слово сэа ни разу не начинается ни с *шина* или
даже *сина*, а в начале его стоит всегда буква *самэх* (s). В то же
время интерпретация этого знака кажется нам вполне возможной. Дело
в том, что у нас имеется черепок глиняного сосуда с выгравированной
на нем надписью, также датируемой VIII в. до н. э. Он найден также
на территории древней Иудеи (совр. Телль Касиле) и опубликован
Б. Майзлером[17].

Надпись читается следующим образом:

---

[13] J. T. Milik et les autres, *Les grottes...*, I, p. 99.

[14] Первое имя встречается чрезвычайно часто, второе — только один раз (I Chr. 12, 6), однако оно встречается и в побиблейской традиционной литературе.

[15] См. также И. Д. Амусин, ВДИ, 1961, № 4, стр. 138.

[16] Y. Yadin, *Ancient Judaean Weights...*, pp. 9—16.

[17] B. Maisler, *Two Hebrew Ostraca from Tell Qasile*,—JNES, X, 1951, № 4, pp. 265—267; см. также S. Moscati, *L'epigrafia ebraica antica*, Roma, 1951, p. 113, № 11, Tav. XXXI, 2 (с указанием о литературы данном памятнике).

1) Zhb. 'fr. lbythrn.

2) š ≡

1) 'Золото Офирское[18] для Бэт-Хорона[19]'. Что касается второ строки, то три горизонтальные параллельные черты по аналогии с т ковыми в финикийских надписях обозначают число 30[20]. Знак же š я ляется без всякого сомнения сокращенным обозначением 'сикл(ей)' šql(y)m[21].

Следовательно, вторая строка переводится:

2) сиклей — 30[22].

По-видимому, в таком же значении знак š встречается на одно из острак из Мецад Хашабяху, древнеиудейского памятника VII в. д н. э.[23].

Если знак š, служащий сокращенным обозначением для понятия весовой единицы „сикль" (šql), в только что рассмотренном тексте н написан курсивом, а шрифтом, подобным таковому в надписях на ка не (W), то вполне вероятно, что в рассматриваемом нами тексте В н древнеиудейском папирусе из Вади Мураббаʿат мы имеем скорописны (курсивный) вариант написания буквы š (ψ ψ), ставшей уже специ альным знаком для обозначения понятия „сикль"[24].

В таком случае следует признать, что настоящий текст не содер жит списка поступления натурального налога, а является ведомостью выдачи или платежей. Чаще всего сиклями исчислялось серебро. Поэ тому с наибольшей вероятностью можно и здесь предположить, что речь идет о серебре. Перечисленные же лица были или получателями, или плательщиками данных сумм.

Следовательно, они или вносили какой-то денежный налог, или же являлись царскими служилыми людьми, получавшими в числе прочего и денежное довольствие.

Далее во всех четырех строках текста В рассматриваемого папируса следуют цифровые знаки. Подобные знаки известны нам и помимо данного текста, в первую очередь из острака из Самарии. Однако лишь в самое последнее время И. Ядин установил правильное понимание знака ∧ = 5, ранее ошибочно принимавшегося за цифровой знак для обозначения 10[25]. В таком случае следует также и занизить итого-

[18] Речь идет о привозном золоте из страны Офир ('ōfīr), упоминаемой также и в Библии начиная с X века (I Reg. 9, 28; 10, 11; 22, 49; II Chr. 8, 18; 9, 10; 29, 4; Jes. 13, 12 и др.), причем нередко в связи с привозимым оттуда золотом. Локализация данной страны до сих пор точно не выяснена. Возможно, что она находилась в Восточной Африке или Южной Аравии; см. Р. Хеннинг, *Неведомые земли*, I, М., 1961, стр. 49—61.

[19] Название ряда населенных пунктов в древней Палестине (Bēt-Ḥorōn — Jos. 16, 5; 21, 22; I Reg. 9, 7; II Chr. 8, 5 и др.).

[20] S. Moscati, *L'epigrafia*..., p. 113, № 11.

[21] Ibid.

[22] Вес „царского" иудейского сикля равнялся, судя по весовым гирям, 10—12 г (см. Y. Yadin, *Ancient Judaean Weights*..., p. 12; S. Moscati, *L'epigrafia*, pp. 99, 100).

[23] J. Naveh, *More Hebrew inscriptions from Meṣad Ḥashavyahy*, — IEJ, 1962, № 1, pp. 28, 29, остракон № 3.

[24] См. также знак š в том же тексте (стк. 3 и 4), почти не отличающийся от разбиравшегося выше знака.

[25] Y. Yadin, *Ancient Judaean Weights*..., pp. 20, 21. Ж. Милик (стр. 74) отмечает, что он мог использовать литературу, появившуюся до 1958 г.

вые цифры. В стк. 1 вместо 10 + 4 = 14 у нас получается 5 + 4[26](?) = 9; в стк. 2 вместо 10—5; в стк. 3 не 5, а 4 и в стк. 4 вместо 5+1 следует читать 4+x. Возможно, что цифровой знак, от которого перед лакуной сохранилось только начало, обозначал число 10 (—). В таком случае мы имеем здесь число 14.

В свете всего сказанного выше текст В документа № 17 из Вади Мураббаʿат следует читать и переводить следующим образом:

Стк. 1. Nmṯr. Hwšᶜ š 5(+)4 (?)
Стк. 2. 'by. Ṣby š 5
Стк. 3. 'ỉᶜdh. Kršn š 4
Стк. 4. Šmᶜyhw. Ywᶜzr š 4(+)10 (?)

Перевод

Nmtr (сын) Хошеи си(клей) 9 (?)
Аби(яху) (сын) Цᶜби си(клей) 5
Элʿада (сын) Кершона си(клей) 4
Шемаʿяху (сын) Иоʿэзера си(клей) 14 (?)

Для окончательного выяснения назначения данного текста требуются дополнительные источники, и окончательных выводов в настоящее время здесь сделать нельзя.

[26] Возможно, что этот знак соответствует ⊤ = 8. См. Y. Yadin, *Ancient Judaean Weights*..., p. 21.

И. Д. Амусин

ИЗ КУМРАНСКОЙ АНТОЛОГИИ ЭСХАТОЛОГИЧЕСКИХ ТЕКСТОВ

(4Q Florilegium)

Среди опубликованных за последние годы кумранских текстов бесспорно большое значение имеет изданный Джоном Аллегро фрагмент «эсхатологического мидраша», составленный издателем из 21 кусочка (рис. 1)[1]. О значимости этого фрагмента свидетельствует уже то обстоятельство, что Ф. Кросс включил Florilegium в число тех немногих публикаций (1Q Sa и Sb, 4Q Testimonia и 4Q PB), после появления которых надо признать устаревшей всю предшествующую им специальную литературу, посвященную проблемам эсхатологических и мессианистских воззрений кумранской общины[2].

После editio princeps документ был переиздан, насколько мне известно, дважды и независимо друг от друга — И. Ядином[3] и А. Хаберманом[4], внесшими ряд ценных предложений по чтению текста.

Уже само название фрагмента, данное издателем, показывает, что текст относится к жанру кумранских комментариев. Характерной особенностью этого жанра является то, что авторы комментариев искали применения комментируемых текстов к современной им исторической обстановке и историческим событиям, связанным с жизнью оппозиционной общины и ее идеологическими воззрениями. Кумранские комментаторы считали при этом, что в любом тексте комментируемых священных книг заключена божественная тайна (rāz), а истолкование (pešer) не что иное, как раскрытие этой тайны[5]. И «тайна» и ее «раскрытие» внушены самим богом. Но в то время как пророки и авторы других библейских сочинений передавали только rāzīm, т. е. сообщенные им богом не раскрытые еще тайны, кумранскому комментатору был ведом и их pešer, т. е. их сокровенное значение[6]. Однако в отличие от обычных кумранских комментариев, каждый из которых посвящен одной какой-либо книге Ветхого Завета [например, Исайя, Хабаккук (Аввакум), Нахум, Псалмы и т. д.], 4Q

[1] J. M. Allegro, *Fragments of a Qumran Scroll of Eschatological Midrāšīm*,— JBL, LXXVII, 1958, pt IV, p. 350 — 354 (далее — A.). Небольшой отрывок этого текста (стк. 10—13) был опубликован Аллегро в 1956 г. См. J. M. Allegro, *Further Messianic References in Qumran Literature*, — JBL, LXXV, 1956, pt III, Doc. II, pp. 176, 177.

[2] F. M. Cross (Jr.), *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies*, New York, 1958, p. 165, n. 44.

[3] Y. Yadin, *A Midrash on 2 Sam. VII and Ps. I—II*, — IEJ, IX, 1959, № 2, pp. 95—98 (далее — Y.).

[4] A. M. Habermann, *Megilloth Midbar Yehuda. The Scrolls from the Judean Desert*, Tel-Aviv, 1959, pp. 173, 174, 213 (далее — H.).

[5] F. F. Bruce, *Biblical Exegesis in the Qumran Textes*, Eerdman, 1959, p. 1 sq.

[6] См. 1Qp Hab. II, 8—10 и VII, 1—5.

Florilegium является сборником цитат из различных библейских книг[7] с соответствующим комментарием. Далее, в обычных комментариях, где цитируемый текст комментируется стих за стихом, основное внимание обращается на применение библейского текста к современным комментатору условиям, хотя широко представлены и эсхатологические мотивы там, где комментатор находит это уместным. Комментарий же к цитатам, собранным во Флорилегиуме, весь обращен к будущему, к „последним дням", и яркая эсхатологическая окраска и направленность этого документа составляют наиболее отличительную его черту.

Ниже приводится перевод 4Q Florilegium[8].

ПЕРЕВОД

Столбец I

1. [.....][1] [«и не станет боле]е сын[2] нечестия [притеснять его], как вначале, и с того времени как
2. [я назначил судей] над народом моим Израилем» (II S. 7, 10^b—11^a)[3]— это тот дом, который [он построит][4] те[5][бе в ко]нце дней, как написано в книге
3. [Моисея?][6]: [«Святилище Господа, которое соз]дали руки твои. Йахве будет царствовать во веки веков»[7] (Ex. 15, 17—18). Это тот дом, куда не войдет
4. [человек с] постоянным [физическим недостатком][8], и аммонитянин, и моавитянин, и безродный[9], и чужеземец — во век[10], ибо святые его[11] там
5. бу[дут], [и слава его во]век непрестанно на нем являться будет[12]; и не будут более чужеземцы предавать его мерзости запустения[13], как они осквернял[14] прежде
6. святили[ще И]зраиля из-за их (т. е. израильтян) грехов. И он (т. е. бог) пожелал[15], чтобы построили ему святилище человеческое[16], в котором ему будут возносить курения (или: кадить)[17]
7. пред лицом его (в виде) деяний закона (или: исполнения учения Торы)[18]. А то, что (бог) сказал Давиду[19]: «И я [дам] тебе по[кой] от всех врагов твоих» (II S. 7, 11), означает, что он даст покой им от вс[ех]
8. сынов Велиала, которые заставляют их спотыкаться, чтобы уничтожить [их за грехи?][20] их, когда они блуждали (или: сбились с пути)[21] по замыслу [Ве]л[и]ала, чтобы заставить споткну[ться] сы[нов]
9. [света][22], и замыслить против них греховные помышления, что[бы быть схва]ченными[23] Велиалом из-за своих заблуждений[24].
10. «[И воз]вещает тебе Йахве, что дом построит[25] тебе (II S. 7, 11), и восстановлю семя твое после тебя и укреплю трон его царства
11. навеки (II S. 7, 12—13). Я [буду] ему отцом, а он будет мне сыном» (II S. 7, 14)[26]. Он — отпрыск Давида[27], который встанет с истолкователем Закона (Торы)[28], который
12. [?][29] в Си[оне? в по]следние дни, как написано: «Я восстановлю (подниму)[30] павшую скинию Давида» (Am. 9, 11)[31]. Это — скиния
13. Давида павша[я...]...[32] встанет, чтобы спасти Израиль[33].

[7] В этом фрагменте цитируются следующие тексты и в следующем порядке: II S. 7, 10—11; Ex. 15, 17—18; II S. 7, 11; II S. 11—14; Am. 9, 11; Ps. 1, 1; Jes. 8, 11; Ez. 37, 23; Ps. 2, 1—2.

[8] Кавычками отмечен цитируемый комментатором библейский текст, в круглых скобках указаны ссылки на цитируемые места, уточнения и дополнения, вводимые для большей ясности перевода, в квадратных скобках — восстанавливаемый текст. Примечания к тексту следуют за переводом.

14. Ми[д]раш[34] из «блажен муж, который не ходил в совет нечестивых» (Ps. 1, 1). Истолкование этого[35]: (это относится к тем), [кто] от-
15. вратились от пути [народа][36],
как написано в книге Исайи пророка относительно последних дней: и было, «что как сильною [рукою он отвратил меня от хождения по пути]
16. этого народа»[37] (Jes. 8, 11). А те, о которых написано в книге пророка Иезекииля, что они «н[е будут более осквернять себя]
17. [идо]лами своими»[38] (Ez. 37, 23), это — сыны Цадока и [лю]ди его сове[та]... [...в] конце [дней, когда они соберутся в] общину[39].
18. «[Почему волнуют]ся народы, и племена замыш[ляют тщетное] (Ps. 2, 1)? [Восс]тают [цари земли, и вла]стелины совещаются вместе против Йахве и против
19. [его помазанника[40]]» (Ps. 2, 2)? [Ис]толкование этого: [(это относится) к сынам Цадока...]...[41] избранники Израиля в конце дней.

Столбец II

1. Это — время испытания (или: очищения)[42], которое наст[упит]
2. Велиал и останется...
3. Моисей — он...
4. и праведные...

Примечания

[1] Недостающее начало строки Y. дополняет: «y[rgyz (?) 'w]d» (II S. 7, 10) 'w[tw?]; A.:]d 'wy[b?; H.:['w]d 'wy[b].

[2] Здесь ед. число в соответствии с LXX; MT — множ. число: „и не станут более сыны нечестия".

[3] Автор Флорилегиума объединил воедино конец стиха 10 и оборванное начало ст. 11, после чего переходит к комментированию этой произвольно составленной цитаты, не предварив, однако, комментарий словом „пешер". Ср. прим. 37 к стк. 15—16.

[4] H.: [ybnh yhwh...]; Y.: [y'śh] — в соответствии с тем же стихом II S. 7, 11.

[5] От знака „ламед" на фотографии видна лишь крайняя верхняя точка.

[6] Дополнение Y.: [mwšh]; в опубликованных рукописях такое наименование не встречается. Пятикнижие названо spr htwrh (CD 5, 2) и, возможно, spr hhgy (CD passim).

[7] 'wlm w'd вм. MT: l'lm w'd.

[8] Y.: ['yš 'šr bbśrw mwm] 'wlm. Дополнение сделано Ядином на основе 1 QM VII, 4—5: «И всякий хромой, или слепой, или человек с постоянным физическим (телесным) недостатком». Ср.: 1QSa II, 5—6 и Lev. 21, 17—23.

[9] mmzr — второй „мем" находится на линии разрыва и потому несколько деформирован. J. Maier, (*Die Texte vom Toten Meer*, München—Basel, 1960, T. I, S. 185) переводит: „ein Ausländer", читая, очевидно, bn zr? Однако такое чтение палеографически невозможно, не говоря уже о том, что за этим словом следует слово 'чужеземец' — bn nkr! О запрете вступать в „общину бога" аммонитянам, моавитянам и безродным см. Dt. 23, 3—4.

[10] После слова „чужеземец" A. читает: wgr ('прозелит'), хотя сам сильно в этом сомневается (стр. 351, прим. 6). Правильным представляется чтение Y. и H.: w'd (ср. Jes. 30, 8),

[11] qdwš <y> w; ed. pr.: ky' qdwšy šm- „for my holy ones are there", под которыми A. понимает „ангелов" (там же, прим. 8). Однако в этом случае необъяснимым является прямая речь бога, вклинившаяся в слова комментатора. См. следующую строку.

[12] [hyw] [wkbwdw ...] tmyd 'lyw yr'h — дополнение сделано мною на основании Jes. 60, 2. A.: yh[w]h? [wymlwk? l]; Y.: yh[y]w ['d]; H.: (['d] 'wlm).

[13] wl' yšmwhw 'wd zrym; как отметил Флуссер (D. Flusser, *Two notes on the midrash on 2 Sam. VII*, — IEJ, 9, 1959, № 2, p. 102, прим. 9), глагол šmm не может здесь означать 'разрушить', ибо храм еще существовал; šmm скорее всего означает здесь 'опустошать' (ср. греч. ἐρημόω), и прав Флуссер, связывая его значение здесь с выражением šqwṣ mšmm 'мерзость запустения' в Dan. 9, 27; 11, 31 и др.

[14] hšmw; см. прим. 13.

[15] wyw'm; ср. IR 5,19: «намерен ('ōmēr) построить дом».

[16] mqdš 'dm; букв. 'святилище' или 'святыня человека'; такое сочетание не встречается ни в ВЗ, ни в кумранских рукописях, ср., однако, mqdš mlk (Am. 7, 13) и mqdš yšr'l (Flor, 1, 6). Существующий храм осквернен „нечестивым священником": wyṭm' mqdš'l ('и осквернил храм бога'; 1Qp Hab. 12, 8—9). Настоящий документ отражает поиски нового храма — mqdš 'dm. Представляется неоправданной предложенная M. Sheschar и D. Flusser (D. Flusser, *Two Notes*..., p. 102, n. 11) эмендация: mqdš 'dny вм. mqdš 'dm. Для перевода этого выражения ср. kbwd 'dm — 'почесть человеческая' (CD III, 20 1QS IV, 23; см. перевод К. Б. Старковой — ПС, 1959, 4 (67)), rwḥ 'dm — 'дух человеческий' (1Q Hod. I, 15) и т. д. A.: „a man-made sanctuary", Y.: „a sanctuary amongst men"; Ядин опирается при этом на Ps. 78, 60: „...скинию, в которой он обитал между людьми" ('hl škn b'dm), но в нашем фрагменте отсутствует предлог b. Это интересное выражение „храм человеческий" подчеркивает „духовность" и „человечность" храма в отличие от святилища, главным назначением которого является принесение животных в жертвы. Подробнее об этом см. ниже.

[17] lhywt mqṭyrym bw' lw'.

[18] lpnyw m'śy twrh; ср. встречающееся в новозаветной литературе ἔργον τοῦ νόμου — 'дело закона' (Allegro, *Fragments of*..., p. 352, прим. 14); подробнее об этом месте см. ниже.

[19] Комментатор возвращается к тексту второй половины стиха II S. 7, 11, начало которого цитировалось в стк. 2.

[20] [b'wwnwty]mh — дополнение Y. и H.: [wlhšḥyt]mh — 'и чтобы искоренить их'.

[21] t'w — чтение Y.; A. и H.: b'w.

[22] b[ny] 'w[r] — A. и H.; Y.: b[h...]... Ядин сомневается в возможности чтения 'wr (hardly... 'wr), однако дополнение Аллегро представляется удачным, ибо этим широко распространенным самоназванием кумранской общины („сыны света") раскрывается значение lhmh (стк. 7) и 'lyhmh (стк. 9).

[23] lm['n yt]pśw lbly'l — превосходное дополнение Y. и H. A.: lm[sr? n]pšw.

[24] bmšgtymh. Y.; A. и H.: bmšgt '[wn]mh.

[25] ybnh вм. MT y'śh, однако в II S. 7, 13: ybnh byt.

[26] В стк. 10—11 — цитата из II S. 7, 11—14 с купюрами и незначительными расхождениями по сравнению с MT.

Цитата из II S. 7, 14: „Я буду ему отцом, а он будет мне сыном" применена к Иисусу, как сыну бога, в Послании к евреям, 1, 5. Как

свое время указал Штрак, в раввинистической литературе не встречается истолкования II S. 7, 14 в мессианистском духе в применении к мессии (см. H. L. Strack — P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Bd III, München, 1926, S. 677; ср. S. 15, 16). Здесь, по-видимому, кумранитами выдвинута проблема божественного происхождения „сына" — будущего мессии, хотя опубликованные рукописи еще не дают достаточно ясного представления о кумранском понимании взаимоотношений „отца" и „сына". Ср.: Allegro, JBL, LXXV, 1956, p. 177 и M. Burrows, *More light on the Dead Sea scrolls*, NY., 1958, p. 73. К. Шуберт обратил внимание на то, что в свете контекста этих строк Флорилегиума становится понятней спор Иисуса с фарисеями, чей он сын (Мтф. 22, 41—46; Лука 20,41—44; Марк 12, 35—37; Деяния 2, 29–36). См. K. Schubert, *The Dead Sea Community, its origin and teachings*, L., 1959, pp. 119—120 и 139—140. В новом свете должно быть также рассмотрено загадочное выражение из 1Q Sa II, 11: „...если породит (yōlīd) бог мессию".

[27] ṣmḥ dwyd — один из двух мессий, прихода которых ожидали члены кумранской общины. В опубликованном Аллегро небольшом отрывке 4QPB, являющемся комментарием к Gen. 49, 10, говорится: «Пока придет мессия праведности, отпрыск Давида ('d bw' mšyḥ hṣdq ṣmḥ dwyd)» (4QPB, 3—4). Проблема „двух мессий" — одна из наиболее сложных и спорных и в то же время важных для понимания идеологии кумранской общины и ее взаимоотношений с основами раннехристианской идеологии. См. следующее примечание.

[28] hᶜwmd ᶜm dwrš htwrh; термин „истолкователь Торы" встречается еще дважды: 1) в CD 7, 18 (в интересном эсхатологическом контексте), где „истолкователь" — ярко выраженная эсхатологическая фигура: «Книги Торы — скиния царя, как сказал (пророк): „и я подниму павшую скинию Давида" (Am. 9—11); ...а звезда — это истолкователь Торы, который пришел (или, по Флуссеру, „придет"; — IEJ, 9, 1959, № 2, pp. 105—106, прим. 23) в Дамаск, как написано: „Восходит звезда от Иакова, и встает скипетр из Израиля" (Nu 24, 10)» (CD 7, 16—20). Здесь, между прочим, обращает на себя внимание цитата из Амоса 9, 11, которую мы встретим в следующем стихе (12) Флорилегиума и в контексте с тем же „истолкователем Торы".

2) CD 6, 7: „А законодатель — это истолкователь Торы". Здесь „истолкователь" несомненно историческая фигура. Однако отождествление „истолкователя" наталкивается на большие трудности и породило большую разноголосицу мнений среди исследователей, на которой здесь нет возможности остановиться. По нашему мнению, „истолкователь" из CD 6, 7 тождествен с „учителем праведности" из CD 6, 10—11, „восстания" которого (т. е. воскресения из мертвых) ожидали кумраниты: ᶜd ᶜmd ywrh hṣdq b'ḥryt hymym ('пока не встанет учитель (или: тот, кто будет учить) праведности в конце дней'; CD 6, 10—11). Понимание глагола ᶜmd в смысле воскресения из мертвых ('восстание') как в CD 6, 10, так и в Floril. I, 11 подтверждается, как нам представляется, не только известным местом из Dan. 12, 13, но также недавно найденными в Бет-Ше'арим эпитафиями на еврейском и греческом языках, в которых корреспондирующие термины 'mydh и ἀνάστασις имеют бесспорное значение воскресения из мертвых. См. N. Avigad, *Excavations at Beth She'arim, 1955*, — IEJ, 7, 1957, № 4, pp. 239—241, 247; B. Lifshitz, *Beiträge zur palästinischen Epigraphik*, — ZDPV, Bd 78, 1962, H. I, S. 73—75. См.: И. Д. Амусин, *Учитель праведности кумранской общины*, — „Ежегодник Музея истории религии и атеизма", 1964, VII, стр. 265—270.

[29] Y. и H. дополняют: [yqwm?] 'встанет', 'поднимется' (will rise).

[30] whqymwty (перфект) вм. MT: 'qym (имперфект).

[31] Эта цитата из Амоса приводится также в CD 7, 16. См. выше прим. 28.

[32] A. в 1956 г. (JBL, 177): ...w']ḥr; в 1958 г. (JBL, 353): ']šr; Y.: w'ḥr; H.: k']šr; по поводу повторения в комментарии слов комментируемого текста Аллегро замечает, что, «если это повторение не является просто тавтологией, можно предполагать, что комментатор играет на причастии масоретского текста, придавая ему, возможно, нюанс futurum instans» (JBL, LXXV, 1956, pt III, p. 177, n. 26), т. е. 'падающая'?

[33] Грамматически (и логически) y'mwd 'встанет' относится к „отпрыску Давида" (к скинии была бы употреблена форма t'mwd). Согласно Мтф. I, 20—21 и Луке I, 68—71 Иисус в качестве „сына Давида" „спасет людей своих". Ср. неоднократные уверения Иисуса, что он пришел спасать „овец Израиля" (Мтф. 10, 6; 15, 24).

[34] m[d]rš — 'исследование', 'истолкование', ср. mdrš htwrh в 1QS 8, 15 и CD 20, 6.

[35] pšr hdb[r] — истолкование в смысле раскрытия тайны, сокрытой в комментируемом тексте.

[36] 'šr] srw mdrk [hᶜm] (Y.); A.: ['l] sry mdrk [ ]; H.: ['l] sry mdrk [rš'ym]; предпочтительнее чтение Ядина, так как выражение hᶜm hzh встречается ниже в стк. 16; ср. sry mdrk hᶜm в CD 8, 16 и 1QSa 1, 2—3.

[37] kḥzqt [hyd wysyrny mlkt bdrk] hᶜm hzh; в MT — bḥzqt... wysrny... ('Ибо так сказал мне Яхве, (удерживая) сильною рукою, и наставил меня (wĕyissĕrēnī от $\sqrt{\text{ysr}}$) не ходить по пути этого народа'); чтение kḥzqt находится в соответствии с 1 QIsᵃ, а интерпретация восстанавливаемого wys(y)rny как wayyāsīrēnī от $\sqrt{\text{swr}}$ — 'он отвратил меня' — произведена первоиздателем в соответствии со стк. 14 (sry drk) и с 1QpIsᵃ. Обращает на себя внимание странный метод цитирования, примененный здесь кумранским комментатором, соединившим воедино разнородные части двух полустиший. Ср. прим. 3.

[38] Восстановление Y. и H. по Ez. 37, 23.

[39] hmh bny ṣdwq w['n]šy 'ṣ[t]w... [b]'ḥryt [hymym bh'spm l]yḥd — восстановление Y.

[40] [mšyḥw]; вряд ли можно согласиться с дополнением Y.: [mšyḥyw] — 'his annointed ones'; ср. стк. 11 и 13.

[41] Y.: p]šr hdbr ['l bny ṣdwq hkwh]nym (И.А.) wh[mh] (И.А.) bḥyry yšr'l b'ḥryt hymym; восстановление „сынам Цадока" опирается на сохранившееся место стк. 17.

[42] 't hmṣrp.

„ХРАМ ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ"

Д. Флуссер, первый исследователь этого фрагмента[9], затронул два важных его аспекта: во-первых, вопрос о будущем, эсхатологическом храме, который придет на смену ныне существующему; во-вторых, о мессии-спасителе. Мы остановимся здесь вкратце на первом из этих вопросов.

[9] D. Flusser, *Two Notes on the Midrash on 2 Sam. VII*, — IEJ, IX, 1959, № 2, pp. 99—109. Другая специальная работа, посвященная этому фрагменту (L. H. Liberman, *A Note on 4 Q Florilegium*, — JBL, 1959, LXXVIII, pp. 158, 159), к сожалению, остается мне недоступной. В данной статье учитываются работы, вышедшие до 1962 г., т. е. к моменту завершения работы над статьей.

Комментируя стих из кн. Исхода 15, 17—18, кумранский комментатор сообщает, что бог намерен построить себе „человеческий храм“, в котором ему будут приносить воскурения в виде „деяний закона“ или „исполнения учения (Торы)“ (4Q Flor. I, 6—7). Надо полагать, что речь здесь идет об отказе от кровавых жертвоприношений животных и замене их тем, что в новозаветной литературе именуется „жертвами духовными“ (πνευματικαὶ θυσίαι). Д. Флуссер[10] справедливо, на наш взгляд, привлекает в качестве параллели к этому фрагменту евангельское пророчество: «Я разрушу храм сей рукотворный (τὸν ναὸν τοῦτον χειροποίητον) и через три дня воздвигну другой храм» (Марк 14, 58). Однако вряд ли можно согласиться с Флуссером, что в рассматриваемом нами месте высказывается положительное отношение к кровавым жертвам и что „деяния закона“ (deeds of Law) — синоним жертвоприношений (i. e. sacrifices) в традиционном значении[11].

Общепринятым сейчас в кумрановедческой литературе мнением является, что в принципе кумранская община не отрицала жертвенного культа в храме. Но так как она считала, что храм осквернен нечестивым иерусалимским жречеством, а из-за разности календаря не совпадали даты праздников[12] и кумраниты практически не могли принимать участия в храмовом культе, они откладывали возобновление храмовых жертвоприношений до будущих эсхатологических времен, а до тех пор для „периода нечестия“ они искали „заменители“ кровавых жертвоприношений[13].

Это мнение находит свое подкрепление в свитке „Войны“ и „Дамасском документе“. В первом затрагиваются практические вопросы жертвоприношения в эсхатологические времена (1QM II, 1—6). В „Дамасском документе“ запрещается участие в иерусалимском жертвенном культе (ср. VI, 11—13), но жертвоприношения сами по себе не отвергаются (CD XI, 17—21; III, 20—IV, 2). Но так ли дело обстоит во всех остальных известных уже рукописях? Как нам представляется, „Устав“ и „Флорилегиум“ расходятся в этом вопросе с „Дамасским документом“. Прежде чем рассмотреть эти тексты, вкратце напомним отношение к храмовым жертвоприношениям ессеев в описании античных авторов.

Согласно Филону, ессеи «больше других почитают бога, не приносят в жертву животных (οὐ ζῷα καταθύοντες), а стремятся к благочестивому образу мыслей» (Quod omnis probus liber sit, § 75). Гораздо сложнее дело обстоит с сообщением Флавия в „Древностях“, поскольку интересующий нас текст дошел в явно неисправном состоянии. Согласно Флавию, «...(хотя и) посылая посвящения (или: дары, ἀναθήματα) в храм, они (т. е. ессеи) совершают жертвоприношения[14] с помощью различных

[10] D. Flusser, *Two Notes*..., p. 100.

[11] D. Flusser, *Two Notes*..., p. 102, n. 12; ср.: Fr. Nötscher, *Heiligkeit in den Qumranschriften*, — RQ, 1960, № 6, p. 173: „Er ist ein von Menschenhand, aber durch Gottes Gnade erbautes Heiligtum mqdš 'dm, die Stätte der Opfer für Gott“.

[12] См. И. Д. Амусин, *Рукописи Мертвого моря*, М., 1961, стр. 161—164.

[13] См., например, Y. Yadin, *The Scroll of the War of the Sons of Light Against the Sons of Darkness*, Jerusalem, 1957, pp. 181—184, 227 (иврит); F. M. Cross, *The Ancient Library*..., pp. 74—77; M. Burrows, *More Light on the Dead Sea Scrolls*, New York, 1958, pp. 361—366; K. Schubert, *The Dead Sea Community*, London, 1959, pp. 55—57.

[14] В других поздних рукописях говорится, что они 'не (οὐκ) совершают жертвоприношения' (θυσίας οὐκ ἐπιτελοῦσιν); ed. B. Niese, IV, 1955, p. 143 (apparatus criticus). См. D. Flusser, *The Religious Ideas of the Judaean Desert Sect*, — „Zion“, XIX, 1954, № 3, p. 99, n. 29 (иврит). Флуссер считает, что διαφορότης ἁγνειῶν надо понимать в смысле διάφοροι ἁγνεῖαι. Ср. F. M. Cross, *The Ancient Library*..., pp. 75, 76, n. 118—120. См. J. Strugnell, JBL, LXXVII, 1958, pt II, pp. 106—115.

обрядов очищения (διαφορότητι ἁγνειῶν), которые у них приняты; а вследствие этого они, воздерживаясь[15] от общего священного участка (εἰργόμενοι τοῦ κοινοῦ τεμενίσματος), совершают жертвоприношения сами по себе» (Antt. XVIII, 1, 5 § 19). Последние слова цитированного места ἐφ' αὑτῶν τὰς θυσίας ἐπιτελοῦσιν ('сами по себе совершают жертвоприношения') можно понимать только в смысле, указанном Флавием в начале этого пассажа, а именно, что вместо храмовых жертвоприношений ессеи практикуют принятые у них различные обряды очищения. Нет никаких оснований для предположения, что ессеи основали в пустыне свой особый жертвенный культ.

Если сообщение Филона можно понимать как полный разрыв с храмом, то свидетельство Флавия, какой бы рукописной традиции ни придерживаться — с οὐκ или без этого отрицания, определенно говорит о том, что ессеи, описанные Флавием, хотя и отказались от храмовых жертвоприношений, но окончательно с храмом не порвали, так как посылали туда какие-то „дары“ (ἀναθήματα). Возможно, что этими дарами был обязательный для всех иудеев начиная со II в. до н. э. ежегодный „священный“ полусиклевый налог, шедший на нужды храма[16]. Косвенным свидетельством в пользу этого предположения является опубликованный Аллегро в 1961 г. крайне поврежденный отрывок 4Q Ordinances[17], в котором вместо общеобязательного для иудеев ежегодного взноса полусиклевый налог предписывается вносить раз в жизни: «Только один р[аз] пусть отдаст его (т. е. полусикль. — *И. А.*) в течение всей его жизни» (стк. 7: rq p['m] 'ḥt ytnnw kwl ymyw).

Следует при этом учесть, что сведения Филона и Флавия относятся к I в. н. э., когда ессеи насчитывали двухсотлетие своего существования.

Естественно предположить, что в процессе своей эволюции с изменением количества членов священнического сословия изменялось и отношение к храмовому культу и жертвоприношениям. Этой эволюцией следует в первую очередь объяснить имеющиеся расхождения между данными Филона и Флавия, с одной стороны, и данными отдельных кумранских рукописей — с другой.

Обратимся теперь к данным „Устава“. Выдвинутую во „Флорилегиуме“ идею создания „храма человеческого“ следует поставить в связь с известным местом из „Устава“: «Ибо все это будет в Израиле, согласно всем этим установлениям, для основания духа святости, для вечной истины, для искупления вины преступления и греха вероломства, и для (божьего) благоволения к стране, (что имеет большее значение), чем мясо всесожжений и чем жертвенный жир (mbśr ʿwlwt wmḥlby zbḥ); а вознесение уст ради правосудия подобно приятному <аромату> (запаху), справедливость (или: праведность) и совершенство пути подобны добровольным (жертвенным) дарам благоволения» (1QS IX, 3—5).

Это крайне трудное для перевода место по-разному понимается в кумрановедческой литературе. Crux этого пассажа — в определении природы предлога *mn* в словах mbśr — mḥlby. Ж. Карминьяк вслед за Ж. Миликом и А. Дель-Медико определяет здесь предлог *mn* как парти-

[15] Может быть также: „будучи исключенными“.

[16] Об уплате этого налога Иисусом см. Мтф. 17, 24—27.

[17] J. M. Allegro, *An Unpublished Fragment of Essene Halakha* (*4Q Ordinances*), — JSS, VII, 1961, № 1, pp. 71—73.

тивный и на этом основании утверждает, что в „Уставе“ засвидетельствована практика кровавых жертв [18].

Справедливо, на наш взгляд, не соглашаясь с толкованием Карминьяка, Делькор [19] вслед за Вермеш и Дюпон-Соммером понимает здесь *m* в негативном смысле [20]: „без“, „кроме“ (sans, en dehors), т. е. „без мяса всесожжений и без жертвенного жира“ [21]. Многие исследователи рассматривают этот предлог как mn comparativus [22], т. е. в смысле „большем, чем“ [23].

Если приведенный выше перевод, не говоря уже о переводе Делькора, правилен, то из этого отрывка вытекает, что соблюдение правил, установленных для членов общины, важнее, чем жертвоприношения, а правосудие [24], справедливость и правильный образ жизни являются их заменителями. Здесь, как кажется, определенно выступает тенденция по-новому определить отношения общины к храму и официальному культу.

---

[18] J. Carmignac, *L'utilité ou l'inutilité des sacrifices sanglants dans la „Regle de la communauté“ de Qumrân,* — RB, 63, 1956, pp. 524—532. Карминьяк предложил следующий перевод: „Pour la fondation (par) un esprit de sainteté de la vérité éternelle, pour expier la culpabilité de l'offense et la perversité du péché, pour la faveur (de Dieu) envers le pays à partir (разрядка моя. — *И. А.*) de la chair des holocaustes, des graisses du sacrifice et (de) l'offrande de lèvres, pour une observance semblable à une délectation de justice et une parfaite conduite (et) agréable“ (p. 526).

В „Постскриптуме“ к статье Ж. Карминьяка Ж. Милик ссылается на неопубликованный фрагмент 4 QSd, в котором вместо wmḥlby написано wḥlby, и считает, что тем самым отпадает возможность видеть здесь mem comparativus. Однако отсутствие *m* в неизданном фрагменте скорее всего означает только случайный пропуск этого знака писцом. Конструкция всего предложения определяется предлогом m в слове mbśr.

[19] M. Delsor, *Cinq nouveaux psaumes esséniens?* — RQ, 1, 1958, p. 94: „L'exégèse de J. Carmignac concluant à l'éxistence de sacrifices dans la Règle de la Communauté me parait forcée“.

[20] Ср. Ex. 14, 5; 1S. 15, 23; 1R. 8, 64.

[21] M. Delcor, *Cinq nouveaux psaumes esséniens?*, p. 94, n. 18, в котором ссылки на аналогичный перевод G. Vermès и A. Dupont-Sommer.

[22] Ср. Ez. 28, 3; hnh ḥkm 'th mdny'l; ср. также Jud. 11, 25 и 14, 18.

[23] См., например, H. Bardtke, *Die Handschriftenfunde am Toten Meer,* Berlin, 1953, S. 102: *die mehr sind;* T. Gaster, *The Dead Sea Scriptures in English Translation,* New York, 1957, p. 57; *more effectively than;* M. Burrows, *The Dead Sea Scrolls,* New York, 1955, p. 383: *more than;* L. C. Lambert, *Le Manuel de Discipline de la Grotte de Qumrân.* — NRT, 1951, XI: *de préférence à la chair...* Ср. перевод К. Б. Старковой, — ПС, 1959, 4(67), стр. 59: „При бытности этих в Израиле, согласно всем этим правилам, дабы учредить дух святыни для вечной истины, чтобы искупить вину преступления и греховное отступничество ради благоволения к земле, большего, чем из-за (разрядка моя. — *И. А.*) мяса всесожжений и жертвенного жира, а вознесение уст в целях правосудия подобно приятному (аромату), справедливость и совершенство пути подобны приложению хлебной жертвы благоволения“.

[24] „Вознесение уст ради правосудия“ (trwmt śptym Imšpt; 1 QS IX, 4—5) перекликается с аналогичным словоупотреблением в Послании к евреям XIII, 15: „...будем... приносить богу жертву хвалы, то есть плод уст“ (ἀναφέρωμεν θυσίαν αἰνέσεως... τῷ θεῷ τοῦτ' ἔστιν καρπὸν χειλέων). Как указал Брюс, оба приведенных места имеют своим источником Hos. 14, 2, где говорится, что молитва уст является заменителем жертвоприношений животных: «И вместо тельцов мы принесем жертву уст наших (wnšlmh prym śptynw; LXX 14, 2: ...καρπὸν χειλέων ἡμῶν)». См. F. F. Bruce, *Qumrân and Early Christianity,* — NTS, II, 1956, № 3, pp. 187, 188. Ср. S. Talmon, *The Order of Prayers of the Sect from the Judaean Desert,* — „Tarbiz“, 1959, XXIX, pp. 1—20 (иврит). Разумеется, здесь следует учесть также выступления против жертвоприношений и других пророков, особенно пламенные речи Исайи. См., например, Jes. I, 11—17. Отклики этих ранних воззрений мы находим также в позднем, уже нормативном иудаизме. Ср., например, в Midraš Rabba Ruth, 3: „Милее мне одна молитва, которую ты стоишь и произносишь передо мной, чем тысяча всесожжений (m'lp 'wlwt), которые намерен твой сын Соломон вознести предо мной“. Ср. Berakot, 32в: «И сказал р. Элеазар: молитва больше значит, чем жертвы (gdwlh tplh ywtr mn hqrbnwt), ибо сказано: „Зачем мне множество жертв ваших?“». Здесь р. Элеазар цитирует Jer. I, 11.

Нам уже приходилось отмечать различие в социальной организации общин, нашедшее свое отражение соответственно в «Уставе» и «Дамасском документе» [25]. Нет ничего удивительного в том, что в процессе эволюции намечается различное отношение и к другим кардинальным проблемам общественно-религиозной жизни. Свершившийся разрыв с храмом и вынужденный на первых порах отказ от жертвенного культа привели и к более глубокому осмыслению случившегося, к поискам „заменителей“ средств искупления и к обоснованию принципиального отказа от жертвоприношений животных. Центр тяжести переносится в сферу морально-этических норм. На первый план выдвигается внутреннее очищение и исполнение всех законов бога (resp. правил общины) как предварительное условие любого формально-обрядового очищения [26]. В том же «Уставе» говорится, что только «духом совета божьей правды искупаются пути человека, чтобы он мог взглянуть на свои грехи в свете жизни и со святым духом соединиться. Своей правдой он очистится от всех своих грехов, смирением своей души перед всеми законами бога он очистит свою плоть... И не сворачивать направо и налево и не преступать ни одно из всех его слов, тогда он получит благоволение бога сладостным искуплением (bkpwry nyḥwḥ) (1QS III, 6—11 [27]). И вполне права К. Б. Старкова, когда замечает, что сочетанием kpwry nyḥwḥ «покаяние (kpwrym) приравнивается к жертвоприношению» [28]. Эти поиски приводят авторов «Устава» к идее нового храма, в котором искупление при помощи жертвоприношений животных заменяется искуплением посредством добрых дел, т. е. прежде всего строгим соблюдением всех правил общины, что равносильно неукоснительному исполнению всех законов бога.

Непосредственно после цитированного выше места из 1QS IX,3—5 следует, на наш взгляд, примечательное заключение: «В то время люди общины отделят (ybdylw) [29] дом святости для Аарона, чтобы объединить святая святых и дом общины для (людей) Израиля, шествующих в совершенстве» (1QS IX, 5—6). Возможно предположение, что это новое святилище или „дом святости для Аарона“, в котором объединяются воедино и „святая святых“ и „дом общины“ и есть тот будущий „храм человеческий“, о котором говорится во „Флорилегиуме“. В этом „храме человеческом“ вместо жертвоприношения животных будут „воскурять“ или „кадить“ богу „деяниями Торы“.

В кумранской литературе критерий „деяний“, т. е. исполнение всего предписанного законом, занимает первостепенное место. Выражение m'śy htwrh (4Q Flor. 1, 7) встречается также в «Уставе» (5, 21; 6, 18). Члены кумранской общины сами себя называли „ʿwśy htwrh“, т. е. делающими, или выполняющими, закон (1Qp Hab. 7,11; 8, 1; 12, 4—5). В «Уставе» неоднократно предусматривается проверка новичков, а также членов общин „по разуму (resp. духу) и по деянию“ (1QS 5, 21.23.24; 6, 14.17.18). И, по-видимому, не случайно в талмудической литературе ессеи называются „людьми дела“ ('nšy hmʿśh). В этой связи возникает также вопрос, не является ли известный тезис из послания Иакова о приоритете дела над верою (2,14.26) отголоском кумрано-ессейских взглядов?

---

[25] И. Д. Амусин, *Рукописи Мертвого моря*, стр. 141—151.

[26] Ср. Antt. XVIII, 5, 2, § 117.

[27] Перевод К. Б. Старковой, стр. 33 (с некоторыми исправлениями).

[28] К. Б. Старкова, стр. 36, прим. 11.

[29] H. Bardtke (*Die Handschriftenfunde am Toten Meer*, Berlin, 1953, S. 102) переводит: «Sollen sich... absondern», т. е. огласовывает этот глагол породой Niphʿal.

Отчетливую и ясную формулировку принципиального отказа от жертвоприношений животных и создания „духовного храма“ мы находим уже в новозаветной литературе и, в частности, в Послании к евреям[30]. «Сим дух святой показывает, что еще не открыт путь во святилище, доколе стоит прежняя скиния. Она есть образ настоящего времени, в которое приносятся дары и жертвы, не могущие сделать в совести совершенным приносящего и которые с яствами и питиями, и различными омовениями и обрядами, относящимися до плоти, установлены были только до времени исправления» (9, 8—10). Однако именно в кумрано-ессейской среде и еще в период существования храма был осуществлен практический отказ от жертвоприношений, о котором Ф. Энгельс писал, что это «первая революционная (заимствованная у филоновской школы) основополагающая идея христианства»[31].

[30] По мнению Ядина, Послание к евреям адресовано общине, близкой к Кумрану. См. Y. Yadin, *The Dead Sea Scrolls and the Epistle to the Hebrews. Essays on the Dead Sea Scrolls. In memory of E. L. Sukenik*, Jerusalem, 1961, pp. 191—208 (иврит) („Scripta Hierosolymitana“, IV, Jerusalem, 1958, pp. 36—55); C. Spicq, *L'Epître aux Hébreaux. Apollos. Jean-Batiste, les hellénistes et Qumrân*, — RQ, 1959, t. 1, № 3, pp. 365—390.

[31] Ф. Энгельс, *К истории первоначального христианства*, — К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, изд. 2, т. 22, стр. 477.

К. Б. Старкова

К ВОПРОСУ О ПРОИСХОЖДЕНИИ НАЗВАНИЯ «СЫНЫ САДОКА» В КУМРАНСКИХ ТЕКСТАХ

„Сыны Садока“ — одно из почетных имен, которыми называли себя сектанты Кумрана. Оно встречается в „Уставе“ общины и в дополнениях к нему, а также в так называемом „Дамасском документе“, известном поэтому и как „Садокидский документ“[1]. Происхождение термина не вполне ясно, однако большинство исследователей считают, что оно связано с первосвященником Садоком, родоначальником жреческой династии, занимавшей господствующее положение в иерархии Иерусалимского храма[2]. Несколько смущает то обстоятельство, что кумранцев нельзя связать с саддукеями Иосифа Флавия, имя которых восходит к тому же Садоку, но которые придерживались, как это известно, совсем иной идеологии и образа жизни[3]. Можно отметить, что имя Садок (Ṣādōq) — производное корня ṣdq ‘быть справедливым’ с оттенком сострадательности — является общим по корню с излюбленным сектантами словом ṣēdeq ‘праведность’, ‘справедливость’, от которого происходит прозвище идейного вождя кумранцев Mōrē Ṣēdeq ‘Праведный учитель’.

Как кажется, сами тексты, в особенности „Дамасский документ“, дают возможность понять характер отношения кумранцев к своему эпониму Садоку. Быть может, особенно показательны здесь конец стр. III и начало IV рукописи A из Каирской генизы[4].

Привожу ключевые места этого текста в переводе (стр. III, стк. 20 и сл.): «...Владеющие им[5] подлежат вечной жизни, и для них вся человеческая слава, как Бог им постановил через пророка Иезекииля, сказав: „Жрецы, левиты и сыны Садока, которые охраняли мою святыню, когда сыны Израиля отклонились от меня, подадут мне жир и кровь“[6]. После этой цитаты, передающей масоретский текст в сокращенной редакции, но со вставкой союза „и“, следует раскрытие терми-

[1] „Устав“ (1QS), табл. V, 9; IX, 14. Дополнение к „Уставу“ (1QSa), табл. I, 2, 24; II, 3; QSb, табл. III; „Дамасский документ“, л. III, 4. Florilegium, изданный Д. М. Аллегро (J. M. Allegro, *Fragments of a Qumran Scroll of Eschatological Midrāšîm*, — JBL, vol. LXVII, 1958. pt. IV, p. 354). См. статью И. Д. Амусина в настоящем сборнике.

[2] См., например, одну из первых основных работ по кумранским текстам проф. А. Дюпон-Соммера (A. Dupont-Sommer, *Nouveaux aperçus sur des manuscrits de la Mer Morte*, Paris, 1953, pp. 99—103).

[3] Иосиф Флавий, *Иудейские древности*, кн. XVIII, гл. 1, § 4; его же, *Иудейская война*, кн. II, гл. 8, § 14.

[4] S. Schechter, *Documents of Jewish Sectaries*, vol. I, Cambridge, 1910, pp. 3, 4 (текст оригинала). Ch. Rabin, *The Zadokite Documents*, 2-nd ed., Oxford, 1958, pp. 13, 15.

[5] Т. е. „Домом Израиля“ — организацией секты и ее учением.

[6] Жертвы, Иезекииль, XLIV, 15.

нов „жрецы“, „левиты“ (и) „сыны Садока“ в качестве категорий сектантов (IV, стк. 2—4): „Жрецы — это обратившиеся (т. е. раскаявшиеся) Израиля, вышедшие из земли Иудеи, [а левиты][7]... присоединившиеся к ним. Сыны Садока — это избранники Израиля, величаемые по имени, предстоящие в конце дней. Таково истолкование их имен по их родословиям“. Таким образом, мы видим здесь три группы внутри организации; основная масса эмигрантов из Иудеи[8] „жрецы“ (новой системы культа); „левиты“, как известно, низшая категория священства — прозелиты, буквально здесь 'приставшие' (nilwīm), присоединившиеся позднее, может быть не прошедшие еще всех ступеней искуса. Наконец, последняя, особенно важная для нас категория „сыны Садока“ — bĕḥīrē Yisrā'ēl 'избранники', т. е. не рядовая масса, 'величаемые (по) имени' (qĕrū'ē šēm). Последнее выражение близко библейским терминам qĕrū'ē 'ēdā, qĕrū'ē mō'ēd и anšē šēm, которые прилагаются к избранникам общества, призванным представлять интересы народа в целом[9]. Во всяком случае в „Дополнении“ к „Уставу“ термином qĕrū'ē šēm называются авторитеты общины и занимающие руководящие посты: судьи, письмоводители, начальники подразделений — все те, кто принимает участие в торжественном совете общины[10]. Но как в „Уставе“, так и в „Дополнении“ к нему сынами Садока называются жрецы в буквальном смысле слова. Термин так и раскрывается: „Сыны Садока, жрецы..., сыны Аарона, жрецы...“[11].

Н. Видер усматривает причину переноса названия „сыны Садока“ здесь на секту в целом в интерпретации стиха Исайи, LXI, 6, который кумранцы сопоставляли с упомянутым ниже местом кн. Иезикииля, гл. XLIV, 15[12]. За неимением более точных данных с этим предположением можно согласиться. Однако выражение bеḥīrē Yisrā'ēl он понимает именно как название для всей массы сектантов, не обращая внимания на уточнение его эпитетом qĕrū'ē šēm. Н. Видер полагает также, что группа сынов Садока внутри секты пользовалась только престижем, но не реальными преимуществами в делах общины[13].

Если одна часть кумранских документов сынами Садока называет сектантов жреческого сословия, а другая — основную массу членов общины, то хотелось бы понять, почему Садок явился эпонимом для идеологов секты. Этому помогает то место „Дамасского документа“, где автор обличает грех двоеженства и многоженства, которое члены общины безусловно осуждали, несмотря на то что на основании Библии трудно вывести обязательный закон однобрачия[14]: «И о князе написано: „пусть не умножает себе жен“[15]. А Давид не читал книги Закона[16],

[7] В тексте лакуна, но употребленное в оригинале причастие мн. ч. nilwīm от корня lwy(w) 'приставать', 'прилипать', 'присоединяться' показывает игрою слов, что здесь, согласно тексту Иезекииля, были упомянуты левиты.

[8] Выражение „Страна Дамаск“ я понимаю буквально: Дамасская область Сирии с Дамаском в качестве политического центра.

[9] См. Числа, XVI, 3; XXVI, 9; ср. также I, 16.

[10] I, 27—П, 3 (см. ПС, 1960, 5 (68), стр. 27).

[11] „Дополнение“, I, 2, 16, 24; II, 3, 13 (там же, стр. 26—28); „Устав“, V, 2, 9 (ПС, 1959, 4(67), стр. 42, 43). Ср. также „Устав“, V, 21 и IX, 6—7 (там же, стр. 43, 59). См. также 1QSb („Благословения“): D. Barthélemy and J. T. Milik, *Discoveries in the Judaean Desert*, I, *Qumran Cave* I, Oxford, 1956, p. 124.

[12] См. его новую интересную монографию, целиком посвященную вопросу о связи кумранской общины с караимами: Nafhtali Wieder, *The Judean Scrolls and Karaism*, London, 1962, pp. 123—127 (специальный раздел под заглавием „The Sons of Zadok“).

[13] Ibid., pp. 124, 125.

[14] „Дамасский документ“, V, 1—6; Ch. Rabin, *The Zadokite Documents*..., p. 19.

[15] Второзаконие, XVII, 17.

[16] Tora.

запечатанной, которая была в ковчеге, потому что он (ковчег) не открывался со дня смерти Элеазара и Иисуса (Навина) и старейшин, так как [израильтяне] служили Астартам, и было скрыто ясное, пока не встал Садок[17]». Интересно, что, несмотря на полную четкость текста, последний его издатель Х. Рабин, вполне авторитетный ученый, согласился с предложенной Колером вставкой слова ben („сын“) перед именем „Садок“ и читает также „сын Садока“[18], разумея священника Хилкию (сына Шаллума), потомка Садока, при котором была найдена книга Завета и произошла реформа культа при царе Иосии[19]. Другой издатель „Дамасского документа“, А. М. Хаберман, оставляет под вопросом, кого имеет в виду текст: Садока или Хилкию[20]. По нашему мнению, здесь говорится именно о Садоке — первосвященнике времен Давида и Соломона, при котором, по толкованию сектантов, был установлен „правильный“ культ Йахве, в дальнейшем снова нарушенный всем иудейским народом и вновь восстановленный учением „Нового Завета“ секты[21]. Вышеприведенный текст подчеркивает особую роль родоначальника жреческой династии Иерусалима. Можно было бы допустить, что текст этого места указывает на неизвестного истории идеолога секты по имени Садок, если бы речь не шла о нем в связи с открытием закона, находившегося в ковчеге до освящения Иерусалимского храма при Соломоне.

Как глава жречества Садок назван при распределении административных постов государства Давида после завершения ряда победоносных войн[22]. Хорошо известна его роль при воцарении Соломона — он один из тех лиц, кому Соломон обязан царствованием[23]. Именно Садок связан с ковчегом. Он находится при ковчеге в тревожные дни восстания Авессалома, и ему Давид приказывает остаться в Иерусалиме[24] вместе с ковчегом во время эвакуации города. По книге Хроник, Давид поручает ему доставить ковчег Завета в Иерусалим для торжественного богослужения[25], и он же во главе других жрецов должен служить в скинии в Гаваоне, где согласно жреческой традиции все время оставался ковчег, пока не был построен и освящен Иерусалимский храм[26]. Интересно отметить, что по одной версии библейского предания при освящении храма ковчег был вскрыт. Автор рассказа подчеркивает, что в нем были только скрижали: „В ковчеге нет ничего, только (raq) две каменные скрижали, которые положил туда Моисей на Хориве“ (т. е. на Синае)[27]. Это подчеркивание наводит на мысль, что существовала другая легенда, согласно которой там лежала вся Тора. Если автор „Дамасского документа“ держался того же мнения, то этим он и оправдывает поведение Давида, который не мог соблюдать Закон, сокрытый в течение 10 поколений и объявленный после его смерти.

Еще одна деталь „Дамасского документа“ говорит в пользу предположения о Садоке-первосвященнике: упоминание его предка Элеазара. „Со дня смерти Элеазара и Иисуса... пока не встал Садок...“ Элеа-

[17] עד עמוד צדוק

[18] Ch. Rabin, *The Zadokite Documents*..., pp. 18, 19.

[19] 622 г. до н. э., II Царей, XXII—XXIII.

[20] A. M. Habermann, *'Edah we-'Eduth*, Jerusalem, 1952, p. 100.

[21] „Дамасский документ“, стр. I; Ch. Rabin, *The Zadokite Documents*..., pp. 3—5.

[22] II Самуила, VIII, 17.

[23] I Царей, I, в особенности стихи 32—34.

[24] II Самуила, XV, 23—29.

[25] I Хроник, XV, 11—12.

[26] I Хроник, XVI, 39—40.

[27] I Царей, VIII, 8—9.

зар — предок Садока по прямой линии[28]. Период считается от введения богослужения в скинии до перенесения его в Иерусалимский храм при Соломоне. Сам Соломон здесь совершенно не упомянут по вполне понятной причине: его репутация многоженца и поклонника Астарты исключает возможность назвать его в данном контексте, тем более что он не может быть извинен неведением, согласно изложенному выше. В Библии же сохранился текст, который вполне позволял видеть в Садоке организатора культа, руководствующегося письменным Законом — Торой Моисея. Это уже упоминавшийся отрывок из I книги Хроник XVI, 39—40, который рассказывает, что Давид приставил священников к ковчегу и скинии для отправления богослужения: «... (назначил) Садока-первосвященника и братьев его, священников, перед скинией Йахве в Гаваоне — приносить жертвы всесожжения Йахве на жертвеннике для всесожжения постоянно — утром и вечером, и для всего записанного в Законе (Тора) Йахве, который он заповедал Израилю». Таким образом, по представлению книги Хроник, уже во времена Давида существует записанный закон, в котором регламентировано богослужение и за соблюдением которого должен наблюдать Садок, а впоследствии его потомки. Возможно также, что приведенное выше место „Дамасского документа" вообще ориентируется на те страницы Библии, которые говорят об упорядочении культа при Давиде, в оппозицию культа Соломонова храма, традиции которого еще продолжались в Иерусалиме в современную автору эпоху. Мы уже указывали, что, согласно Иезекиилю, полномочное жречество составляют только сыны (потомки) Садока, которых он называет также 'ближайшими' (haqqĕrēbīm) к Иахве из сынов Левия[30]. Этот же переход первенствующей роли к линии Садока — семье Финееса (Пинχāса) в отличие от семьи Ифамара, потомком которого был Авиафар, выделяет Иосиф Флавий в своей передаче исторических событий[31] при Давиде.

В заключение можно прибавить, что подчеркивание авторитетности жречества садокидской линии могло у сектантов Кумрана выражать также их политическое направление, постоянно напоминая о неправомочии Хасмонеев, носивших звание первосвященников[32], но не имевших, тем не менее, возможности притязать на связь с садокидской династией, поскольку их род потомков Йоарива был связан, по-видимому, задолго до Маккавейского восстания с провинциальной Модиной[33], а не с Иерусалимом, храм которого обслуживали жрецы-садокиды. Светским властителем сектанты признавали „отпрыска дома Давидова", духовным главой — первосвященника, прямого потомка Садока. Ни на то, ни на другое Хасмонеи и их преемники не могли притязать, и это давало прекрасную возможность членам кумранской конгрегации вести антиправительственную пропаганду, что в свою очередь могло иметь последствием вынужденное переселение в Дамаск.

С другой стороны, культ памяти Садока, включавший его в число духовных вождей организации, поддерживает предположение А. Дюпон-Соммера и других исследователей о том, что движение зародилось в жреческих кругах[34] и, по-видимому, это были те круги, что приняли на

[28] I Хроник, V, 27—34.
[29] I Царей, XI, 3—8.
[30] Иезекииль, XL, 46; XLVIII, 19; XLIV, 15.
[31] Иосиф Флавий, *Иудейские древности*, кн. VIII, гл. 1, § 3.
[32] Отсюда и происходит наименование „нечестивый жрец" в их литературе.
[33] I Маккавеев, II, 1.
[34] См. прим. 2.

себя заботу о новой религиозной реформе, связанной с социальной реформой в пользу обездоленных слоев еврейского народа. В этом нет ничего удивительного, если мы вспомним борьбу за социальное обновление жрецов Амоса, Иеремии и Иезекииля, чьи идеи высоко ценились и широко использовались кумранцами, как это показывают остатки их литературы[35].

[35] Историческим обстоятельствам, возвысившим Садока при Давиде, посвящена специальная статья: Ch. E. Hauer, *Who was Zadok?* — JBL, vol. LXXXII, pt I, 1963, pp. 89—94. К сожалению, автор познакомился с нею после сдачи работы в печать и не может остановиться на ее интересных аргументах, использовавших новые исследования в области книг Самуила и Хроник. Вопроса об отношении кумранской секты к Садоку-первосвященнику автор не касается.

Н. А. Мещерский

К ВОПРОСУ ОБ ИСТОЧНИКАХ СЛАВЯНСКОЙ КНИГИ ЕНОХА

Среди ветхозаветных апокрифов видное место принадлежит произведениям, связанным с именем легендарного библейского праотца Еноха. Как и другие апокрифы, эти произведения первоначально создавались в среде иудейского сектантства (ессеев-кумранитов) около начала нашей эры. Однако в большинстве случаев первоисточники ветхозаветных апокрифов не сохранились, и произведения дошли до нас в виде поздних переводов на греческий, латинский, сирийский, коптский, эфиопский, армянский, старославянский языки. Лишь в недавнее время находки рукописей в окрестностях Мертвого моря подтвердили предположения ученых о еврейской или арамейской первооснове апокрифов.

В библеистической науке различают несколько изводов книги Еноха. Под названием Енох 1 известна эфиопская версия апокрифической книги, большое количество отрывков из которой сохранилось и в греческих переводах [1]. Под Енохом 2 обычно имеют в виду славянскую версию, или «Книгу тайн Еноха» [2]. Наконец, Енохом 3 обозначают средневековую еврейскую версию, представленную в поздней рукописи, изданной в 1928 г. Г. Одебергом [3], а также отразившуюся в ряде мест Мидраша и Талмуда. Отношение Еноха 3 к первым двум изводам этой книги остается пока неизученным.

Славянская «Книга тайн Еноха» значительно отличается как по объему и содержанию, так и по характеру изложения от эфиопско-греческого Еноха 1. Это произведение более лаконично и вместе с тем более логично и последовательно изложено, чем эфиопская версия.

Славянская книга Еноха в свою очередь известна в двух редакциях: пространной и краткой. Тексты обеих редакций были изданы и исследованы русским славистом М. И. Соколовым (в 1899 и 1900 гг.) [4], болгарским историком Иорданом Ивановым (в 1925 г.) [5] и французским филологом Андре Вайаном (в 1952 г.) [6]. Западная библеистика получила сведения о «Славянском Енохе» через переводы этой книги на немецкий

[1] R. H. Charles, *The Ethiopic version of the Book of Enoch*, Oxford, 1906.

[2] „От потаенных кнігъ о всхищении Еноховѣ праведнаго" — заглавие в списках А и У.

[3] Hugo Odeberg, *3 Enoch or the Hebrew Book of Enoch*, Cambridge, 1928.

[4] М. И. Соколов, *Славянская книга Еноха праведного. Материалы и заметки по старинной славянской литературе*, — „Чтения в обществе Истории и древностей Российских при Московском университете", 1899, вып. 4, стр. 1—112; 1910, вып. 4, стр. 111—182 и 1—167.

[5] Йордан Иванов, *Богомилски книги и легенди*, София, 1925, стр. 165—191.

[6] „Le livre des secrets d'Henoch". Texte slave et traduction française par André Vaillant, Paris, 1952 (далее — Vaillant).

язык, выполненный Н. Бонветчем [7], и на английский язык, выполненный Морфиллем [8]. Оба переводчика основывались на трудах М. И. Соколова. Названный исследователь считал исконной и первоначальной пространную редакцию «Славянского Еноха», представленную относительно поздними списками XVI—XVII вв., в большинстве южнославянского происхождения, краткую же редакцию, дошедшую до нас в более древних списках русского происхождения или переписанных в Сербии с русских оригиналов, М. И. Соколов признавал позднейшей, возникшей из пространной редакции путем ее механического сокращения. Это мнение М. И. Соколова было поддержано И. Ивановым, а через посредство Бонветча и Морфилля утвердилось в зарубежной библеистике, где держится до последнего времени [9].

А. Вайан, наоборот, предположил бо́льшую древность краткой редакции «Славянского Еноха». По его мнению, пространная редакция представляет собой «ревизию» более древнего текста краткой редакции, произведенную не ранее XIV—XV вв. [10].

Сама же краткая редакция славянской книги Еноха, по предположению А. Вайана, восходит к греческому оригиналу и была переведена на старославянский язык в Западной Болгарии не позднее X в. Считая эфиопскую версию «Иудейским Енохом», А. Вайан называет греческий архетип «Славянского Еноха» «Христианским Енохом», однако допускает, что в его тексте сохранились какие-то иудео-христианские и эллинистические черты [11].

Гипотеза А. Вайана о первоначальности краткой редакции славянской книги Еноха не встретила ни опровержения, ни поддержки в специальной литературе и не отразилась в библеистической интерпретации этого апокрифа.

Считая пространную редакцию основной и более ранней, библеисты, начиная с Чарльза [12], признавали оригиналом славянской книги Еноха памятник, составленный на греческом языке не позднее VII—VIII вв. н. э. Однако в качестве первоначального зерна этого средневекового греческого апокрифа библеисты склонны рассматривать какое-то более древнее иудейское произведение, написанное еще до 70 г. н. э., до разорения Иерусалимского храма римлянами, в эллинистической среде, вероятнее всего в Александрии [13].

А. Вайан, исходя из своего предположения о большей древности краткой редакции, тем не менее не отвергал ее греческого архетипа, усматривая доказательство того, что подобный греческий апокриф существовал еще в XIII в., в ряде параллелей между краткой редакцией славянской книги Еноха и так называемым «Прением Панагиота с Азимитом», византийским антикатолическим произведением конца XIII в. [14].

Новая страница в изучении ветхозаветных апокрифов была открыта после обнаружения в пещерах возле Мертвого моря многочисленных рукописных фрагментов, содержащих тексты ветхозаветных апокрифов на древнееврейском и арамейском языках. Если ранее единогласно при-

[7] „Die Buecher der Geheimnisse Henochs". Deutsch von N. Bonwetsh, Leipzig, 1922.

[8] R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the old testament*, vol. II, Oxford, 1896, pp. 425, 469.

[9] O. Eisfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*, 2 Aufl., Heidelberg, 1957.

[10] Vaillant, pp. IV—XVII.

[11] Ibid., pp. XII—XV.

[12] R. H. Charles, *Apocrypha...*, p. 427.

[13] O. Eisfeldt, *Einleitung...*, S. 768, 769.

[14] Vaillant, p. XVII.

знавалось, что эти произведения нашли широкое распространение только в христианскую эпоху и в христианской среде, то теперь документально доказано их бытование в ессейских общинах Хирбет Кумрана. Если ранее в изобилии представленные в этих апокрифах мессианские пассажи рассматривались как позднейшие христианские интерполяции, то сейчас, после того как среди отрывков, найденных в пещерах Кумрана, встретились следы одного из мессианических пророчеств, содержащихся в «Заветах 12 патриархов», в частности в «Завете Левия», — эта традиционная концепция должна быть пересмотрена и мессианические тексты в ветхозаветных апокрифах должны быть отнесены к идеологии позднеиудейского сектантства [15].

Среди других отрывков с текстами ветхозаветных апокрифических книг обнаружены были и фрагменты книги Еноха на арамейском языке. Д. Бартелеми и Ж. Милик опубликовали еще в 1955 г. несколько кусков пергаментной рукописи с частями последних глав книги Еноха по ее эфиопской версии, так называемой «Книги Ноя» [16]. В этих отрывках содержатся рассуждения о греховном состоянии человечества перед всемирным потопом, рассказ о рождении Ноя и так называемая «Песнь Мефусалома».

В 1958 г. тем же Ж. Миликом были напечатаны фрагменты книги Еноха на арамейском языке, первые три из этих отрывков соответствуют главам XXVII—XXXII эфиопской версии, четвертый же фрагмент содержит лишь некоторые отдаленные соответствия с главами XXXV—XXXVI эфиопского текста, однако, как отметил Ж. Милик, в редакции, явно отличающейся от эфиопской книги Еноха [17].

Сказанное заставляет пересмотреть историю текста книги Еноха и обратить особенное внимание на славянскую и еврейскую версии, которые до сего времени признавались более поздними по сравнению с эфиопской.

Внимательное изучение рукописной традиции славянской книги Еноха позволяет привлечь к исследованию до сих пор еще не изданные и неизвестные науке списки. В частности, большой интерес вызывает один из древнейших и наиболее сохранных списков, не привлеченный в издании М. И. Соколова и оставленный вне внимания учеными, занимавшимися текстологией книги Еноха. Это список, находящийся в составе так называемого «Академического хронографа», хранящегося ныне в рукописном отделе БАН (№ 45.13.4) [18]. Текст книги Еноха занимает в этой рукописи листы 357b — 366b, т. е. всего 37 столбцов текста, переписанного полууставом, переходящим в скоропись. Как и весь хронограф, список датируется последней третью XV в. По особенностям текста список содержит краткую редакцию книги Еноха и очень близок к Уваровскому списку, положенному в основу издания А. Вайана. Заслуживает внимания, между прочим, общий состав рукописи, не нашедший

[15] Marc Philonenko, *Les testaments des douze Patriarches*, Paris, 1959.
[16] D. Barthelemy and J. T. Milik, *Discoveries in the Judaean Desert*, I, Oxford, 1955—1956, pp. 84—86, 152.
[17] J. T. Milik, *Henoch au pays des Aromates*, — RB Biblique, vol. 65, 1958, № 1, pp. 70—78.
[18] В. И. Срезневский, *Отчет о поездке в Олонецкую, Вологодскую и Пермскую губерний*, — ИОРЯС, 1903, т. VII, стр. 109—123; В. И. Истрин, *Хронограф Академии Наук № 45. 13. 4*, — „Летописи Историко-филологического общества при Новороссийском университете", т. XIII, Одесса, 1905, стр. 313—341.

отражения в литературе, посвященной славянской книге Еноха. Наряду с ветхозаветными книгами Библии, с «Александрией» в первой редакции, с «Историей Иудейской войны» Иосифа Флавия и с «Рыданием» Иоанна Евгеника, византийского писателя середины XV в., мы находим в хронографе и текст книги Есфирь, переведенный непосредственно с древнееврейского языка в киевский период, и большие отрывки древнерусского перевода книги «Иосиппон». Подобный же состав имеет и Уваровский хронограф [19].

Сравнение нового, Академического списка (А) с Уваровским (У) и другими дает возможность уточнить ряд вопросов, связанных с текстологическим изучением славянской книги Еноха. Во-первых, следует отвергнуть выдвинутую в свое время М. И. Соколовым гипотезу о наличии наряду с пространной и краткой редакциями текста еще какой-то особой, «промежуточной» редакции, представителем которой он считал список У. В действительности, как новый список А, так и список У отличаются по составу от всех остальных списков краткой редакции только наличием распространенного заглавия книги. Остальной же текст в основном совпадает со всеми ранее известными списками краткой редакции: обоими Барсовскими, Белградским Новаковича и Венским [20].

Во-вторых, сравнением списков А и У подтверждается предположение А. Вайана о первоначальности краткой редакции по отношению к пространной. Краткая оказывается представленной двумя полными списками XV в. и обширными по объему извлечениями из той же редакции в списке «Мерила праведного» XIV в. [21]. Пространная редакция не только моложе краткой по датам дошедших до нас ее рукописей, но и по содержанию и по особенностям языка [22].

Что же касается считавшегося аксиоматическим положения о греческом архетипе славянского перевода, то оно не может считаться доказанным. Выдвинутое еще Чарльзом доказательство того, что оригиналом «Славянского Еноха» был греческий текст апокрифа, покоится на показаниях пространной редакции. Там в ст. 20 одиннадцатой главы читается объяснение имени «Адам» из начальных букв греческих названий стран света: ἀνατολή (восток), δυσμαί (запад), ἄρκτος (север), μεσεμβρία (юг). Однако списки краткой редакции не содержат никакого намека на такое объяснение, источником которого, без сомнения, является поздняя средневековая легенда.

Как отмечено выше, А. Вайан считает возможным усматривать греческий архетип и за краткой редакцией «Славянского Еноха». По его терминологии, это так называемый «Христианский Енох», противопоставляемый им «Иудейскому Еноху», т. е. архетипу эфиопской версии. А. Вайан считает доказательством существования «Христианского Еноха» на греческом языке еще в XIII в. текст «Прения Панагиота с Азимитом». Этот поздневизантийский памятник демократической сатиры, направленный против латинян и покровительствовавшего им императора Михаила Палеолога, содержит упоминание в числе ангелов, сопровождающих колесницу солнца, птицы Феникса (стр. 10, 13), а также рассказ о том, как ангелы снимают венец с солнца, когда оно уходит на покой, и надевают этот венец, когда оно восходит [23].

[19] ИОРЯС, 1903. т. VII, стр. 112.
[20] Обзор списков славянской книги Еноха см. у Вайана, стр. V—VIII.
[21] См. «„Мерило праведное" по рукописи XIV в.», М., 1961, стр. 71—76.
[22] Вопросу о языке списков „Славянского Еноха" посвящается работа автора статьи в т. XXIV „Византийского временника", стр. 91—108.
[23] Vaillant, pp. VIII, XVII.

Однако эти указанные Вайаном параллели носят слишком общий характер и текстуально достаточно далеки от краткой редакции славянской книги Еноха, чтобы делать отсюда вывод о наличии подобного греческого архетипа и о зависимости славянского текста от него. Другие наблюдения над славянским текстом Еноха, сделанные А. Вайаном, тоже недостаточно доказательны в смысле греческого оригинала, поскольку они опираются главным образом на конъектурные чтения [24]. Таким образом, мнение о существовании «Христианского Еноха» в качестве архетипа, стоявшего за славянским апокрифом, лишено твердого основания.

Если предположение о «Христианском Енохе» на греческом языке в качестве архетипа славянского перевода должно быть отвергнуто, то отсюда вытекает необходимость рассматривать этот перевод как отражение какого-то иудейского произведения. В этом последнем могут быть указаны отдельные черты, роднящие его с идеологией и фразеологией, свойственной памятникам эпохи Кумрана.

В качестве наиболее заметной черты подобного рода укажем прежде всего на наличие в краткой редакции славянской книги Еноха древнего солнечного календаря численностью в 364 дня в году.

Такой календарь дважды приводится в тексте апокрифа: в первый раз в главе VI, 10—15 в связи с рассказом о том, через какие врата выходит солнце в различные времена года, во второй раз — в той же главе, при расчете восхода и захода луны [25].

Подобный же солнечный календарь насчитывающий 364 дня в году, с разделением на четыре времени года, в каждом из которых содержится по 91 дню, с 12 месяцами, из которых 8 имеют по 30 дней, 4 по 31 дню, встречается в таких ветхозаветных апокрифах, как книга Юбилеев и эфиопская версия книги Еноха. Именно этот солнечный календарь, как это доказано в работах А. Жобер и других авторов, засвидетельствован и в «Уставе общины» и в остальных памятниках Кумрана [26].

Очевидно, солнечный календарь должен быть признан более древним по сравнению с официально принятым в позднеиудейском обществе лунным, заимствованным из Вавилонии. По своему происхождению этот древний календарь связан с иудейским жречеством и прослеживается в таких источниках ветхозаветной литературы, как «Жреческий кодекс», книга Иезекииля, книга Ездры и др. Около начала нашей эры этого календаря придерживались сектантские общины; отдельные его следы прослеживаются в новозаветной и в талмудической традиции.

А. Жобер, обратившая внимание на своеобразный расчет календарных дней в тексте «Славянского Еноха», высказала предположение, что в этом памятнике речь идет о годе, состоящем всего из 10 месяцев: в каждом полугодии один месяц в 45 дней и четыре месяца по 35 дней. По мнению названной исследовательницы, этот расчет дней по месяцам может быть объяснен тем, что в среде, где создавалась наша апокрифическая книга, было уже забыто традиционное жреческое исчисление времени месяцев, но была сделана попытка сохранить годовое закрепление литургических праздников за определенными днями недели, для чего в каждом месяце (за исключением двух) число дней оказывалось кратным семи и, таким образом, каждое число каждого месяца оказывалось всегда в один и тот же день недели [27].

[24] Ibid., pp. 26, 28, 68, 70, 74 sq.
[25] Ibid., pp. 6—8.
[26] Annie Jaubert, *La date de la Cène*, Paris, 1957, pp. 12—59.
[27] Ibid., pp. 46, 58.

А. Жобер безусловно права, когда она ставит в связь календарь славянской книги Еноха с традиционным жреческим календарем, однако она ошибается, признавая периоды, названные в этом календаре, месяцами. Это отнюдь не месяцы, а группы дней с примерно одинаковой продолжительностью. Что же касается количества дней в месяце, то в том же «Славянском Енохе» не один раз говорится о тридцати днях. Более того, в этом тексте можно найти указание, что сам Енох является установителем этого древнего календаря: именно он принес с неба сведения о нем людям. Таким обазом, не остается сомнения в том, что славянская книга Еноха сохранила именно древний жреческий солнечный календарь, обычный в среде иудейского сектантства около начала нашей эры. Идеологическая и фразеологическая близость между текстами Кумрана и «Славянским Енохом» устанавливается также в тех его местах, которые трактуют о необходимости справедливого суда, выдвигают положение о ценности каждой человеческой личности и излагают эсхатологические представления [28].

Все сказанное заставляет нас предположить в качестве основного источника славянской книги Еноха какое-то иудейское произведение, созданное еще в дохристианскую эпоху в среде сектантства, близкого к кругам Кумрана.

По некоторым чертам языка славянская книга Еноха имеет сходство с произведениями, переведенными с еврейского языка в период Киевской Руси. Это такие древнерусские памятники, как книга Есфирь, «Иосиппон», «Исход Моисеев», «Сказание о царе Дариане» и другие [29].

К числу упомянутых языковых особенностей относим, во-первых, сохранение в тексте памятника отдельных еврейских слов, оставленных без перевода. В славянской книге Еноха к числу таких относится слово «Офанимъ» — название одного из ангельских чинов, букв. «колеса» (ср. Иезекииль. I, 15—21).

Второй приметой переводов с еврейского нужно считать транслитерацию собственных имен в соответствии с еврейским их написанием, а не с греческо-славянской традицией, восходящей к переводу «Септуагинты». В качестве примера подобных имен в тексте «Славянского Еноха» укажем на имя «Мефусалом», тогда как традиционной в византийско-славянской письменности являлась форма «Мафусалъ».

Наиболее же показательным для установления семитического оригинала мы можем признать наличие в славянском тексте таких фразеологических и синтаксических построений, в состав которых входят существительные «лице», «глава», «душа», «рука» и т. п., употребленные не в собственном значении, а в функции служебных слов, выражающих пространственные отношения, что свойственно еврейскому и арамейскому языкам. К этому следует еще добавить характерные предложные управления в тех случаях, где в греческом и славянском языках ожидалось бы отсутствие предлога. Приведем несколько примеров с подобными

[28] Подробнее см. Н. А. Мещерский, *Следы памятников Кумрана в старославянской и древнерусской литературе*, — „Труды Отдела древнерусской литературы", т. XIX.
[29] См. Н. А. Мещерский, *К вопросу об изучении переводной письменности Киевского периода*, — „Ученые записки Карело-Финского педагогического института", т. II, вып. 1, Петрозаводск, 1956, стр. 198—219; его же, *Искусство перевода Киевской Руси*, — „Труды Отдела древнерусской литературы", т. XV, М. — Л., 1958, стр. 54—72; его же, *К изучению синтаксиса древних славяно-русских переводных произведений*, — „Ученые записки ЛГУ", Л., 1962, стр. 94—97.

конструкциями из текста славянской книги Еноха: «Нѣсте служаще в лице господне», «И взыде гласъ ихъ в лице господне», «Мефусалом ста на главѣ олтаря и на главѣ всих людей от дни того», «и сотвори ему елико глаголано къ тобѣ» и т. п. Показательна и славянская лексика, среди которой могут быть найдены отдельные слова, которые, по нашим наблюдениям, встречаются только в таких памятниках, как книга Есфирь и книга Еноха, например, глагол «потухнути». Все это, принимая во внимание и то, что книга Еноха находится в близком соседстве с книгой Есфирь и отрывками из «Иосиппона» в Академической и в Уваровской рукописях, подтверждает предположение о семитическом оригинале славянской книги Еноха именно в ее краткой редакции.

Таким оригиналом, возможно, была средневековая еврейская книга Еноха, в которой сохранились какие-то следы произведения, восходящего еще к эпохе Кумрана. Подобная еврейская книга по рукописи начала XVI в. была в 1928 г. издана Г. Одебергом, но пока, к сожалению, осталась нам недоступной. По предварительным сведениям, еврейская книга Еноха, имеющая заглавие «Книга Еноха, [изложенная] рабби Ишмаелем бен Елиша, первосвященником», распадается на 48 глав.

Это поздняя компиляция с рамочным построением, в введении к которой рассказывается, как рабби Ишмаель (пострадавший от римлян в годы Адриана) был поднят в своем видении на небеса, где получает в качестве руководителя (метатрона) Еноха. Поучения, услышанные от этого метатрона рабби Ишмаелем, составляют главное содержание книги. О них говорится в главах 3—16 и 48; в главах 17—28 содержатся сведения по ангелологии, главы 29—33 трактуют о божественном суде, ежедневно осуществляемом над людьми; оставшиеся главы повествуют о «небесных тайнах», о созвездиях, космических силах, о судьбах душ умерших людей и т. п. [30].

Таким образом, по своему содержанию славянская книга Еноха наиболее близко соответствует центральной части еврейского произведения. Текстуальное сопоставление этих памятников поможет уточнить отношения между обоими памятниками апокрифической литературы.

Следует добавить, что в старославянской и древнерусской письменной традиции сохранились еще такие ветхозаветные апокрифы, также восходящие к эпохе Кумрана, как «Заветы 12 патриархов», «Откровение Авраама», «Видение Исайи» и др. Они ждут еще своего исследователя.

Основной задачей, встающей в настоящее время перед исследователями славянской книги Еноха, мы считаем всестороннее текстологическое изучение этого апокрифа, подготовку нового критического издания с привлечением всех неопубликованных рукописей и сравнение всех дошедших до нас изводов. Эта задача будет решаться нами по мере возможностей в ближайшие годы.

[30] „Theologische Literaturzeitung", 62, Leipzig, 1937, № 25, S. 457, 458.

Г. С. Александров

К ВОПРОСУ О РОЛИ АКИБЫ БЕН ИОСИФА В ВОССТАНИИ БАР-КОХБЫ [1]

Вопрос о роли Акибы бен Иосифа в восстании Бар-Кохбы (132—135 гг. н. э.) [2] считался и продолжает считаться решенным как в еврейской, так и во всеобщей историографии. Почти общепринятым считается утверждение о таннае Акибе бен Иосифе как идеологе восстания Бар-Кохбы. Оно встречается во всех основных трудах по истории еврейского народа (Греца, Дубнова и др.), по истории Палестины (Деренбург и др.), по истории так называемого «устного учения» (Франкель, Вейс и др.), по философии истории еврейского народа (Крохмаль и др. [3]); оно встречается в общих энциклопедиях и широко освещается в еврейских энциклопедиях, издававшихся и издающихся на различных языках. Оно вошло во все школьные учебники по истории евреев. Поскольку это утверждение стало как бы общим местом, оно проникло и в труды некоторых советских историков [4] и принято почти без всякой критики, проникло и в художественную литературу. Иногда, правда, отдельные исследователи (Л. Гинцберг [5], Исаак Галеви [6]) выступали против некоторых, притом существенных деталей этого утверждения, но их голос тонул в общем хоре, где единодушно утверждался таннай Акиба как вдохновитель восстания Бар-Кохбы. В наиболее краткой и сжатой формулировке эта

---

[1] Документы архива Бар-Кохбы, обнаруженные в Вади-Мураба'ат, дают возможность установить точное имя руководителя восстания — Симон Бар-Козиба. Под этим именем он фигурирует в талмудических и мидрашитских источниках, в христианских — под именем Бар-Кох(е)бы. Автор статьи придерживается установленного до сих пор в исторической науке имени — Бар-Кохба.

[2] В публикации документов архива Бар-Кохбы (P. Benoit, J. T. Milik, R. de Vaux, *Les grottes de Murabba'at* („*Discoveries in the Judaean Desert*", *II*), I—II, Oxford, 1961) Милик приходит к выводу, что восстание началось 1 тишри 131 г. н. э. См. статью И. Д. Амусина «Документы из Вади-Мурабба'ат» *II*, — ВДИ, 1961, № 4, стр. 136—147.

[3] H. Grätz, *Geschichte der Juden*, Bd IV, Berlin, 1853 (евр. перевод С. П. Рабиновича вышел в Варшаве в 1893 г., т. II); С. Дубнов, *Всеобщая история евреев*, кн. II, СПб., 1905 (евр. перевод вышел в Тель-Авиве в 1958 г. — т. III); J. Derenbourg, *Essai sur histoire et la géographie de la Palestine*, Paris, 1867 (евр. перевод М. Бронштейна вышел в Петербурге в 1897 г.); S. Frankel, *Darke ha-Mischna*, Lipsiae, 1859; J. Weiss, *Dor dor we-Dorschaw*, Bd II, Wien, 1876); N. Krochmal, *Moreh Nebūche Hasman*, Lemberg, 1863. В дальнейшем приводятся лишь фамилии авторов.

[4] См. Г. М. Лившиц, *Классовая борьба в Иудее и восстания против Рима*, Минск, 1957, гл. X.

[5] „Jewish Encyclopedia", pp. 304—308; ср. „Еврейская энциклопедия", I, стр. 620—630.

[6] J. Halevi, *Doroth ha-Rischonim*, Frankfurt, 1897; 2. Hrsq. 1906 (об истории „устного учения").

мысль встречается у С. М. Дубнова: «Бар-Кохба — разящая рука народа, главой которого был рабби Акиба. Люди, подобные Акибе, вдохновляли, а Бар-Кохба со своими „богатырями" исполняли и бесстрашно шли в бой»[7]. Эта же мысль повторяется С. М. Дубновым и в позднейших изданиях его труда. Аналогичную мысль высказывает и С. В. Барон, автор одного из новейших трудов по истории евреев: «Акиба был интеллектуальным, а Бар-Кохба — военным и политическим вождем [восстания]»[8].

Исходным пунктом для создания столь распространенного утверждения об Акибе как идеологе восстания Бар-Кохбы послужило следующее сообщение в Иер. Та'анит, IV, 68[d]: «Говорит Симон бен Иохаи: Мой учитель Акиба толковал стих „восходит звезда от Иакова" так — „восходит Козиба от Иакова". Когда Акиба встречал Бар-Козибу, он говорил: вот царь-мессия. Сказал ему Иоханан бен Тората: „Акиба, раньше трава произрастет из щек твоих, чем придет сын Давида"»[9]. Это единственное место во всей талмудической и мидрашитской литературе, в котором имеется указание на отношение Акибы к восстанию Бар-Кохбы, было расширительно истолковано. Был искусственно притянут легендарный и полулегендарный материал об Акибе, имеющийся в изобилии в произведениях талмудической традиции, — в первую очередь сообщения о его путешествиях и многочисленных учениках — для доказательства того, что именно Акиба был не только идеологом, но и организатором восстания. В результате была создана целая концепция, которая в общих чертах сводится к следующему. Величайший из таннаев первой половины II в. н. э. Акиба, современник Бар-Кохбы, совершал многочисленные путешествия с целью подготовки евреев диаспоры к восстанию. Его многочисленные ученики составили основное ядро повстанцев под руководством Бар-Кохбы. Последнего Акиба, пользовавшийся исключительным авторитетом среди еврейских масс Палестины и диаспоры, объявил мессией, вследствие чего все движение под руководством Бар-Кохбы носило мессианский характер. Это движение, направленное против господства Рима, было поддержано большинством таннаев, современников восстания. Акиба был брошен римскими властями в тюрьму и погиб мученической смертью.

Интересно отметить, что ряд еврейских средневековых хронографов, касаясь восстания Бар-Кохбы, ни словом не упоминают об Акибе как идеологе восстания или о каком бы то ни было его участии в нем[10]. Сомнения в идеологической и организаторской роли Акибы в восстании были позднее высказаны раввином Иехиелем Гейльприном (1666—1746) в его известном труде «Seder ha-Doroth». Он пишет: «Маймонид сообщает в конце раздела „Мишпатим" о Бен Козибе, что Акиба был его оруженосцем. Но нигде в мидрашах мы не обнаружили, что он был его оруженосцем; он (Акиба) лишь предполагал, что Бен Козиба — Мессия, на основании его удач и героического поведения в войнах. Когда же он увидел, что он (Бар-Кохба) не обладает даром судить по чутью (т. е. определить чутьем, кто прав и кто виноват, что требовалось от мессии), он от него отказался, о чем сообщается в трактате Санхедрин, 93[b]. Когда они (ученые) увидели, что он не умеет судить по чутью, они его убили»[11]. Это исключительно важное указание Грецем не приводится; он лишь указывает в общих чертах, что соответствующие сообщения о Бар-Кохбе, приводящиеся в Талмуде, были составлены его противниками и врагами. Но он не приводит в противовес этим сообщениям каких бы то ни было аргументов, опровергающих их.

[7] С. Дубнов, стр. 44, 45; евр. пер. стр. 26, 27.

[8] S. W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, vol. II, New York, 1958, p. 98.

[9] Иер. Та'анит, IV, 68; Эйха Рабба, II. Речь идет о толковании стихов кн. Чисел, XXIV, 17—18: „Выступит звезда от Иакова, и восстанет жезл от Израиля, и разит князей Моава и сокрушает всех сынов Сифовых. И Эдом станет его наследием". Толкование построено на созвучии слов „Кохэба" (звезда) и „Козиба".

[10] Об Акибе как участнике восстания совершенно не упоминают ни Авраам ибн-Дауд („Sefer ha-Kabbalah"), ни Гедалия ибн-Яхья („Schalscheleth ha-Kabbalah", 1588). Не упоминается имя Акибы и в христианских источниках.

Как аргумент в пользу утверждения об идеологической и организаторской роли Акибы в восстании Бар-Кохбы и укрепления указанной концепции историками используются, как было сказано выше, сообщения о его путешествиях. Согласно сообщениям в разных трактатах Талмуда[12], Акиба посетил Вавилонию, Мидию, Аравию, Италию (города Бриндизи и Рим), Галлию, Африку. Какова была цель этих путешествий?

В начале главы, посвященной восстанию Бар-Кохбы, Грец, перечисляя страны, посещенные Акибой, указывает, что последний готовил народ к восстанию, что он действовал осторожно и энергично, что цель его путешествий, «как справедливо утверждают», заключалась в возбуждении евреев диаспоры к восстанию против Рима и восстановлению иудейского государства[13]. При этом не приводятся ни какие бы то ни было источники, ни фамилии лиц, утверждающих это мнение и с которыми соглашается Грец. Дело в том, что в талмудических трактатах, в которых сообщается о странах, посещенных Акибой, нет ни малейшего намека на то, будто цель их заключалась в подготовке еврейского населения к восстанию.

Характерно в этом отношении высказывание Нахмана Крохмаля: «Его, Акибы, многочисленные путешествия в Аравию, заевфратские области и Гонзак (Мидия) преследовали цель — добиться помощи диаспоры в деле подготовки восстания, хотя на это нет соответствующих указаний в Талмуде»[14]. Из этого факта отсутствия указаний сделал правильный вывод Л. Гинцберг в вышеупомянутой статье: «Многочисленные путешествия, которые, согласно талмудическим сообщениям, совершал Акиба, едва ли могут быть приведены в связь с политической агитацией»[15]. А другой исследователь, Исаак Галеви, в свое время убедительно доказал, что эти путешествия имели место в царствование Траяна и даже раньше и не могли иметь какую бы то ни было связь с восстанием в Иудее в царствование Адриана[16]. Тем не менее уже после появления этих работ, не считая притом нужным полемизировать с ними, многие историки продолжали говорить о политической цели этих путешествий Акибы.

Чем же могли быть вызваны эти многочисленные путешествия Акибы? В Талмуде имеются конкретные сообщения, дающие возможность определить их действительный характер. Ряд указаний свидетельствует о том, что Акиба был одним из наиболее авторитетных лиц в вопросах, связанных с определением новолуния и установлением високосности. Эта так называемая «тайна високосности» («сод ха-'Иббур») была од-

[11] Heilprin Jechiel, *Seder ha-Doroth*, I, Warszawa, 1878, s. 159.

[12] Иебамот, 121[b]; 'Авода Зара, 34[a], 39[a]; Рош га-Шана, 26[a]; Шаббат, 96—97; Бава Кама, 113[b] и др.

[13] Grätz, S. 158; евр. пер., II, стр. 235.

[14] N. Krochmal, стр. 78.

[15] Л. Г. Гинцберг, *Акиба*, — „Еврейская энциклопедия", I.

[16] J. Halevi, *Doroth ha-Rischonim*, ч. I, кн. V, стр. 620 и сл.

ной из важнейших прерогатив палестинского патриарха, так как она способствовала тому, что иудеи Палестины и диаспоры соблюдали религиозные праздники в одно и то же время, и это давало возможность патриарху Палестины претендовать на распространение своего авторитета на иудеев всей диаспоры. Для оповещения еврейского населения диаспоры о високосном годе и датах праздников уполномочивались специальные лица; некоторым из них, наиболее авторитетным, предоставлялось право самим на месте прибытия установить эти даты. Одним из таких лиц был Акиба. В одном талмудическом трактате ясно указывается, что Акиба прибыл в Нагардею для определения високосности[17]. Сообщается также, что патриарх Гамлиил II упрекнул Акибу за удержание им свидетелей от явки для дачи показаний о новолунии во избежание нарушения субботнего отдыха[18]. Даже во время нахождения Акибы в тюрьме к нему обращались по вопросу о високосности[19]. Об авторитете Акибы в этом вопросе ясно свидетельствует известный эпизод с попыткой евреев Вавилонии эмансипироваться от палестинского патриарха. Ханания, племянник танная Иошуи бен Ханании, проживавший в Вавилонии, учредил особый синедрион и опубликовал календарные постановления, обязательные для евреев Вавилонии. На упреки палестинских ученых, представителей патриарха, что Ханания не имел права самостоятельно, не запрашивая Палестину, определять високосность и устанавливать праздники, он возразил, что и Акиба в свое время устанавливал високосность в странах диаспоры. На это представители патриарха указали, что Ханания не вправе сравнивать себя с Акибой, авторитет которого в этом вопросе непререкаем[20]. Все эти фактические сообщения дают основание полагать, что путешествия Акибы могли быть связаны с вопросами установления календаря и определения високосности.

Указываются в Талмуде и другие причины, которые могли заставить таннаев II в. н. э., в том числе и Акибу, предпринимать путешествия в разные страны. Речь идет о евреях-миссионерах, которые отправлялись в языческие страны в целях распространения иудаизма; их деятельность усилилась в эпоху возникновения христианства. На это, в частности, имеется указание в Евангелии: «Горе вам, книжники и фарисеи! Лицемеры, вы обходите моря и сушу, чтобы сделать одного прозелита»[21]. Между прочим, об Акибе также сообщается, что он успешно привлекал прозелитов[22].

Таким образом, для обоснования указанной концепции историки пренебрегали фактическим материалом, имеющимся в источниках, и предпочитали строить гипотезы, для которых, по их собственному признанию, нет в источниках никаких оснований.

[17] Йебамот, 122[a]; полагают, что путешествие в Нагардею для определения високосности (или оповещения) имело место в 110 г. (см. статью Л. Гинцберга «*Акиба*» в „Еврейской энциклопедии", I, стр. 621).

[18] Рош-га-Шана, 25[a].

[19] Санхедрин, 12[a].

[20] Берахот, 63; Иер. Недарим, VI, 8.

[21] Матф., XXIII, 15.

[22] Легенда сообщает, что во время своего пребывания в Риме Акиба близко познакомился с влиятельным римлянином под именем Кетия бар-Шалом, впоследствии принявшим иудейство (некоторые исследователи отожествляют его с Флавием Клементом, племянником римского императора Домициана, казненным за переход в иудейство). Кетия, согласно легенде, передал перед казнью все свое имущество Акибе. Другая легенда сообщает о том, что под влиянием бесед с Акибой приняла иудейство жена Тиния Руфа, правителя Иудеи во время восстания Бар-Кохбы, и также передала Акибе все свое имущество. Мидраш Танхума, Терум., 3; Недарим, 50[a-b].

Эта концепция, по существу клерикальная, проходит красной нитью через большой труд А. Г. Вейса по истории «устного учения». В начале т. II указанного труда он превозносит Акибу, «известного своими путешествиями в близкие и отдаленные страны диаспоры и возбуждавшего национальные чувства рассеянного народа в целях его подготовки к общему восстанию против Рима»[23]. Не приводя никаких доказательств в подтверждение этого, А. Г. Вейс, однако, этим не ограничивается и пытается доказать, что не только Акиба, но и другие знаменитые таннаи первой половины II в. н. э. тайно готовили восстание. Вот пример его доказательств.

Как известно, таннай Элиэзер бен Гирканос был в свое время предан отлучению («ниддуй») за неподчинение синедриону в вопросах ритуальной чистоты, причем о состоявшемся отлучении ему сообщил Акиба. Когда Элиэзер смертельно заболел, таннаи, принимавшие участие в его отлучении, решили снять с него отлучение и с этой целью пришли его навестить. Элиэзер спросил их, почему они до сих пор к нему не приходили, и они ответили, что у них не было времени. Тогда Элиэзер напророчил им, что они не умрут естественной смертью, а про Акибу он сказал, что его смерть будет самая мучительная. Это сообщение А. Г. Вейс комментирует следующим образом. Элиэзер понимал, что прибывшие к нему таннаи не располагали свободным временем оттого, что они готовили восстание, а он был противником его. Предвидя тяжелые последствия готовящегося восстания, Элиэзер предупредил своих посетителей о том, что их ожидает, а Акибе, который принимал в этом деле наиболее активное участие, он предсказал самую мучительную смерть[24]. Наивность и бездоказательность этого «комментария» в пояснениях не нуждается. Тем не менее, несмотря на отсутствие доказательств, современный израильский историк Гедалия Алон в своих работах пытается всячески убедить, что таннаи, современники Бар-Кохбы, активно поддерживали это восстание. Исходя из предпосылки, что, «как известно, со времени Хасмонеев и далее фарисеи составляли большинство народа», Г. Алон указывает, что «наиболее достоверным подтверждением этой предпосылки является восстание Бар-Кохбы, в котором одним из главных руководителей был Акиба. Почти нет никакого сомнения, что большинство фарисеев были согласны с Акибой и Бар-Кохбой, так как в противном случае это восстание, продолжавшееся три с половиной года и в котором участвовали многие десятки тысяч евреев, не могло бы развиваться с самого начала». Дальше Г. Алон указывает, что именно это обстоятельство способствовало большим успехам Бар-Кохбы в начальный период восстания по сравнению с Иудейской войной 66—73 гг.[25]. Доказательств, как и следовало ожидать, Г. Алон не приводит. С концепцией Г. Алона в основном соглашается и Ш. Ейвин, автор специальной монографии о восстании Бар-Кохбы, расходясь с ним лишь в некоторых деталях[26].

Надо сказать, что Г. Алон исходит из двух предпосылок, одинаково неправильных и необоснованных. Правильно ли утверждение, что «со времени Хасмонеев и далее фарисеи составляли большинство народа»? Ничего подобного. Иосиф Флавий, на которого Алон ссылается в под-

[23] Weiss, стр. 3.

[24] Ibid., стр. 128—130. Вейс полагает, что „многие из руководителей народа" (не называя их имен) в течение нескольких лет тайно готовили восстание (стр. 129).

[25] Г. Алон, *Мехкарим бе-толедот Йисра'ел*, т. 1, Тель-Авив, 1955, стр. 29 и сл.

[26] Sch. Eiwin, *Milchemeth Bar-Kochba*, Jerusalem, 1952.

тверждение своей предпосылки[27], говорит лишь о влиянии, которым пользовались фарисеи в народе во времена Хасмонеев и династии Ирода, но это отнюдь не означает, что они составляли большинство народа. Да этого и быть не могло. Большинство еврейского народа Палестины, как и любого другого народа, составляли помимо рабов мелкие земледельцы, ремесленники, мелкие торговцы и др. Авторитет таннаев в рассматриваемый период не только не был общепризнанным, но как раз наоборот, между основной массой населения, которую ученые презрительно называли «ам-хаарец» (люди земли, в переносном смысле — невежды), и самими учеными существовала крайняя вражда. Об этом свидетельствуют многочисленные высказывания, касающиеся взаимоотношений между учеными и «ам-хаарец», «простонародьем»[28]. При таких резко враждебных взаимоотношениях вряд ли можно говорить об авторитете таннаев среди еврейских масс Палестины в период восстания Бар-Кохбы.

Не имея возможности обосновать свою концепцию, Г. Алон вынужден идти другим путем. Он приводит высказывания противников восстания и прибавляет, что «таких было немного», очевидно полагая, что это не нуждается в доказательстве. Он приводит, например, высказывания современника Акибы Иосе бен Кисмы. О нем сообщается, что при встрече с Ханиной бен Терадионом, обучавшим народ Торе вопреки декрету Адриана, он упрекнул его следующими словами: «Народ этот (т. е. римляне) поставлен богом, ведь он уничтожил его дом, предал сожжению его дворец, и тем не менее он продолжает существовать до сих пор». Далее сообщается, что за нарушение императорского декрета Иосе бен Кисма угрожал Ханине бен Терадиону тем, что он погибнет вместе со свитком Торы, которой он обучает. Сообщается также, что, когда Иосе бен Кисма умер, за его гробом шли «великие руководители Рима», т. е. виднейшие представители римской власти в Палестине[29]. А Иосе бен Кисма был не единственным. Римское владычество стало рассматриваться как нечто фатальное, установленное самим богом, против чего нельзя восставать, а власти Рима — как орудие в руках бога, при помощи которого он наказывает израильский народ за его грехи. В этом отношении эта концепция являлась продолжением учений пророков Исайи и Иеремии, рассматривавших в свое время Ассирию и Вавилон как бичи божии для наказания непослушного народа. Аналогичную мысль развивал и другой современник Акибы — Иошуа бен Ханания: «Бог поставит царя с жестокими законами наподобие Гамана — и израильтяне покаются»[30]. Прав поэтому Н. Крохмаль, утверждающий, что все ученые были единодушны, убеждая народ в том, что эта нация (римляне) поставлена богом[31]. Эта проримская ориентация большинства таннаев, начало которой было положено «миролюбцами» периода Иудейской войны, с течением времени не только не ослабевала, но, наоборот, усиливалась в некоторых кругах. Об этом свидетельствует сообщение о том, что редактор Мишны, патриарх Иехуда I (Раббй), пытался «искоренить пост 9-го аба» в память разрушения обоих храмов, но на такой шаг, преследовавший цель уничтожения в народе самой памяти о его былой независимости, не решился даже послушный синедрион[32]. Этому же патриарху приписывается истолкование имени Бар-Кохбы в презрительном смысле — «Сын лжи»[33].

Гипотеза, рассматривающая большинство таннаев II в., современников восстания Бар-Кохбы, чуть ли не как инициаторов и идейных руководителей этого восстания, столь же необоснованна, как и гипотеза о революционных целях путешествий Акибы, — обе они никакими фактами не подтверждаются. Впрочем, Г. Алон в одном месте утверждает, что большинство таннаев поддерживали восстание в самом его начале, когда Бар-Кохба одерживал победы, а затем, когда повстанцы стали терпеть поражения, они стали от него отходить. Не будучи в состоянии доказать правильность своего утверждения фактами, Г. Алон ссылается на то, что так, мол, происходило во время войны при Веспасиане и Тите[34].

Как мы указали в начале нашей статьи, единственным местом в талмудических и мидрашитских источниках, в котором сообщается об отношении Акибы к Бар-Кохбе, является Иер. Та'анит IV, 68[d], согласно которому Акиба провозгласил Бар-Кохбу мессией. Это же сообщение легло в основу утверждения о мессианском характере восстания Бар-Кохбы. На этом особенно настаивает Грец[35]. Сам Акиба, естественно, возводится на высочайший пьедестал[36]. Между тем Иосиф Деренбург категорически опровергает это утверждение Греца. «Я не поверю, чтобы можно было найти в Талмуде хотя бы одно место, где поддерживалось бы мнение Греца, утверждающего, что Акиба был вождем и главой евреев»[37].

В вопросе об авторитете Акибы в связи с восстанием Бар-Кохбы своеобразную позицию занял З. Франкель. В отличие от Греца, полагающего, что Акиба был арестован после подавления восстания, Франкель считает, что Акиба был арестован еще до восстания, причем мотивирует это следующими словами: «В Иер. Та'анит мы не находим даже намека на пребывание Акибы в Бетаре, на возбуждение им в это время народа к войне или на какую-либо помощь Бар-Кохбе советами, в Вав. Бĕрāхōт мы также не находим никаких указаний, что Акиба был арестован за содействие Бар-Кохбе. Отсюда можно сделать вывод, что Акиба был арестован еще до восстания». За что же Акиба был арестован? Считая единственным реальным доказательством участия Акибы в восстании его путешествия, «во время которых он побуждал евреев близких и далеких стран к восстанию против Рима» (на что, как нам уже известно,

---

[27] И. Флавий, *Иудейские древности*, XVIII, 1, 3; ср. XIII, 15,5.

[28] Песахим, 49б ; Бāба Батра, 8а; Бĕрēшйт Раббā. См.: А. Ранович, *Очерк истории древнееврейской религии*, М., 1937, стр. 342, 343; М. И. Шахнович, *Реакционная сущность иудаизма*, М.—Л., 1960, стр. 95, 96.

Многие исследователи (Büchler, *Der Galiläische Am-ha-Arez*, Wien, 1907; Л. И. Кацнельсон в ряде статей, помещенных в „Восходе" за 1897—1898 гг. и в „Еврейской энциклопедии") справедливо полагают, что резкие высказывания таннаев об am-hāarez „в большинстве своем относятся к периоду после разрушения Иерусалима и в особенности после гонений Адриана". В этом отношении особенно характерно следующее высказывание, безусловно относящееся к рассматриваемому периоду: „Ни одно бедствие не постигло Израиля без того, чтобы в нем не повинны были ам-'ха'арец".

[29] Г. Алон, *Мехкāрūм*..., т. I, стр. 29 и сл.; 'Абода Зāрā, 18; ср. Grätz, евр. пер., стр. 257.

[30] Санхедрйн, 97.

[31] N. Krochmal, стр. 76.

[32] Мегиллā, 5б ; Иер. Мĕгил. 70в . Многочисленные легенды о дружбе Рабби (патриарха Иехуды I) с Антонином разбросаны в разных трактатах Талмуда. До сих пор не установлено, о каком императоре идет речь — о Марке Аврелии, Септимии Севере или Каракалле. Лишенные исторической основы, эти легенды, однако, характеризуют крайнюю римлянофильскую ориентацию патриарха.

[33] Эйхā Раббā, гл. II.

[34] Г. Алон, *Толēдот ха-Йехудйм бē-'Эрец Йисра'ел*, т. II, Тель-Авив, 1955, стр. 42, 43.

[35] Grätz, S. 160; евр. пер., стр. 237.

[36] Grätz, S. 158; евр. пер., стр. 236.

[37] J. Derenbourg, p. 220.

нет никаких доказательств), Франкель полагает, что эти путешествия
связанные с тайными совещаниями, вызвали подозрения со стороны
римских властей и они арестовали Акибу еще до восстания, но не реши
лись, однако, его убить, так как римское войско в Палестине было тогда
незначительно и у них были опасения, что убийство наиболее выдающе
гося человека того времени приведет к восстанию. А когда Акиба сиде
в тюрьме, началось восстание и, когда оно разгорелось, его подверг
мучительной казни [38]. У Франкеля, таким образом, одно неизвестно
разрешается при помощи другого неизвестного.

На вопросе о руководящей роли Акибы в восстании остановился
также современный израильский историк Ш. Ейвин в своей вышеупом
нутой монографии: «Можно установить почти с полной уверенностью
что в это время был намечен Великий Синедрион из мудрецов, хотя мы
пока не располагаем никакими данными ни о его составе, ни о том, кто
стоял во главе его». И уже на следующей странице Ш. Ейвин, «не рас
полагая никакими данными», высказывает предположение, что предсе
дателем этого синедриона состоял Акиба, «известный как один из наи
более активных руководителей восстания» [39]. Если мог существовать
повстанческий синедрион из мудрецов («хăкāмīм»), значит опять-таки
именно они, «мудрецы» во главе с Акибой руководили восстанием, хотя
бы в его начальный период. Есть, таким образом, все основания пола
гать, что гипотеза об исключительной роли Акибы в восстании Бар-Кох
бы и его авторитете в рассматриваемый период ни на чем не основана.

Носило ли восстание Бар-Кохбы мессианский характер? Сравнивая
сообщения Иосифа Флавия о «лжепророках» I в. до н. э. и I в. н. э. с
изображением Бар-Кохбы в талмудических и мидрашитских легендах,
мы замечаем между ними существенное отличие. Флавий сообщает в
«Древностях» и «Иудейской войне» [40] о лжемессиях, обещавших чудеса,
свершение которых, по библейским преданиям, приписывалось наиболее
выдающимся героям — Моисею, Иисусу Навину и др. Действия всех
этих лжемессий были скоропреходящими и носили местный характер,
увлекая лишь отдельные группы фанатиков, которые, шли за ними, как
безумные, думая, что господь удостоит их лицезреть предзнаменования
свободы [41]. Между тем Бар-Кохба изображается в талмудических и
мидрашитских источниках совсем в ином свете. Он обладает исключи
тельной богатырской силой и коленями отбрасывает в римлян камни,
пущенные римскими пращниками [42]. Сообщают также, что Бар-Кохба
с целью испытать силу воли и выносливость своих солдат приказал
каждому из них отрубить себе палец. Против этого восстали «мудрецы»
и посоветовали ему приказать, чтобы каждый всадник вырвал с корнем
ливанский кедр, скача во весь опор. В результате обоих испытаний у
Бар-Кохбы образовалась армия в 400 тысяч человек [43]. А Иероним со
общает, что Бар-Кохба, по рассказам, изрыгал горящую паклю, подобно
Евну, вождю сицилийских рабов [44]. Все эти легендарные рассказы свиде
тельствуют о том, что в Бар-Кохбе народ видел богатыря, организатора
армии, но отнюдь не мессию.

[38] S. Frankel, S. 121, 122.
[39] Sch. Eiwin, *Milchemeth Bar-Kochba*, S. 79.
[40] И. Флавий, *Иудейские древности*, XX, 8, 6; его же, *Иудейская война*, II, 13, 4.
[41] И. Флавий, Древности, XX, 5, 1.
[42] Эйха Рабба, II, 2.
[43] Иер. Та'анйт. IV, 68d.
[44] Hieronymus, Annal. II, Adv. Rufin.

Считал ли себя мессией сам Бар-Кохба? Нет никакого сомнения, что те еврейские и христианские источники (в первую очередь Евсевий [45]), в которых сообщается, что Бар-Кохба сам объявил себя мессией, являются продуктом творчества групп и лиц, враждебно относившихся к восстанию. На этот счет христианские источники не оставляют никакого сомнения [46]. Что же касается еврейских источников, то и они дают основание утверждать, что у Бар-Кохбы не было попыток объявить себя мессией. Сообщается, что Бар-Кохба под влиянием своей первой победы воскликнул: «Боже, не помогай только нашим врагам, нам ты не должен помогать!» [47]. Грец склонен думать, что эта заносчивая фраза, не подходящая для человека, объявляющего себя мессией, была случайно произнесена Бар-Кохбой, когда он убедился в силе своей армии. В действительности это совсем не так.

В Иер. Та'анйт IV. 68d мы читаем: «Когда он (Бар-Кохба) выходил на бой, он говорил: „Боже, не помогай и не мешай, ведь ты, боже, отринул нас и не выходишь, боже, с войсками нашими“». Последняя часть этого восклицания представляет собой соответствующий стих из псалмов (60, 17). Здесь, таким образом, речь идет не о единичном случае, а о лозунге или девизе, объявленном Бар-Кохбой, во всяком случае о многократном действии. Известно также, что с подобным заявлением-девизом обратились при встрече с прохожими два брата-повстанца, укрепившиеся в Кефар-Хананье уже после подавления восстания [48]. Такие же слова приписываются и Бар-Дероме, активному участнику восстания, герою сражения при Тур-Малке [49]. Все эти сообщения, пусть даже и легендарные, ясно указывают, что у Бар-Кохбы не было даже намерений объявить себя мессией. Нельзя поэтому согласиться с советским историком Г. М. Лившицем, утверждающим, что «весьма трудно представить, чтобы Бар-Кохба действительно произнес те слова, которые ему приписываются преданием. Отсюда напрашивается логический вывод, что все предание является выдумкой от начала до конца» [50].

Какую же роль при таком положении вещей могло сыграть объявление Бар-Кохбы мессией со стороны Акибы? Как видно из различных источников, среди таннаев рассматриваемого периода и даже позже среди амораев не было единых представлений о мессии. В отличие от эсхатологических представлений о мессианской эпохе, как о тысячелетии, Акиба ограничивал ее сорока годами, чтобы она, подобно царству Давида и Соломона, охватила одну человеческую жизнь [51]. Подробные дискуссии по этому поводу сообщаются в трактате Санхедрин, 93—97. В этом же трактате, между прочим, сообщается от имени рабби Натана, что не следует прислушиваться к мнениям тех «из наших учителей», которые возвещали грядущее в форме видений и апокалиптических писаний, основывающихся на исчислении времени неисполнившихся пророчеств. Среди этих учителей упоминается и Акиба, который основывал свои видения на толковании стихов пророка Хаггая (2, 6 и 22): «Еще раз, и это будет скоро, я потрясу небо и землю, моря и сушу и потрясу все народы...

[45] Eusebius, *Hist. eccl.* IV, 6.
[46] О враждебном отношении христианских кругов к восстанию Бар-Кохбы см. Schürer, *Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, Bd I, Leipzig, 1890, S. 571, 572.
[47] С. Дубнов, стр. 44; Grätz, S. 162; евр. пер., стр. 238, 239.
[48] Йалкут Дебарим, 946.
[49] Гиттин, 56, 57.
[50] Г. М. Лившиц, *Классовая борьба в Иудее...*, стр. 319.
[51] Мидраш Техиллим, XC, 15.

И ниспровергну престолы царств и истреблю силу царств языческих, опрокину колесницы и сидящих на них». Этих людей стали называть «исчислителями конца дней» — мēхашшēбē киццūн; подобными «исчислениями» занимался и Акиба. Об этом сообщает С. Л. Рапопорт, ссылаясь на соответствующее место в Бēрēшūт Раббā [52]. Вполне допустимо, что при первых победах Бар-Кохбы над римской армией, армией «царства языческого», Акиба объявил победителя царем-мессией. Таких «исчислителей» было много в рассматриваемый период, и их действия впоследствии резко осуждались. Ученику Акибы, Иосе бен Халафте, приписывается следующая сентенция: «Кто нетерпеливо ждет появления мессии, тот не имеет доли в будущем мире» [53]. Не случайно вслед за сообщениями об учителях, к которым не следует прислушиваться, в том числе и к Акибе, приводится высказывание аморея Самуила бар-Нахмони, в котором он призывает погибель на тех, которые занимаются «исчислением конца», так как они утверждали, что раз мессия не явился в намеченный ими срок, то он уже больше не явится [54].

Такие «исчислители конца» были, конечно, не одиноки, но их влияние обычно распространялось лишь на отдельные группы фанатиков, их «учеников» [55]. Именно в этом смысле следует понимать тех «учеников Акибы», о которых сообщается в ʿАбōдā Зāрā, 25б: «Рассказывается об учениках рабби Акибы, отправлявшихся в Козиб. Встретили их разбойники. Сказали они им: „Куда вы направляетесь?“ Они ответили: „В Акко“. Когда они дошли до Козиба, они ушли. Сказали им: „Чьи вы ученики?“ Они ответили: „Ученики рабби Акибы“. Сказали им: „Счастливы рабби Акиба и его ученики, которых никогда плохие люди не встречают“». Из этого несколько туманного сообщения можно сделать вывод, что накануне восстания Бар-Кохбы или в самом его начале повстанцы следили за путниками, направлявшимися в Акко и Козиб [56].

Принимая во внимание идеологическое состояние еврейского общества в Палестине II в. н. э., можно утверждать, что такие «исчислители конца» и их окружение оказывали моральную помощь повстанцам. Они могли вести соответствующую агитацию хотя бы в среде тех, которые верили в эти «вычисления» или могли им поддаваться. Соответствующим образом следует понимать и приведенную выше реплику Иоханана бен Тората: «Акиба, раньше трава произрастет из щек твоих, чем придет сын Давида». Эта реплика становится особенно понятной, если учесть, что Акиба определял срок мессианской эпохи одной человеческой жизнью — сорока годами.

Подводя итоги, можно прийти на основании анализа имеющихся в нашем распоряжении талмудических и мидрашитских источников к следующим выводам.

I. Имеющиеся источники не дают никаких указаний на то, что Акиба бен Иосиф был идеологом или организатором восстания Бар-Кохбы.

[52] S.-L. Rapoport, *Erech Milin*, Bd I, Praga, 1852, S. 7.
[53] Derech Erez Rabba, XI.
[54] Санхедрūн, 97б .
[55] Нет никакого сомнения, что сообщаемые в Талмуде и мидрашах разноречивые цифры количества учеников Акибы (12 000 — Бēрēшūт Раббā. LXI, 3; 24 000 — Иēбāмōт, 62б ; 48 000 — Нēдāрūм, 50а) представляют собой обычную агадическую гиперболу, на что указывал Л. Гинцберг в вышеупомянутой статье. К тому же, судя по контексту, нет никакого намека на участие этих „учеников“ в восстании Бар-Кохбы; что касается указания в Иēбāмōт, 62а о гибели группы учеников Акибы в результате „шамда“, то тут же приводится объяснение, что они погибли от эпидемии дифтерии.
[56] ʿАбōдā Зāрā, 25б. Полагают, что „Козиб“ идентичен с библейским „Ахзив“ (Иош. 15, 44; 19, 29; Миха, 1, 14).

II. В источниках нет никаких указаний, которые дали бы нам право связывать многочисленные путешествия Акибы с подготовкой восстания Бар-Кохбы.

III. Концепция Вейса, Франкеля и др. об исключительной роли клира в подготовке восстания Бар-Кохбы, ныне в новых вариантах воскрешаемая израильскими историками (Алон, Ейвин), не имеет под собой никакой фактической почвы. Наоборот, многочисленные указания свидетельствуют, что большинство таннаев, современников восстания Бар-Кохбы, рассматривали власть Рима как фатальное явление, против которого нельзя восставать, продолжая линию проримской ориентации, завещанную Иохананом бен Заккаем и его соратниками.

IV. Между основной массой участников восстания Бар-Кохбы и большинством современников-таннаев взаимоотношения были резко враждебные, что засвидетельствовано многочисленными высказываниями таннаев об «ʿам-ха'āрец», относящимися к рассматриваемому периоду.

V. Нет никаких оснований полагать, что Бар-Кохба называл себя мессией. Соответствующие сообщения, исходящие из враждебных Бар-Кохбе еврейских и христианских источников, не заслуживают доверия.

VI. Сведения наших источников дают основания полагать, что Акиба был одним из так называемых «вычислителей конца», влияние которых было в то время весьма ограничено, и этим, при идеологическом состоянии тогдашнего еврейского общества, мог оказывать моральную поддержку повстанцам.

А. М. Газов-Гинзберг

СЛЕДЫ МОНОВОКАЛИЗМА В СЕМИТСКИХ ВНЕГРАММАТИЧЕСКИХ ГЛАСНЫХ

В настоящее время все большее число лингвистов приходит к выводу, что гласные звуки и фонемы следует считать менее древним элементом человеческой речи, чем согласные, или комплексные, звуки.

Наиболее крайней является теория И. ван Гиннекена, который отрицает наличие гласных звуков в человеческой речи даже на заре исторической эпохи[1]. Советские лингвисты подходят к вопросу осторожнее.

Отсутствие подлинных, чистых гласных в первобытный, дофонематический период существования языка является положением, признанным в антропологии и лингвистике. Так, В. В. Бунак пишет: «Гласные звуки, по мнению многих лингвистов (Ginneken, 1939), принадлежат к числу поздних фонетических формирований: действительно ...во многих языках огласовка составляет менее существенный элемент, чем согласные звуки. Начало дифференциации гласных, полугласных и плавных следует выделить как второй этап первой стадии в развитии речи»[2].

Не менее определенно высказывание А. Л. Трахтерова, который пишет (критикуя учение Н. Я. Марра о «четырех элементах»): «Уже само наличие гласных звуков в первичных комплексах вряд ли может быть оправдано. Несмотря на то что строение гортани антропоида в анатомическом смысле близко к человеческому, отсутствие у большинства млекопитающих способности издавать звуки, определенно дифференцированные по высоте, дает основание предполагать, что голосовые связки первобытного человека еще не были достаточно эластичными, чтобы производить звуки чистого тона... Факты отсутствия musculus vocalis, а также слабая способность высотной дифференцированности указывают на недостаточную в первичный период развития эластичность связок, а следовательно, и на неспособность их к высокочастотным вибрациям, обусловливающим образование гласных звуков»[3].

Интересна статья С. Д. Кацнельсона, посвященная более позднему периоду — начальному этапу фонематической речи. Отвергая крайнее мнение ван Гиннекена о полном отсутствии гласных звуков в речи, С. Д. Кацнельсон отрицает, однако, существование на этом этапе гласных фонем, предполагая моновокализм, т. е. присутствие в языке лишь одного облегчающего произношение неопределенного гласного звука,

[1] J. van Ginneken, *La reconstruction typologique des langues archaïques de l'humanité*, Amsterdam, 1939.

[2] В. В. Бунак, *Происхождение языка в свете данных антропологии*, — «Труды Института этнографии», новая серия, т. XVI, 1951, стр. 278.

[3] А. Л. Трахтеров, *Проблема возникновения звуковой речи*, — «Ученые записки I Московского педагогического института иностранных языков», т. 5, 1953, стр. 196, 197.

сливающегося с соседним согласным в „протофонему". Автор пишет: «Вряд ли можно назвать случайным тот факт, что представители различных областей языкознания — как индоевропеисты, так и неиндоевропеисты — независимо друг от друга пришли к предположению о моновокалическом типе языка как основе позднейшего формирования гласных фонем»[4]. Автор предполагает, что моновокализм сохраняется и поныне в одном из языков Австралии — аранта, где «гласный лишен самостоятельного значения и вместе с согласным образует единое целое — протофонему, поскольку гласные в такой фонетической системе не противостоят согласным как смыслоразличительные величины»[5]. Через данную стадию, по мнению С. Д. Кацнельсона, прошел и „протоиндоевропейский" язык, где неопределенный гласный со временем получил различную окраску под влиянием соседних согласных, и особенно горловых (ларингалов), которых имелось здесь не менее трех-четырех и которые затем исчезли. Для сравнения С. Д. Кацнельсон указывает на семито-хамитские горловые согласные, как известно, сохранившиеся вплоть до исторической эпохи и до наших дней[6].

В этом указании содержится верный намек на существование связи между большой архаичностью системы согласных в языках семито-хамитской семьи и отсутствием гласных фонем в их корнях, т. е. наиболее древних морфемах слов.

Семитские корни, как известно, состоят из одних согласных фонем (включая полугласные *w*, *j*). В большинстве семитских слов, особенно во всех глагольных формах, гласные представляют собой грамматическую флексию[7]. Внеграмматические гласные имеются (если не считать междометий, частиц, местоимений) исключительно в основных формах непроизводных имен существительных[8]. Те исследователи, которые считали, что семитские (семито-хамитские) корни по аналогии с другими современными языками должны были некогда включать в себя гласные фонемы, видели остатки таких фонем в указанных внеграмматических гласных непроизводных имен.

Надо, однако, заметить, что если бы даже было доказано постоянство таких внеграмматических гласных по всем группам семитских языков, то и это еще не доказало бы их бóльшую древность по сравнению с грамматической флексией, которая в основных чертах является общей для всех этих групп.

Но более того, при внимательном рассмотрении оказывается, что никакого постоянства в употреблении одной из прасемитских (= арабских) гласных фонем *a*, *i*, *u* не наблюдается в общесемитском (тем более в семито-хамитском) масштабе, а часто и в каком-либо отдельном семитском языке, особенно в арабском.

Для обследования и установления статистики по этому вопросу удобно взять общесемитские непроизводные имена — названия внешних (видимых) органов и частей человеческого тела, — таковых известно бóлее двадцати. Эти имена относятся к числу наиболее древних; наиболь-

[4] С. Д. Кацнельсон, *К фонологии протоиндоевропейской звуковой системы*, — «Вопросы языкознания», 1958, № 3, стр. 49.

[5] Там же, стр. 55.

[6] Там же, стр. 58, 59.

[7] Это относится особенно к обычным, кратким гласным; долгие гласные частично также грамматические, частично результат взаимодействия краткой грамматической флексии с полугласными корневыми *w*, *j*.

[8] Числительные вышли, видимо, из тех же имен существительных (иногда, возможно, из слияния их; корневой согласный их состав часто необычен по количеству и качеству).

ший процент соответствий египетским именам падает на эту группу. Среди этих имен вряд ли можно подозревать заимствования (особенно в древнейшие времена, когда не имелось понятия о «стилях»), напротив, названия предметов, животных и растений могли в громадном количестве заимствоваться как из несемитских языков, так и из одного семитского языка в другой в любой период истории.

В приводимый ниже список включены имена, отмеченные во всех трех группах семитской языковой ветви: 1) северо-западной (еврейский, финикийский, угаритский, арамейский), притом непременно в древнейшем крупном огласованном ее памятнике — еврейской части Библии; 2) южной (арабский, южноарабский и эфиопский); 3) северо-восточной (аккадский). Одно из включенных имен ([']*ṣbᶜ* 'палец') не достоверно в аккадском языке, но имеет признанное египетское соответствие.

В число имен непроизводных включаем, несколько условно, общесемитские формы с постоянным присутствием древнейшего «суффикса» (может быть, классового показателя или именного расширителя?), наиболее тесно срастающегося с корнем, *-n*, характерного для древних названий частей тела[9] (*lš.n*, *gr.n*, возможно, также другие имена, оканчивающиеся на *-n*); включаем также имя с окончанием женского рода *-t* в том случае, когда имя в ином виде не встречается (общесемитское и египетское *śp.t*).

Список составлен согласно словарю Л. Кёлера (еврейский язык Библии с привлечением семитских и наиболее достоверных египетских параллелей[10]) с использованием также словаря Е. В. Лейна (арабский язык)[11]. *Все указанные в списке различия огласовок отмечены в этих двух словарях*; лишь при более детальном рассмотрении или при упоминании диалектальных вариаций будут даваться ссылки на иные источники.

Не во всех случаях огласовка нам известна. В египетских словах о гласных мы можем судить лишь по дальнейшему их развитию в коптском языке. Финикийское и древне-южноарабское письмо совершенно не дает огласовок; в угаритском огласовка известна лишь в словах с содержанием ' (существуют знаки для *'a*, *'i*, *'u*). Беглый гласный *ə* в эфиопском заменяет арабские краткие *i*, *u* (а в еврейском и арамейском *a*, *i*, *u* в ряде позиций). Большинство присущих отдельным языкам переходов не препятствует выявлению первоначальной огласовки.

1. *'ḏn* 'ухо'. Араб. *'uḏn*, *'uḏun*, *'aḏīn*; угар. *'udn*; евр.* *'uzn*→*'ozn*-[12], евр.-арам. *'udnā*; др.-арам.* *'iḏn*→сир., н.-арам., христ.-палест. *'ednā*[13]; эфиоп. *'əzn* (*ə*←*i* или *u*); егип. *'idn*(*'/jdn*).

2. *'np* 'нос'. Араб. *'anf*, реже *'inf*, *'unf*; в прочих семитских языках *'anp* (нередко → *'app*).

3. [*'*] *ṣbᶜ* 'палец'. Араб. *'iṣbaᶜ*, *'aṣbiᶜ*, *'uṣbuᶜ* и т. д. с любым гласным в каждом из слогов; евр. *'eṣbaᶜ*; арам. *'eṣbaᶜta*, *ṣibᶜā*; угарит. *'uṣbᶜ*; аккад. *niṣbittu*(?)[14]; егип. *ḏbᶜ*→копт. *tēēbe*.

4. *'šk* '*testiculae*'. Еврейская паузальная форма *'āšek* из **'ašk* (вряд ли возможно из **'išk*); угарит. *'ušk*; сир. *'eškətā*; аккад. *išku*; эфиоп. *'əskīt*.

[9] H. Torczyner, *Die Entstehung des semitischen Sprachtypus*, Wien, 1916, S. 228 и другие авторы.

[10] L. Koehler, W. Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Leiden, 1953 + Supplementum, 1958.

[11] E. W. Lane, *An Arabic-English Lexicon*, London — Edinburgh, 1869—1893.

[12] Дефис ставим после еврейских форм, соединяющихся с местоименными суффиксами; эти формы, как правило, ближе к исходным.

[13] См. Koehler, W. Baumgartner, *Lexicon*..., Supplementum, S. 135.

[14] Ibid., S. 198.

5. *bhn*|*m* 'большой палец'. Араб. *bahīm*, *'ibhām*; евр.* *buhn*→*bōhan* и **bihān* (ср. *'ibhām*) → *bəhōn*; аккад. *ubānu* (ср. *'ibhām*)[15].

6. *brk* 'колено'. Евр. *birk*-; арам. *birkā*, *burkā*; аккад. *birku*, *burku*; эфиоп. *bərk*.

7. *gr·n* 'горло'. Евр. **garān*→*gārōn*; араб. *girān*; аккад. *girānu*. Ср. евр. (не отмечено в Библии) **gir*|*r*|*at*→*gērā*; эфиоп. *gʷərᶜē*. Известна и повторная форма: евр. *gargart*-; арам. *gaggartā*; аккад. *gangurītu*.

8. *dd* 'сосок'. Евр. *dadd*-; араб. *dajd*, *dīd*; аккад. *dīdu*.

9. *ḏkn* 'борода', 'подбородок'. Араб. *ḏaḳn*, *ḏaḳan*, *ḏiḳan*; евр. **zaḳan*→*zāḳān*; арам. *daḳnā*, *diḳnā*; аккад. *ziḳnu*.

10. *ḥnk* 'нёбо'. Араб. *ḥanak*; в прочих семитских языках **ḥink*: евр. → *ḥikk*-; сир. *ḥenkā*, *ḥekkā*; аккад. *ikku*.

11. *jd* 'рука'. Араб. *jad*; евр. → *jād*; арам. → *jədā*; аккад. *id* (но здесь возможен переход *ja*→*i*, как и в сир. *'īdā*; араб. диалект. *'īd*, *jid* и т. п.; эфиоп. *'əd*).

12. *kpp* 'кисть руки (*palma*)'. Общесемит. *kapp*, но с добавлением окончания ж. р. — *kappat*|*kippat*: араб. *kaffat*|*kiffat* 'ладонь' (и 'чаша весов'; в еврейском оба значения имеет *kapp*-; евр. *kippat-kappat*- 'листва пальмы'); егип. *kp* (возможно, новоегипетское заимствование из семитского)[16].

13. *krś* 'живот'. Араб. *kariš*, чаще *kirš*; эфиоп. *karš*; евр. **kariś*→*kārēś*; арам. *karsā*; аккад. *karšu*, *karašu*.

14. *lḥj* 'челюсть'. Араб. *laḥj*, диалект. *liḥī*; евр. *leḥj*- (видимо, из **liḥj*); аккад. *laḫū*. С окончанием ж. р. — араб. *liḥjat* 'борода'.

15. *lš·n* 'язык'. Евр. **lašān*→*lāšōn*; финикийское в греческой передаче λασουν; арам. *liššānā*; араб. *lisān*; аккад. *lišānu*; егип. *nš* (что можно читать *lš*)→копт. *las*[17]; бербер. *ils*.

16. *'jn* 'глаз'. Форма *'ajn* присуща всем группам семитских языков (нередко → *'ēn*). В ханаанских глоссах — *ḫinaja* (мн. ч. с местоименным суффиксом); евр. (однажды) *'īnōt* (мн. ч.; Притчи 8:28 в части изданий); но это можно объяснить как случай перехода *aj*→*ē*→*ī*[18].

17. *p* 'рот', 'уста'. Араб. *fam*[*m*], *fim*[*m*], *fum*[*m*] в контексте обычно *fū*, *fī*, *fā* в зависимости от падежа, и ряд других форм; евр. *pe*, *pī*-; арам. *pumā*; аккад *pū*; эфиоп. с предваряющим гласным: *'af*; ср. в кушитских языках: *af*, *jaf*, *jef*, *afän*[19].

[15] Далее опускаем *bṭn* 'живот': араб. *baṭn*, евр., арам. *biṭn*-, так как аккад. *buṭnu* ошибочно; см. Ibid., S. 140.

[16] Не вполне входит в данную группу по смыслу, но, вероятно, родственно *kpp* имя *ḫpn* 'горсть' (см. Gu. Gesenius, *Thesaurus linguae hebreae*, Lipsiae, vol. I, 1829, p. 506; Lane, *An Arabic-English lexicon*, p. 604): араб. *ḫafnaṭ*, *ḫufnat*, евр. *ḥopn*-, арам. *ḥupnā*, эфиоп. *ḥəfn*, аккад. *upnu*, *ḫapnu*.

Не включаем араб. *kurāᶜ*, *kāriᶜ*, евр. *kərāᶜ*, арам. *kərāᶜā* 'голень', так как вряд ли они представляют непроизводные формы, а сопоставление их с аккад. *kurītu* предположительно.

[17] В словаре Кёлера ошибочно знак для *ḥ* вместо *s*. В египетском не было особой графемы для *l*.

[18] Ниже опускаем имя **'urp* (евр., араб., сир.) 'затылок', 'грива', 'гребень (петуха)' ввиду неясности аккад. *aruppu* [см. W. v. Soden, *Akkadisches Handwörterbuch*, Wiesbaden, Lief. 1, 1959, S. 72, где дается перевод «верхняя губа»(?)].

Опускаем также араб. *ǧurlat*, евр. *'orlat*-, аккад. *urullāti*, егип. *qrnt* (*n-l*?) 'крайняя плоть' и 'нечистота' из-за неясности этимологии и возможного заимствования; необычно сочетание *-rl-*.

[19] T. Nöldeke, *Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*, Strassburg, 1910, S. 171—178. Сопоставление с *p.n* 'лицо' см.: W. Gesenius, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch*, Leipzig, 1921, S. 634, 646.

18. *ẓpr* 'ноготь'. Араб. *ẓafr*, чаще *ẓifr*, *ẓufr*, также *ẓifir*, *ẓufur*, *'uẓfūr*; эфиоп. *ṣəfr*; арам. *ṭiprā* (i/e), *ṭupra*; евр. *ṣipporn-*; аккад. *ṣupru*, *ṣuppāru*.

19. *r'š* 'голова'. Араб. *ra's*; евр. **ra'š→rō'š*; аккад. *rāš*, [→?] *reš*; угарит. *ri'š* или *ri'iš*[20]; арам. **ri'š→rē'šā*[21]; эфиоп. *rə'əs* (*ə←i* [или *u*]); ср. евр. *rī'šōn* 'главный', 'первый', *rī'šat-*, *rē'šīt* 'начало'.

20. *ś'r* 'волосы'. Араб. *ša'r*, *ša'ar*, с окончанием ж. р. *ša'rat*, *ša'arat*, *ši'rat* (последнее — 'волосы на лобке'); эфиоп. *šə'ərt* (*ə←i* [или *u*]); евр. **śi'ar→śē'ār*, в ж. р. *śa'ărat-* (где *a* одинаково соответствует *a* и *i* ввиду влияния '); аккад. *šārtu*.

21. *śp·t* 'губа'. Араб. *šafat*, *šifat*, нелитературно *šaffat*, *šiffat*, *šuffat*[22]; евр. *śāpā* (*śəpat-*); ср. формы дв. и мн. ч. *śiptē-*, *śiptot-*; арам. *siptā*/*septā*; н.-сир. *süftā*; егип. *śp·t*; → копт. (дв. ч.) *spotū*[23].

22. *šnn* 'зуб'. Во всех семитских языках имеется форма *šinn* (учитывая переходы *i→ē*, *e*; *š→s*).

23. *št* 'зад'. Это слово принадлежит к известной группе из четырех общесемитских имен, не обнаруживающих в прасемитской форме гласного звука вообще, во всяком случае между согласными (*štʔ*). Араб. ['*i*]*st* ('*i* лишь в начале фразы; пишется особым образом), *sat* (с суффиксом *-hum—suthum*); арам. *'ištā*/*'eštā*, *'uštā*, в сопряженном состоянии *šit*, *šat*; аккад. *išdu*; евр. ** [i]št→* šit→šēt*, возможно также *šat*[24].

* * *

Таким образом, из названных 23 случаев 21 дает огласовку *a* (в единственном или в первом слоге), причем в 20 случаях (т. е. за исключением неясного № 1: *'uḏn 'aḏīn*) — в основной, непроизводной и главной для одного или нескольких языков форме.

Из тех же 23 случаев огласовку *i* могут иметь все 23, из них (исключая № 11 и особенно № 16, где возможен переход *aj*/*ja→ē*, *ī* в отдельных языках, а также № 12: *kapp*[*at*] *kippat*) 20 — в основной, непроизводной форме.

Обе огласовки — *a*/*i* — из тех же 23 случаев имеет 21 случай, из которых (за вычетом исключенных выше) 18 случаев — в основной, непроизводной форме.

Третья огласовка — *u* (огубленный гласный) всегда появляется наряду с первыми при наличии губного согласного в корне (если включить сюда и № 12: *kapp*[*at*] /*kippat*/ /*ḥapn*[*at*]/*ḥupn*[*at*]), а также без него в трех сходных между собой случаях (№ 1, 4, 23; *'uḏn*, *'ušk*, *'ušt* — в двух последних предполагается префикс *'i*/*'u*).

Имен с постоянной огласовкой в исходной форме среди перечисленных 23 имеется вряд ли более одного-двух. Постоянную огласовку *i* обнаруживает имя *šinn* 'зуб' (кроме того, в имени *birk*/*burk* 'колено' огубление узкого гласного может быть поздним явлением). Есть основание предполагать постоянную огласовку *a* в имени *'ajn* 'глаз' (меньше оснований предполагать это в имени *jad*/*jid'* 'рука'). Причем нельзя ли объяснить этот выбор для *šinn* известной большой мягкостью (па-

[20] Ср. i'→i'i→ə'ē в середине еврейских имен. Менее вероятно предположение, что угаритский знак для *'i* обозначал также любой 'закрывающий слог.

[21] Например, Koehler, *Lexicon*... S. 1121; иное предположение (ibid.) о* *ra'š* основано лишь на сравнении с арабскими и еврейскими формами.

[22] R. Dozy, *Supplement aux dictionnaires arabes*, Leyde, 1881, vol. I, p. 768.

[23] T. Nöldeke, *Neue Beiträge*..., S. 127—129.

[24] Ibid., S. 143, 144.

латализацией) семитского *š*; а для *'ajn* — не менее известным влиянием горлового '?

Отсутствие постоянного гласного в древнейших непроизводных именах особенно контрастирует с определенностью семитских грамматических, не входящих в корень гласных.

Все сказанное говорит в пользу существования исторического моновокализма в семитской внеграмматической гласной системе, который в арабском языке еще остается, возможно, в какой-то мере живым явлением. Это дает основание говорить, что система семитских гласных фонем сложилась в области грамматической гласной флексии.

До становления грамматической гласной флексии моновокализм распространялся в таком случае на весь язык в целом. Неопределенные гласные звуки — моновокалы — облегчали произношение слов. Место моновокала в слове могло зависеть от позиции слова в потоке речи, от его связи с другими словами; таким образом, гласный звук уже мог участвовать в выражении грамматических связей. Моновокал взаимодействовал с соседними согласными, особенно с многочисленными гортанными, из которых звонкие (например ', *h*) образуются в значительной степени при участии голоса. Полугласные фонемы *w*, *j* могли, соединяясь с моновокалами, в качестве своих вариантов произноситься и как долгие гласные *ū*, *ī*. Особых гласных фонем, таким образом, на этом этапе не было.

Тон, с которым произносились слова, — что, как и положение моновокала в слове, могло быть частью выражения грамматических отношений и варьирования значений (это присутствует в любом языке), — естественно отражался в первую очередь на гласном (пока моновокальном) компоненте слов.

Ряд исследователей полагает, что прасемитская (арабская) система гласных фонем *a*, *i*, *u* построена именно по принципу различия в высоте тона[25]. Таким образом, нетрудно в общих чертах представить, как путем количественного варьирования значения корней и их смыслового взаимосвязывания посредством изменения тона возникла семитская грамматическая гласная флексия.

В тех формах, на которые, по какой бы то ни было причине, гласная флексия не распространилась (это относится к основным формам непроизводных имен существительных), моновокализм, естественно, сохранялся дольше. Но он стал проявляться в безразличном употреблении выработавшейся в языке (в области грамматических гласных) системы гласных фонем: *a*/*i*, а при наличии в корне губного согласного — также *u*. Таким образом, создание грамматической гласной флексии и ее преобладание в языке вызвало и поддерживало также внеграмматическую беспорядочную «флексию», та и другая на месте прежних моновокалов.

Остановимся кратко на вопросе о принадлежности внеграмматических гласных к корню. Такие фонемы в настоящее время допустимо называть „коренными", но следует помнить, что их чередование создает

[25] Любопытно, что, в то время как внеграмматический прасемитский вокализм можно сравнивать с вокализмом аранта в толковании С. Д. Кацнельсона, грамматический прасемитский вокализм сравнивается также с вокализмом аранта в понимании ряда других лингвистов: «На различии гласных только по высоте построен вокализм таких языков, как арабский и аранта (в Австралии)» (см. А. А. Реформатский, *Введение в языкознание*, М., 1955, стр. 145, прим. 1, подразумевая в аранта систему *a*, *i*, *u*; ср. С. Д. Кацнельсон, *К фонологии*..., стр. 50).

не отдельные корни, а лишь варианты корней. Например, в формах *garān/girān/gargart/gargurt* 'горло' сочетания *gar*, *gir*, *gur* следует считать вариантами корней *gr*, *grgr* (ср. евр., араб. корень *grgr* 'хрипеть', 'полоскать горло' и т. п.).

* * *

Нужно сказать, что в отдельных разрушающихся семитских языках, утерявших ряд согласных фонем (особенно горловые, например, в аккадском языке), о их былом присутствии можно судить лишь по «окрашенным» ими соседним грамматическим гласным. В таких языках многие корни различаются между собой лишь гласным или различным способом чередования гласных при словоизменении, наподобие аблаута. Именно разрушаясь, семитские корни начинают обнаруживать большее сходство с корнями прочих языковых семей.

Доклад, прочитанный на Всесоюзном совещании арабистов в январе 1963 г. (Ленинград).

Г. М. Ляшко-Демидова

ГЛАГОЛЫ PRIMAEYŌD/WĀW В ЯЗЫКЕ «TARGŪM ONḲELOS»

Настоящая статья — часть исследования о глаголе в языке одного из важнейших памятников арамейской письменности — «Таргӯм Онḳелос». В качестве исходного текста для исследования взято Саббионетское издание «Таргӯм Онḳелос» (Editio Sabbioneta) 1557 г., которое при всех своих отдельных недостатках наиболее авторитетно. Материал, относящийся к каждому вопросу, нами исчерпан, научно определен и статистически сопоставлен. Все положения, приведенные в работе, основаны, таким образом, не на отдельных случайных наблюдениях, а на всех без исключения содержащихся в памятнике соответствующих фактах[1].

«Таргӯм Онḳелос» содержит 28 глаголов, первым коренным которых является yōd/wāw, а именно: [YBB] *Pa"ēl* 'трубить тревогу'; [YBL] *Af'ēl* 'носить', 'водить', 'возить'; [YBM] *Pa"ēl* 'взять в жены жену умершего без детей брата'; YBŠ 'стать сухим'; [YD'] *Pa"ēl*, *Af'ēl* 'сознаваться', 'признаваться', 'исповедать'; 'восхвалять'; YD' 'знать', 'узнавать', 'познавать'; YHB 'давать'; [YZP] *Af'ēl* 'давать взаймы'; [YḤ'] *Af'ēl* 'спешить', 'торопиться', 'делать что-то быстро'; [YḤD] *Pa"ēl* 'обособлять'; [YḤM] *ltpa"al* 'разгорячаться'; [YḤS] *ltpa"al* 'объявлять свое родословие'; YḤP 'износиться' (об обуви); YṬB 'быть хорошим'; [YḴḤ] *Af'ēl* 'делать выговор', 'упрекать'; 'рассудить'; YḴL 'мочь', 'быть в состоянии'; YLD 'рожать'; YM' 'клясться', 'давать клятву'; [YN'] *Af'ēl* 'притеснять', 'угнетать'; [YNḴ] *Af'ēl* 'кормить грудью', 'вскармливать'; [YSP] *Af'ēl*, 'добавлять'; 'сделать что-либо повторно', 'продолжать'; 'увеличиваться', 'прибавляться'; Y'' 'цвести'; YḴD 'гореть'; [YḴR] *Pa"ēl* 'почитать', 'уважать'; YRT 'наследовать', 'получать в наследство'; [YŠṬ] A*f'ēl* 'простирать', 'протягивать'; YṬB 'пребывать', 'жить'; YṬR 'оставаться лишним'.

Всего встречается 1265 случаев употребления глаголов primae yōd/wāw, которые распределяются следующим образом: 602 случая перфекта, из них 25 — с местоименными суффиксами[2]; 311 случаев имперфекта, из них 22 — с местоименными суффиксами; 49 случаев императива, из них 2 — с местоименными суффиксами; 193 случай причастия (активного и пассивного), из них 15 — с местоименными суффиксами; 110 случаев инфинитива (абсолютного и конструктивного), из них 41 — с местоименными суффиксами.

---

[1] См. также нашу статью «Глаголы primae alef в арамейском литературном памятнике „Targūm Onḳelos“» (ПС, М.—Л., 11(74), 1964, стр. 155—169).

[2] Формы с местоименными суффиксами в данной статье не рассматриваются.

I. ОБЗОР МАТЕРИАЛА [3]

Перфект

Pĕʿal

Единственное число

3-е л. м. р.: *yĕḏaʿ* (Gn. 38:16; Lev. 5:17,18); *wīḏaʿ* (Gn. 4:17,25; 8:11; 9:24; 38:9); *yĕhaḇ* (Gn. 4:25; 24:53; 25:6,34; 30:18,20; 41:48; 43:23; 45:22,22; Ex. 9:23; 12:36; 16:29; 35:34; Lev. 10:17; 20:3; Num. 7:7,8; Dt. 3:18; 8:18; 9:11; 18:14; 29:3; 32:13,14; 33:4); *dīhaḇ* (Gn. 28:4; 46:18,25; 47:22; 48:9; Ex. 16:15; 36:1,2; Lev. 24:20; 26:46; Num. 32:7, 9; Dt. 1:21; 2:12; 10:9; 12:1,15,21; 16:17; 18:2; 20:14; 26:11; 28:52,53); *biḏyĕhaḇ* (Lev. 20:4); *wīhaḇ* (Gn. 1:17; 14:20; 15:10; 18:7,8; 20:14; 21:14,27; 24:32,34,36,53; 25:5; 29:24, 28,29,31,33; 30:6,22,35,40; 31:9; 32:16; 38:18,28; 39:22; 40:3,21; 41:10,42,45,48; 42:30; 43:24,24; 45:2, 21,21; 47:11,17; Ex. 2:21; 11:3; 31:18; 34:33; 37:13; 40:18,18,20,20,22,30, 33; Lev. 8:7,7,8,15,23,24,27; 9:9; Num. 3:51; 5:20; 7:6; 11:25; 17:12; 31:41,47; 32:33,40; Dt. 6:22; 9:10; 26:9; 33:2); *yĕʿā*(') (Num. 17:23); *yĕhāḇ* (Num. 7:9); *dīhāḇ* (Dt. 8:10); *yĕḵēl* (Ex. 40:35); *wīrēṯ* (Num. 21:24); *yĕṯēḇ* (Gn. 13:12,12); *wīṯēḇ* (Gn. 4:16; 13:18; 19:30,30; 20:1; 21:20,21; 22:19; 25:11; 26:6,17; 29:14; 36:8; 37:1; 47:27; 48:2; 50:22; Ex. 2:15, 15; 17:12; 18:13; 20:1; 21:25,31; 25:1; 32:40; 45:1); *yiḏá* '(Gn. 4:1; 19: 35); *yīḏaʿ* (Gn. 19:33; Ex. 34:29; Dt. 34:6); *yiddaʿ* (Lev. 5:3,4); *yāḏaʿ* (Gn. 31:32; 39:6); *yāḏāʿ* (Lev. 5:1).

3-е л. ж. р.: *dīḏaʿaṯ* (Num, 31:17); *yĕhaḇaṯ* (Gn. 3:12); *wīhaḇaṯ* (Gn. 16:3; 27:17; 30:4); *wīhāḇaṯ* (Gn. 3:6; 30:9); *yĕḇēšaṯ* (Gn. 8:14); *yĕḵēlaṯ* (Gn. 36:7; Ex. 2:3); *yĕlēḏaṯ* (Gn. 4:22; 16:1,16; 19:38; 22:20, 23; 25:26; 30:1,21,25; 36:4,5; 38:5; 44:27); *dīlēḏaṯ* (Gn. 16:15; 21:3,9; 24:24,47; 25:12; 34:1; 41:50; 46:15,20; Num. 26:59); *wīlēḏaṯ* (Gn. 4:1, 17,20,25; 16:15; 19:37; 21:2; 22:24; 24:36; 25:2; 29:32,33,34,35; 30:5, 7,10,12,17,19,23; 35:16; 36:4,12,14; 38:3,4,5; 46:18,25; Ex. 2:2,22; 6:20, 23,25; Num. 26:59); *wīṯēḇaṯ* (Gn. 21:16,16; 31:34; 38:11,14).

2-е л. м. р.: *yĕḏaʿtā*(') (Ex. 10:7; Num. 10:31; Dt. 8:3; 9:2; 13:7; 28:36); *dīḏaʿtā*(') (Dt. 7:15); *yĕḏāʿtā*(') [4] (Dt. 28:33); *dĕyāḏaʿtā*(') (Num. 11:16); *wīḵeltā*(') (Gn. 32:28); *yĕḏaʿtā* (Dt. 28:65); *yĕḏaʿat* (Ex. 32:22); *yĕhaḇt* (Gn. 15:3); *diyĕhaḇt* (Gn. 3:12); *dīhaḇt* (Dt. 26:10,15); *wīhaḇt* (Num. 16:14); *yaḏʿat* (Gn. 30:26,29; Num. 20:14); *yāḏaʿt* (Gn. 47:6; Dt. 22:2).

1-е л.: *yĕḏaʿīṯ* (Num. 22:34); *dīḏaʿīṯ* (Dt. 9:24); *yĕhaḇīṯ* (Gn. 9:3; 16:5; 23:11; 48:22; Num. 18:20,21; 33:53; Dt. 2:5,9; 3:12,13,15,16; 22: 16; 26:14; 30:19); *dīhaḇīṯ* (Gn. 30:18; Num. 18:26; 20:12, 24; 27:12; Dt. 1:8; 3:19,20; 9,23; 30:15); *wīhaḇīṯ* (Num. 8:19); *yĕḏāʿīṯ* (Gn. 21:26; 22:12); *yĕhāḇīṯ* (Gn. 1:29; 9:13; 15:18; 20:16; 27:37; Ex. 31:6,6; Lev. 6:10; Num. 18:8,19,24); *dīhāḇīṯ* (Gn. 35:12; 40:11; Lev. 7:34); *yĕlēḏīṯ* (Gn. 21:7; 29:34; 30:20); *wīṯēḇīṯ* (Dt. 9:9); *dīhăḇīṯ* (Dt. 30:1).

Множественное число

3-е л. м. р.: *yĕḏaʿū* (Dt. 8:13,16); *yĕḏāʿū* (Dt. 1:39; 11:2; 31:13); *wīḏaʿū* (Gn. 3:7); *yĕhāḇū* (Ex. 39:18); *wīhāḇū* (Gn. 35:4; Ex. 32:24; 39:16,17,25,31; Lev. 10:1; Num. 14:1; 16:18; 17:21; Dt. 26:6); *dīḇīšū*

[3] Случаи scriptio plenae по техническим причинам в работе особо не отмечаются.
[4] Огласовано так, по-видимому, под влиянием оригинала.

(Gn. 8:7); *yĕḵīlū* (Gn. 13:6; 45:3; Ex. 7:21,24; 8:14; 9:11; 12:39; 15:23; Num. 9:6); *dīrīṯū* (Dt. 30:5); *wīrīṯū* (Num. 21:35; Dt. 4:47); *yĕṯīḇū* (Dt. 2:10,12); *dīṯīḇū* (Ex. 12:40); *wīṯīḇū* (Gn. 11:2,31; Dt. 2:21, 22,23); *yĕḥēpū* (Dt. 8:4); *yāṯīḇū* (Dt. 2:20); *wĕyāṯīḇū* (Dt. 2:12); *wĕʾārīṯū* (вм. *wĕyārīṯū*) (Num. 32:39).

3-е л. ж. р.: *yĕḏāʿā* (Num. 31:18,35); *yēḵārā* (Gn. 48:10; Ex. 17:12); *dīlīḏā* (Gn. 31:43); *wīlīḏā* (Gn. 30:39).

2-е л. м. р.: *yĕḏaʿtūn* (Dt. 11:28; 13:14; 29:15); *dīṯĕḇtūn* (Lev. 18:3; Dt. 1:6,46,46); *yaḏʿittūn* (Gn. 44:15,27; Ex. 23:9); *hăyāḏʿittūn* (Gn. 29:5).

2-е л. ж. р.: *yāḏʿittīn* (Gn. 31:6).

1-е л.: *yĕḏaʿnā* (Ex. 32:1,23); *yĕrēṯnā* (Dt. 3:12); *dīṯēḇnā* (Dt. 29:15); *wīṯēḇnā* (Num. 20:15; Dt. 3:29); *yāḏaʿnā* (Gn. 43:22).

Itpĕʿēl

Единственное число

3-е л. м. р.: *ʾiṯyĕhēḇ* (Gn. 30:8; Ex. 4:25); *wĕʾiṯyĕlīḏ* (Gn. 4:18; Num. 26:60); *ʾiṯīlīḏ* (Gn. 4:26; 10:21; 21:5); *dĕʾiṯīlīḏ* (Gn. 21:3); *ʾiṯyĕḏaʿ* (Gn. 42:21); *ʾiṯīḏaʿ* (Ex. 2:14); *ʾiṯīḏāʿ* (Ex. 21:36).

3-е л. ж. р.: *ʾiṯyĕhēḇaṯ* (Gn. 38:14; Lev. 19:20; Num. 21:16,18; 26:62); *ūmiddĕʾiṯyĕhēḇaṯ* (Num. 21:19); *dĕʾiṯyĕlēḏaṯ* (Gn. 24:15).

Множественное число

3-е л. м. р.: *ʾiṯyĕhīḇū* (Lev. 10:14); *ʾiṯyĕlīḏū* (Gn. 41:50); *dĕʾiṯyĕlīḏū* (Gn. 35:26); *ʾiṯīliddū* (!) (Gn. 10:25); *wĕʾiṯīlīḏū* (Gn. 10:1); *ʾittīlīḏū* (Gn. 50:23); *dĕʾittīlīḏū* (Gn. 36:5; 46:22,27; 48:5); *wĕʾittīlīḏū* (Gn. 46:20).

3-е л. ж. р.: *ʾiṯyĕlīḏā* (Gn. 6:1).

Paʿēl

Единственное число

3-е л. м. р.: *wĕyaḵḵar* (Ex. 8:11,28).

1-е л.: *yaḵḵarīṯ* (Ex. 10:1).

Itpaʿʿal

Единственное число

3-е л. м. р.: *ʾiṯyadda*ʿ (Gn. 45:1); *ʾiṯyaḵḵar* (Ex. 7:14); *wĕʾiṯyaḵḵar* (Ex. 9:7; 14:4,17).

3-е л. ж. р.: *wĕyittaraṯ* (вм. *wĕʾittaraṯ*) (Ex. 36:7).

Множественное число

3-е л. м. р.: *dĕʾiṯyallāḏū* (Lev. 25:45); *wĕʾiṯyallāḏū* (Ex. 1:7); *wĕʾiṯyāḥāsū* (Num. 1:18).

3-е л. ж. р.: *dĕʾiṯyāḥāmā* (Gn. 31:10); *wĕʾiṯyāḥāmā* (Gn. 30:39).

Afʿēl

Единственное число

3-е л. м. р.: *ʾōṯēḇ* (Gn. 12:16); *wĕʾōṯēḇ* (Ex. 1:20); *ʾōḵaḥ* (Dt. 1:1); *wĕʾōḵaḥ* (Gn. 21:25; 31:42); *ʾōlēḏ* (Gn. 4:18,18; 18, 10:8,13,15,24,24,26; 11: 27,27; 22:23; 25:3,19; Num. 26:29,58); *dĕʾōlēḏ* (Gn. 5:4,10,13,16,19, 22,26,30; 11:11,13,15,17,19,21,23,25); *wĕʾōlēḏ* (Gn. 5:3,4,6,7,9,10, 12,13,15,16,18,19,21,22,25,26,28,30,32; 6:10; 11:10,11,12,13,14,15,16,17,18,

19,20,21,22,23,24,25,26); *'ōsēp* (Gn. 38:26); *wĕ'ōsēp* (Gn. 8:10,29; 25:1; Ex. 9:34; Num. 22:15,25,26); *'ōsīp* (Lev. 13:5,6,32,34,36,51,53, 55; 14:39,44,48); *'ōḳēḏ* (Lev. 8:17; 9:11); *dĕ'ōḳēḏ* (Lev. 4:21; 10:6); *wĕ'ōḳēḏ* (Ex. 32:20); *'ōšēṭ* (Ex. 22:7); *wĕ'ōšēṭ* (Gn. 8:9); *'ōšīṭ* (Ex. 22:10); *wĕ'ōšīṭ* (Gn. 22:10; 48:14; Ex. 4:4); *wĕ'ōṭēḇ* (Gn. 47:11); *'ōṭar* (Ex. 16:18); *wĕ'ōḥī* (Gn. 18:6,7; 43:30; Ex. 10:16; 34:8); *'ōmī* (Ex. 13:19); *wĕ'ōmī* (Gn. 50:25).

3-е л. ж. р.: *'ōsēpaṯ* (Gn. 8:12; 38:5; Lev. 13:8,23,28); *wĕ'ōsēpaṯ* (Gn. 4:2); *wĕ'ōšēṭaṯ* (Ex. 2:5); *wĕ'ōḥī'aṯ* (Gn. 24:18,20,46).

2-е л. м. р.: *'ōḏīṯā* (Gn. 49:8); *'ōḥīṯā* (Gn. 27:20).

1-е л.: *wĕ'ōḳēḏīṯ* (Dt. 9:21); *'ōṭēḇiṯ* (Lev. 23:43).

Множественное число

3-е л. м. р.: *wĕ'ōsīpū* (Gn. 37:5,8); *'ōḳīḏū* (Num. 31:10); *wĕ'ōšīṭū* (Gn. 19:10); *wĕ'ōḥī'ū* (Gn. 44:11); *wĕ'ōnī'ū* (Num. 32:9).

3-е л. ж. р.: *'ēṭībā* (Dt. 29:25).

2-е л. ж. р.: *'ōḥīṯīn* (Ex. 2:18).

It'af'al > Ittaf'al

Единственное число

3-е л. м. р.: *'ittōḳāḏ* (в паузе) (Lev. 10:16); *wĕ'ittōṭaḇ* (Gn. 20:1; 21:34).

2-е л. м. р.: *dĕ'ittōṭaḇt* (Gn. 21:23).

2-е л. ж. р.: *'ittōḳāḥaṯ* (Gn. 20:16).

Множественное число

3-е л. м. р.: *dĕyittōṭāḇū* (вм. *dĕ'ittōṭāḇū*) (Ex. 6:4).

Haf'el

Единственное число

3-е л. м. р.: *dĕhōḏa'* (Gn. 41:39).

1-е л.: *hōḏa'īṯ* (Ex. 6:3).

Pĕ'al

Имперфект

Единственное число

3-е л. м. р.: *yikkōl* (Gn. 44:22; Ex. 10:5; 19:23; Num. 23:10); *yikkūl* (Dt. 9:2); *yīraṯ* (Num. 23:24); *yīrāṯ* (Dt. 33:23) (в паузе); *yiḳaḇ* (Gn. 40:14); *dĕyĕṭaḇ* (Gn. 12:13; Num. 23:23; Dt. 4:40; 5:16,29; 6:3, 18, 24; 10:13; 12:25,28; 22:7); *biḏĕyēṭaḇ* (Dt. 23:17); *wĕyēṭaḇ* (Dt. 5:33; 19:13); *yērāṯ* (Gn. 21:10); *wĕyērāṯ* (Num. 27:11); *dĕyēmē* (Ex. 20:7); *yittēḇ* (Gn. 44:33; Lev. 13:46; Num. 35:28; Dt. 23:17); *dĕyittēḇ* (Lev. 15:4,6); *wĕyittēḇ* (Lev. 14:8; Num. 35:25); *ūḏĕyittēḇ* (Lev. 15:6).

3-е л. ж. р.: *tĕlīḏ* (Gn. 17:17,19; 30:3; Lev. 12:5); *diṯĕlīḏ* (Gn. 17:21; Dt. 25:6; 28:57); *ūṯĕlīḏ* (Ex. 21:4; Lev. 12:2); *tĕṯīḇ* (Lev. 12:4,5); *ttled* (Ex. 1:22); *tītēḇ* (Gn. 24:55); *dĕṯittēḇ* (Lev. 15:20,22,26); *wĕṯittēḇ* (Dt. 21:13).

2-е л. м. р.: *tikkōl* (Ex. 18:18; 33:20; Dt. 14:24; 28:27,35); *wĕṯikkōl* (Ex. 18:23); *tikkūl* (Gn. 15:5; Dt. 7:22); *tidda'* (Gn. 15:13; Ex. 7:17); *dĕṯidda'* (Ex. 8:6,18; 9:14,29; Dt. 20:20); *wĕṯidda'* (Dt. 4:39; 7:9; 8:5; 9:3,6); *tittēḇ* (Dt. 28:30); *wĕṯittēḇ* (Gn. 27:44; 45:10; Dt. 8:12; 12:29; 17:14; 19:1; 26:1); *wĕṯērāṯ* (Dt. 6:18; 12:29; 16:20); *tēmē* (Ex. 20:7); *tĕzīp* (Dt. 15:6; 28:12).

2-е л. ж. р.: *tĕlīḏīn* (Gn. 3:16); *ūṯĕlīḏīn* (Gn. 16:11).

1-е л.: *'ikkōl* (Num. 22:6,11); *'ikkūl* (Gn. 19:22; 31:35; Dt. 7:17); *'idda'* (Gn. 24:14; 42:33); *wĕ'idda'* (Gn. 42:34; Ex. 33:13; Num. 22:19); *'iḏa'* (Gn. 15:8); *'ēlīḏ* (Gn. 18:13).

Множественное число

3-е л. м. р.: *dĕyiddĕ'ūn* (Lev. 23:43); *wĕyiddĕ'ūn* (Ex. 7:5; 14:4, 18,31; 29:46); *yittĕḇūn* (Gn. 47; 4,6; Ex. 23:33; Lev. 23:42; Dt. 3:19; 25:5); *wĕyittĕḇūn* (Num. 32:17); *wĕyīrĕṯūn* (Gn. 22:17); *wĕyīṯĕḇūn* (Gn. 34:21,23); *dĕyērĕṯūn* (Num. 36:8); *wĕyērĕṯūn* (Gn. 24:60; Dt. 3:20; 10:11).

3-е л. ж. р.: *wīlīḏān* (Dt. 21:15).

2-е л. м. р.: *tiddĕ'ūn* (Num. 16:28); *wĕṯiddĕ'ūn* (Ex. 6:7; 10:2; 16:6,12; Num. 14:34; 16:30; Dt. 11:2); *dĕṯittĕḇūn* (Gn. 46:34); *dĕṯiddĕ'ūn* (Dt. 29:5); *tittĕḇūn* (Lev. 8:35; 23:42); *wĕṯittĕḇun* (Lev. 25:18, 19; 26:5; Num. 33:53; Dt. 11:31; 12:10,10); *dĕṯīḏĕ'ūn* (Ex. 11:7); *tīṯĕḇūn* (Gn. 34:10; Num. 32:6); *tērĕṯūn* (Lev. 20:24); *wĕṯērĕṯūn* (Dt. 4:1,22; 8:1; 11:8,23,31).

1-е л.: *nikkōl* (Gn. 44:26,26; Num. 13:30,31); *nikkūl* (Gn. 29:8); *nidda'* (Dt. 18:21); *wĕnittēḇ* (Gn. 34:16); *nīḵōl* (Gn. 34:14); *wĕnīda'* (Gn. 19:5); *wĕnērāṯ* (Num. 13:30).

Ltpĕ'el

Единственное число

3-е л. м. р.: *yiṯyĕhēḇ* (Lev. 24:20); *yiṯyĕda'* (Gn. 41:31; Ex. 33:16); *diṯṯlēḏ* (Dt. 15:19); *yittīlēḏ* (Lev. 22:27).

3-е л. ж. р.: *tiṯyĕhēḇ* (Num. 26:54); *tiṯyĕhaḇ* (Num. 32:5); *tiṯidda'* (Lev. 4:23,28); *wĕṯiṯidda'* (Lev. 4:14).

Множественное число

3-е л. м. р.: *yiṯyahăḇūn* (Lev. 11:38).

Pa''el

Единственное число

3-е л. м. р.: *wīwaddē* (Lev. 5:5; 16:21).

Множественное число

3-е л. м. р.: *wīwaddōn* (Lev. 26:40; Num. 5:7).

2-е л. м. р.: *tĕyabbĕḇūn* (Num. 10:7); *ūṯĕyabbĕḇūn* (Num. 10:9).

Ltpa''al

Единственное число

1-е л.: *'iṯyaḳḳār* (Lev. 10:3).

Множественное число

3-е л. м. р.: *dĕyiṯyallĕḏūn* (Dt. 23:9); *wĕyiṯyallĕḏūn* (Gn. 8:17).

Af'el

Единственное число

3-е л.: м. р.: *dĕyōṭēḇ* (Num. 10:32); *wĕyōṭēḇ* (Dt. :5); *yōsēp̄* (Gn. 30:24; Ex. 8:25; Lev. 5:16,24; 27:31; Num, 5:7; 22:19; Dt. 1:11; 25:3); *wĕyōsēp̄* (Lev. 27:13,15,19,27; Num. 32:15); *wĕyōḳēḏ* (Lev. 4:12,21; 13:52; Num. 19:5); *yōlīḏ* (Gn. 17:20); *yōsīp̄* (Lev. 13:35; Dt. 25:3); *wĕyōsīp̄* (Lev. 22:14); *yōḳīḏ* (Num. 19:5); *yōšīṭ* (Gn. 3:22); *wĕyōmē* (Num. 5:19,21).

3-е л. ж. р.: *tōsēp̄* (Gn. 4:12; Lev. 13:22); *dĕṯōnīḳ* (Gn. 21:7); *wĕṯōnīḳ* (Ex. 2:7); *tōsīp̄* (Ex. 11:6; Lev. 13:7,27); *wĕṯōšīṭ* (Dt. 25:11).

2-е л. м. р.: *tōṭēḇ* (Gn. 4:7,7); *tōsēp̄* (Ex. 10:28; Dt. 3:26; 28:68); *wĕṯōsēp̄* (Dt. 19:9); *tōḳēḏ* (Ex. 29:14); *wĕṯōḳēḏ* (Ex. 29:34; Dt. 13:17); *tōzīp̄* (Ex. 22:24); *wĕṯōzīp̄* (Dt. 15:6; 28:12); *tōlīḏ* (Dt. 28:41); *dĕṯōlīḏ* (Gn. 15:4; 48:6); *tōšīṭ* (Gn. 22:12); *tōḵaḥ* (Lev. 19:17).

1-е л.: *'ōṭēḇ* (Gn. 32:12); *wĕ'ōṭēḇ* (Gn. 32:9); *'ōsēp̄* (Gn. 8:21; Ex. 10:29; Dt. 18:16); *wĕ'ōsēp̄* (Lev. 26:18); *'ōsīp̄* (Gn. 8:21); *wĕ'ōsīp̄* (Lev. 26:21); *'ōḏē* (Gn. 29:35).

Множественное число

3-е л. м. р.: *wĕyōḳĕḥūn* (Gn. 31:37); *yōsĕp̄ūn* (Dt. 13:12; 19:20); *wĕyōsĕp̄ūn* (Dt. 20:8); *yōḳĕḏūn* (Lev. 20:14); *wĕyōḳĕḏūn* (Lev. 16:27); *yōḏūn* (Gn. 49:8);

2-е л. м. р.: *tōlĕḏūn* (Dt. 4:25); *tōsĕp̄ūn* (Gn. 44:23; Ex. 5:7; 9:28; 14:13; Dt. 4:2; 13:1; 17:16); *tōḳĕḏūn* (Ex. 12:10; Lev. 8:32; Dt. 7:5,25; 12:3); *tōšĕṭūn* (Gn. 37:22); *wĕṯōḥōn* (Gn. 45:13); *tōnōn* (Ex. 22:20; Lev. 19:33; 25:14,17; Num. 32:7).

1-е л.: *wĕnōṭēḇ* (Num. 10:29,32).

It'af'al > Ittaf'al

Единственное число

3-е л. м. р.: *yittōḳāḏ* (в паузе) (Lev. 4:12; 7:17,19; 19:6); *wĕyiṯōṯaḇ*(!) (Lev. 25:35).

3-е л. ж. р.: *wĕṯittōsap̄* (Num. 36:4); *tittōḳāḏ* (в паузе) (Lev. 6:23; 13:52; 21:9); *wĕṯittōḳāḏ* (в паузе) (Gn. 38:24); *wĕṯittōsēp̄* (Num. 36:3).

Множественное число

3-е л. м. р.: *wĕyittosĕp̄ūn* (Num. 18:2,4); *wĕyiṯōsĕp̄ūn* (!) (Ex. 1:10).

3-е л. ж. р.: *yittōsĕp̄an* (Gn. 49:26).

Haf'el

Единственное число

3-е л. м. р.: *wĭhōḏa'* (Num. 16:5).

2-е л. м. р.: *ūṯĕhōḏa'* (Ex. 18:20).

Императив

Pĕ'al

Единственное число

м. р.: *da'* (Gn. 20:7); *haḇ* (Gn. 14:21; 29:21; 30:1,26: 42:37; 47:15; Ex. 8:5; Num. 11:13; 27:4); *wĕhaḇ* (Gn. 47:19; Ex. 16:33; Num. 17:11); *tīḇ* (Gn. 20:15; 29:19); *wĕṯēḇ* (Gn. 35:1).

ж. р.: *hāḇī* (Gn. 30:14; 38:16); *tīḇī* (Gn. 38:11).

Множественное число

м. р.: *ūḏĕ'ū* (Num. 32:23); *hāḇū* (Gn. 11:3,4,7; 23:4; 34:8; 47:16; Ex. 1:10; 7:9; 17:2; Dt. 1:13; 32:3); *wĕhāḇū* (Gn. 34:12; Num. 16:7); *tīḇū* (Gn. 34:10; Ex. 16:29).

Pa''el

Единственное число

м. р.: *wĕyabbēm* (Gn. 38:8); *yaḳḳar* (Ex. 20:12; Dt. 5:16).

Itpa''al

Множественное число

м. р.: *'iṯyalladū* (Gn. 9:7).

Af'el

Единственное число

м. р.: *wĕ'ōḇīl* (Num. 17:11); *'ōšīṭ* (Ex. 4:4); *'ōṯēḇ* (Gn. 47:6); *'ōḥī* (Gn. 19:22).

ж. р.: *'ōḥā'ī* (Gn. 18:6).

Множественное число

м. р.: *'ōḇīlū* (Gn. 42:19; 45:17); *'ōḥō* (Gn. 45:9).

Причастия

Активное причастие

Pĕ'al

Единственное число

м. р.: *yāḇēš* (Dt. 28:27); *yāhēḇ* (Gn. 9:12; Ex. 5:10; 16:29; 20:12; Lev. 14:34; 25:2; Num. 13:2; 15:2; Dt. 1:20,25; 2:29; 3:20; 4:1,8,21,40; 5:16,31; 7:16; 9:6; 11:17,26,31,32; 12:9; 13:13; 15:4,7; 16:5,18,20; 17:2,14; 18:9; 19:1,2,10,14; 20:16; 21:1,23; 24:4; 25:15,19; 26:1,2; 27:2,3; 28:8; 32:49,52); *yāḳēl* (Gn. 48:10); *yārēṭ* (Gn. 15:3; Dt. 18:14); *yāṭēḇ* (Gn. 13:7; 14:12; 18:1; 19:1,29; 23:10; 24:3,37,62; 34:30; 50:11; Ex. 18:14; Num. 13:19,19,29,29,29; 14:25; 21:1; 33:40); *dĕyāṭēḇ* (Gn. 14:7; Num. 13:18,28; 14:45; 21:34; Dt. 1:4,4,44; 3:2; 4:46; 11:30); *yāhīḇ* (Lev. 23:10); *yāḳīl* (Gn. 19:19; 32:25; Num. 11:14; 22:37; Dt. 1:9; 31:2); *yāḏa'* (Gn. 27:2; 33:13; 39:8); *wĕyāḏa'* (Num. 24:16); *yāḏa'* (Gn. 28:16).

Множественное число

м. р.: *yāḏĕʿīn* (Gn. 29:5; 42:23; 43:7; Ex. 10:26; 16:15); *yāḵĕlīn* (Gn. 24:50; 43:32); *dĕyāḵĕlīn* (Gn. 44:1); *yāṯĕḇīn* (Ex. 15:14,15; 16:3); *dĕyāṯĕḇīn* (Dt. 2:4,22,23,29,29); *yaḥḇīn* (Gn. 47:26); *yarṯīn* (Dt. 12:2); *yaṯḇīn* (Lev. 26:35; Num. 33:55; 35:34); *dĕyaṯḇīn* (Lev. 26:32; Dt. 2:8); st. constr.: *yaḏʿē* (Gn. 4:21,22).

Единственное число

ж. р.: *yāḵĕḏā* (Dt. 29:22) (в тексте *yāḵĕrā*); *yaḵĕḏā* (Lev. 6:2,5,6); *dĕyāṯĕrā* (Ex. 26:12); *yaṯḇā* (Lev. 16:22); *dĕyaṯḇā* (Gn. 34:25); *yiṯḇā* (Lev. 15:23); st. constr.: *yarṯaṯ* (Num. 36:8).

Множественное число

ж. р.: *wĕyālĕḏan* (Gn. 6:4; 31:8,8); *yalḏān* (Ex. 1:19).

Пассивное причастие

Единственное число

м. р.: *yĕḏīʿ* (Dt. 21:1); *yĕhīḇ* (Gn. 6:3); *yĕlīḏ* (Gn. 17:12,13).

Множественное число

м. р.: *yĕhīḇīn* (Num. 3:9; 8:19; 18:6); st. constr.: *yĕlīḏē* (Gn. 14:14; 17:23,27); *wīlīḏē* (Lev. 22:11).

Единственное число

ж. р.: *dīlīḏā* (Lev. 18:9,11).

ltpĕʿel

Единственное число

м. р.: *miṯyĕhēḇ* (Ex. 5:13,16,18).

Paʿʿēl

Пассивное причастие

Единственное число

м. р.: *diměyāḥaḏ* (Gn. 26:10).

ltpaʿʿal

Множественное число

ж. р.: *ūmiṯyaḥmān* (Gn. 30:38); *dĕmiṯyaḥăman* (Gn. 30:41).

Afʿēl

Активное причастие

Единственное число

м. р.: *ūḏĕmōḵeḏ* (Lev. 16:28; Num. 19:8); *ūḏĕmōḇīl* (Lev. 16:26); *ūmōhī* (Gn. 41:32).

Множественное число

м. р.: *mōsĕpīn* (Dt. 5:25); *mōḵĕḏīn* (Dt. 12:31); *mōḏān* (Gn. 49:21).
ж. р.: *mōlĕḏān* (Ex. 1:16).

ltʿafʿal > *lttafʿal*

Единственное число

м. р.: *mittōḵaḏ* (Ex. 3:3).
ж. р.: *dĕmittōḵĕḏā* (Lev. 6:2).

Инфинитив абсолютный

Pĕʿal

hămēḵāl (Num. 22:38); *middaʿ* (Gn. 15:13); *hămiddaʿ* (Gn. 43:7); *mikkāl* (Num. 13:30).

Paʿʿēl

yaḵḵārā (Num. 22:17; 24:11).

Afʿēl

wĕʾōzāpā (Dt. 15:8); *ʾōṯāḇā* (Gn. 32:12); *ʾōḵāḥā* (Lev. 19:17); *ʾōmāʾā* (Ex. 13:19); *ʾōsāpā* (Lev. 13:7,22,27,35); st. constr.: *ʾōšāṭūt* (Dt. 12:7,18; 15:10; 23:21; 28:8,20).

Инфинитив конструктивный

Pĕʿal

lĕmēḏaʿ (Gn. 3:22); *lĕmēlaḏ* (Gn. 4:2); *millĕmēlaḏ* (Gn. 16:2); *lĕmērat* (Lev. 20:24; Num. 33:53; Dt. 2:31; 9:1,4,5; 11:31:12:29); *lĕmēlāḏ* (Gn. 25:24); *millĕmēlāḏ* (Gn. 29:35; 30:9); *lĕmiddaʿ* (Gn. 24:21; Ex. 2:4; 31:13; 36:1; Dt. 4:35; 8:2; 13:4; 29:3); *lĕmittaḇ* (Gn. 13:6,6; 16:3; 19:30; Ex. 2:21; 11:5; 12:29; Lev. 20:22; Dt. 13:13; 30:20); *millĕmittaḇ* (Gn. 36:7).

Afʿēl

lĕʾōsāpā (Lev. 19:25; Num. 32:14; Dt. 29:18); *lĕʾōḥāʾā* (Ex. 12:33); *lĕʾēṭāḇā* (Lev. 5:4; 26:9; Dt. 8:16; 28:63); *millĕʾēṭāḇā* (Dt. 23:15).

ltʾafʿal > *lttafʿal*

lĕʾittōṯāḇā (Gn. 12:10; 19:9; 47:4).

II. ХАРАКТЕРИСТИКА МАТЕРИАЛА

Перфект

Pĕʿal (всего 394 случая). Первый коренной yōd в 368 случаях имеет šĕwā mobile, в 6 случаях — краткий *a*, в 12 случаях — долгий *a* (*ā*), в 5 случаях — краткий *i*, с последующим удвоением согласного в трех случаях, а в трех случаях — долгий *i*(*ī*).

ltpĕʿēl (всего 30 случаев). Первый коренной yōd в 16 случаях сохраняется, например: *ʾiṯyĕlīḏ*. В 14 же случаях между *t* преформатива и *y* корня появляется гласный *i* (как в сирийском и особенно часто в мандейском) и из образуемого таким образом дифтонга *iy* в результате стяжения получается долгий *i*(*ī*), например: *ʾitīlīḏ*. При этом в 6 случаях *t* преформатива удвоен, чтобы закрыть оказавшийся таким образом открытым первый неударяемый слог с кратким гласным.

Pa''ēl (всего три случая). Все случаи относятся к глаголу YḴR. Yōd имеет краткий *a*, и второй коренной удвоен.

ltpa''al (всего 11 случаев). В 10 случаях yōd корня сохраняется, при этом в семи случаях он имеет краткий *a* и второй коренной удвоен, а в трех случаях, относящихся к глаголам YḤN, и YḤS, он имеет долгий *a* (*ā*), чем компенсируется невозможность удвоения второго коренного *ḥ*. В одном случае (*yittaraṯ*) yōd корня, по-видимому, выпал, а *t* преформатива ассимилировался с *t* корня; вместо *wĕ'i...* здесь *wĕyi...*, вероятно, под влиянием живой речи.

Af'ēl (всего 134 случая). В 133 случаях гласным преформатива является долгий *o*(*ō*), восходящий к исконному дифтонгу *aw*. В одном случае, относящемся к глаголу YṬB, гласный преформатива — долгий *e* (*ē*), восходящий ко вторичному дифтонгу *ay/ey*. (В двух других случаях с глаголом YṬB гласный преформатива — долгий *o*.)

lt'af'al > *lttaf'al* (всего шесть случаев). Во всех случаях *t* преформатива *'it-* ассимилирует начальный алеф породы и принимает его огласовку, например: *'ittōḳaḏ* < *'it'ōḳaḏ*. В одном случае (Ex. 6 : 4) вместо *dĕ'ittōṯābū* написано *dĕyittōṯābū*, по-видимому, под влиянием живой речи (ср. под *ltpa''al*.)

Haf'ēl (всего два случая; оба они относятся к глаголу YD'). Гласный преформатива *h* — долгий *o* (*ō*), восходящий к дифтонгу *aw*.

Имперфект

Pĕ'al (всего 161 случай). В 96 случаях первый коренной yōd ассимилируется со вторым коренным, например: *yikkōl*, в 49 случаях yōd сохраняется, и образуемый при этом дифтонг в 13 случаях дает долгий *i* (*ī*), а в 36 случаях — долгий *e* (*ē*). В 16 случаях, относящихся к глаголам YZP и YLD, yōd выпадает, и спряжение принимает форму глаголов mediae yōd/wāw.

ltpĕ'ēl (всего 11 случаев). Первый коренной yōd в шести случаях сохраняется, например: *yiṯyĕhēḇ*. В пяти же случаях между *t* преформатива и *y* корня появляется гласный *i*, как и в перфекте, и из образуемого таким образом дифтонга *iy* в результате стяжения получается долгий *i* (*ī*), например: *dīṯīlēḏ*.

Pa''ēl (всего шесть случаев). Четыре случая относятся к глаголу YD', здесь в качестве первого коренного появляется wāw. Два остальных случая относятся к глаголу YBB. Повсюду первый коренной имеет краткий *a*, второй коренной удвоен.

ltpa''al (всего три случая). Во всех случаях первый коренной yōd сохраняется. Он имеет краткий *a*, второй коренной удвоен.

Af'ēl (всего 91 случай). Во всех случаях преформатив yōd имеет долгий *o* (*ō*), восходящий к дифтонгу *aw*.

lt'af'al > *lttaf'al* (всего 15 случаев). Во всех случаях *t* преформатива ассимилирует алеф породы и принимает его гласный. В двух случаях (Ex. 1 : 10 и Lev. 25 : 35) *t* преформатива не имеет dāgēš'a.

Haf'ēl (всего два случая). Оба случая относятся к глаголу YD'.

Императив

Pĕ'al (всего 35 случаев). Во всех случаях первый коренной yōd отпадает.

Pa''ēl (всего три случая). Первый коренной yōd всегда имеет краткий *a*, второй коренной удвоен.

ltpa''al (всего один случай). Первый коренной yōd имеет краткий *a*, второй коренной удвоен.

Af'ēl (всего восемь случаев). Все семь примеров мужского рода по форме совпадают с перфектом этой породы. Форму женского рода, относящуюся к глаголу YḤ', удобнее будет объяснить при рассмотрении глаголов tertiae infirmae.

Причастия

Pĕ'al (всего 162 случая). Во всех случаях (101) активного причастия мужского рода единственного числа yōd имеет долгий *a* (*ā*). Из 36 случаев активного причастия мужского рода множественного числа в 19 случаях yōd имеет долгий *a* (*ā*), а в 17 случаях — краткий *a*. Однако эта огласовка через краткий *a* не вызвала здесь дальнейших фонетических изменений в слове. Из девяти случаев активного причастия женского рода единственного числа в пяти случаях yōd имеет долгий *a* (*ā*), а в четырех случаях — краткий гласный: в трех случаях — *a*, в одном случае — *i*. Из четырех случаев активного причастия женского рода множественного числа в трех случаях yōd имеет долгий *a* (*ā*) и лишь в одном случае — краткий *a*. Во всех 13 случаях пассивного причастия yōd имеет šĕwā mobile.

ltpĕ'ēl (всего три случая). Yōd всегда сохраняется и имеет šĕwā mobile.

Pa''ēl — всего один случай пассивного причастия: *mĕyāḥaḏ*.

ltpa''al (всего два случая). Оба случая относятся к глаголу YḤM. Yōd имеет краткий *a*, и второй коренной *ḥ* в одном случае (Gn. 33 : 38) имеет šĕwā quiescens, а в другом случае — ḥāṯēf-patāḥ.

Af'ēl (всего восемь случаев). Во всех случаях преформатив *m-* имеет долгий *o* (*ō*), восходящий к дифтонгу *aw*.

lt'af'al > *lttaf'al* (всего два случая). Оба случая относятся к глаголу YḴD; *t* преформатива *mit-* ассимилирует алеф породы и принимает его гласный.

Инфинитив

Pĕ'al (всего 41 случай, из них четыре случая абсолютного инфинитива и 37 случаев конструктивного инфинитива). В 25 случаях первый коренной yōd ассимилируется со вторым коренным, например: *mittaḇ* < *miytaḇ*; в остальных 16 случаях краткий гласный преформатива *m-* со следующим за ним безгласным yōd корня образует дифтонг, который в результате стяжения в 15 случаях дает *ē* и только в одном случае — *ī*.

Pa''ēl — всего два случая абсолютного инфинитива: *yaḳḳārā*.

Af'ēl (всего 23 случая, из них 14 — абсолютного инфинитива и девять — конструктивного инфинитива). В 17 случаях гласным преформатива является долгий *o* (*ō*), восходящий к дифтонгу *aw*, а в шести случаях, относящихся к глаголу YṬB, гласный преформатива — долгий *e*(*ē*), восходящий к дифтонгу *ay/ey*.

lt'af'al > *lttaf'al* (всего три случая конструктивного инфинитива). Все случаи относятся к глаголу YṬB; *t* преформатива *'it-* ассимилирует алеф породы и принимает его гласный.

III. ВЫВОДЫ

1. Во всех 394 случаях перфекта и 162 случаях причастия *Pĕʿal*, а также в 16 случаях (из общего количества случаев 30) перфекта *ltpĕʿēl* и во всех трех случаях причастия *ltpĕʿēl* первый коренной yōd сохраняется. При этом в 399 случаях (69%) он имеет šĕwā mobile, как в библейско-арамейском и западноарамейском вообще; в пяти случаях (0,9%) — краткий *i* и, согласно требованиям еврейской грамматики, в трех случаях второй коренной удвоен; в четырех случаях (0,7%) — долгий *i* (ī): три случая перфекта (так же в сирийском) и один случай активного причастия; в 28 случаях (6 — перфекта и 22 — активного причастия) — краткий *a*, а в 139 случаях (11 — перфекта и 128 — активного причастия) — долгий *a* (*ā*).

2. Из 212 случаев имперфекта и инфинитива *Pĕʿal* и имперфекта *ltpĕʿēl* в 125 случаях (70%) первый коренной yōd ассимилирован со вторым коренным. В 49 случаях имперфекта и 16 случаях инфинитива *Pĕʿal* безгласный коренной yōd с кратким гласным преформатива образует дифтонг, который в результате стяжения дает *ī/ē*. В 16 случаях имперфекта *Pĕʿal*, относящихся к глаголам YZP и YLD, yōd выпадает. Лишь только в шести случаях имперфекта *ltpĕʿēl* yōd сохраняется.

3. Из общего количества 41 случая перфекта и имперфекта *ltpĕʿēl* в 19 случаях (46%) между *t* преформатива и коренным вставляется гласный *i*, который в 15 случаях удлиняется, как это обычно происходит в сирийском и особенно в мандейском.

4. В 287 случаях пород *Afʿēl*, *Hafʿēl* и *ltʾafʿal* > *lttafʿal* гласным преформатива является долгий *o* (*ō*), получившийся в результате стяжения дифтонга *aw*. Лишь в семи случаях породы *Afʿēl*, относящихся к глаголу YTB, преформатив имеет долгий *e* (*ē*), восходящий к дифтонгу *ay/ey*.

5. Во всех 35 случаях императива *Pĕʿal* первый коренной yōd отпадает.

М. А. Дандамаев

ГАРАНТИИ ПРИ ПРОДАЖЕ РАБОВ В ПОЗДНЕВАВИЛОНСКИХ ДОКУМЕНТАХ

Среди вавилонских клинописных документов эллинистического времени большой интерес представляют контракты о продаже рабов, содержащие гарантии, которые должны были обеспечить рабовладельцу полную уверенность, что он не лишится приобретенного им раба.

Схема составления деловых документов вообще и контрактов о продаже рабов в частности в халдейское, персидское и эллинистическое время в Вавилонии в основном остается одинаковой. Но в период царствования Артаксеркса I (464—423 гг. до н. э.) и Дария II (423—404 гг. до н. э.) в документах о продаже рабов появляются новые оговорки, которые не встречаются в более раннее время, однако постоянно фигурируют в документах селевкидского времени[1]. Это свидетельствует о возникновении в Вавилонии второй половины V в. до н. э. новых социальных особенностей, которые оставались характерными и для эллинистического времени. Однако характер этих особенностей еще недостаточно ясен ввиду слабой изученности социально-экономической структуры вавилонского общества в нововавилонский, персидский и эллинистический периоды.

В нововавилонский и раннеперсидский периоды гарантийная формула при продаже рабов состоит из следующих слов: pūt sīḫī pāqirāni arad-šarrūtu и mār-banūtu, т. е. ʻза протест[2] (со стороны кого-либо и)[3] претензии (на раба со стороны других лиц)[4], (принадлежность его к числу) царских рабов[5] и (принадлежность его к классу) полноправных свободных'[6] продавец несет ответственность[7]. При Артаксеркса I

---

[1] См. M. San Nicolò — A. Ungnad, *Neubabylonische Rechts- und Verwaltungsurkunden*, Bd I, Leipzig, 1929—1937, S. 100, 113; O. Krückmann, *Babylonische Rechts- und Verwaltungsurkunden aus der Zeit Alexanders und der Diadochen*, Weimar, 1931, S. 40, Anm. 4.

[2] Точное значение слова sīḫū еще не вполне ясно. См. A. Ungnad, *Glossar*, Leipzig, 1937, s. v.; G. Cardascia, *Les Archives des Murašū*, Paris, 1951, p. 172; E. Ebeling, *Glossar zu den neubabylonischen Briefen*, München, 1953, S. 201, s. v.; H. Petschow, *Neubabylonisches Pfandrecht*, Berlin, 1956, S. 7, 8, Anm. 14; M. San Nicolò—H. Petschow, *Babylonische Rechtsurkunden aus dem 6. Jahrhundert v. Chr.*, S. 27.

[3] В дальнейшем в круглых скобках даются дополнения, которые сделаны для большей ясности при переводе с аккадского языка на русский, в квадратных скобках дано восстановление разрушенных мест, а фигурными скобками отмечены ошибки писцов.

[4] О значении pāqirānu см. G. Cardascia, *Les Archives...*, p. 172.

[5] Когда в документах речь идет о рабынях, выражение arad-šarrūtu (дословно: ʻрабство царское') заменяется словами amat-šarrūtu, т. е. ʻрабыня царская'.

[6] О значении mār-banūtu см. G. Cardascia, *Les Archives...*, p. 172. Эбелинг (E. Ebeling, *Glossar...*, S. 75, s. v.) mār banī переводит ʻпатриции'.

[7] Об этой гарантийной формуле см. P. Koschaker, *Babylonisch-assyrisches Bürgschaftsrecht*, Leipzig, 1911, S. 173—176.

и Дарии II, а также в селевкидское время указанная гарантийная формула сильно расширяется и имеет приблизительно следующий вид: pūt sīḫī pāqirāni širkūtu šušānūtu mār-banūtu arad-šarrūtu [8] bīt sīsī bīt kussī bīt narkabti, т. е. 'за протест, претензии, (принадлежность к числу) храмовых рабов [9], неполноправных [10] и полноправных свободных, царских рабов, (принадлежность к) дому лошади, дому трона, дому колесницы' продавец ответственность несет [11]. Наконец, продавец гарантирует, что проданный раб в течение ста дней после продажи никуда не убежит от своего нового владельца. Иногда вместо продавца за это ручается какое-либо другое лицо.

Таким образом, продавец должен был гарантировать, что проданный им раб не являлся свободным человеком, не принадлежал государству, храму или частным лицам и не должен был выполнять никаких повинностей в их пользу и поэтому на него нельзя было предъявить никаких законных претензий с чьей бы то ни было стороны. Если на проданного раба претендовал кто-либо, его прежний владелец должен был доказать несостоятельность этих обвинений, «очистить» раба и вернуть его законному владельцу. Если же он не в состоянии был доказать необоснованность этих претензий, то должен был уплатить стоимость раба и штраф. Правда, в документах селевкидского времени эта оговорка отсутствует, но она часто пропускается и в более ранних документах. Согласно документу из Ниппура [12], составленному в 421 г. до н. э., если продавец раба будет уличен в нарушении какой-либо из обычных гарантий, он должен уплатить покупателю одну мину серебра, хотя за проданного раба он получил только $^5/_6$ мины серебра.

Согласно Аугапфелю, некоторые из отмеченных выше гарантий при продаже рабов содержатся и в Талмуде [13]. Формула об этих гарантиях в ее наиболее полном виде была выработана во второй половине V в. до н. э. и сохраняла свою силу также в эллинистическое время.

Ниже приведены пять документов [14] о продаже рабов в их хронологической последовательности. Эти документы, которые датируются VI—IV вв. до н. э., могут дать некоторое представление о постепенном изменении гарантийной формулы при продаже рабов.

---

[8] Иногда вместо arad-šarrūtu стоит arad-ekallāti ('рабство дворцовое'), см., например, A. T. Clay, *Business documents of Murashū sons of Nippur dated in the reign of Darius II*, Philadelphia, 1904, № 60.

[9] Širkūtu — люди, которые были посвящены какому-нибудь божеству и обязаны были выполнять различные работы в пользу храмов. См. R. Ph. Dougherty, *The Shirkūtu of Babylonian Deities*, New Haven, 1923.

[10] Šušānu — люди, которые занимали промежуточное положение между полноправными свободными и рабами и обязаны были нести различные повинности. См.: W. Eilers, *Eine mittelpersische Wortform aus der frühachämenidischer Zeit?*,— «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», 90 (1936), S. 190; E. Ebeling, *Die Rüstung eines babylonischen Panzerreiters nach einem Verträge aus der Zeit Darius II*, — «Zeitschrift für Assyriologie», 50 (1952), S. 213.

[11] О гарантийной формуле в документах селевкидского времени см. O. Krückmann, *Babylonische Rechts- und Verwaltungsurkunden aus der Zeit Alexanders und der Diadochen*, S. 19—20, 39—41. Терминами šušānūtu, bīt sīsī, bīt kussī, bīt narkabti обозначены различные повинности в пользу государства, но характер этих повинностей в рассматриваемой группе документов не вполне ясен. См. G. Cardascia, *Les Archives...*, p. 172; W. von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch*, Wiesbaden, 1959, S. 134.

[12] A. T. Clay, *Business documents of Murashū sons of Nippur dated in the reign of Darius II*, Philadelphia, 1912, № 113.

[13] J. Augapfel, *Babylonische Rechtsurkunden aus der Zeit Artaxerxes I. und Darius II.*, Wien, 1917, S. 88.

[14] См. также доахеменидские документы (VI в. до н. э.): A. Pohl, *Neubabylonische Rechtsurkunden aus der Berliner Staatlichen Museen*, I, Roma, 1933 («Analecta Orientalia», 8), № 11, 19; R. Ph. Dougherty, *Records from Erech, time of Nabonidus*, New Haven, 1920, № 5, 73, 196, 197, 201, 207; R. Ph. Dougherty, *Archives from Erech, Neo-Babylonian and Persian periods*, New Haven, 1933, № 95 и др. Они транскрибированы и переведены в кн. M. San Nicolò—H. Petschow, *Babylonische Rechtsurkunden aus dem 6. Jahrhundert v. Chr.*, S. 26—38. Ахеменидские документы: A. Tremayne, *Records from Erech, time of Cyrus und Cambyses*, New Haven, 1925, № 114; A. T. Clay, *Business documents...*, Philadelphia, 1904, № 60; A. T. Clay, *Business documents...*, Philadelphia, 1912, № 65.

Относительно селевкидских документов см. O. Krückmann, *Babylonische Rechts- und Verwaltungsurkunden...*, S. 39.

[15] O. Krückmann, *Neubabylonische Rechts- und Verwaltungstexte*, Leipzig, 1933. Документ до настоящего времени не транскрибирован и не переведен.

[16] В VI в. до н. э. в Вавилонии арамейский язык был широко распространен. На клинописных документах этого времени нередко помещены краткие приписки-резюме на арамейском языке, чтобы писцы могли быстро установить содержание таблички.

[17] Кроме продавца ответственность за раба несет и другое лицо.

[18] 580 г. до н. э.

[19] J. N. Strassmaier, *Inschriften von Cambyses, König von Babylon*, Leipzig, 1890. Ср. перевод (без транскрипции): J. Kohler — F. E. Peiser, *Aus dem Babylonischen Rechtsleben, II*, Leipzig, 1891, S. 39.

[20] Дословно: 'дочери его', но в поздневавилонский период местоименный суффикс мужского рода -šu употребляется и для женского рода вместо -ši.

TMHC [15] № 19

Obv. 1) (md)amurru-šum-iddin apil-šú šá (m)la-ár-ḫi-'-ili
2) ina ḫu-ud lìb-bi-šú (f)ri-šá-a ṣa-ḫar-ta-šú
3) a-na 15 šiqil kaspi šīmī gam-ru-tu
4) a-na (md)bāu-šum-iqīša(šá) apli-šú šá (md)ninurta-ib-ni
5) id-din pu-ut (amēl)si-ḫi-i pa-qir-ra-a-nu
6) arad-šarru-ú-tú u (amēl) mār-banu-ú-tú
7) šá (f)ri-šá-a (md)amurru-šum-iddin apil-šú šá
8) (m)la-ár-ḫi-'-ili u iqīša(šá)-a
9) apil-šú šá (m)ri-mut-ili na-šu-ú
Rev. 10) (amēl) mu-kin-ni (m)la-ja-a-hi-'
11) apil (m) [...] apil (m) apla-a
12) (md)nabū-zēr- [...] apil-šú šá (m)ṣa-lam-ili
13) (m)ana-en-lil-a-ta-na-aḫ apil-šú šá (m) Kudurru
14) u (amēl)ṭupsarru (m)ri-mut-(d)gu-la apil-šú šá
15) (md) ninurta-iddin ālu šá (md)nabū-iqbi
16) (araḫ) addaru ūmu 21-kám šattu {sattu} 25-kám
17) (md) nabū-kudurri-uṣur šar Bābili
18) арамейская приписка: Rišā [16]

Перевод

1) Амурру-шум-иддин, сын Лархи-или, 2) добровольно Ришу, свою рабыню, 3) за 15 сиклей серебра, полную цену, 4) Бау-шум-икишу, сыну Нинурта-ибни, 5) продал. (Ответственность) за протест, претензии, 6) (принадлежность к числу) царских рабов и (к классу) полноправных свободных 7) относительно Риши Амурру-шум-иддин, сын 8) Лархи-или, и Икиша, сын 9) Римут-или, несут [17] 10—14) три свидетеля и писец. 15) Город Набу-икби. 16) Месяц аддару, 21-й день, 25 год 17) (царствования) Навуходоносора, царя Вавилона [18].

Camb. [19], № 309

Obv. 1) (m)ḫa-ba-ṣi-ru apil-šú šá (m) ni-qu-du
2) ina ḫu-ud lìb-bi-šú (f)mi-ṣa-tum (f)na-na-a-bēl-uṣur
3) (f) še-bīt-(d)ninurta-aṣ-bat e-ni-iq-tum mārāte(meš)-šú [20]

4) napḫar 3-ta amēlūtu(tú)-su a-na $2\frac{2}{3}$ manu kaspi
5) a-na šīmī gam-ru-ú-tu a-na (m)itti-(d)marduk-balāṭu
6) apli-šú šá (md) nabū-aḫḫē (meš)-iddin apil (m)e-gi-bi id-din pu-ú-tu
7) (amēl)si-ḫu-ú (amēl)pa-qi-ra-a-ni u mār-banu-ú-tu
8) šá ina muḫḫi amēlūtu(tǔ)-su il-la-a (m)ḫa-ba-ṣi-ru na-šu-u
9) kaspa-a$_4$ $2\frac{2}{3}$ manu šīm amēl-ut-ti-šú
10) (m)ḫa-ba-ṣi-ru ina qātē(2) (m)itti-(d) marduk-balāṭu e-ṭir
Rev. 11) (amēl) mu-kin-nu (md) nabū-bān-aḫ (amēl)rēš šarri
12) apil-šú šá (md)nabū-ēreš-napšati (meš) (md)nabū-zēr-iqīša(šá)
13) apil-šú šá (md)nabū-apli-iddin apil (m)e-gi-bi
14) (m) itti-(d)nabū-balāṭu apil-šú šá (m)zu-ub-ba-a-ti-i-lu
15) (md)nabū-ina-ēše-eṭir(ir) (amēl) ṭupsarru apil-šú
16) šá (m)bani-ja apil (amēl) bā'iri (āl)ḫu-ba-di-šú
17) (araḫ) ajaru-ūmu 15-kám šattu 6-kám
18) (m) kám-bu-zi-ja šar Bābili

Перевод

1) Хабациру, сын Никуду, 2) добровольно Мицатум, Нана-бел-уцур 3) (и) грудного ребенка Шебит-Нинурта-ацбат, дочерей ее, 4) всего трех рабынь за 2 ⅔ мины серебра 5) за полную цену Итти-Мардук-балату, 6) сыну Набу-аххе-иддина, внуку Эгиби, продал. За 7) протест, претензии и (принадлежность к классу) полноправных свободных 8) относительно рабов своих[21] Хабациру несет (ответственность). 9) Серебро 2 ⅔ мины, цену рабов своих, 10) Хабациру из рук Итти-Мардук-балату получил. 11—15) Три свидетеля и писец. 16—18) Город Хубадишу, месяц аяру, 15-й день, 6-й год Камбиза, царя Вавилона[22].

Этот документ показывает, что иногда рабы продавались целыми семьями. В данном случае продаются рабыня Мицатум и две ее дочери, младшая из которых была грудным ребенком.

UM[23], № 65

Перевод

Бел-иттанну, устарбари[24], сын На-эси, добровольно Бел-силима, пекаря, на правой руке которого написано имя..., Шишуа... Ханату-эси, дочь его, на правой руке которой написано имя Бел-иттанну, и Хуру, его сына... всего четырех рабов, принадлежащих устарбари Бел-иттанну, продал Римут-Нинурте, сыну Мурашу, за 5 мин очищенного серебра в сиклях. Серебро, 5 мин в сиклях, цену Бел-силима, Шишуа, Ханатыэси и Хуру, всего этих четырех рабов, Бел-иттанну взял и получил из рук Римут-Нинурты, сына Мурашу.

За протест, претензии, (принадлежность к числу) царских рабов, полноправных свободных (и) храмовых рабов, (принадлежность к) дому

[21] Дословно: 'за протест, претензии... которые могут возникнуть'.
[22] 524 г. до н. э.
[23] A. T. Clay, *Business documents*..., Philadelphia, 1912. Документ в некоторых местах разрушен. Разрушенные места обозначены многоточием. Ср. перевод (вместе с транскрипцией): J. Augapfel, *Babylonische Rechtsurkunden*... S. 87.
[24] Устарбари — чиновник, который собирал подати.

лошади, дому трона, дому колесницы в отношении этих рабов Бел-иттанну (ответственность) несет.

Если на этих рабов будут претензии, Бел-иттанну должен очистить этих рабов перед судьями и отдать Римут-Нинурте.

(Контракт заключен) перед Татом, судьей канала (бога) Син.

Восемь свидетелей и писец. Город Ниппур, месяц улулу, 19-й день, 3 год (царствования) Дария[25], царя стран.

Согласно этому документу, семья, состоящая из трех человек, а также раб, который был пекарем, были проданы вместе.

UET[26], № 28

Obv. 1) (f)ṇu-up-ta-a mārtu šá (md)šamaš-iddin (md)sin-ušallim (amēl) mār-šú
2) aplu šá (md)sin-uballiṭ(iṭ) ina ḫu-ud lìb-bi-šú-nu (md)sin-erba (amēl)ardu-su-nu
3) šá rit-tú imitti-šú a-na šūmi šá (f)nu-up-ta-a mārat
4) (md) šamaš-iddin šaṭ-ra-at a-na 15 šiqil kaspi qa-lu-ú
5) [a-na] šīmī gam-ru-ú-tu a-na (m)a-na-pi-e-a
6) apli šá [(md) sin-iddin apli (amel)] gallabu id-din-nu-' kaspa-a$_4$ 15 šiqil
7) qa-lu-ú [šīmū šá] (md)sin-erba (amēl)ardi šu'āti
8) gam-ru-ú-tu (f) [nu-up-ta] mārtu šá (md) šamaš-iddin
9) u (md)sin-ušallim (amēl) mār-šú ina [qātē] (2) (m)a-na-pi-e-a
10) apli šá (md) sin-iddin maḫ-[ru]-' e-ṭir-ru-' ūmu(mu) pa-qa-ri
11) a-na muḫḫi(ḫi) (md)sin-erba (amēl)ardi šu'āti it-tab-šu-ú
12) (f)nu-up-ta-a mārtu šá (md) šamaš-iddin u (md)sin-ušallim (amēl) mār-šú
13) (md) sin-erba (amēl) ardu šu'āti ú-mar-raq-qu-ú-ma
14) ina maḫar (amēl)dajāne(meš) u šá-ṭa-ri an-na-' ú-šá-za-zu-ú-ma
15) a-na ūmu(mu) ṣa-a-tú a-na (m)a-na-pi-e-a apli šá (md) sin-iddin-nu-'
16) ina-an-din-nu-' pu-ut a-ḫa-meš
Rev. 17) a-na mur-ru-qu šá (md) sin-erba (amēl)ardi šu'āti u šu-zu-uz-zu
18) šá šá-ṭar an-na-' (f)nu-up-ta-a mārtu šá (md) šamaš-iddin
19) u (md)sin-ušallim (amēl) mār-šú na-šu-ú
20) (amēl) mu-kin$_7$ (md)sin-erba aplu šá (md) šamaš-ab-uṣur apil (md) sin-iqīša(šá)
21) (md)sin-uballiṭ(iṭ) aplu šá (md)sin-na-din-aḫi apil (md)sin-iqīša(šá)
22) (md) šamaš-iddin aplu šá (md)nidintu(tú) apil (md)sin-iqīša(šá)
23) (md)sin-iddin māru šá (m)aḫu-šú-nu apil (md)sin-iqīša(šá)
24) (m)nidintu(tú)-(d) sin aplu šá (md) sin-ana-bīti-šú apil (m)ina-ṣilli-tanitti
25) (md)sin-ina-ēše-ēṭir aplu šá (md)sin-ik-ṣur apil (md) sin-šá-muḫ
26) (m) nidintu(tú)-(d)sin aplu šá (m)la-ba-šú apil (m)e-til-lu
27) (md)sin-iddin aplu šá (m)nidintu(tú)-(d)sin apil (m)ina-ṣilli-tanitti
28) (m)gimil-(d)sin aplu šá (m)nidintu(tú)-(d)sin apil (m)da-bi-bi
29) (md)sin-aḫ-iddinu(nu) aplu šá (m)bēl-šú-nu

[25] Т. е. Дария II (421 г. до н. э.).
[26] H. H. Figulla, *Ur. Excavations. Texts, IV. Business Documents of the New-Babylonian Period*, London, 1949. Документ № 28 датирован 27-м годом царствования Артаксеркса II (т. е. 378 г. до н. э.). До сих пор этот документ не был транскрибирован и переведен.

30) (amēl) ṭupsarru (md)sin-aḫḫē(meš)-bulliṭ aplu šá (md)sin-aḫḫē(meš)-iddin apil (md)sin-šá-muḫ Uru(ki)
31) (araḫ) šabāṭu ūmu 21-kám šattu 27-kám (m)ár-taḫ-šá-as-si šar mātāti(meš)
32) ṣu-pur (f)nu-up-ta-a ṣu-pur (md)sin-ušallim
U. E. 1) [(aban)]kunukku (md)sin-uballiṭ(iṭ) apli (md)sin-iqīša(šá)
2) (aban) kunukku (md)sin-iddin apil (md)sin-iqīša(šá)
3) (aban) kunukku (m)nidintu(tú)-(d)sin apil (m)e-til-lu
4) (aban) kunukku (md)sin-ina-ēše-ēṭir apil (md)sin-šá-muḫ
Lo. E. 5) (aban) kunukku (m)nidintu(tú)-(d)sin apil (m)ina-ṣilli-tanitti
6) (aban) kunukku (md) šamaš-iddin apil (md)sin-iqīša(šá)
Le. E. 7) (aban) kunukku (md)sin-[aḫ-iddinu(nu)] apil (m)bel-[šú-nu]
8) (aban) kun·ıkku (md)sin-iqīša(šá) apil (md)sin-iqīša(šá)
9) (aban) kunukku (md)sin-iddin apil (m)ina-ṣilli-tanitti
10) (aban) kunukku (m)gimil-(d)sin apil (m)da-bi-bi

Перевод

1) Нупта, дочь Шамаш-иддина, (и) Син-ушаллим, сын ее,
2) сын Син-убаллита, добровольно Син-эрбу, раба их,
3) на правой руке которого имя Нупты, дочери
4) Шамаш-иддина, написано, за 15 сиклей очищенного серебра
5) [за] полную цену Анапеа, 6) сыну [Син-иддина, потомку] цирюльника, продали. Серебро, 15 сиклей,
7) очищенное — [цену] Син-эрбы, раба этого,
8) полную Нупта, дочь Шамаш-иддина 9) и Син-ушаллим, сын ее, из рук Анапеа, 10) сына Син-иддина, получили, взяли. Если претензии
11) на Син-эрбу, раба этого, будут, 12) Нупта, дочь Шамаш-иддина, и Син-ушаллим, сын ее,
13) Син-эрбу, раба этого, должны очистить
14) перед судьями и документ этот должны составить и
15) навечно Анапеа, сыну Син-иддина, (его)
16) должны отдать. Совместно 17) за очищение Син-эрбы, раба этого, и (за) составление
18) документа этого Нупта, дочь Шамаш-иддина, 19) и
19) Син-ушаллим, сын ее, (ответственность) несут.
20—30) Десять свидетелей и писец.
30—31) Город Ур, месяц шабат, 21-й день, 27 год (царствования) Артаксеркса, царя стран.
32 и сл.: отпечатки ногтей Нупты и Син-ушаллима, а также оттиски печатей свидетелей.

Согласно этому документу, женщина по имени Нупта и ее сын продали своего раба Син-эрбу за 15 сиклей серебра.

TCL[27], № 248

Перевод

Нидинту-Нана, дочь Ану-аб-утира, добровольно продала своего раба Кидина за 1/3 мины очищенного серебра в сиклях, за полную цену,

[27] G. Contenau, *Contrats néo-Babyloniens*, t. XIII, Paris, 1929. Ср. перевод (вместе с транскрипцией): E. W. Moore, *Neo-Babylonian business and administrative documents*, Ann Arbor, 1935, pp. 274, 275.

Шумиа, сыну Ина-килил-Ану. Серебро 1/3 мины в сиклях, очищенное серебро, цену этого раба Нидинту-Нана из рук Шумиа, сына Ина-килил-Ану, получила. Если (будут) претензии относительно Кидина, раба этого, Нидинту-Нана должна очистить и отдать Шумиа. За (принадлежность) раба этого (к числу) храмовых рабов, неполноправных свободных, царских рабов (и) полноправных свободных Нидинту-Нана несет (ответственность). За бегство раба этого в течение ста дней Нидинту-Нана несет (ответственность). Месяц яру, 8-й день, 9 год (царствования) Александра[28], царя стран.

[28] 328 г. до н. э.

Ю. А. Солодухо

О НЕКОТОРЫХ ПЕРСИДСКИХ ЗАИМСТВОВАНИЯХ «ВАВИЛОНСКОЙ ГЕМАРЫ»

В арамейских текстах «Гемары»[1] сохранилось большое количество персидских слов, социально-экономических, культурно-бытовых, административно-правовых и прочих терминов. В опубликованной мною работе[2] я уже говорил о сложности их исследования. В дошедших до нас рукописных списках «Гемары» и в средневековых талмудических лексиконах, в особенности в монументальном лексиконе XI в. Натана бен Иехиеля из Рима (1035—1106), известном под названием «Арух»)[3], мы находим многочисленные варианты и разночтения, отличающиеся от чтения этих слов в печатном тексте «Гемары».

В самих печатных текстах «Гемары»[4] персидские заимствования имеют часто в различных отрывках разные чтения; одно и то же, казалось бы, слово тем не менее по-разному транскрибируется еврейским шрифтом.

Бывает даже и так, что имеющиеся в рукописных списках или лексиконах персидские слова и термины заменены в печатном тексте арамейскими или еврейскими. Все это осложняет работу над исследованием персидских заимствований «Гемары» и крайне затрудняет установление персидских прототипов.

Некоторую часть имеющихся вариантов и разночтений можно отнести за счет описок авторов списков, послуживших подлинниками для составителей печатных текстов «Гемары». Большинство же имеют, вероятнее всего, своим основанием, во-первых, различные диалекты персидского языка как в самом Иране, так и в смежных странах; во-вторых, процесс фонетических изменений персидского языка, эволюцию его звуковой системы. Это намного увеличивает ценность персидских заимствований «Вавилонской Гемары» для иранской филологии.

---

[1] Гемара גמרא — букв. 'учение'. Ее содержание в основном — всестороннее обсуждение, толкование, разъяснение, расширение и дальнейшее развитие законодательства кодекса «Мишна», составленного и законченного около 200 г. н. э. в Палестине.

«Вавилонская Гемара» (имеется отдельно «Иерусалимская Гемара») создавалась на протяжении III—V вв. н. э. и была закончена около 500 г. н. э. в Месопотамии —Иране (в еврейских средневековых текстах — «Вавилония»), в южных областях которого евреи составляли большинство населения и пользовались широким самоуправлением.

Язык «Вавилонской Гемары» — один из восточноарамейских диалектов.

[2] Ю. А. Солодухо, *Персидская административно-правовая, социально-экономическая и культурно-бытовая лексика в еврейско-иранских литературных памятниках сасанидского периода*, — «Древний мир», М., 1962, стр. 344—354.

[3] Первое издание «Аруха» относится, по-видимому, к 1478 г. А. Когут составил научно-критическое издание на основе ранних изданий и семи рукописей, в котором в значительной степени исправил ошибки прежних изданий: A. Kohut, *Aruh hašalem*, vol. I—VIII, Wien — New York, 1878—1892.

[4] Первое печатное издание начало публиковаться в Сончино (Италия) в 1483 г., первое полное издание опубликовано в Венеции 1520—1523 гг.

I

В «Вавилонской Гемаре» приводится разговор персидского царя Шапура I (242—271) с главным судьей города Нагардеи, врачом и астрономом мар Самуилом Ярхином (ум. в 254 г.). Шапур будто бы сказал однажды мар Самуилу: «Вы [евреи] говорите, [что] Мессия прибудет на осле; я пошлю ему превосходную лошадь, которая имеется у меня»[5]. Ответ мар Самуила, согласно печатному тексту, гласит: *mj 'jt lk̲ br ḥjwr gwwn'* 'разве имеется у тебя лошадь, обладающая белым цветом?' В лексиконе «Арух» ответ мар Самуила звучит иначе: *mj 'jt lk k'r hz'r gwn* 'разве имеется у тебя тысячецветный осел?'

При этом в печатном тексте ответ мар Самуила приводится на арамейском языке, кроме персидского слова *gwwn* 'цвет'; согласно же варианту «Аруха», он составлен в основном по-персидски. Помимо указанного слова он содержит еще два персидских слова: *k'r* 'осел' и *hz'r* 'тысяча'. Не приходится доказывать, что если бы в первоначальном тексте «Гемары» употреблялись арамейские слова, то автор «Аруха», живший в Риме, не стал бы заменять их персидскими. В первоначальном тексте, следовательно, были именно сохранившиеся в «Арухе» персидские слова. Но так как переписчик уже не понимал их значения, он принял их за испорченные одним из предыдущих переписчиков арамейские слова. В соответствии с этим предположением он заменил их арамейскими, наиболее схожими по графическому начертанию, считая, что этим он восстанавливает первоначальный текст. Такое предположение облегчалось тем, что начертания букв «каф»(כ) и «бет» (ב), «хе» (ה) и «хет» (ח), «зайн» (ז) и «вав» (ו) весьма схожи.

Достоверность варианта «Аруха» подтверждается, наконец, сущностью указанного загадочного разговора и его скрытым смыслом. В то время как по печатному варианту разговор лишен всякого смысла и носит наивный богословско-теологический характер, в варианте «Аруха» он приобретает вполне определенное политическое значение. Дело, очевидно, в следующем: готовясь к войне с Римом, Шапур I хотел склонить на свою сторону палестинских евреев, заручиться их поддержкой против Рима. Попытки привлечь палестинских евреев на свою сторону делались неоднократно как со стороны Ирана, так и со стороны Рима и Византии. Именно с такой целью Шапур предложил мар Самуилу в аллегорической форме передать палестинским евреям, что он готов в случае их восстания против Рима оказать им помощь лошадьми и всадниками и им нечего дожидаться пришествия Мессии, чтобы освободиться от римского ига. Мар Самуил в не менее аллегорической форме спросил Шапура о размерах предлагаемой им помощи: могут ли они рассчитывать, что он пришлет «тысячецветного осла» (т. е. значительное количество лошадей) и окажет им существенную поддержку в восстании против Рима?[6]

---

[5] Sanhedrin, 98a.

[6] O. Schorr, *Hechaoluz*, — «Wissenschaftliche Abhandlungen über jüdische Geschichte, Literatur und Altertumskunde», Bd VIII, Frankfurt a. M, 1869, S. 110.

II

В «Вавилонской Гемаре» многократно упоминается слово *ṣdr*'[7]. Средневековый комментатор Шеломо Йицхаки (IX в.) определяет его значение как «конопляная одежда»[8]. Приблизительно такое же значение придают этому слову и многие современные талмудические лексикографы: «грубая конопляная материя», «одежда из грубой конопляной ткани» и т. д.[9].

Из контекста многих отрывков явствует, что *ṣdr*' служил предметом обширной торговли. Имелись специальные торговцы и перекупщики.

Одно из правовых постановлений «Гемары» гласит: «При сделках „на веру“[10] учитывается плата за осла, погонщика, гостиницу, но не учитывается труд его самого, ибо вознаграждение свое (за свой труд) он уже получил [от того, у кого он купил этот товар]»[11]. В разъяснение этого постановления рабби Папа (300—376) уточняет, что здесь имеются в виду *ṣdrwjj* 'торговцы и перекупщики *ṣdr*', которые получают от того, у кого они покупают товар, скидку в 4 процента'[12].

«Прихорашивание товаров» обычно строго запрещалось талмудическим правом и рассматривалось как обман покупателей[13]. В отношении *ṣdr*' Рабба (ум. в 320 г.) сделал исключение: он разрешил торговцам утончать *ṣdr*' путем утюжки, чтобы он казался более изящным. В утюжке и утончении *ṣdr*' нет, по его мнению, никаких элементов обмана покупателей[14].

По талмудическому праву покупатель мог аннулировать сделку, если он переплатил одну шестую стоимости купленного предмета, но только тогда, когда продавцом является профессионал. Если же продавцом был человек, продававший личные вещи, покупатель не мог, обнаружив переплату, предъявлять претензии, ибо «вещи личного употребления ценны человеку, и если бы не за более дорогую цену, он не стал бы их продавать»[15]. В отношении же *ṣdr*' покупатель пользовался правом аннулирования сделки, даже если продавец уступал вещи личного употребления, ибо *ṣdr*' рассматривался как товар даже тогда, когда его продавал непрофессиональный продавец[16].

Все это свидетельствует об обширных размерах торговых сделок с *ṣdr*'. При этом данные «Гемары» говорят о дешевизне этого товара. Об этом красноречиво свидетельствует следующий отрывок: «Раньше погребение покойников было для родственников гораздо тяжелее их смерти, так что, бывало, родственники оставляют его и убегают. Пока рабби Гамалиил не пренебрег [пышностью савана] в отношении самого себя и он был похоронен [по его завещанию] в льняной одежде, а за ним стал и народ хоронить в льняной одежде. Сказал рабби Папа: „А теперь принято обществом даже в *ṣdr*' стоимостью в один *zuz*“»[17].

Слово *ṣdr*', по мнению Флейшера и других исследователей, тождественно с персидским словом چادر 'плащ', 'мантия', 'покрывало', 'простыня', 'скатерть', 'покров', 'саван'[18]. Персидское *č* передается в слове *ṣdr*' через *ṣade*, что соответствует обыкновению арабов транслитерировать персидское *č* через *ṣ*. Такая транскрипция обычна для восточноарамейских текстов. Мы находим ее также в составном термине «Гемары»: *ṣwrb*' *me-rabbanan* 'выдающийся среди ученых', где *č* персидского слова *čarb* 'жирный', 'плотный', 'толстый,' а в переносном смысле 'выдающийся', 'превосходный', передается через *ṣ*[19]. Однако иногда, хотя и весьма редко, мы встречаем в «Вавилонской Гемаре» и транскрипцию через *ṭet* (например, в передаче слова *čahār* 'четыре'[20], сохранившегося в виде *ṭshr*[21]). Таким же образом передается персидское *č* в слове *čare*, среднеперсидское *čārak* 'средство', 'хитрость', 'лукавство' — *ṭsrk*'[22].

III

Подушная подать в сасанидском Иране взималась в индивидуальном порядке, с каждого в отдельности. Однако иногда и она, подобно поземельной, взималась общей суммой со всего населения данного города или области. Но и в этом случае заранее составлялись списки плательщиков подушной подати, которые обязаны были потом вносить возложенную на город или область подать. В связи с этим в «Вавилонской Гемаре» сохранилось следующее постановление Аши (ум. в 427 г.): «*prdkt* помогает городу [в уплате подушной подати], но только тогда, когда город его спас [внеся за него подушную подать]. Если же *'ndjsk*' [спас его тем, что не внес в список плательщиков], это божья помощь, [и он ничем не обязан городу]»[23].

Слово *prdkt* Флейшер[24] считает сокращенной формой перс. *pardāxtak* (новоперс. *pardāxte*) 'совершенно ушедший от мирских дел', 'всецело предавшийся духовной, созерцательной жизни'. В толковании слова *'ndjsk*' средневековые комментаторы «Гемары», как и современные переводчики и лексикографы, расходятся. Самуил бен Меир (XII в.) толкует его «сборщик податей», Хананель — «официальный писец», «нотариус», производя его от *djsk*' 'документ', перс. *dēsak*.

Перлес придерживается толкования Самуила бен Меира, но возводит слово к перс. *andāz-* 'сосчитать', 'измерить', 'определить'[25].

Однако и при толковании Самуила бен Меира можно вполне предположить происхождение слова *'ndjsk*' от перс. *dēs-*; сборщик податей мог быть назван *'ndjsk*' из-за документа, списка налогоплательщиков.

---

[7] В печатном тексте Гемары есть вариант *ṣrd*': Bābā mĕṣī'ā, 60 *b*.
[8] Mō'ēd Ḳāṭān, 27b; Kĕtubbōt, 8b.
[9] J. Lewy, *Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim*, IV, Berlin—Wien, 1924, 174b, S. 175a; M. Yastrov, *A Dictionary of the Targumim*..., II, S. 1299.
[10] Сделкой «на веру» называлась сделка, когда продавец сообщает покупателю, за сколько он сам купил товар, сколько он понес других расходов (на перевозку, хранение и т. п.) и сколько он желает прибыли.
[11] Bābā mĕṣī'ā, 51b; Tōseptā, Bābā mĕṣī'ā, III, 22, 23, 378, 2—6.
[12] Ibid.
[13] Mišna, Bābā mĕṣī'ā, IV, 12.
[14] Bābā mĕṣī'ā, 60a.
[15] Ibid., 51a.
[16] Ibid.
[17] Mō'ēd Ḳāṭān, 27b.
[18] J. Lewy, *Wörterbuch*..., IV, S. 230.
[19] W. Bacher, *Ein bisher nicht erkanntes persisches Lehnwort im Babylonische Talmud*, — ZDMG, LXVII, 1913, S. 268—270.
[20] Gittīn, 86a.
[21] J. Lewy, *Wörterbuch*..., II, S. 210.
[22] Bābā ḳammā, 56b; Mĕnāḥōt, 41a. В тексте *tsdk*', но Флейшер указывает на необходимость исправления в *tsrk*': J. Lewy, II, S. 210.
[23] Bābā Batrā, 55a.
[24] J. Lewy, *Wörterbuch*..., IV, S. 102.
[25] J. Perles, *Etymologische Studien zur Kunde der rabbinischen Sprache und Alterthümer*, Breslau, 1871, S. 107; J. Lewy, *Wörterbuch*..., I, S. 105.

щиков, который находился у него на руках и на основании которого он взимал подати.

Этимология этого слова кажется весьма надежной: ср.-перс. или парф. *andēsak* или *andēsa* букв. 'имеющий отношение к документу'— из др.-перс. *ham-daisa-ka*. Насколько нам известно, в среднеперсидских текстах *andēsak* 'сборщик податей' не засвидетельствован. В этом случае, как и в ряде других, данные «Вавилонской Гемары» позволяют восполнить наши сведения об административной терминологии Ирана в парфянское и раннесасанидское время.

И. Ш. Шифман

ЭПИГРАФИЧЕСКИЕ ЗАМЕТКИ

I. ПУНИЙСКАЯ МАНУМИССИЯ

Одна из опубликованных сравнительно недавно Ж. Б. Шабо[1] пунийских вотивных надписей, текст которой мы воспроизводим ниже, связана с актом манумиссии, выполненным в соответствии с нормами пунийского права. Этот документ представляет особый интерес в связи с тем, что какими-либо иными материалами, относящимися к подобного рода операциям, мы не располагаем. Текст надписи гласит:

1 לרבת לתנת פן בעל ולאדן לבעלחמן אש
2 [נ]דר הנבעל מקני התרשם במיפל אדנ[א]
3 אשמנחלץ בן אדנבעל בן אשמנחלץ
4 בן אדנבעל באן צדן חנם בי כסף
5 בדלת אש חתם לבתם כשמע קלא

Перевод

1. Великой Тиннит, украшению Ваала, и господу Ваалхаммону то, что
2. посвятил Ханнибаал, раб клейменый, за деяние господина его,
3. Эшмунхиллеца, сына Адониваала, сына Эшмунхиллеца,
4. сына Адониваала, чтобы не был [человеком] Сидона, даром, без денег,
5. по документу, который он запечатал для дома своего. Ибо услышан голос его.

Ж. Г. Феврие выражение מקני התרשם предлагает переводить как: «d'entre les esclaves héréditaires (? c'est-à-dire: né dans la maison?)»[2]. Такое понимание не вполне оправдано. В Библии (например, Быт. 17, 12—13; Лев. 22, 11 и т. д.) термин מִקְנֵה (или точнее: מִקְנַת כֶּסֶף), происходящий, как и в нашем случае, от корня קנה 'покупать', служит для обозначения покупных рабов в противоположность прирожденным членам «дома» (יְלִידֵי בַיִת), в том числе и прирожденным рабам[3]. По аналогии можно предполагать, что и в пунийском словоупотреблении

---

[1] «Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques», 1943—1945, p. 160. Разбор этой же надписи см. у J. G. Février в «Semitica», 1954, IV, p. 13 sq.

[2] J. G. Février, *Vir sidonius*, — «Semitica», 1954, IV, ср. idem, *Textes puniques et néopuniques relatifs aux testaments*, — «Semitica», 1961, XI, pp. 4, 5.

[3] Ср. И. Д. Амусин, *Термины, обозначавшие рабов в эллинистическом Египте, по данным Септуагинты*, — ВДИ, 1952, № 3, стр. 55.

термин מקני мог быть использован только для обозначения неурожденных рабов. Слово же התרשם происходит от корня רשם (с префиксом ת־), который имеет в еврейском языке значение 'отмечать' (bezeichnen), 'начертить', 'нарисовать' (aufzeichnen)[4]. Отсюда следует, что интересующий нас термин с достаточной вероятностью может быть переведен как 'раб клейменый'.

Понимание слов באן צדן, предложенное Ж. Г. Феврие, — «sans monnaie» (или: il m'arendu affranchi), также представляется не вполне удачным. Выражение אש צדן, как мы пытались показать в другом месте[5], служило в пунийских надписях для обозначения лиц, имевших в Карфагене своеобразный правовой статут—«сидонское гражданство». Если это предположение правильно, то интересующая нас формула должна была представлять собою формулу, которой оговаривалось, что лицо, получающее свободу, не будет поставлено в положение «сидонского гражданина», иными словами, что оно приобретет гражданское полноправие.

Данный текст, несомненно, представляет собою посвятительную надпись, поставленную вольноотпущенником в связи с его освобождением от рабства. Правда, прямо об освобождении от рабства в надписи не говорится, однако дальнейшие формулы показывают, что речь идет явно о манумиссии. В тексте надписи нашли, несомненно, свое отражение и определенные клаузулы того документа, которым посвятитель был отпущен на свободу.

Нам представляется бесспорным вывод Ж. Г. Феврие, согласно которому перед нами манумиссия по завещанию. То обстоятельство, что в надписи специально оговаривается, что освобождаемый раб не будет иметь «сидонского гражданства», позволяет утверждать, что обычной для Карфагена была практика отпуска на свободу при условии политической неполноправности, иными словами, при условии приобретения «сидонского гражданства». Тот случай, о котором идет речь в интересующей нас надписи, — не правило, а исключение.

Очень важна также оговорка об отпуске на свободу без выкупа, что, по-видимому, также практиковалось достаточно редко.

Рассмотренный нами документ представляет большой интерес для характеристики социально-экономических отношений, существовавших в доримской Африке, тем более что мы до сих пор располагаем лишь очень скудными сведениями по этой проблеме.

II. «МЕЖЕВОЙ» КАМЕНЬ ИЗ РАЙОНА МАКТАРА (ТУНИС)

В 1940 г. в Джебель Массудже, в 40 *км* к северу от Мактара (Тунис), была найдена пунийская надпись, опубликованная по эстампажу Ж. Б. Шабо вскоре после второй мировой войны[6]. После публикации Ж. Б. Шабо эта надпись не привлекала к себе внимания исследователей.

[4] J. Levy, *Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim*, Bd 4, Berlin—Wien, 1924, S. 474.

[5] И. Ш. Шифман, *К вопросу о значении термина «бод» в пунийских посвятительных надписях*, — «Эпиграфика Востока», XV (1963).

[6] J. B. Chabot, *Note sur l'inscription punique d'une borne-limite découverte en Tunisie*, — «Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques», 1943—1945, pp. 64—67.

Надпись выполнена на камне высотой 0,8 *м*, шириной 0,4 *м* и толщиной 0,2 *м*. К сожалению, сверка текста, предложенного Ж. Б. Шабо, с фотографией эстампа, приложенной к публикации, позволяет установить, несмотря на плохое качество фотографии, что некоторые знаки Ж. Б. Шабо либо были неверно поняты, либо не разобраны (стк. 1—2). Ниже следует предлагаемое нами чтение текста:

1 מנא אבן ז נבח אש על ארצת תשכעת
2 בן ..ש בן דוש בן וות בן.....בם
3 מכוסן הממלכת בשת עסרם ואחת
4 למלכם למב אבן אש על הסיות ועד את
5 אבן ז מרצם מאתם וארבעם

Перевод

1. Соорудил камень этот Набах, который над землями Ташкат,
2. сын ...ш, сын Даваша, сына Вавата, сына...в дни
3. Микипсы царственного, в год двадцать первый
4. царствования его, чтобы определить точное расстояние <от> камня[7], который над Хасийутом. И до знака[8]—
5. камня этого — мер двести сорок.

Как мы видим, надпись точно датирована двадцать первым годом царствования нумидийского царя Микипсы, что соответствует 127 г. до н. э. Ж. Б. Шабо, видя в מלכם множественное число от слова מלך — 'царь', полагал, что датировка произведена по годам правления Микипсы, Гулуссы и Мастанабала, которые, по его мнению, оставались еще живы ко времени составления данного текста. Однако это предположение Шабо необоснованно: как показывают надписи из эль-Хофра[9], в подобном случае следовало бы ожидать упоминания всех трех братьев[10]. Таким образом, в данном случае перед нами, несомненно, датировочная формула по годам правления одного лишь Микипсы, и, следовательно, выражение למלכם следует понимать как сочетание инфинитива основной породы מלך с предлогом ל и энклитическим местоимением ם־ и соответственно переводить: 'царствования его'.

Лицо, поставившее камень и запечатлевшее на нем по широко распространенному пунийскому обычаю свою родословную, принадлежало к ливийской знати: его родословие насчитывает по крайней мере четыре поколения. Его титул — אש על ארצת תשכעת, 'который над землями

[7] Ж. Б. Шабо переводит למבאבן depuis la pierre, что невозможно, если исходить из ханаанейских языков. Эта группа знаков должна быть разделена (למב אבן) и переведена: 'для измерения. Камень' и т. д. Ср. позднееврейское מוּכָּאת (вар. מוּבַּת) 'точно измеренная' (Levy, *Wörterbuch*..., III, Leipzig, 1883, S. 9).

[8] Слово את Ж. Б. Шабо рассматривает как «signe d'accusatif qui determiné le mot suivant». Однако такое значение слова было бы возможно только в том случае, если бы ему предшествовали глагол в личной форме, причастие или инфинитив.

[9] A. Berthier, R. Charlier, *Le sanctuaire punique d'el-Hofra à Constantine*, Paris, 1955, № 63.

[10] См. об этом также: И. Ш. Шифман, *Пунийский архив из эль-Хофра*, — ВДИ, 1962, № 4.

Ташкат', — свидетельствует о том, что автор надписи был правителем некоего, возможно, значительного района и распоряжался земельными фондами этого района. Однако надпись не содержит каких-либо данных, которые позволили бы решить вопрос о правовом положении этого лица. В самом деле: он мог быть уполномочен царем, и в этом случае земли Ташкат следовало бы причислить к царскому домену. Но он мог распоряжаться этой землей и на других правовых основаниях (например, по уполномочию полиса или иной общины землевладельцев).

В тексте указана и цель постановки данной надписи: определить точное расстояние между двумя точками, что могло быть связано с составлением каких-то земельных кадастров. Во всяком случае, в тексте отсутствуют какие-либо данные, которые позволили бы присоединиться к предположению Ж. Б. Шабо о том, что в данном случае перед нами — межевой камень, служивший для обозначения границ какого-то, быть может, царского поместья.

III. НОВАЯ СЕЛЕВКИДСКАЯ НАДПИСЬ II в. до н. э.

Как известно, мы до настоящего времени почти не располагаем документальными материалами по социально-экономической и политической истории селевкидской Сирии. Именно по этой причине привлекает к себе внимание обнаруженная в 1959 г. в Акре вотивная надпись Зевсу Спасителю, которую в 1961 г. опубликовал И. Г. Ландау[11].

Эта надпись выполнена на мраморной плите размерами 53×27×10 *см*. Обратная сторона плиты не обработана. Высота букв в первых семи строках — от 1 до 1,5 *см*, в восьмой строке — от 2,2 до 2,8 *см*. Текст надписи гласит:

1. Ὑπε(ρ) βασιλέως μεγάλου Ἀ[ν]τιό[χου] Σ[ωτῆρος]
2. Εὐεργέτου Καλλινίκου τοῦ ἐγ βασιλέ[ως]
3. [Δημητρ]ίον Σωτῆρος Μεγίστου καὶ βασιλίσσης
4. [Κλεοπά]τ[ρ]ας Θεᾶς [ε.ς.] Εὐετηρί[α]ς [Θ]εῶν ἀϊδίων
5. eus τῶν πρώτων φίλων καὶ
6. [ἀρ]χιγραμματεὺς τῶν δυνάμεων
7. ἀπολελειμμένος δὲ καὶ ἐπὶ τῶν τόπων
8. Διὶ Σωτῆρι

Перевод

1. В честь царя великого Антиоха Сотера
2. Евергета Каллиника, сына царя
3. Деметрия Сотера Величайшего, и царицы
4. Клеопатры Теи... Евтерии [бо]гов вечных
5. ...из первых друзей и
6. главный писец войск,
7. оставленный также и над τόποι
8. Зевсу Спасителю.

Издатель текста И. Г. Ландау установил, что упоминаемые в данной надписи персонажи — это Антиох VII Сидет, сын Деметрия I Сотера, и его жена Клеопатра Теа (богиня). Сама надпись может быть датирована 130—129 гг. до н. э. и, как полагает издатель, связана с победой над парфянами, одержанной Антиохом VII.

[11] I. H. Landau, *A Greek Inscription from Acre*, — IEJ, 11, 1961, № 3, pp. 118—126. Ср.: J. Schwartz, IEJ, 12, 1962, № 2, pp. 135, 136; B. Lifshitz, RB, 1963, № 1, pp. 75—81.

Особый интерес для нас представляет титулатура посвятителя, который принадлежал к разряду πρῶτοι φίλοι ('первые друзья'), иными словами, занимал видное положение при дворе Антиоха VII. В источниках мы встречаем неоднократно упоминания о придворных этого ранга. Так, в одной из надписей (OGIS, 256) отмечается, что некий Кратер, приближенный царя Антиоха IX, принадлежал к его 'первым друзьям' (γεγονότα δὲ καὶ τῶν πρώτων φίλων βασιλέως Ἀντιόχου). Интересно, что титул πρῶτος φίλος имел и иудейский первосвященник Ионатан из династии Маккавеев (I Масс. X, 65). Выше 'первых друзей', согласно табели о рангах селевкидского двора, стояли только συγγενεῖς ('родственники') и σύντροφοι ('однокашники') царя[12].

Сам по себе титул царского φίλος восходит, очевидно, не только к обиходу македонских царей, приближенные которых считались царскими ἑταῖροι 'товарищами, друзьями', но и к практике восточных предшественников Селевкидов — сирийских правителей и персидских царей[13]. Косвенно в пользу сказанного свидетельствует то, что при дворе иудейско-израильских царей большую роль играли их «друзья», носившие обычно титул רֵעֶה (вар. רֵעַ). В параллельных текстах Септуагинты эти термины переводятся через ἑταῖρος и πρῶτος φίλος[14]. Двор иудейско-израильских царей по своей структуре вряд ли отличался от дворов иных сирийских правителей; к тому же нет оснований предполагать, что до возникновения Персидской державы, а позже государства Селевкидов жизнь при дворах сирийских царьков претерпела сколько-нибудь заметные изменения.

Посвятитель интересующей нас надписи занимал ответственный пост в вооруженных силах Селевкидов: он был ἀρχιγραμματεὺς τῶν δυνάμεων ('главный писец войск'). Представляется весьма правдоподобной гипотеза Е. Бикермана, согласно которой главный писец войск был начальником интендантской службы в селевкидской армии[15], однако прямыми указаниями, которые подтвердили бы правильность этого тезиса, мы не располагаем.

Весьма важно содержащееся в тексте надписи указание на то, что посвятитель был оставлен ἐπὶ τῶν τόπων, иными словами, был наместником царя в ряде, по-видимому, близлежащих административных единиц (τόποι), находившихся, вероятно, в районе Акры. До сих пор был известен только один случай назначения главного писца войска наместником одной из областей Селевкидской державы. Полибий (V, 54, 12) рассказывает, что Антиох III направил Тихона, главного писца войск, стратегом над τόποι, расположенными по берегу Красного моря». В дру-

[12] Ср.: E. Bikermann, *Institutions des Seleucides*, Paris, 1938, pp. 40—42; А. Б. Ранович (*Эллинизм и его историческая роль*, М.—Л., 1950, стр. 141) полагал, что этот титул соответствовал титулу προτιμενοι φίλοι ('особо чтимые друзья'), что, однако, не находит подтверждения в источниках.

[13] О заимствовании Селевкидами некоторых черт персидского административного устройства см.: В. Тарн, *Эллинистическая цивилизация*, М., 1948, стр. 135 и сл.; M. Rostowzew, *The social and economic history of the Hellenistic World*, Oxford, 1941, vol. III, pp. 1432—1433.

[14] Ср. H. Donner, *Der «Freund des Königs»*, — «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft», 73, 1961, № 3, S. 269—277; A. van Selms, *The Origin of the Title «The King's Friend»*, — «Journal of Near Eastern Studies», 1957, № 2, pp. 118—123.

[15] E. Bikermann, *Institutions des Seleucides*, pp. 67, 92.

гих литературных источниках упоминаются селевкидский praefectus orae Asiae (Liv. XXXVIII, 16, 5) и селевкидский же ἐπιστράτηγὸς τῆς Παραλίας (I Macc. XV, 38). Эти параллели показывают, что назначение Тихона, о котором сообщает Полибий, сопровождалось, очевидно, повышением Тихона в ранге и должности, а одновременно и образованием на берегу Красного моря новой сатрапии, поставленной под управление стратега. То обстоятельство, что посвятитель интересующей нас надписи не назван стратегом, свидетельствует о том, что его назначение не сопровождалось созданием какого-либо особого административного округа и, следовательно, носило временный характер. На то, что полномочия посвятителя были временными и что его назначение объяснялось какими-то переходящими мотивами, указывает, по нашему мнению, употребленное в надписи причастие ἀπολελειμμένος.

IV. НОВЫЙ ГРЕЧЕСКИЙ ПОЧЕТНЫЙ ДЕКРЕТ ИЗ УРУКА II в. н. э.

В 1960 г. Хр. Мейер опубликовал происходящую из Урука известняковую табличку неправильной формы (наибольшие размеры: высота — 39 *см*, ширина — 41 *см*), содержащую выполненный на греческом языке характерным для Передней Азии II в. квадратным письмом декрет в честь Артемидора Миннанея[16]. Надпись хорошо сохранилась. Ниже следует текст документа и его перевод.

1. Ἔτους ΒΚΥ μηνὸς Δείου
2. Ἀρτεμίδωρος Διογένους ὁ
3. ἐπικαλούμενος Μιννανεῖος
4. Τουφαίου στοιχῶν τῇι τῶν προ-
5. γόνων αὐτοῦ ἀγαθῇι προαιρέσει
6. ἀνέθηκεν Γαρεῖ θειῶι χωρίον Δα-
7. ιαμείνα· τὸ δὲ κοινὸν τῶν
8. Δολλαμηνῶν ὂν εὐχά-
9. ριστον ἐκρ<ι>ινεν ἀμεί-
10. ψεσθαι ἀντὶ ἀναθέματος· ἀν-
11. δριάντα αὐτῶι στῆσαι ἐν ναῶι Γαρεῖος
12. στεφανοῦν τε αὐτὸν ἐν ἑκάστηι γε-
13. νεθλιακῆι αὐτοῦ τὸν σύνπαντα χρόνον
14. οὔσηι ἕκτηι Ἀπελλαίου, παρεισταῖν αὐτῶι
15. ἱερόθυτον καὶ ἀπὸ τοῦ ἱερο-
16. θύτου πέμπειν αὐτῶι Ἀρτεμι
17. δώρωι ὀσφὺν εὐσεβείας
18. και εὐνοίας ἕνεκεν.

Перевод

В год 422, в месяц Дий, Артемидор, сын Диогена, прозываемый Миннанеем, сын Туфея, следуя предков его доброму намерению, посвятил Гарею божественному участок Дэамина. А община долламинитов, будучи благодарной, постановила вознаградить за посвящение: статую ему поставить; увенчивать его в течение всего времени в каждый день рождения его, бывающий шестого Апеллея; учредить для него

[16] Chr. Meyer, *Ein griechisches Ehrendekret von Garentempel in Uruk*, — «Baghdader Mitteilungen», 1960, I, S. 104—114.

жертвоприношение и от этого жертвоприношения посылать ему, Артемидору, бедро, благочестия и милости ради.

Как хорошо показал издатель надписи, она датируется 111 г. н. э. и представляет собой, следовательно, один из немногих документов II века, которые могут пролить некоторый свет на хозяйственный и общественный строй Южной Месопотамии этого времени. К сожалению, автор, давший тщательный лингвистический и палеографический анализ документа и справедливо рассматривающий его как показатель значительного влияния греческой культуры в Месопотамии интересующего нас здесь времени, почти не затронул тех проблем социально-экономической истории Южной Месопотамии, которые естественно встают при рассмотрении данного памятника.

Правда, его внимание привлекло упоминание κοινὸν τῶν Δολλαμηνῶν, которое Хр. Мейер сопоставляет с находившимся в районе развалин Ниневии (τὰ περὶ τὴν Νίνον πεδία) городом Доломина (Δολομηνή; ср. Strabo, 736). Хр. Мейер полагает, что «община долламинитов» представляет собой корпорацию торговцев, происходивших из Северной Месопотамии и объединенных общим культом. Подобное толкование нельзя считать безусловно исключенным. Известно, в частности, о существовании на острове Делос корпорации торговцев из Берита, объединенных общим культом (τὸ κοινὸν Βηρυτίων Ποσειδωνιαστῶν; OGIS, 591). Известно также посвящение богу Дусарису, поставленное в Мазе в 147 г. священниками соответствующей корпорации (οἱ ἐκ κοιν[οῦ] αὐτῶν ἱερεύσαντες; IGRR, III, 1335). Однако возможно и иное решение. Толкование Хр. Мейера построено на допущении тождества Долламины, упоминаемой в надписи, с Доломиной, о которой идет речь у Страбона. Это отождествление вызывает некоторые сомнения. Прежде всего написания Δολλαμηνῶν и Δολομηνή не тождественны, хотя и близки между собой. То обстоятельство, что в надписи чествуется лицо, посвятившее божеству χωρίον в соответствии с обетом, данным его предками, плохо вяжется с представлением об общине долламинитов как о корпорации торговцев. В самом деле, Гарей, очевидно, бог — покровитель данного κοινόν. В противном случае было бы непонятным, почему община долламинитов должна была принимать почетный декрет в честь лица, совершившего пожертвование данному божеству. Жертвователь и его предки в свою очередь, несомненно, были связаны с общиной (иначе чествуемое пожертвование необъяснимо) и в то же время владели землей. Храм Гарея — общинного божества — также является землевладельцем: не случайно ему посвящается χωρίον Δαιαμείνα. Объяснение всех этих фактов, на наш взгляд, может быть только одно: τὸ κοινὸν τῶν Δολλαμηνῶν нашей надписи было не корпорацией торговцев, а гражданской и одновременно храмовой общиной, не имевшей, очевидно, муниципального статута. Как показал Г. Х. Саркисян, подобная община существовала уже в Уруке селевкидского времени[17]. Такие κοιναί были широко распространены на всей территории эллинистическо-римской Передней Азии. Примечательна в этом отношении одна надпись из Умм-эз-Зитуна (IGRR, III, 1187), где сообщается о постройке «священного шатра» (τὴν ἱερὰν καλυβὴν ἔκτεισεν; здесь само ссбой напрашивается аналогия с библейской «скинией собрания»), которую осуществляет τὸ κοινὸν τῆς κώμης καὶ τοῦ θεοῦ (ср. также надпись

[17] Г. Х. Саркисян, *Самоуправляющийся город селевкидской Вавилонии*, — ВДИ, 1952, № 1, стр. 68—83. Аналогичное положение существовало и в эллинистической Малой Азии (ср. А. Г. Периханян, *Храмовые объединения Малой Азии и Армении*, М., 1959, стр. 20, 21).

оттуда же — IGRR, III, 1186, датируемую 282 г. н. э.: ἐκτίσθη ἡ ἱερὰ καλυβὴ ὑπὸ κοινοῦ τῆς κώμης). В двух других надписях из Агрены (IGRR, III, 1146 и 1147), датируемых соответственно 208 и 233 гг. н. э., говорится о посвящении богу Ауму, которое производит τὸ κοινὸν Ἀγραίνης в то время, когда иеротамиями были Аврелий Платон Варвар и Абун Хэран. Согласно надписи из Сауры (IGRR, III, 1143, 161/162 г. н. э.), постройку производит Σαυρῶν τὸ κοινόν. Наибольший интерес, однако, представляет в этом отношении надпись из Поглы в Ликии (IGRR, III, 409), датируемая временем римского господства (более точная датировка пока, к сожалению, невозможна). Она была установлена в честь некоего Публия Целия Лукиана, который, как сказано в надписи, «раздавал раздачи в годы гражданственности (ἔτεσιν πολ[ιτείας]) членам совета и членам народного собрания и всем гражданам... и решал местные судебные дела в годы общинности (ἔτεσιν κοινων[ίας])». Еще М. И. Ростовцев (см. комментарий к надписи) отмечал, что в ней засвидетельствован переход от общинного строя к полисному; к этому следует добавить только, что речь могла идти в данном случае лишь об изменении политического статута данной общины, о даровании ей римскими властями прав муниципия, но не о коренных преобразованиях ее экономического и политического строя [18].

Очень важен и другой момент, в публикации Хр. Мейера не рассмотренный. Речь идет о посвящении божеству, иными словами, о дарении храму некоего земельного участка, обозначенного термином χωρίον [19]. Представляется маловероятным, чтобы речь шла в данном случае также о дарении людей, обрабатывающих землю: столь важное обстоятельство, несомненно, было бы специально оговорено. Подобного рода практика была известна в Месопотамии уже во времена Ново-Ассирийской державы, в VIII—VII вв. до н. э., когда дарения частных лиц служили одним из источников образования храмовых земельных фондов [20]. Таким образом, можно полагать, что в данном случае даритель воспользовался прецедентами и юридическими нормами, издревле существовавшими в данном районе.

В целом надпись, опубликованная Хр. Мейером, показывает, что существовавшие в Месопотамии II в. н. э. явления хозяйственной и общественно-политической жизни представляли собой дальнейшее развитие институтов, наблюдаемых там в эллинистический и даже в доэллинистический периоды. Конечно, было бы желательно попытаться определить характер эксплуатации храмовых земель в интересующее нас время, однако это должно стать предметом специального исследования.

---

[18] Тем более кажется нам невозможным видеть в этом административном акте римских властей выражение каких-то общих тенденций развития, перехода от «восточного к античному типу рабовладельческого общества», как это предлагал А. Б. Рановича (*Эллинизм и его историческая роль*, стр. 158). Слабо обоснованным нам представляется и мнение М. И. Ростовцева, который рассматривал κοινόν как эллинизированную племенную организацию типа клана (M. Rostovtzeff, *The Social and Economic History of the Roman Empire*, Oxford, 1926, p. 253).

[19] В произведениях классических авторов слово χωρίον имеет наряду с другими значения: 'земельная собственность', 'вилла' (ср. Thuc. I, 106). В греческих папирусах из Египта оно обозначает участок земли в прямом смысле этого слова, но не хозяйство, на нем расположенное (A. Steinwenter, *Fundus cum instrumento*, Wien—Leipzig, 1942, p. 42).

[20] И. М. Дьяконов, *Развитие земельных отношений в Ассирии*, Л., 1949, стр. 140. В эллинистической Малой Азии земельные фонды храмовых общин пополнялись за счет покупок у частных лиц (А. Г. Периханян, *Храмовые объединения Малой Азии и Армении*, стр. 87—89), что, вероятно, не исключало возможности дарений.

Я. Б. Грунтфест

КОНСЕКУТИВНЫЕ КОНСТРУКЦИИ В ЮЖНОАРАБСКОМ ЯЗЫКЕ

Консекутивное употребление глагольных аспектов принадлежит к числу наиболее сложных особенностей семитской глагольной системы. Сущность этого явления сводится к следующему.

Для всей западной группы семитских языков характерно наличие двух аспектных форм — перфекта, выражающего законченное действие и соответствующего главным образом прошедшему времени, и имперфекта, выражающего незаконченное действие и соответствующего главным образом будущему и настоящему временам.

В известных случаях, однако, имперфект может получить значение перфекта и, наоборот, перфект — значение имперфекта. Непременное условие такой смены аспектных значений — введение соответствующего глагола посредством союза *w-* 'и', получившего в этой функции название vav consecutivum. Соответственно и вся конструкция называется консекутивной.

Наибольшее распространение консекутивные конструкции получили в северо-западной подгруппе семитских языков, в первую очередь в еврейском языке, на материале которого они неоднократно исследовались. Из прочих языков этой подгруппы отдельные случаи консекутивного употребления аспектов засвидетельствованы в моабитском (камень Меши) и финикийском языках. В качестве кальки с еврейского консекутивные формы встречаются также в самаританском переводе Библии.

Из языков юго-западной подгруппы консекутивные конструкции встречаются только в эпиграфических памятниках южноарабского языка.

Однако в то время как консекутивным конструкциям в еврейском языке в семитологической литературе уделялось значительное внимание, аналогичные конструкции в южноарабском языке не получили должного освещения.

М. Хефнер в своей «Грамматике древнего южноарабского языка», наиболее обширной из вышедших до настоящего времени, ограничивается лишь приведением нескольких примеров консекутивных конструкций и попыткой объяснить их на основе теории С. Р. Драйвера, выдвинутой в конце прошлого века для еврейского языка и по существу не находящей подтверждения на южноарабском материале [1].

Известный прогресс достигнут Бистоном в его «Дескриптивной грамматике южноарабского языка» [2]. Так, Бистон с полным основанием

---

[1] M. Höfner, *Altsüdarabische Grammatik*, Leipzig, 1943, S. 75—76; S. R. Driver, *A treatise on the use of the tenses in Hebrew*, Oxford, 1892, pp. 71—72.

[2] A. F. L. Beeston, *A descriptive grammar of epigraphic South-Arabian*, London, 1962, p. 61 (далее — Beeston, *Grammar*).

различает случаи употребления консекутивных конструкций в следственном и нарративном значениях. Но и в данном случае материал учтен автором не полностью, а некоторые выдвигаемые им положения представляются спорными.

Настоящая работа имеет своей целью восполнить имеющийся пробел в изучении консекутивных форм в южноарабском языке.

ХАРАКТЕРИСТИКА МАТЕРИАЛА

Южноарабский язык известен нам лишь по эпиграфическим памятникам. Общее количество обследованных и опубликованных надписей в настоящее время достигает приблизительно 4500. Однако следует учесть, что относительная ценность надписей для лингвистического исследования, и в частности для изучения консекутивных форм, далеко не одинакова. Значительный процент от общего числа надписей составляют graffiti и отдельные фрагменты, нередко содержащие лишь несколько слов, среди которых вообще не встречается глагола. Кроме того, на употребление отдельных грамматических форм, по-видимому, оказали влияние некоторые особенности, свойственные южноарабским эпиграфическим памятникам, а именно: единообразие содержания с преобладанием текстов вотивного характера и строгий формуляр, прослеживаемый с периода зарождения южноарабской эпиграфики до времени ее полного исчезновения. Между тем консекутивные формы мы можем ожидать в первую очередь в сравнительно длинных текстах повествовательного характера. Этими причинами, видимо, объясняется то обстоятельство, что из 4000 просмотренных при подготовке данной работы надписей консекутивные конструкции встретились лишь в 30. Все же это относительно небольшое количество надписей дает материал, позволяющий сделать определенные выводы относительно использования консекутивных форм в южноарабском языке.

Перечень надписей, содержащих консекутивные формы, дан в прилагаемой таблице.

Приведенные в таблице данные показывают, что консекутивные конструкции были распространены в сабейском и минейском диалектах. Наряду с консекутивными формами глагольные системы этих диалектов сближаются друг с другом также благодаря наличию в них такой важной особенности, как имперфект с окончанием на *n*. В противоположность этому отсутствие консекутивных форм в катабанском диалекте представляется естественным ввиду особого положения, занимаемого системой спряжения этого диалекта (имперфект с *b*). Вопрос о наличии консекутивных форм в хадрамаутском и харамском[3] диалектах остается открытым из-за малочисленности обнаруженных до настоящего времени памятников, составленных на этих диалектах.

Места обнаружения рассматриваемых надписей в основном совпадают с главными центрами находок эпиграфических памятников в Южной Аравии: для сабейского диалекта — Мариб и Сирвāх, для минейских надписей — Бəракиш. Лишь две минейские надписи обнаружены за пределами Южной Аравии: в ал-ʿОла (в северо-западной части Аравийского полуострова) и в Египте.

Хронологически анализируемые надписи охватывают значительный период южноарабской истории — с V в. до н. э. по I в. н. э.

[3] О харамском диалекте см.: Beeston, *Grammar*, pp. 8—9.

КЛАССИФИКАЦИЯ НАДПИСЕЙ

Надписи, содержащие консекутивные формы, подразделяются на две основные группы.

I. Надписи, в которых в качестве основной аспектной формы употреблен перфект, а консекутивные формы относительно немногочисленны.

Эту группу целесообразно разделить на две категории в зависимости от размера и степени сохранности надписей:

а) дающие длинный связный текст,

б) фрагментарные.

II. Надписи с развитым употреблением консекутивных форм.

Рассмотрим употребление консекутивных форм в каждой из этих групп. Предварительно отметим, что в южноарабском языке встречается лишь консекутивный имперфект в отличие от еврейского языка, допускающего также консекутивное употребление перфекта.

Вследствие особенностей, свойственных языку южноарабских эпиграфических памятников, аспектные формы имеют в них лишь временное значение: перфект выражает прошедшее время, имперфект — настоящее и будущее времена. Консекутивный имперфект, совпадая по значению с перфектом, также всегда имеет значение прошедшего времени.

Группа I. К категории Ia относятся семь сабейских надписей — R 3945, R 3946, Gl. 481 (Ja 550), R 3858, R 4624, R 4176 и две минейские — R 3022, R 2975.

Анализ показывает, что употребление консекутивных форм находится в тесной связи с их синтаксической ролью и общей структурой надписи.

Как отмечает Хефнер, каждая южноарабская надпись представляет собой единую стилистико-грамматическую систему. В последней, как правило, выделяется несколько крупных смысловых разделов, вводимых при помощи ставших традиционными элементов. Так, наиболее распространенные в южноарабской эпиграфике посвятительные надписи обычно содержат следующие разделы: 1) посвящение (вводящие элементы *hqny*/*sqny*, *śl'*); 2) мотивировка посвящения (один или несколько однородных разделов; вводящие элементы *ḥmdm*/*bdt*, *ldt* и т. п.); 3) пожелание (вводящий элемент *wl-*); 4) клятва[4].

Подобные основные разделы, выделяемые внутри надписи и представляющие известное единство в синтаксическом отношении, будем в дальнейшем называть периодами.

В свою очередь в каждом периоде выделяются синтагмы, идентичные европейскому предложению.

В надписях группы Ia предложения, содержащие консекутивные формы, зависят либо от предыдущего предложения, либо от целого периода. Анализ отношений определяющего и зависимого элементов удобнее всего произвести по соотношению соответствующих подлежащих.

Введем следующие обозначения:

А, α — подлежащие соответственно главного периода и главного предложения; подлежащие консекутивных форм в случае их совпадения с соответствующими подлежащими управляющих элементов.

В, β — подлежащие консекутивных форм в случае их отличия от подлежащего управляющего элемента.

[4] M. Höfner, *Das Südarabische der Inschriften und der lebenden Mundarten*,— «Handbuch der Orientalistik», Bd III, Semitistik, Leiden, 1954, S. 320—322.

Между подлежащими главного элемента и консекутивного глагола оказываются возможными следующие комбинации:

α — β: главное предложение и консекутивный глагол имеют разные подлежащие; разновидностью этого соотношения является конструкция, в которой подлежащее консекутивной формы выступает также в качестве прямого дополнения к глаголу главного предложения. Для этого случая модифицируем основную формулу следующим образом: α — (β) — β.

α — α: главное предложение и консекутивный глагол имеют одно подлежащее.

A — B: главный период и консекутивный глагол имеют разные подлежащие.

A — A: главный период и консекутивный глагол имеют одно подлежащее.

Подробный анализ встречающихся комбинаций начнем с типа α — (β) — β, в котором определяющий и зависимый элементы связаны наиболее тесно.

Данное соотношение встречается в двух надписях: R 3945 (5 случаев) и Gl. 481 (один случай). Рассмотрим несколько характерных примеров.

*wywm/hwṣthw/ykrbmlk/wṯr/*wy‘qb/*bkbtn/b‘ly/ sb’/w’š‘bn/ḥmst/ḫrfn/bḏr/ qtbn/* (Gl. 481, 2)[5] ‘и когда назначил его ЙКРБМЛК ВТР и он [таким образом] **возглавлял** экспедицию Саба’ и племен в течение пяти лет в войне с Қатабаном’; *w‘tb/bn/nšn/’ly/wḏ’t/šfthmw/nsrn/’l’ltn/*wyhrgw/ (R 3945, 16) ‘и он назначил из Нашана тех, относительно которых пришло указание со стороны богов, и они **были убиты**’.

В обоих примерах имеется по два связанных между собой предложения, из которых первое — определяющее — содержит глагол в перфекте, а второе — зависимое — глагол в консекутивном имперфекте. Каждый из этих глаголов соответствует событию, относящемуся к прошедшему времени.

В каждом из примеров оба действия — в определяющем и зависимом предложениях — в реальной жизни связаны причинно-следственным отношением: «ЙКРБМЛК ВТР назначил его, и поэтому он возглавлял экспедицию»; «он назначил из Нашана людей, и поэтому они были убиты». Это отношение в рассматриваемых примерах получило своеобразное выражение. Вместо обычного в таких случаях сложноподчиненного предложения в этих примерах использована сочинительная связь, а следствие выражается при помощи консекутивного использования аспектной формы. Консекутивный имперфект имеет здесь, таким образом, следственное значение.

Такое же употребление консекутивных форм имеется и в следующих местах надписи R 3945: стк. 1—2 *wywm/h‘ḍb/m‘šrt/sb’/*...wy’tmmw/ **wyḥtzyw/.../wynš’**, стк. 16—17 *wstmḥḍ/* ...wyhmḥḍw/.

Наряду с этим встречается один пример, когда в определяющем предложении также употреблена консекутивная форма:

wywm/ṣdq/ ‘ṯtr/ w’lmqh/ ḥghmy/ **wyḥṯb/** *mwy/ ḏhbhw/ rymn/* wykn/ *fnwtm/ fnwtm/ wḏyrm/ ḏyrm/* (R 3945, 2) ‘и когда он выполнил приказ ‘Астара и ’Илмақаха и **устроил** воды его орошаемой дождями земли РЙМН, так что она **стала** каналами и террасами’.

Консекутивные формы во всех этих случаях имеют следственное значение по отношению к главному предложению.

В смысловом отношении конструкция типа α — (β) — β как бы свернутый вариант более сложной схемы, включающей в себя целевое придаточное предложение:

Краткая схема (встречающаяся в надписях)	Развернутая схема (реконструкция)
wywm/ hwṣthw/ ykrbmlk/ wṯr/ wy‘qb/ *bkbtn/ b‘ly / sb’/ w’š‘bn/*	*wywm / hwṣthw/ ykrbmlk/ wṯr/ ly‘qb/ bkbtn/ b‘ly/ sb’ / w’š‘bn/* **wy‘qb/**
‘и когда назначил его ЙКРБМЛК ВТР и он [таким образом] **возглавлял** экспедицию Саба’ и племен’;	‘и когда назначил его ЙКРБМЛК ВТР, чтобы он возглавлял экспедицию Саба’ и племен, и он **возглавил** [ее]’;
w‘tb/ bn / nšn/ ’ly/ wḏ’t/ šfthmw/ nsrn/ ’l’lth/ wyhrgw/	*w‘tb/ bn/ nšn/ ’ly/ wd’t/ šfthmw/ nsrn/ ’l’ltn/ lyhrgw/* **wyhrgw/**
‘и он назначил из Нашана тех, относительно которых пришло указание со стороны богов, и они **были убиты**’.	‘и он назначил из Нашана тех, относительно которых пришло указание со стороны богов, чтобы они были убиты, и они **были убиты**’.

Бистон в своей «Грамматике» дает примерам R 3945, 2 и 16 перевод, отличный от предложенного Родоканакисом и принятого в данной работе: «wyhṯb/mwy... repaired the water(-supply) of his alluvial land R. so that it should be arranged canal by canal, w‘tb... he designated from N. those, whose dedication to the gods was ordained, so that they should be slain»[6].

При таком понимании текста консекутивные формы получают целевое значение и вследствие этого утрачивают свою основную функцию выражения прошедшего времени.

Предложенный Бистоном перевод представляется неудачным, поскольку целевые придаточные предложения в южноарабском языке вводятся посредством подчинительных союзов *k-*, *l-*, а *w-* служит только сочинительным союзом.

Тип α — β представлен одним примером в надписи R 4176:

whwṣt/ t’lb/ ...lgrḍ/...wygrḍw/ (стк. 3) ‘и повелел Та’лаб ... ускорить [работу] ... и [ее] **ускорили**’.

В этом случае консекутивный имперфект также имеет следственное значение.

Употребление консекутивных форм по типу α — α встречается в четырех местах надписи R 3945:

wywm/ ṣdq/ ‘ṯtr/ w’lmqh/ ḥghmy/ **wyḥṯb/** *mwy/ ḏhbhw/ rymn/* (стк. 2) ‘и когда он выполнил приказ ‘Астара и ’Илмақаха и **устроил** воды его орошаемой дождями земли РЙМН’;

wywm/ nš’/ ṯnym/ mnš’m/ **wygn’/** *gn’m/* (стк. 14) ‘и когда он выступил в поход вторично и **соорудил** стену’;

[5] Текст надписи приводится по изданию Родоканакиса: N. Rhodokanakis, *Studien zur Lexikographie u. Grammatik des Altsüdarabischen, II*, — SWAW, Bd 185, H. 3, S. 15. См. также A. Jamme, *Sabean inscriptiones from Maḥram Bilqîs* (*Mârib*), Baltimore, 1962, p. 9 (далее — A. Jamme, *Maḥram Bilqîs*).

[6] Beeston, *Grammar*, p. 61.

wstmḥḍ| bn| smhyf'| wnšn|ḥrrtn| ḍt| mlkwqh| **wyhmḥḍ|** *nbt'ly| mlk| qmnhw|wqmnhw|* (стк. 17) 'и он конфисковал у СМХЙФ'а и Нашана канал [под названием] зат—МЛКВҚХ и **передал** его в ленное владение НБТ'ЛЙу, царю Қамна, и городу Қамна';

wstmḥḍ| khḍ| ḍhdnm| qst| w'nmhw| **wyhmḥḍ|** *kl| ḍ'ḫw| krb'l|* (стк. 11—12) 'и он конфисковал КҲД з-ХДНМ, его насаждения костоса и животных, и **передал** в ленное владение всем, кто заключил союз с КРБ'Лем'.

В приведенных примерах связь между определяющим и зависимым предложениями оказывается слабее, чем в типе α — (β) — β, поскольку подлежащее консекутивного глагола не представлено в первом предложении в виде прямого дополнения. Соответственно оказывается ослабленным и следственное значение консекутивных форм. Во втором примере оно вообще исчезает. В третьем и четвертом примерах консекутивные формы используются в особой функции — придания экспрессивности противоположным значениям глаголов. Два глагола, употребленных в этих примерах, *stmḥḍ* и *hmḥḍ* представляют собой X и IV породы от корня *Ḥḍḍ* и имеют в своей основе противоположные значения: «взять себе» — «отдать другому». Но поскольку оба глагола образованы от одного корня, противоположность их значения несколько скрадывается, ибо звуковая сторона этих двух пород в своей основной части совпадает. Желая избежать унифицирующего впечатления, производимого сходством в звучании этих форм, автор надписи использовал две различные аспектные формы — перфект и консекутивный имперфект. Тем самым различие в значениях глаголов *stmḥḍ* и *hmḥḍ* получило дополнительное внешнее выражение. Таким образом, консекутивная форма употреблена здесь как стилистическое средство. Такое употребление консекутивной формы оказалось возможным вследствие того, что по своему временному значению она полностью совпадает с перфектной. Отчасти она также сохраняет свойственное типу α — (β) — β значение следствия.

К типу А—В относятся три надписи из группы Ia. Приведем соответствующие примеры:

wywm| šrḥ| smh' fq| bn| yh'n| qyl| sm'y| wkl| qnyhw| w'dmhw| lndt| fśl| wywm| rtkl| 'rḥhw| **wyhṯb|** *krb'l|m|k| sb'|w'w|* 'и когда имел успех СМХ'ФҚ сын ЙХ'На qyl СМ'Йа со всем своим владением и со своими 'дм,... и когда он проехал по своей дороге, и **повелел** КРБ'Л, царь Саба', и...' (R 4624, 6—8).

ḍḥml| wbns| bdyt|...śl'| 'ṯtr| ḍqbḍm| wwdm| wnkrḥm| w'ṯtr| ḍyhrq| w'ṯtr [yhr]kl| mbny| mḥfdn| bqn| wm'dwtn| ... bfr'| fr'| gdn| wḍḥml| ... **wy'tmr|** *'ṯtr| ḍqbḍm| bḍn| fr'm|* (R 2975, 1—11) 'ЗҲМЛ со своим сыном БДЙТом ... посвятил 'Аṣтару з-ҚБД и Вадду и Накраҳу и 'Аṣтару з-ЙХР все строения башни БҚН и проход ... посредством взноса из первых плодов, собранного ГДНом ЗҲМЛем ...и 'Аṣтар з-ҚБД **принял** этот взнос';

*'mṣdq|...ws'd|...śl'| wbny| wsqny| k'ṯtr| ḍqbḍm| ṣḥftn| tn'm|...bkbwdt| w'krb| ktrb| 'ṯtr| ḍqbḍ|...***wy'tmr/** *wstrḍw| 'ṯtr| ḍqbḍ| bkbwdtn| w'krbn| mbny| ṣḥftn|* ... (R 3022, 1—2) 'МСДҚ... и С'Д... пожертвовали и построили и посвятили 'Аṣтару з-ҚБД вал ТН'М ...посредством даров и приношений, совершенных для 'Аṣтара... и **принял** и выразил удовлетворение 'Аṣтар з-ҚБД дарами и приношениями на строительство башни'.

В обеих минейских надписях R 2975 и R 3022 консекутивный имперфект употреблен в формуле, служащей для выражения согласия храма (от имени божества) на произведенные жертвователем работы[7].

[7] N. Rhodokanakis, *Studien...*, II, S. 66, Anm. 1.

Аналогичная формула, содержащая *wy'tmr* или *wystrḍ*, употребляется и во всех надписях группы Iб. Надписи эти носят фрагментарный характер, но ряд параллелизмов — единообразие формул, употребление одних и тех же имен богов, происхождение из одной местности — позволяют предположить, что их основное содержание и построение однотипны с надписями R 2975 и R 3022. Общее количество таких надписей достигает, таким образом, девяти.

Консекутивные формы имеют здесь значение следствия с более узким оттенком ответного действия.

Единственная сабейская надпись этого типа R 4624 имеет лакуну, несколько затрудняющую понимание текста. Сохранившаяся часть надписи все же позволяет предположить, что консекутивный имперфект и здесь имеет значение ответного действия.

Тип А—А представлен в надписях R 3022, R 3858 (по одному примеру) и R 3946 (три однотипных примера).

В надписи R 3022 консекутивной форме предшествуют два периода, вводимые посредством *ywm|mt'sm* 'когда он спас их' и содержащие мотивировку пожертвования. Консекутивный имперфект заключает этот раздел и при помощи тех же глаголов резюмирует действия, подробно описанные выше:

ywm| mt'sm| wqnysm| 'ṯtr| ḍqbḍm| wwdm| wnkrḥm| w'mrsm| bn| ḍb'|...
wywm| mt'sm| wqnysm| 'ttr| ḍqbḍ| wnkrḥm| bn| wsṭ| mṣr| ... **wymt'sm|**
w'qnysm| 'ṯtr| ḍqbḍm| slmhm| wwfyh| 'd| 'rḍ| hgrsm| qrnw|... (R 3022, 2—3) 'когда спас их и их имущество 'Аṣтар з-ҚБД, и Вадд, и Накраҳ, и их проводника от войны ... и когда спас их и их имущество 'Аṣтар з-ҚБД и Накраҳ из Египта ... и [таким образом] **спас** их имущество 'Аṣтар з-ҚБД в мире и благополучии до территории города Қарнау'.

Аналогичное употребление консекутивного имперфекта имеется в сабейской надписи R 3858, 1—5: *gb'|wh̲ṯb|...wygb'|wh̲ṯb|*.

В другой сабейской надписи—R 3946 посредством консекутивной формы глагола WŚF обобщается ряд действий, выраженных глаголами других корней: *w'sy|...š'bm| w'srrhw| wmr'ythw| ...wd'f| w'sy| ṣyḥw| gwlm|wš'm| ḥdnn|...wgbrm|*...**wyśfmw|** *ḥwhw| fyšn|* 'и он приобрел ... Ш'Бм и его долины и пастбища ... и Д'Ф, и он приобрел ҪЙҲВ в собственность. и он купил ҲДНН ... и ГБРм ... и **он увеличил** [таким образом] свой род ФЙШН'.

Во всех случаях типа А—А консекутивный имперфект используется, таким образом, для резюмирования или подытоживания.

Сопоставляя изложенные данные, приходим к выводу, что во всех надписях первой группы консекутивный имперфект имеет следственное значение, модифицирующееся в зависимости от конкретного содержания надписи и ее грамматического строя.

Группа II. Ко второй группе относятся 14 надписей. Наибольший интерес среди них представляют надписи R 3427 и Ry 535, значение которых для выяснения роли консекутивных конструкций настолько велико, что каждая из них заслуживает специального подробного рассмотрения.

Надпись R 3427. Ряд своеобразных обстоятельств внешнего и внутреннего характера отличает эту надпись от основной массы эпиграфического материала.

Прежде всего, в противоположность большинству надписей она составлена вне пределов Южной Аравии, а именно в Египте. Необычны также предмет и материал, на которых она вырезана, — деревянный саркофаг. По своему содержанию надпись близка к типу деловых документов,

количество которых на южноарабском материале исчисляется немногими единицами.

Эти особенности надписи заставляют ожидать отклонений от нормы в ее письме и языке.

Действительно, как шрифт, так и язык надписи отступают от обычного для южноарабских памятников формуляра.

Как следует из текста, надпись составлена во времена египетской династии Птолемеев, т. е. в период III—II вв. до н. э. В южноарабской эпиграфике, согласно датировке Пиренн[8], в этот период господствовали графические типы E и F. Между тем употребленный в надписи шрифт не только не совпадает ни с одним из этих типов, но и не представляет внутреннего единства в стилистическом отношении.

Подобное отклонение от нормы может быть объяснено лишь следующим образом. В Южной Аравии составление и исполнение надписей, как дело, требовавшее высокого мастерства и специальной подготовки, несомненно находилось в ведении узкого круга лиц, для которых это было профессиональным занятием. Не имея возможности воспользоваться в Египте услугами опытного резчика, авторы надписи выполнили ее самостоятельно, отразив при этом шрифт, которым они пользовались в повседневной жизни, т. е. курсивную форму южноарабского письма.

Язык надписи в ее главной части также отступает от традиционных для эпиграфики стандартов и, как следует предполагать, отражает язык неэпиграфических письменных памятников той эпохи.

Композиционно надпись распадается на три части.

1. Вступление, по существу заголовок надписи, содержащее лишь один глагол, находящийся в придаточном предложении и стоящий в перфекте:

nfqm/ kzyd'l/ bn/ zyd/ ḏzyrn/ ḏwb/ ḍs'rb/ 'mrrn/ wqlymtn/ k'bytt/ 'l'.t/ mṣr/ bywmhy/ tlmyt/ bn/ tlmyt/ 'Саркофаг Зейд'ила, сына Зейда, из рода ЗЙРН ЗВБ, который ввозил мирру и каламос для храмов богов Египта во время [правления] Птолемея, сына Птолемея'.

2. Основная часть надписи, содержащая три глагола в консекутивной форме:

.../wyfqr/ *zyd'l/ bwrḫh/ ḫthr/* wyfnnw/ *kb/ bn/ kl/ 'bytth/ 'l'lt/ mṣr/ tmhsm/ kśw/ bwṣ/ kṣyhs/* wys'lynsw/ *b'hs/ 'd/ byt/ 'ihn/ 'ṯrḫf/* '... **и умер** Зейд'ил в месяц ḲTḲR, и вот **они отправили** ткани из всех храмов богов Египта, произведших полотно для его мумии, и **они установили его**... в храм бога Сераписа'[9].

3. Заключительная часть — посвящение богам, содержащая один глагол *rtd* 'посвящать' в перфекте.

Таким образом, в употреблении глагольных форм наблюдается следующая закономерность. В тех частях надписи, которые не содержат последовательного изложения, употреблен перфект, в средней же части, содержащей краткий, но связный рассказ, употреблены консекутивные формы имперфекта. Все указанные для первой группы надписей значения консекутивного имперфекта здесь оказываются непригодными. В данном случае консекутивный имперфект утрачивает свой следственный характер и по значению полностью совпадает с перфектом.

Лакуна, имеющаяся между первой и второй частями надписи, делает невозможным установить, связана ли первая консекутивная форма

[8] J. Pirenne, *Paléographie des inscriptions sud-arabes*, vol. I, Brussel, 1956; tableau généalogique général.

[9] Перевод принят по Бистону: A. F. L. Beeston, *Two South-Arabian inscriptiones*, — «The journal of the Royal Asiatic society», 1937, pp. 61—63.

wyfqr с каким-либо предыдущим глаголом. Тем не менее значение консекутивных форм и общий характер их употребления в данной надписи не вызывают сомнения. Консекутивный имперфект выступает здесь как форма повествования — imperfectum narrativum[10].

Надпись Ry 535[11]. Эта надпись, одна из наиболее длинных среди южноарабских эпиграфических памятников, содержит описание войн братьев-царей 'Илшараха Йахдуба и Йа'зила Баййина и датируется первой половиной I в. до н. э.

По своему составу надпись распадается на два основных раздела.

Первый раздел содержит сообщение о пожертвовании братьями-царями серебряных статуй богу 'Илмакаху в благодарность за помощь, оказанную им царям в борьбе с врагами. Он имеет характер обычных южноарабских посвятительных надписей и выдержан в традиционном для этого случая формуляре. Раздел включает четыре периода (посвящение и три мотивировки), вводимых посредством обычных элементов: *hqnyy/ ... ḫmdm/ bdt/... wldt/...whmdm/bdt*... 'они пожертвовали... в благодарность за то, что... и за то, что... и в благодарность за то, что...'

Все глаголы, относящиеся к этому формуляру, в соответствии с установленной традицией нормой стоят в перфекте.

Третий период (*wldt*...) содержит вставку — короткий рассказ о борьбе двух царей — авторов надписи с Мара'лкайсом, царем Хасатан. Вставка также целиком выдержана в перфекте.

Второй раздел надписи резко отличается от первого. Характерные его особенности с точки зрения композиции и содержания:

1) необычный для южноарабских надписей повествовательный характер изложения, напоминающий стиль исторических хроник,

2) четкое деление на периоды, число которых достигает пятнадцати. Каждый период вводится при помощи единообразной формулы *wbnhw* (*wb'dhw*)/*f* + глагол... 'а после этого, то' + глагол...

3) в событиях, описываемых в надписи, принимает участие необычно большое число активно действующих лиц.

Все эти обстоятельства оказывают существенное влияние на употребление консекутивных форм.

Каждый из 15 периодов содержит описание отдельного эпизода войны и в большинстве случаев сообщает последовательно о выступлении войска в поход, одержанной победе, захвате добычи и возвращении на исходный пункт[12].

[10] Ср. Beeston, *Grammar*, p. 61.

[11] См. Muséon LXIX, pp. 139—163. Переиздано Жаммом под шифром Ja 576 (A. Jamme, *Maḥram Bilqîs*, pp. 67—76).

[12] Приводим начало каждого периода:
I. (стк. 3) *wyśmkw/bn/hgrn/mryb/'dy/hgrn/sn'w/*...
II. (стк. 4—5) *wbnhw/fybḥdn/mlkn/'lšrḥ/yḥdb/w'ly/'mhw/*...
III. (стк. 5) *wbnhw/ fyḥṣrw/*...
IV. (стк. 6) *wb'dhw/ fysb'w/*...
V. (стк. 6) *wbnhw/ fyśmkw/*...
VI. (стк. 7) *wbnhw/ fyt'wlnn/ 'dy/ hgrn/ n'd/*...
VII. (стк. 7—8) *wbnhw/ fygb'w/ 'dy/hgrn/ n'd/*...
VIII. (стк. 8) *wbnhw/ fyḥṣrn/ mlkn/ 'lšrḥ/ yḥdb/ wdbn/ ḫmshw/ w'frshw/*...
IX. (стк. 8) *wbnhw/ fyt'wlw/*...
X. (стк. 9) *wbnhw /fyt'wlw/ 'dy/ ḫlf/ hgrn/ ykl'/*...
XI. (стк. 9) *wbnhw/ fyt'wlw/ 'dy/ hgrn/ n'd/*...
XII. (стк. 11) *wb'dhw/ fnbl/ b'brhmw/ šmr/ ḏrydn/... wyḥṣrn/ mlkn/ 'lšrḥ/ yḥdb/*...
XIII. (стк. 12) *wbnhw/ fybḥdw/ mlkn/ 'lšrḥ/ yḥdb/ wdbn/*...
XIV. (стк. 13) *wbnhw/ fḥṣrw/ 'dy/ ḫlf/ hgrn/ n'd/*...
XV. (стк. 14) *wbnhw/ fyḥṣrw/ 'dy/ byn/ hgrnhn/*...

Действующие лица, упоминаемые в надписи, разделяются на три группы:

1. Группа царя 'Илшараха Йаҳдуба (Йа'зил Баййин в этой части надписи отходит на второй план и в войнах прямого участия не принимает). Конкретно из этой группы упоминаются:

царь 'Илшараҳ Йаҳдуб и его сподвижники,
царь 'Илшараҳ Йаҳдуб,
передовой отряд сабейского войска,
«летучий лагерь».

2. Группа, враждебная сабейцам:

царь Ḥимйара Шамир ẓу-Райдан,
ḥимйаритское войско,
племя Муха'ниф.

(Кроме того, упоминается царь Аксума ВЗБХ, не принимающий активного участия в описываемых событиях.)

3. Бог 'Илмақах.

Общее количество консекутивных форм в этой надписи составляет 37. Как и в надписи R 3427, консекутивные формы употребляются здесь как время исторического повествования imperfectum narrativum.

Наряду с консекутивным имперфектом в этой же функции употребляется и перфект. При этом в большинстве периодов сферы применения каждого из аспектов четко разграничиваются в зависимости от ряда условий.

А именно, на употребление аспектных форм оказывают влияние следующие обстоятельства:

1. Общая композиция надписи:
   Консекутивный имперфект закономерно употребляется в начале каждого периода после *wbnhw*(*wb'dhw*)/ *f*...
2. Состав действующих лиц:
   Консекутивный имперфект употреблен почти исключительно в тексте, относящемся к царю 'Илшараху Йаҳдубу и главной части его войска и представляющем основную линию повествования. Описания всех действий отдельных подразделений сабейской армии, имеющих подчиненный характер по отношению к военным операциям главного войска, даются в перфекте.
   Перфект применяется также в контексте, где говорится о враждебной сабейцам группировке и о боге 'Илмақахе.
3. Грамматические обстоятельства:
   Консекутивный имперфект не употребляется в придаточных предложениях и отрицательных оборотах, где место *w*- занимает относительная или подчинительная частица, либо отрицание.

Проиллюстрируем применение этих правил на примерах.

VIII период[13]

	wbnhw/
fyḥṣrn/	*mlkn*/ *'lšrḥ*/ *yḥdb*/
	wḏbn/ *ḫmshw*/ *w'frshw*/
	'dy/ *'rḍ*/ *mh'nfm*/

[13] Для удобства анализа в данном случае, как и в дальнейших, при цитировании надписи Ry 535 применена дифференцированная система записи: все глаголы (с относящимися к ним в цепной конструкции инфинитивами) вынесены в левый столбец, прочие элементы надписи, находящиеся в правом столбце, разбиты на синтагмы; подлежащее каждого предложения выступает за ограничительную линию правого столбца.

wyqm'w/	*hgrnhn*/ *'sy*/ *w'sy*/
whb'ln/	*bhw*/
wylfyw[14]/	*mhrgtm*/ *wsbym*/ *wmltm*/ *wǧnmm*/
	ḏ'sm/
	и оттуда
совершил набег	царь 'Илшараҳ Йаҳдуб
	и те, кто [был с ним] из его войска и его всадников,
	до земли Муха'ниф
и они разгромили	оба города 'СЙ и 'СЙ
и подчинили	там
и учинили	убийство и захват пленных и имущества и добычи
	по желанию

Этот период наиболее прост по своему составу. В качестве действующих лиц выступают лишь сабейский царь и его войско. Все относящиеся к ним глаголы даны в консекутивной форме.

Более сложным является второй период.

II период

	wbnhw/
fybḥḍn/	*mlkn*/ *'lšrḥ*/ *yḥdb*/
	w'ly/ *'mhw*/ *ḏbn*/ *'qwlhw*/ *wḫmshw*/ *w'frshw*
wybḥḍw/	*'dy*/ *ḫlf*/ *hgrn*/ *b'sn*/
wqdmhmw/	*'sd*/
hysr/	*šmr*/ *ḏrydn*/
	bn/ *'š'b'* *ḫmyrm*/
	lh'nn/ *'dy*/ *wṯnn*/
wytqdmw/	*b'mhmw*/
	bḫlf/ *hyt*/ *hgrn*/ *b'sn*/
whmrhmw/	*'lmqh*/
	hsḫtn/ *hmt*/ *'sdn*/ *'ḫmrn*/
wyhrgw/	*bnhmw*/
	mhrgm/ *ḏ'sm*/
wtmlyw/	*sby*/ *wqny*/ *hyt*/ *hgrn*/ *b'sn*
	и оттуда
вторгся	царь 'Илшараҳ Йаҳдуб
	и те, кто был с ним из его приближенных
	и его войска и его конницы,
и они вторглись	до провинции города Бу'сан,
и выступили	против них
	воины, которых
послал	Шамир зу-Райдан
	из племен Ḥимйара,
	чтобы оказать помощь на границах,
	и они
вступили в бой	с ними
	в провинции этого города Бу'сан,
	и предоставил им 'Илмақах
	уничтожить этих воинов ḥимйарских,
и они перебили	из них,
	сколько захотели,
и захватили	пленных и имущество этого города Бу'сан.

В данном случае, как и в предыдущем, основное повествование, связанное с действиями сабейского войска, дано в консекутивных фор-

[14] У Рикманса *wygfyw*. Исправлено по изданию Жамма.

мах (за исключением последнего глагола). В противоположность этому действия ḫимйаритов и 'Илмақаха (в тексте соответствующие предложения заключены в рамки) передаются посредством перфектных форм. Как перфект, так и консекутивный имперфект в равной мере служат для выражения прошедшего времени, и выбор той или иной формы определяется лишь стилистическими соображениями.

XII период, который здесь не приводим из-за недостатка места, дает яркий пример использования перфекта для выделения из общего повествования помимо ḫимйаритов также отдельного подразделения сабейского войска, действующего обособленно от основной армии 'Илшараḫа Йаḥдуба.

Для иллюстрации влияния грамматических условий рассмотрим I период.

wyśmḳw/ *bn/hgrn/mryb/ʿdy/hgrn/ snʿw/*
lḍbʾ/ whṣrn/
bʿly/ šmr/ ḍrydn/ wʾšʿb/ ḥmyrm/ wrdmn/
wmdḫym/

wyʿdwn/ *mlkn/ ʾlšrḥ/*
wḍbn/ ʾqwlhw/ whḥmshw/ wʾfrshw/
ʿdy/ ʾrḍ/ ḥmyrm/

wṯbrw/
whbʿln/ wqmʿ/whsbʿn

byt/ ḍšmtm/ whgrn/ dln/ wbyt/ yhr/
whgrn/ ʾẓwr / bwṯnn/ ḍʾrḍ/ qšmm/

bywm/
hğrw/

wylfyw *bn/ hntʾhgrn/*
mhrgtm/ wsbym/ wğnmm/ḍ ʿsm/ğ

... и они поднялись — из города Мариб в город Санʿа,
чтобы сражаться и напасть
на Шамира зу-Райдан и племена Ḥимйара,
Радмана и Мадḫайа,
и прошел — царь 'Илшарах
и те, кто [был с ним] из его приближенных,
и войска, и всадников,

и они разбили,
и подчинили, и разгромили, и подавили

дом з-ШМТм и город Далан и дом ЙХР
и город 'Аẓвар на границе земли Кашам,

когда
они совершили набег,

и они совершили жестокости
в отношении этих городов:
убийство и захват пленных и добычи
по желанию.

В этом периоде все повествование относится к основной группе войск и, соответственно, выдержано в консекутивных формах. Исключение составляют два глагола: *ṯbrw* и *hgrw*. Один из них стоит в придаточном предложении после *bywm*, когда введение глагола посредством *w-* оказывается невозможным[15]. Во втором случае употребление перфекта объясняется следующей за глаголом группой из трех инфинитивов. Такое сочетание — цепная конструкция из перфекта с несколькими инфинитивами — является для южноарабского языка традиционной

[15] Аналогичное явление наблюдается и в еврейском языке.

синтаксической схемой, сохраненной в данном случае авторами надписи[16].

Следует отметить, что три приведенных примера относятся к числу периодов, дающих наиболее чистую схему употребления аспектных форм. Из пятнадцати таких периодов насчитывается десять. Последние два периода содержат лакуны, и анализ их затруднен. В трех других периодах (пятом, десятом и тринадцатом) употребление консекутивных форм отклоняется от установленных выше правил. Так, X период, за исключением первого глагола, весь дан в перфектных формах. В V и XIII периодах перфектные и консекутивные формы чередуются в не поддающейся анализу последовательности. Возможно, что отклонения от общего правила вызваны в этих случаях сокращением количества действующих лиц: в X периоде участвуют лишь группа 'Илшараḫа Йаḥдуба и его сподвижников, не упоминаемая непосредственно в данном отрывке; в V периоде действуют также не упоминаемая непосредственно группа сабейского царя и бог 'Илмақах. Более вероятным все же представляется предположение, что эти отклонения, как и отдельные исключения, встречающиеся в периодах со строгим употреблением консекутивных форм, следует отнести за счет недостаточной отработки надписи в стилистическом отношении и отдельных ошибок резчиков при ее исполнении. К числу последних, несомненно, принадлежит употребление в IX периоде консекутивной формы для племени Муха'ниф (группа враждебных сабейцам войск), поставленной по инерции после двух консекутивных форм, относящихся к войскам 'Илшараḫа Йаḥдуба.

Отметим еще одну важную особенность в употреблении консекутивных форм. В то время как во всех остальных надписях (а также и в еврейском языке) консекутивный имперфект неизменно вводится при помощи *w-*, в данной надписи в начале периодов для этой цели используется союз *f-*, близкий к *w-* по значению.

Подводя итоги в отношении использования консекутивного имперфекта в надписи Ry 535, можно установить следующее:

1. Консекутивные формы употребляются в функции imperfecti narrativi наряду с перфектом.

2. Различие в значении между консекутивным имперфектом и перфектом отсутствует. Выбор той или другой формы определяется стилистическими соображениями и грамматическими условиями.

3. Использование в качестве вводящего союза помимо *w-* также и *f-* свидетельствует о значительной эволюции, проделанной консекутивными формами к этому времени и приведшей к ослаблению связи имперфекта с *w-*.

Такое употребление консекутивных форм, так же как и общее построение надписи, не имеют себе параллелей в известном нам южноарабском эпиграфическом материале, относящемся к периоду ранее I в. до н. э.

Если в отношении надписи на саркофаге можно было говорить об отдельном небольшом отрывке неэпиграфического языка, то в данном случае мы, по-видимому, сталкиваемся с единственным обнаруженным до настоящего времени обширным образцом южноарабского литературного языка. В пользу этого предположения помимо упомянутых обстоятельств говорит также резкий контраст между литературно обработанной второй частью надписи и первой, выдержанной в традиционном

[16] В последующих периодах имеются короткие цепи, состоящие из одного глагола в консекутивном имперфекте и одного или двух инфинитивов.

стиле. При этом характерно, что вторая часть следует за первой без какого-либо связующего звена.

Создается впечатление, что исполнители надписи имели перед собой готовую хронику на литературном языке. Окончив первую часть надписи и отдав, таким образом, неизбежную дань традиции, они перешли к изложению хода военных действий по имевшемуся образцу. Так как подобные компилятивные надписи были редки, исполнители, не имея опыта в увязке двух разнородных по стилю элементов, механически присоединили литературный текст к традиционно-эпиграфическому.

Ко второй группе надписей, содержащих консекутивные формы, относятся также 12 надписей, обнаруженных в районе Мариба и недавно опубликованных А. Жаммом[17]. Наиболее значительная из них — Ja 577, представляющая собой окончание надписи Ry 535, в стилистическом отношении менее совершенна, чем начальная часть. Разбивка ее на периоды затрудняется встречающимися лакунами и в ряде случаев может быть проведена лишь условно. Первые периоды, продолжающие рассказ о борьбе с ḥимйаритами, близки по построению к заключительным периодам надписи Ry 535. Затем при помощи формулы *wḥmdm/bḏt* сцена действия переносится в район Награна. Подробное описание дальнейших событий снова дается в нескольких периодах, вводимых посредством *wb'dhw*.

Заканчивается надпись традиционными формулами обращения к богу. Для введения повествовательного текста в этой надписи используется дополнительный прием: в периодах, начинающихся с *wḥmdm/bḏt*, выделяется подраздел, вводимый при помощи *bkn* 'когда', выполняющего в этом случае функцию *wb'dhw*. Закономерности, установленные для употребления консекутивного имперфекта в начальной части надписи, сохраняют свою силу и здесь: консекутивные формы употребляются в периодах с нарративным текстом, вводимых при помощи *wb'dhw* и *bkn*, и служат для различения действующих лиц.

Большой интерес представляют также надписи Ja 574, Ja 601, Ja 602, Ja 633, повторяющие в миниатюре общую конструкцию надписи Ry 535 + Ja 577. В мотивировочную часть традиционной схемы посвятительной надписи здесь посредством *wb'dhw* (Ja 574) или *bkn* (Ja 601, Ja 602, Ja 603) введены короткие повествовательные отрывки, содержащие глаголы в консекутивном имперфекте.

Со времени, близкого к эпохе 'Илшараḥа Йаḥдуба, сохранилось еще семь надписей, содержащих консекутивные формы, как правило, находящиеся в повествовательных разделах, вводимых посредством *bkn*. Эти надписи составлены не от имени царей, а от имени их приближенных. Видимо, последним обстоятельством объясняется менее тщательная стилистическая отработка текста этих надписей. Соответственно и употребление консекутивных форм проведено не всегда строго. Однако и в этих надписях нарративный характер консекутивного имперфекта не вызывает сомнений.

Форма. С точки зрения формы консекутивного имперфекта основной интерес представляет вопрос, какая из двух разновидностей западносемитского имперфекта используется в данном случае — полная или апокопированная.

Как известно, в западносемитских языках имперфект имеет две формы — полную, имеющую значение индикатива, и апокопированную, имеющую значение субъюнктива. Последняя отличается от полной либо

[17] A. Jamme, *Maḥram Bilqîs*.

краткой формой флексии (араб. *yaqtulu — yaqtul*, *yaqtulūna — yaqtulū*), либо краткой огласовкой основы (евр. *yāqūm — (way)yāqōm*; эф. *yenag(g)er — yenger*; мех. *yitōber — yitbēr*).

Поскольку южноарабский язык известен нам лишь в виде неогласованных текстов, определение апокопированных форм чрезвычайно затрудняется. Некоторые возможности для этого дают лишь анализ неправильных глаголов и сравнение их с соответствующими формами ближайших родственных южноарабскому языков — арабского, эфиопского и современных южноарабских диалектов.

К сожалению, количество глаголов, которые могут быть использованы для анализа, чрезвычайно ограничено.

Полная и краткая формы имперфекта засвидетельствованы лишь для трех глаголов secundae *w*:

HWR	'идти'	*yḫwr* (R 3945, 16), *lyḫr*[18] (Conti-Rossini, Chrest. 95, 4),
MWT	'умирать'	*ḏymwtn* (C 126, 3—12), *lymtn*[19]
KWN	'быть'	*ykwnn* (R 3556, 5; R 4815, 5 и др.) *lyknn*[20] (R 2724, 11; F 30, 5 и др.)

Особого внимания заслуживает KWN как один из наиболее распространенных глаголов. В надписях встречаются следующие его формы:

3-е лицо		Перфект	Имперфект	
			полная форма	краткая форма
Ед. ч.	муж. р.	*kwn*	*ykwnn*	*lyknn*
	жен. р.	*kwnt*	*tkwnn*	
Мн. ч.		*kwnw*		

Сопоставляя формы KWN в языках юго-западной подгруппы, получаем возможность гипотетически реконструировать огласовку для южноарабского языка.

[18] J. Cantineau, *Accadien et sudarabique*, — BSL, vol. 33, fasc. 2, Paris, 1932, p. 196.

[19] Beeston, *Grammar*, p. 26.

[20] Бистон ставит под сомнение соответствие формы *ykwnn* индикативу и формы *yknn* субъюнктиву, опираясь на два отклонения от этого правила: C 380,3 — *lykwnn* и C 392,6 — *yknn* в индикативном значении (ibid). Однако первый из приводимых примеров не может быть принят во внимание, так как *lykwnn* в надписи C 380,3 имеет значение II породы, сохраняющей полную форму в обоих наклонениях. Второй же пример следует рассматривать как исключение, не опровергающее общего правила.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Рассмотренные надписи, несмотря на их малочисленность, охватывают около десяти веков истории южноаравской эпиграфики, и в их хронологической последовательности наблюдается определенная закономерность, на основе которой нам представляется возможным наметить следующие основные этапы в развитии консекутивных форм.

1-й этап. Употребление консекутивного имперфекта в следственном значении. Тип α — (β) — β. Приблизительно VI—IV вв. до н. э. На этом этапе, соответствующем раннему периоду южноаравской эпиграфики, когда еще не сложились ее традиционные формы, язык памятников, как следует предполагать, был близок к разговорному языку. Соответственно консекутивные формы, очевидно, употреблялись как в эпиграфическом, так и в обыденном языке.

2-й этап. Ослабление следственного значения и расширение сферы употребления консекутивного имперфекта. Приобретение им дополни-

[21] M. Bittner, *Studien zur Laut- und Formenlehre der Mehri-Sprache in Südarabien, II*, — SWAW, Bd 168, H. 2, Wien, 1911, S. 87.

[22] M. Höfner, *Altsüdarabische Grammatik*, S. 95.

[23] J. Cantineau, *Accadien et sudarabique*, p. 199. Ср. E. Ullendorf, *The Semitic languages of Ethiopia and their contribution to general Semitic studies*, — «Africa», XXV, 2, London, 1955, p. 155.

[24] M. Höfner, *Altsüdarabische Grammatik*, S. 75.

Таблица надписей, содержащих консекутивные формы

Группа	Шифр	Диалект	Место обнаружения	Хронологическая группа	Датировка*	Тип консекутива	Глаголы в консекутивной форме
Ia	R 3945	саб.	Сирвах	BI	V в. до н. э.	α—(β)—β α—α	wy'tmmw, wyhlzyw, wyns', wykn, wyhrgw, wyhmhdw, wyhtb, wyhmhd, wygn', wyhmhd
	R 3946	саб.	Сирвах	BI	V в. до н. э.	A—A	wyśfmw, wyśfmw, wyśf
	Gl. 481 (Ja 550)	саб.	Мариб	C2	IV—III вв. до н. э.	α—(β)—β A—A	wy'qb wygb'
	R 3858	саб.	Лай'ан	C4			
	R 4176	саб.	Хаджар-Захра			α—β	wygrdw

[25] См. стр. 135—136 наст. статьи.

Продолжение

Группа	Шифр	Диалект	Место обнаружения	Эпиграфический тип	Датировка *	Тип конструкции	Глаголы в консекутивной форме
Ia	R 4624	саб.	Ṣan'ā	D2	III в. до н. э.	A—B	*wyḥṯb*
	R 3022	мин.	Berākiš	E2	III в. до н. э.	A—B A—A	*wy'tmr* *wymt'sm*
	R 2975	мин.	Berākiš			A—B	*wy'tmr*
Iб	R 3017	мин.	Berākiš			A—B	*wystrḍ*
	R 2944	мин.	Berākiš			A—B	*wy'tmr*
	R 3005	мин.	Berākiš			A—B	*wy'tmr*
	R 3006	мин.	Berākiš	C4, D2	IV в. до н. э.	A—B	*wy'tmr*
	R 3020	мин.	Berākiš			A—B	*wystrḍ*
	R 3042	мин.	Berākiš	E3	III—II вв. до н. э.	A—B	*wy'tmr*
	R 3319	мин.	Berākiš			A—B	*wy'tmr*
II	R 3427	саб.	Файюм		III—II вв. до н. э.		*wyfqr, wyfnnw, wys'lyns*
	Ry 535 (Ja 576)	саб.	Мариб		I в. до н. э.		I. *wyśmkw, wy'dwn, wylfyw*; II. *fybḥḍn, wybḥḍw, wytqdmw; wyhrgw*; III. *fyḥṣrw*; IV. *fysb'w, wyhyṣrw*; V. *wylfyw, wymtlyw*; VI. *fyt'wlnn, wyḥṣr, wyḥṣrw. wyhsb'w, wylfyw*; VII. *fygb'w*; VIII. *fyḥṣrn, wyqm'w, wylyw*; IX. *fyt'wlw, wykbnn, wyhbrrw, wyhrgw*; X. *fyt'wlw*; XI. *wy'dbhmw, wyḥṣrn*; XII. *wyḥṣrn, wybḥḍn, wylfyw*; XIII. *fybḥḍw, wynblnhmw*; XIV. *wyhwkbnn*; XV. *fyḥṣrw, wykbnn, wyṣrw*

Продолжение

Группа	Шифр	Диалект	Место обнаружения	Эпиграфический тип	Датировка *	Тип конструкции	Глаголы в консекутивной форме
II	Ja 577	саб.	Мариб		I в. до н. э.		*wyh'nw, wyhdrkhmw, wytqdmw, wyt'wln* *wyhysrw, wyḍb'n, wyẓwrw, wyt'wln, wysm'w, wyḥrbhmw, wyt'wlw, fyḍb'n, wylfyhmw, wyhrgw, wyhrgw, wyqm'w, wygbḍw, wyṯrw, wyt'wlw*
	Ja 574	саб.	Мариб		I в. до н. э.		*fyḍb', wyhrbw*
	Ja 601	саб.	Мариб		I в. до н. э.		*wyṯbrw, wy'tyw*
	Ja 602	саб.	Мариб		I в. до н. э.		*wyṯbrw, wy'tyw*
	Ja 633	саб.	Мариб		I в. до н. э.		*wyḥlẓn*
	Ry 539 (Ja 575)	саб.	Мариб		I в. до н. э.		*wy'ttmw, wyhrgw*
	Ja 586	саб.	Мариб		I в. до н. э.		*wyt'wln, wysb', wytqdmw, fysb', wymt', wyḥqdw, fysb', wyṣd'w*
	Ja 631	саб.	Мариб		I в. до н. э.		*wyfṣn, (f)y'dwn, wy'ttmnn, (f)ybrrn, wyhrgn, fybrrn, wyhrgn*
	Ja 629	саб.	Мариб		I в. н. э.		*wyḥṣrw*
	Ja 635	саб.	Мариб		I в. н. э.		*wyḥrbhmw, wyt'wl*
	Ja 643	саб.	Мариб		I в. н. э.		*wymẓ'w, wyr'yn, wyhbrrw*
	Ja 644	саб.	Мариб		I в. н. э.		*wyhrghmw, wyhrgw*
?	R 3610	мин.	ал-'Ола				*wthbs*

* Надписи, для которых определен эпиграфический тип, датированы по Пиренн (*Paléographie . . .*; *tableau généalogique général*). О датировке надписи R 3427 см. стр. 136 наст. статьи. Хронология поздних марибских надписей принята по Жамму (*Maḥram Bilqîs*, pp. 390—391).

А. Г. Лундин

НЕКОТОРЫЕ ВОПРОСЫ ЗЕМЕЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ В ДРЕВНЕЙ ЮЖНОЙ АРАВИИ

Сабейские юридические тексты, относящиеся к периоду мукаррибов, очень немногочисленны; еще реже встречаются юридические надписи, авторами которых являются непосредственно мукаррибы. Так, Ж. Рикманс, разбирая „политическую деятельность“ мукаррибов, смог выделить только три текста такого характера, которые он называет „декретами“: CIH 610, 637, 563 + 956 [1], причем все они происходят не с территории сабейского государства. Но и эти тексты нельзя назвать декретами в строгом смысле слова; первые два текста, безусловно, являются лишь своеобразными межевыми надписями, говорящими о разграничении земель и установлении права собственности на эти земли [2]. Тем не менее даже тексты такого содержания настолько редки, что это позволило высказать предположение, что „политическая деятельность“ (установление налогов и податей, законодательные акты и т. п.) первоначально не входила в сферу деятельности мукаррибов [3].

Все это придает особый интерес каждому новому юридическому тексту, исходящему от мукарриба, и заставляет задерживать на нем внимание исследователей. Между тем, как автор надеется показать ниже, именно к этой группе надписей относится J 540, обнаруженная и сфотографированная зимой 1951—1952 гг. А. Жаммом в окрестностях Мариба, на склоне Джебель ал-Фаладж, и вскоре изданная им [4]. Эта надпись была переиздана П. Бонески [5], однако до сих пор ее текст не может считаться окончательно понятым. Даже самый тип надписи все еще не определен.

Ниже приводится текст надписи, перевод и необходимый комментарий:

---

[1] J. Ryckmans, *L'Institution monarchique en Arabie Méridionale avant l'islam (Ma'în et Saba)*, Louvain, 1951, pp. 68—75.

[2] J. Ryckmans, *A propos de m'mr sud-arabe*, — „Le Muséon“, 1953, LXVI, pp. 348—350.

[3] А. Г. Лундин, *Надписи Йада''ила Зариха сына Сумху'алай, мукарриба Саба'*, — ВДИ, 1960, № 3, стр. 21—22.

[4] A. Jamme, *Inscriptions sud-arabes des alentours de Mârеb*, — „Cahiers de Byrse“, 1955, V, pp. 269, 270 (далее — A. Jamme, *Alentours*). К сожалению, А. Жамм не воспроизводит фотографии надписи; сделанное им воспроизведение позволяет отнести текст к графическому периоду A, по-видимому к стилю A3.

[5] P. Boneschi, *Tres tituli sabaei iterum interpretati*, — RdSO, 1959, XXXIV, pp. 31, 32.

J 540 [6]

1. smh'ly/drḥ/bn/yd''l/'sy/wbny/lmr'h/wqh'l
2. ḏn/'dbn/ḏwqh'l/gwlm/w'l/t'ly/l'wtnh/wb
3. ḫg/str/ḏmrwqh/w'syh/'ḫry/'dbn/'db/wqh'
4. l/wr(ḥ)m/dsḥr/dršwt/myt'm/bn/ḫzfrm
5. ḏmrwqh

ПЕРЕВОД

1. Сумху'алай Зариḫ, сын Йада''ила, воздвиг и построил для господина Ваḳах'ила
2. эту границу, принадлежащую Ваḳах'илу, целиком. И да не будут нарушены межевые камни ее. И по
3. решению высек надпись Замарваḳах и соорудил это последней границей, границу Ваḳах'и-
4. ла. Месяц [этого] зу-Саḫар эпонимата Муйаса'ама из Ḫазфарам.
5. Замарваḳах.

Примечания

Строка 1. smh'ly/drḥ/bn/yd''l 'Сумху'алай Зариḫ, сын Йада''ила'. По надписям известен мукарриб Саба' ...y/drḥ/bn/yd''l (CIH 979, графический стиль B2). Кроме того, в неизданном тексте RES 3389 упоминается некий [Сумху]'алай (или [Замар]'алай) Зариḫ, сын Йада''ила; содержится ли в этом тексте титул „мукарриб“, неясно.

Уже эти данные позволяют предположить, что Сумху'алай Зариḫ, хотя и не указывает своего титула, был мукаррибом Саба'. В пользу такого предположения говорят и некоторые другие данные. Так, Сумху'алай назван по схеме „имя, прозвище, имя отца“, характерной для надписей с титулом „мукарриб Саба'“, причем все элементы этой формулы — имена, характерные для мукаррибов [7]. В ряде надписей та же схема встречается и без титула (CIH 563 + 956, 610, 631, 632α, 637), но из четырех лиц, упомянутых в этих надписях, по крайней мере двоих, Кариба'ила Баййина, сына Йаса''амара (CIH 632α и 637), и Замарих, Кариба'ила Баййина, сына Йаса''амара (CIH 632α и 637), и Замар'алайа Ватара, сына Кариба'ила (CIH 610), можно идентифицировать с мукаррибами с тем же именем, известными по надписям с титулом (CIH 627, 632β и RES 4401). Отсутствие титула, по-видимому, объясняется лишь характером текста [8].

'sy/wbny 'воздвиг и построил'. Такую формулу в надписях периода мукаррибов см. также RES 3954, 3955, 3994, 4124, 4231, 4922 и т. д. Однако среди текстов, принадлежащих мукаррибам, формула 'sy/wbny не встречается. Можно все же указать 'sy в J 541, 2 и ywm/'sy в RES 3950, которые показывают, что действие, выражаемое глаголом 'sy 'воздвигать', 'сооружать', входило в круг деятельности мукаррибов. Ср. также надписи мукаррибов с глаголом bny 'строить': CIH 366β, 632β и т. д.

lmr'h/wqh'l 'для господина Ваḳах'ила'. h обычно понимается как местоименный суффикс третьего лица единственного числа, однако такое написание может иметь лишь форма женского рода. Но во всем контексте нет ни одного слова женского рода, к которому этот суффикс мог бы относиться. h можно толковать также как „стянутое“ на-

---

[6] Надпись написана бустрофедоном, т. е. со сменным направлением письма: нечетные строки — справа налево, четные — слева направо.

[7] J. Ryckmans, *L'Institution...*, p. 56.

[8] А. Лундин, *Надписи Йада''ила...*, стр. 21.

писание местоименного суффикса третьего лица мужского рода, но такая форма совершенно не встречается в надписях столь раннего периода (как и другие „стянутые" формы, появляющиеся лишь позднее), что заставляет сомневаться в возможности такой интерпретации.

По нашему мнению, h в данном контексте является показателем родительного падежа, систематически появляющимся в минейских надписях и спорадически — в катабанских [9].

Имя wqh'l 'Ваḳах'ил' известно главным образом по минейским надписям [10]; в сабейских текстах встречается лишь изредка в период мукаррибов: см. CIH 605, 7. К сожалению, по другим текстам Ваḳах'ил неизвестен, но исследуемая надпись показывает, что он занимал какое-то высокое положение.

Строка 2. ḏn/'dbn/ḏwqh'l/gwlm 'Эту границу, принадлежащую Ваḳах-'илу, целиком'. Термин 'dbn см. также J 541,8. Интерпретация его вызывает сомнения, так как этимология неясна. Так, П. Бонески связывает его с северноарабским هدب [11], тогда как между северно- и южноарабским обычно наблюдается обратное соответствие h и '. Только параллельные эпиграфические формулы позволяют установить значение этого слова, связав его с 'tbn сабейской „разграничительной формулы", которое, по мнению А. Бистона, является синонимом к wṯn 'межевой знак', 'граница' [12]. Судя по контексту исследуемой надписи, термин 'dbn обозначает совокупность работ по размежеванию участка земли и установке межевых знаков.

w'l/t'ly/l'wṯnh 'и да не будут нарушены межевые камни ее'. Слова w'l/t'ly А. Жамм, а за ним и П. Бонески переводят 'а господь всевышний' [13]. Такое набожное изречение, конечно, очень приятно для уха верующего католика, но кажется странным в надписи середины I тысячелетия до н. э., тем более что по смыслу оно никак не связано с остальным текстом. Гораздо более естественно видеть в нем параллель к обороту w'l/h'ly/ḏn/'tbn 'и да не будет нарушена эта граница', известному по сабейской „разграничительной формуле" [14]. Ср. также w'l/h'lyt в надписи RES 4627. В исследуемом тексте V порода глагола 'ly вместо IV, встречающейся в остальных текстах, и слово 'wṯn 'межевые камни' вместо 'tb 'граница'. Ср. также строго параллельную формулу w'l/t'ly/ ...lhḏkwt/'ln/'wṯnn в надписи J 541, 6—7 [15].

Местоименный суффикс h — несомненно форма женского рода, относящаяся к слову 'dbn 'межевые камни границы'.

Строки 2—3. wbḫg/str/ḏmrwqh 'и по решению высек надпись Замарваḳах'. Термин ḫg встречается в южноарабских надписях в значении 'приказ', 'распоряжение', 'закон' (см. CIH 548,14; 533,4; RES 3343,2,3; 3540,8; 3602 A,4; 3603,1; 3945,2), обычно — в применении к распоряжению божества (RES 3343,2,3; 3945,2) или народа (RES 3602 A,4).

[9] A. Beeston, *A Descriptive Grammar of Epigraphic South Arabian*, London, 1962, § 30:1—3.
[10] G. Ryckmans, *Les noms propres sud-semitiques*, Louvain, t. II, 1934—1935, p. 54.
[11] P. Boneschi, *Tres tituli*..., p. 31, n. 4.
[12] A. Beeston, *A sabaean boundary formula*,—BSOAS, vol. 13, 1949, pp. 1—3.
[13] A. Jamme, *Alentours*, p. 270; P. Boneschi, *Tres tituli*..., p. 31.
[14] A. Beeston, *Boundary formula*, pp. 2, 3; J. Ryckmans, *A propos*..., pp. 345—348.
[15] Анализ катабанских текстов, содержащих выражение w'l/t'ly, показывает, что во всех случаях его следует понимать как „запретительную формулу" и что эпитет бога 'Ила — „Всевышний" никогда не существовал в южноарабской религии: A. Lundine, *„Il Très-Haut" dans les inscriptions sud-arabes*, — „Le Muséon", vol. LXXVI, 1963, pp. 207—209.

Выражение bḫg уже очень рано приобретает функции предлога 'по', 'согласно' (см., например, CIH 37,7,8; 570,4,9). Однако с таким значением оно встречается только перед именем, а не перед глаголом, как в исследуемом тексте. Это позволяет предположить, что здесь сохраняется первоначальное значение 'по приказу', 'решению', 'распоряжению'. Ср. также прямую параллель в CIH 610,2: bḫg/str.

Строки 3—4. w'syh/'ḫry/'dbn/'db/wqh'l. 'И он соорудил это последней границей, границу Ваḳах'ила'. Текст довольно сложен. Термин 'ḫry встречается также в неясной надписи CIH 462,8—9 [16]. Эта надпись позволяет сопоставить 'ḫry с термином qdmn 'прежний', 'ранний', 'первый' в параллельном тексте CIH 461,2,8 [17] и понимать это слово как форму женского рода от 'ḫr 'другой', 'иной', 'последний' (в серии, ограниченной двумя) [18], хотя встречается и другая форма женского рода — 'ḫrt (CIH 541,96) [19]. Таким образом, это место текста свидетельствует, что Замарваḳах повторил работу, проделанную Сумху'алайем, и окончательно установил право собственности Ваḳах'ила.

Строка 4. wr(ḫ)m/ḏsḫr/ḏršwt/myt'm/bn/ḫzfrm 'в месяце зу-Саḫар эпонимата Муйаṣа'ама из [рода] Ḫазфарам'. Исчерпывающее объяснение формулы как датировки по эпониму предложено А. Бистоном [20]. В связи с этим первое слово следует читать, видимо, не wrḏm 'и Рузам', как полагает А. Жамм (тем более что имя Рузам в других надписях не встречается), а палеографически близкое wrḫm 'месяц'. Формула датировки по эпониму ḏršwt характерна для Саба' эпохи мукаррибов [21]. Отметим, что по надписям сабейского „списка эпонимов" известны два эпонима по имени Муйаṣа'ам, происходящих из рода Ḫазфарам [22].

Строка 5. ḏmrwqh 'Замарваḳах'. Имя высечено ниже основного текста надписи более крупными буквами и представляет собой нечто вроде подписи.

Трудности интерпретации надписи не столь грамматические, сколько смысловые: при сравнительно хорошо установленном переводе (а предложенные выше поправки, кроме толкования фразы w'l/t'ly, касаются собственно лишь реалий, а не грамматического понимания текста) смысл остается не вполне ясным. Попробуем разобраться в нем.

Надпись можно разбить на четыре части. Первая сообщает, что Сумху'алай Зариḥ произвел для некоего Ваḳах'ила разграничение земель „целиком", вторая содержит запрещение нарушать установленные границы. В третьей части говорится о том, что некий Замарваḳах по решению (чьему — не указано) высек текст и произвел разграничение земель Ваḳах'ила последний раз. Наконец, четвертая часть — датировка.

Таким образом, действительным автором надписи является Замарваḳах, о чем свидетельствует и глагол str 'написал', 'высек надпись' и

[16] Ср. A. Beeston, *The Oracle Sanctuary of Jār al-Labbā*, — „Le Muséon", 1949, vol. LXII, pp. 208, 211, 212, 220, 221, 225. Отметим, что и восстановление текста, предлагаемое А. Бистоном, и его интерпретация кажутся весьма спорными.
[17] См. A. Beeston, *Sabaean Inscriptions*, Oxford, 1937, pp. 48, 49.
[18] A. F. L. Beeston, *Epigraphic South Arabian Calendars and Dating*, London, 1956, p. 28 (далее — A. Beeston, *Calendars*).
[19] Образование женского рода по типу 'ḫry в южноарабских языках не отмечалось.
[20] A. Beeston, *Calendars*, p. 31 и n. 76.
[21] Ср. CIH 555; А. Лундин, *Надписи Йада'ила*..., стр. 17.
[22] О списке см. А. Лундин, *Список сабейских эпонимов эпохи мукаррибов Саба'*, — ВДИ, № 4, 1961, стр. 50—57.

его имя, повторенное под текстом как подпись. Он безусловно не просто резчик, высекавший данный ему готовый текст; надпись приписывает ему повторение (или завершение) работ, проделанных Сумху'алайем. Это позволяет считать, что он занимал какое-то высокое положение. Замарваках, несомненно, составил также текст надписи.

Работы, описываемые в надписи, проводились в пользу Ваках'ила: ему принадлежали владения, установлением границ которых занимались вначале Сумху'алай Зарих, а затем по чьему-то распоряжению Замарваках. Ваках'ил квалифицируется в тексте титулом mr' 'господин', который, как мы видели выше, в период мукаррибов употреблялся в сабейских текстах применительно к мукаррибам. Однако Ваках'ил не имеет ни имени, ни прозвища, характерного для мукаррибов Саба'. Имя „Ваках'ил" не встречается также в надписях царей Саба' так называемой „традиционной династии"[23]. Это заставляет отвергнуть предположение, высказанное А. Жаммом, что Ваках'ил был мукаррибом[24]. Скорее всего в нем следует видеть представителя сабейской родовой знати.

Обычное понимание mr'h 'господин его' заставляло считать Ваках'ила господином Сумху'алайа, что затемняло смысл всей надписи и вызывало множество недоуменных вопросов: был ли мукаррибом Сумху'алай; каково положение, занимаемое Ваках'илом; каковы роль Замарвакаха и его взаимоотношения с другими упоминаемыми лицами и т. д.

Предлагаемая нами интерпретация, как кажется, снимает все эти недоумения и рисует отчетливую картину. Автор надписи — Замарваках, поэтому термин mr' выражает отношения Замарвакаха и Ваках'ила. Надпись трактует о разграничении земель, принадлежащих Ваках'илу, и поставлена зависимым от него и подчиненным ему лицом, Замарвакахом. Однако, поскольку первоначальное отчуждение и разграничение земель происходило с санкции мукарриба и тем самым подкреплялось его авторитетом, в начале надписи упоминается мукарриб Сумху'алай Зарих и сообщается о проведенных им действиях. Второе и, по-видимому, окончательное разграничение, в котором был заинтересован прежде всего Ваках'ил, производилось Замарвакахом, который и установил надпись.

Исследуемая надпись относится к числу надписей о земельной собственности, т. е. текстов, наиболее интересных для выяснения социальных и имущественных отношений в период мукаррибов. Известно еще несколько сабейских надписей того же типа, относящихся к этому периоду; привлечение их позволит яснее понять и исследуемый текст.

Прежде всего следует привлечь сабейские тексты с так называемой „разграничительной формулой": CIH 911, 949 и Nami 4[25], о которых нам уже приходилось упоминать выше в связи с термином 'dbn и „запретительной формулой" w'l/h'ly. В этих текстах говорится об установлении межевых камней, выделяющих определенный участок земли, и указывается правовой статус этой земли. К сожалению, тексты этого типа ничего не сообщают о том, кем производится этот акт. Отметим только, что в „разграничительной формуле" сообщается об 'обнародовании разграничения' (bt'mm/bt'br)[26], что, видимо, составляло необходимую часть акта, устанавливавшего новое правовое положение земли.

[23] A. Beeston, *Problems of sabaean chronology*, — BSOAS, 1954, vol. 16.
[24] A. Jamme, *Alentours*, p. 270.
[25] A. Beeston, *Boundary Formula*, pp. 2, 3. К периоду мукаррибов относятся лишь CIH 911 (графический стиль B 2) и, вероятно, CIH 949 (графический стиль C 3). Nami 4 (графический стиль D 1) — несколько более поздняя. К ним следует присоединить также RES 4514 (палеография неизвестна) и, вероятно, CIH 671, не содержащую самой формулы, но упоминающую о том же акте.
[26] A. Beeston, *Boundary Formula*, p. 2.

Интересные параллели дают также сабейские надписи о водопользовании[27], причем в одном из этих текстов (RES 3945, 1) правила водопользования устанавливаются также мукаррибом. Этот акт производился по приказу или распоряжению, причем приказ мог передаваться и термином hg (RES 3945,1) и другими терминами: fth (RES 4907,6) или thty (CIH 973.6). Соответствующее распоряжение отдается либо божеством (RES 3945), либо советом старейшин (RES 4907), либо храмовой общиной (CIH 9 73)[28]. Эти данные позволяют предположить, что в исследуемом тексте выражение bhg 'по распоряжению' относится к решению какого-то законодательного органа и показывает, что мукарриб не был единовластным распорядителем земельного фонда, а нуждался для своих действий в санкции совета старейшин или божества.

Следует отметить также, что в надписях о праве водопользования автором текста довольно часто является владелец земли, т. е. само заинтересованное лицо[29]. Близкое положение можно отметить и в исследуемом тексте, где второй этап установления границ производится лицом, называющим владельца земли „своим господином", лицом, зависимым от владельца или подчиненным ему, т. е. также представителем заинтересованной стороны.

Среди надписей мукаррибов, как уже отмечено выше, также можно найти параллели к исследуемому тексту. Наиболее полное и близкое соответствие содержит надпись CIH 610, сообщающая об установлении границ города Нашка, произведенном мукаррибом Саба' Замар'алайем Ватаром и его отцом Кариба'илом. Особенно важна формула bhg/str/wtwtn/str/wwtn 'по распоряжению написал и разграничил надпись и межевые столбы' (CIH 610, 1—3)[30], если не по терминам, то по смыслу точно соответствующая формуле bhg/str/...w'syh/'hry/'dbn b J 540, 2—3. Следует отметить, что и CIH 610 говорит о вторичном установлении границ Нашка[31]. О первом сообщает текст, также дошедший до нас, CIH 637. Это позволяет высказать предположение, что для данного вида разграничений было недостаточно одного постановления, а требовалось его подтверждение или повторение. Надпись, по-видимому, составлялась в обоих случаях. Текст CIH 637 установлен мукаррибом Саба' Кариба'илом Баййином, сыном Йаса''амара, CIH 610 — его сыном Замар'алайем Ватаром, сыном Кариба'ила[32]. Это показывает, что между двумя разграничениями могло протекать значительное время. Может быть, двукратность акта говорит о существовании переделов земли в южной Аравии этого времени.

Таким образом, тексты о распоряжении земельной собственностью, исходящие от мукаррибов, довольно многочисленны. Это — J 540 и так

[27] А. Лундин, *О праве на воду в сабейском государстве эпохи мукаррибов*, — ПС, 1964, № 11, стр. 45—57.
[28] Там же, стр. 51.
[29] Там же, стр. 52, 54, 55.
[30] А. Жамм считает twtn именной формой, а str/wwtn — глагольными (A. Jamme, *La paléographie sud-arabe de J. Pirenne*, Washington, 1957, p. 136). По нашему мнению, дело обстоит как раз наоборот, текст дает два глагола с „внутренним дополнением": str/str и twtn/wtn.
[31] Интерпретацию этого текста см. J. Ryckmans, *A propos...*, pp. 348—350.
[32] Против такой идентификации, основываясь на палеографии текстов, выступила Ж. Пиренн (J. Pirenne, *Paléographie*, pp. 138—140), однако содержание надписей достаточно определенно говорит об их связи, а палеографические данные остаются сомнительными (ср. A. Jamme, *Paléographie...*, pp. 136—139).

называемые „декреты мукаррибов", CIH 610 и CIH 637. К ним следует прибавить также фрагментированный текст RES 4369, выполненный бустрофедоном, палеография которого, к сожалению, неизвестна. Имя автора не сохранилось, но имеющиеся параллели позволяют предположить, что он также исходил от мукарриба. В нем говорится о расширении (hrwḥ) плантаций дерева ʿилб. Сходство с „декретами" объясняет и отсутствие титула „мукарриб"[33]. Интересно, что исследуемая надпись — первый „декрет", происходящий непосредственно с территории сабейского государства.

Косвенным свидетельством таких же действий мукарриба является, по-видимому, надпись RES 3950 об обнесении стеной храма ʾАлмақаха в ал-Масāджид с датировочной формулой ywm/ʿsy/yšqr/w'ḏhbh ʿкогда он соорудил Иашқур и орошенные области ее'. В этом тексте речь идет о каких-то действиях с возделываемыми орошаемыми землями, и приведенные выше параллели, так же как глагол ʿsy, позволяют считать, что эти действия связаны с установлением права пользования этими землями.

Наконец, ряд близких параллелей к исследуемому тексту дает надпись J 541, содержащая и термин 'dbn, и формулу w'l/tʿly, и глагол ʿsy. Однако в ней упоминается титул автора, который называет себя „Карибаʾил Ватар сын Ѯамарʿалайа, мукарриб Сабаʾ". Палеографически эта надпись является более поздней, чем J 540, и, видимо, чем CIH 610[34]. Возможно, что наличие титула в J 541 можно объяснить более поздним временем составления текста, когда власть мукарриба значительно усилилась (особенно при Карибаʾиле Ватаре сыне Ѯамарʿалайа, наиболее известном из мукаррибов Сабаʾ), но не исключена и вероятность того, что наличие титула объясняется просто какими-то отличиями в типе надписи.

Исследуемая надпись и привлекаемые параллели позволяют, таким образом, выделить еще одну сторону деятельности мукаррибов, не отраженную в надписях другого типа — участие мукаррибов в разграничениях земель и установлении права земельной собственности. По-видимому, распоряжался земельной собственностью совет старейшин, а мукарриб играл роль административной власти, осуществлявшей постановления совета старейшин. Отсутствие титула показывает, что эта деятельность первоначально не входила в функции мукаррибов и попала в их руки лишь впоследствии, после значительного усиления их власти. Однако большое число текстов, упоминающих такую деятельность мукаррибов, показывает важность этой функции.

---

[33] А. Лундин, *Надписи Йадаʿ ʾила*..., стр. 21.

[34] Для которой автор принимает палеографическое определение, данное А. Жаммом: A3—A3ᴵ (A. Jamme, *Paléographie*..., p. 138).

В. С. Храковский

О ХАРАКТЕРЕ ОППОЗИЦИИ ФОРМ КАТАБА/ЙАКТУБУ В АРАБСКОМ ЯЗЫКЕ

Вопрос о значении двучленной оппозиции *катаба/йактубу* (*к/й*), которая в арабском языке обычно рассматривается как конкретная реализация общесемитского инварианта, уже в течение длительного времени остается дискуссионным.

Исследования, посвященные данной проблеме, идут в двух направлениях. Наиболее широко представлены работы, выполненные в сравнительном плане, в которых анализируется содержание указанной оппозиции в реконструируемом общесемитском языке-основе и прослеживаются ее судьбы в конкретных семитских языках. В подобных работах арабский язык относится к числу тех языков, в которых видовое значение оппозиции *к/й* рассматривается как несомненное и вполне четко выраженное.

Последняя по времени монография, затрагивающая вопрос о значении оппозиции *к/й*, — солидная, хотя, на наш взгляд, далеко не бесспорная книга Ф. Рундгрена[1], в которой автор, пользуясь структуральной методикой, попытался показать, что по содержанию данная оппозиция как в общесемитском языке-основе, так и в известных семитских языках является безусловно видовой (аспектной)[2].

При этом, по мнению Ф. Рундгрена, грамматическая категория времени у глагола вообще всегда в любом языке формируется в результате трансформации видовых значений[3].

Другими словами, автором проводится мысль о том, что глаголу свойственна определенная последовательность или стадиальность в процессе формирования грамматических категорий — грамматической ка-

---

[1] F. Rundgren, *Intensiv und Aspektkorrelation. Studien zur äthiopischen und akkadischen Verbalstammbildung*, Uppsala — Wiesbaden, 1959. С монографией этого же автора — *Erneurung des Verbalaspekts im Semitischen: Funktionelldiachronische Studien zur semitischen Verblehre* (Uppsala, 1963)—мы ознакомились уже после написания данной статьи.

[2] Ср., например: „Совсем иначе в семитских языках, где категория аспекта представлена в ее полной чистоте. С самого начала семитские языки не знают никаких глагольных форм с временным значением в западноевропейском смысле, а только две субъективные формы наглядного представления (Anschaungsformen), которые получают свое формальное выражение в двух типах флексии каждого глагола. Так, например, в арабском языке констативный (перфективный) аспект является суффиксальным (форма *катаба*. — *В. Х.*), а курсивный (имперфективный) аспект (форма *йактубу*. — *В. Х.*), напротив, является префиксальным" (F. Rundgren, *Intensiv und Aspektkorrelation*..., S. 30).

[3] «Категория аспекта является основополагающим элементом для каждой глагольной системы любого языка, так как без аспектуально измеряемого разграничения (Abhebung) вообще невозможно возникновение времени» (Ibid., S. 24).

тегории времени всегда предшествует грамматическая категория вида (аспекта)[4].

Иной характер имеют работы, в которых соотношение форм *к/й* рассматривается в синхронном срезе отдельных языков, ибо здесь анализ ведется на базе реальных фактов, что позволяет достаточно убедительно аргументировать выводы.

Результаты конкретных исследований, выполненных на материале современного литературного и классического арабского языка, говорят о том, что, по-видимому, в арабском языке корреляция форм *к* и *й* имеет не видовой, а временной характер[5].

Итак, два подхода к одной проблеме дают диаметрально противоположные выводы. Пока трудно сказать, какому из них следует отдать предпочтение. Однако заметим, что вообще в принципе к диахроническим исследованиям содержания оппозиции *к/й* можно переходить только тогда, когда будет накоплен материал, характеризующий значение данной оппозиции на всех синхронных срезах отдельных семитских языков в разные периоды их функционирования; иными словами, диахроническому исследованию должен предшествовать ряд синхронных, в противном случае диахроническое исследование может оказаться ненадежным и привести к ошибочным выводам.

В данной статье будет сделана попытка показать, каково реальное содержание оппозиции *к/й* в арабском языке и насколько хорошо оно согласуется с утверждением, что арабский язык принадлежит к числу тех языков, в которых категория вида (аспекта) представлена в наиболее чистом, рафинированном виде.

Прежде всего о методике исследования. Крупный недостаток, видимо, всех работ, в которых до сих пор рассматривалось соотношение форм *к* и *й*, — это тенденция объяснять значение каждой формы через значение. Обычно дается ряд примеров, их перевод, и на этом основании строится теория частных, а затем и общего (инвариантного) значения форм типа *катаба* и *йактубу*[6].

Такая смысловая интерпретация лингвистических фактов остается неубедительной ввиду отсутствия какой-либо формальной проверки.

А между тем способность глагольной формы сочетаться с определенными разрядами слов дает надежный формальный критерий, позволяющий уяснить ее категориальное значение, уточнив тем самым, является ли она временной или видовой.

«Семантика временной отнесенности высказываний, а также временно́е значение носителей предикации — глагольных форм устанавливается

[4] Необходимо подчеркнуть, что утверждения Ф. Рундгрена о значении этой оппозиции в общесемитском языке-основе находятся исключительно в области предположений, ибо современная наука не располагает данными, которые могли бы поддержать или отвергнуть его гипотезу, на что вполне резонно указал в своей рецензии Ю. Аро (см. «Studia Orientalia», vol. XXV. De novis libris judicia, pp. 17—18). Следует также отметить, что теория трансформации категории вида в категорию времени в изложении автора выглядит неубедительно, поскольку она никак не объясняет факта сосуществования категории вида и времени в глаголе, например, таких разноструктурных и неродственных языков, как русский, французский, английский и китайский.

[5] См.: А. А. Ковалев, *К вопросу о временных формах арабского глагола*, — «Труды военного института иностранных языков», 1, 1952; В. С. Храковский, *Категориальное значение исходных форм глагола в классическом арабском языке*, — НДВШ, Филологические науки, 1960, № 2; ср. также G. Bergsträsser, *Hebräische Grammatik*, T. II, Leipzig, 1926.

[6] Ср. C. Brockelmann, *Arabische Grammatik*, Leipzig, 1960, S. 118—123; А. А. Ковалев, *К вопросу...*, особенно стр. 81—85; В. С. Храковский, *Категориальное значение...*

легче всего лексически. Те глагольные формы, которые в простых предложениях обычно могут сочетаться с наречиями и адвербиальными оборотами типа *вчера*, *в прошлом году*, *раньше* и т. п., имеют, очевидно, общее грамматическое значение прошедшего времени. Те глагольные формы, которые сочетаются с наречиями типа *завтра*, *через год*, *скоро* и т. п., имеют, очевидно, значение будущего времени»[7].

Положение, так четко сформулированное проф. А. В. Исаченко, по-видимому, дает ключ к правильному решению интересующего нас вопроса.

Остановимся еще на одном факте. До сих пор не был даже поставлен вопрос: действительно ли двучленна оппозиция *к/й*? Нет ли в арабском языке какой-либо другой формы, которая по своему значению могла бы сравниваться с формами *к* и *й*? Это далеко не праздный вопрос.

Дело в том, что в арабском языке в отличие от других древних семитских языков имеются и регулярно употребляются аналитические глагольные конструкции или, вернее, сложные глагольные формы, которые образуются путем сочетания интересующих нас морфологических единиц *катаба* и *йактубу* друг с другом и с некоторыми частицами, употребляющимися только вместе с данными глагольными формами[8].

И поскольку в состав сложных форм входят в качестве компонентов одна, а то и обе глагольные формы, составляющие рассматриваемую оппозицию, то надо полагать, что на общем значении сложных форм в той или иной степени отразилось индивидуальное значение форм *к* и *й*, и, следовательно, есть все основания для сравнения простых форм с сложными. Но подробное рассмотрение этой проблемы выходит за рамки данной статьи.

А сейчас представим себе, что оппозиция *к/й* действительно двучленна и что каждый ее член лишь указывает на характер протекания передаваемого им действия. Иными словами, примем, что данная оппозиция это оппозиция двух видовых (аспектных) форм[9].

Итак, формы *к* и *й* видовые. А если это положение справедливо, то на временной оси, ведущей из прошлого в будущее, действия, выражаемые обеими видовыми формами, могут локализоваться без всяких ограничений в любой точке по обе стороны от пункта, обозначающего настоящее время (схема 1).

Схема 1



[7] А. В. Исаченко, *Грамматический строй русского языка в сопоставлении со словацким*, II, *Морфология*, Братислава, 1960, стр. 420.

[8] Имеются в виду следующие глагольные формы: *са(ўфа) йактубу*; *йакўну (кад) катаба*; *қад катаба*; *кāна йактубу*.

[9] Оставим в стороне вопрос о характере видового противопоставления форм *к* и *й*, поскольку он сам весьма дискуссионный, а для нашего исследования не имеет абсолютно никакого значения.

В таком случае форма *к* безусловно должна была бы обозначать действия, совершающиеся как в прошлом, так и в настоящем и будущем, и в силу этого могла бы в простом предложении сочетаться с любыми наречиями времени, которые выступали бы здесь в роли временных определителей. Ведь иначе, по-видимому, не было бы никакой другой возможности указать действительное время совершения действия.

Обратимся к примеру [10]:

ўа ḳара'а т-тилмӣзў хӑзӑ л-китӑба

Если рассматривать форму *к* лишь как видовую, то в русском переводе в равной степени допустимы следующие варианты [11]:

а) форма совершенного вида прошедшего времени — «ученик прочитал эту книгу»

б) форма совершенного вида настоящего времени } «ученик прочитает эту книгу»

в) форма совершенного вида будущего времени }

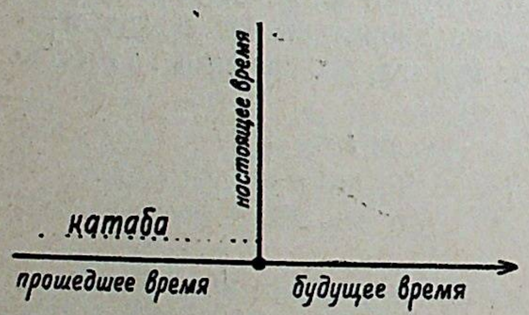
Практически при переводе регулярно используется первая возможность («ученик прочитал эту книгу»), что объясняется исключительно значением формы *к* в арабском языке, а не грамматическими нормами русского языка.

Дело в том, что форма *к* в обычных условиях никогда не передает действия, проецируемые в будущее время. Об этом убедительно свидетельствует тот факт, что в любом простом предложении форма *к* не сочетается с наречиями будущего времени.

Так, абсолютно нереальным и неграмматичным выглядит рассматриваемый пример в сочетании с наречием *гадан* 'завтра':

ўа ḳара'а т-тилмӣзу хӑзӑ л-китӑба гадан (?!).

Схема 2



Из сказанного следует первый вывод: на временной оси, ведущей из прошлого в будущее, действия, передаваемые формой *к*, не могут локализоваться вправо от точки, обозначающей настоящее время (схема 2).

Данный вывод идет вразрез с традиционной грамматикой, которая указывает, что форма *к* может передавать и действия, проецируемые в план будущего времени [12]. Дело в том, что традиционная грамматика не различает употребление формы в нейтральном контексте, когда работают все семы [13], из коих слагается ее значение, и употребление формы в особом индивидуальном контексте, когда некоторые элементы текста, так называемые строевые слова, выключают те семы значения глагольной формы, которые не могут быть совмещены с их собственным значением. Здесь значение связанной конструкции (особой синтаксической модели) не является простой суммой значений ее компонентов. Так, в сложноподчиненных условных и условно-временных предложениях возможность употребления формы *к* для передачи будущего времени задается соответствующими союзами, а отнюдь не значением самой формы.

Несколько иная ситуация возникает в выражениях пожеланий, проклятий (типа *раҳимаху л-лӑху*), где отсутствует реальная перспектива будущего времени, о чем достаточно убедительно свидетельствует хотя бы тот факт, что наречия, указывающие на конкретное будущее время (типа *гадан*), в данном случае не сочетаются с формой *к* (*раҳимаху л-лӑху гадан!* — неграмматичное употребление) [14].

Итак, форма *к*, свободно сочетаясь с наречиями прошедшего времени в нейтральном контексте, не сочетается с наречиями будущего времени (*ḳара'а т-тилмӣзу хӑзӑ л-китӑба 'амси*—правильное грамматическое употребление, *ḳара'а т-тилмӣзу хӑзӑ л-китӑба гадан*— неграмматичное употребление).

Если рассмотреть вопрос о сочетаемости формы *й* с наречиями времени, то здесь картина несколько меняется. Форма *й* может употребляться как с наречиями прошедшего времени, так и с наречиями будущего времени, например:

ўа йаḳра'у т-тилмӣзу хӑзӑ л-китӑба 'амси 'читает вчера ученик эту книгу';

ўа йаḳра'у т-тилмӣзу хӑзӑ л-китӑба гадан 'ученик прочитает эту книгу завтра'.

К тому же характер сочетаемости с наречиями времени у формы *й* не таков, как у формы *к*.

Если из высказывания, в котором совмещены форма *к* и наречие прошедшего времени (с наречиями будущего времени форма *к*, как уже отмечалось, вообще не сочетается), изъять наречие времени, то временная отнесенность высказывания не изменится:

ўа ḳара'а т-тилмӣзу хӑзӑ л-китӑба 'амси 'ученик прочитал эту книгу вчера';

ўа ḳара'а т-тилмӣзу хӑзӑ л-китӑба 'ученик прочитал эту книгу'.

Очевидно, что в данном случае наречие времени — не основной фактор, определяющий временной план высказывания; оно только уточняет, конкретизирует время совершения действия.

Иначе обстоит дело с формой *й*. Если из высказываний, в которых форма *й* сочетается с наречиями прошедшего и будущего времени, изъять эти наречия, то смысл высказывания, его временная отнесенность резко меняются:

ўа йаḳра'у т-тилмӣзу хӑзӑ л-китӑба 'амси 'читает вчера ученик эту книгу';

ўа йаḳра'у т-тилмӣзу хӑзӑ л-китаба гадан 'ученик прочитает эту книгу завтра';

ўа йаḳра'у т-тилмӣзу хӑзӑ л-китаба 'ученик читает эту книгу'.

[10] Сравнение функционирования морфологических единиц *к* и *й* будет проводиться в нейтральном контексте (простое предложение), поскольку в нем нет элементов, которые могут видоизменять категориальное значение этих форм.

[11] Примем, что значение формы *к* соотносится со значением совершенного вида в русском языке.

[12] Ср.: Н. В. Юшманов, *Грамматика арабского литературного языка*, Л., 1928, стр. 103; Д. В. Семенов, *Синтаксис современного арабского литературного языка*, М. — Л., 1941, стр. 73, 76.

[13] О семах см. Е. И. Шендельс, *О грамматической полисемии*, — ВЯ, 1962, № 3, стр. 52, 54.

[14] Ср. трактовку этого вопроса в нашей статье «Категориальное значение...», стр. 87—88.

При отсутствии соответствующего наречия времени в высказывании форма *й* не может передавать ни прошедшего, ни будущего времени [15].

Употребление формы *й* в плане прошедшего и будущего времени не связано с категориальным значением этой морфологической единицы, которая сама по себе не может выражать ни прошедшее, ни будущее время. В данном случае речь идет лишь о контекстуально обусловленном, не естественном, а переносном употреблении формы *й*.

Итак, форма *к* сочетается с наречиями прошедшего времени и не сочетается с наречиями будущего времени, а форма *й* сочетается и с теми и с другими, хотя здесь локализация в прошлое и будущее задается не изнутри (значение формы), а извне (сочетаемость с наречиями времени).

Формальная проверка на сочетаемость с наречиями времени показала, что форму *к* никак нельзя рассматривать как видовую, чего пока с полной определенностью нельзя сказать о форме *й*.

Полученные данные позволяют сделать следующее предположение: если существует форма *к*, которая сочетается с наречиями прошедшего времени и не сочетается с наречиями будущего времени, то нет ли в арабском языке глагольной формы с противоположной сочетаемостью?

Такая форма есть. Это форма *саўфа йактубу* (*сайактубу*). И если ее сочетание с наречиями будущего времени вполне грамматично и отвечает нормам арабского языка, то с наречиями прошедшего времени она не сочетается ни при каких условиях.

сайакра'у т-тилмӣзу хāзā л-китāба гадан — правильное грамматическое употребление;

сайакра'у т-тилмӣзу хāзā л-китāба 'амси — неграмматичное употребление.

О значении формы *саўфа йактубу* у исследователей нет никаких разногласий.

Все утверждают, что это форма будущего времени. Данную точку зрения следует признать единственно правильной.

Правда, некоторые ученые только эту единственную форму и рассматривают как подлинно временную [16], что представляется сомнительным, поскольку в языке не может существовать глагольная форма будущего времени при отсутствии форм, локализующих действие в каком-либо другом временном плане. Категория времени у глагола выделяется только в том случае, если имеется по крайней мере два ряда противопоставленных друг другу форм, служащих для выражения времени.

Ведь никто не станет рассматривать, например, глаголы в современном английском языке как глаголы мужского рода или же глаголы женского рода, так как у них родовые противопоставления отсутствуют. В подобной ситуации естественно сделать вывод о том, что категория рода чужда глаголам английского языка.

Точно так же можно утверждать, что категория вида (аспекта) чужда глаголу современного немецкого языка, поскольку в нем нет форм, регулярно противопоставленных друг другу по характеру передаваемых ими действий.

Из сказанного следует, что коль скоро говорится о наличии у гла-

[15] Мы не затрагиваем вопроса о временной отнесенности в прошлое и будущее, задаваемой более широким контекстом.

[16] Ср. C. Brockelmann, *Die «Tempora» des Semitischen*, — ZfPhS, 1951, H. 3/4, S. 152.

гола формы будущего времени, то тем самым постулируется наличие по крайней мере еще одной временной формы. Не имеет значения, каков характер временного противопоставления — идет ли оно по линии будущее—настоящее—прошедшее; будущее—небудущее и т. п. Ясно одно: должны быть хотя бы два ряда временных форм, иначе утверждение о том, что в арабском языке существует форма будущего времени, теряет смысл.

Теперь, по-видимому, найдено недостающее звено в цепи. Имеются три формы, каждая из которых индивидуально реагирует на сочетаемость с наречиями времени (табл. 1).

Таблица 1

Форма	Наречие прош. вр.	Наречие буд. вр.
к	+	−
с	−	+
й	+	+

Из табл. 1 видно, что форма *к* сочетается с наречиями прошедшего времени и, следовательно, локализуется в прошлом, тогда как форма *с*, наоборот, сочетается с наречиями будущего времени, тем самым локализуясь в будущем (схема 3).

Схема 3



Противопоставление временной отнесенности этих двух временных форм снимается в форме *й*, которая сочетается как с наречиями будущего, так и с наречиями прошедшего времени, что свидетельствует о ее способности локализоваться в этих временных планах.

Истолковывая полученные данные, можно прийти к выводу, что в арабском языке существует временная оппозиция форм *к/с* — противопоставление форм прошедшего и будущего времени, ибо говорить о видовой сущности форм *к* и *с* не приходится, поскольку проверка на сочетаемость с наречиями времени говорит о их временном характере. Еще можно полагать, что видовой является форма *й*, которая употребляется во всех временных планах, о чем свидетельствует ее сочетаемость с любыми наречиями времени. Подобная гипотеза может стать реальностью только в том случае, если среди глагольных форм арабского языка, употребляющихся в простом предложении, найдется форма, которая так же, как и форма *й*, сочетается с любыми наречиями времени, но противопоставлена ей по характеру протекания действия. Однако поиски такой глагольной формы остаются безрезультатными. Следовательно, форму *й* нельзя рассматривать как видовую.

Естественно предположить, что это временная форма, которой присущи черты как формы *к*, так и формы *с*. В силу сказанного целесооб-

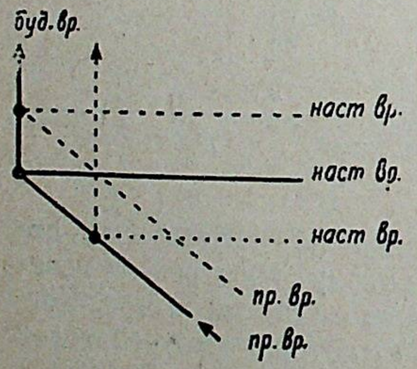
разно форму *й* рассматривать как форму нейтрализации форм *к* и *с* и именовать ее формой непрошедшего и небудущего времени. Очевидно, что это форма, которую обычно трактуют как форму настоящего времени. Характер противопоставленности формы *й* формам *к* и *с* несколько своеобразен. Если о формах *к* и *с* можно говорить как о конкретных временных формах, точно определяющих время совершения действия (прошедшее или будущее), то форму *й* следует рассматривать как обобщенную временную форму, которая для конкретизации времени действия обязательно нуждается во временном локализаторе (табл. 2).

Таблица 2

Форма	Действие конкретного временного плана	Действие неконкретного временного плана
к	Только прошедшее +	—
с	Только будущее +	—
й	—	+ или наст., или прош., или буд.
	Временной локализатор необязателен	Временной локализатор обязателен

Резюмируем: категория времени арабского глагола, представленная рядами форм прошедшего, настоящего и будущего времени, фактически образует двучленную оппозицию форм прошедшего и будущего времени, нейтрализирующуюся в форме настоящего времени (схема 4).

Схема 4



Примечание. Настоящее время — это подвижная точка, которая указывает на переход от прошлого к будущему и которая может располагаться в любом месте пересечения осей, обозначающих прошедшее и будущее время.

Если вспомнить универсальный ромб, предложенный Е. Куриловичем для описания категорий времени и вида [17], то данные временные формы следует рассматривать как формы нейтральные в видовом отношении и, следовательно, немаркированные. Такие временные формы, как правило, представлены в языках наиболее широко.

Подведем некоторые итоги. Двучленная видовая оппозиция форм *к* и *й* уже нерелевантна в арабском языке. Реально существует двучленная временная оппозиция форм *к* и *с*, нейтрализующаяся в форме *й* (схема 5).

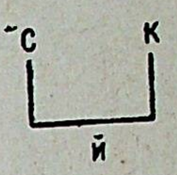
Процесс трансформации видовой оппозиции *к/й* во временную оппозицию *к/с* не был прямолинейным. Первоначально видовая оппозиция *к/й*

[17] J. Kuryłowicz, *L'apophonie en indoeuropéen*, Wrocław, 1956, pp. 25—27.

преобразовалась во временную (прошедшее время — *к*; непрошедшее время — *й*), а лишь затем с появлением формы *с* образовалась новая временная оппозиция.

Однако арабский глагол не утратил категории вида (аспекта), которая теперь реализуется иными средствами. Существует вполне сложившаяся, развитая система глагольных времен, в которой формы *к*, *с* и *й* немаркированные. Все другие формы маркированы, причем маркировка идет как раз по линии передачи характера протекания действия, но это особый вопрос, который заслуживает самостоятельного рассмотрения [18].

Схема 5



Видный современный лингвист Э. Кошмидер в своей схеме видовременных отношений рассматривает семитские языки как чисто аспектные языки [19]. Правда, он подчеркивает, что речь идет о более ранней стадии развития. Трудно судить, какую конкретно стадию развития имеет в виду Э. Кошмидер, однако можно вполне определенно утверждать, что арабский язык уже в его классический период развития не был чисто аспектным языком и обладал категорией времени. В схеме, предложенной Э. Кошмидером, он должен занять то же место, которое автор отводит славянским, греческому, латыни и многим романским языкам, т. е. языкам, выработавшим наряду с категорией вида (аспекта) также и категорию времени.

[18] Ср.: А. А. Ковалев, *К вопросу...*; В. С. Храковский, *Система глагольных времен классического арабского языка*, — «Вестник ЛГУ», 1960, № 2.
[19] E. Koschmieder, *Der Begriff des «Zeitstellenwerts»*, — «Die Welt der Slaven», Jahrgang V, H. 1, 1960, S. 43—44.

М. Н. Зислин

АБӮ-Л-ФАРАДЖ ХАРӮН О СПРЯЖЕНИИ ЕВРЕЙСКОГО ГЛАГОЛА

Абӯ-л-Фарадж Харӯн ибн ал-Фарадж был младшим современником Йехуды бен Давида Хайю̄джа, основоположника еврейской научной грамматики, жившего в конце X и начале XI в. в Кордове. Караимский грамматик Абӯ-л-Фарадж Харӯн, живший в Иерусалиме, знал труды своего старшего раббанитского коллеги, однако, по свидетельству Абрахама ибн Эзры [1], не принял теорию Хайю̄джа о господствующем значении трехбуквенных корней в еврейском языке. Абӯ-л-Фарадж Харӯн писал свои сочинения в 20-х годах XI в., но его грамматические воззрения отражают более ранний этап развития.

В настоящее время из лингвистических сочинений этого раннего периода в большей степени исследованы труды по лексикологии и этимологии, менее всего изучены труды по грамматике, хотя известно, что до появления работ Хайю̄джа грамматическая наука евреев прошла долгий путь развития.

Больше всего не повезло караимским грамматикам, место и значение которых в истории еврейской лингвистики в должной степени не выяснено.

В данной статье мы попытаемся осветить воззрения Абӯ-л-Фараджа Харӯна, касающиеся спряжения глагола. Статья не может, однако, претендовать на исчерпывающую полноту, ввиду того что она основана главным образом на фрагментах лишь одной XXII главы первой части его грамматического сочинения «כתאב אלכאפי פי־אללגה אלעבראניה» [2].

Абӯ-л-Фарадж Харӯн строит парадигму спряжения еврейского глагола תצריף по необычной, до сегодняшнего дня неизвестной схеме.

В основу спряжения положены не качество и структура согласных корня и не породы глагола, а соотношение первых гласных форм повелительного наклонения с таковыми в формах прошедшего времени. В зависимости от этого принимается «знак», т. е. формула [3], обычно это

---

[1] משה בן יעקב אבן עזרה. ספר שירת ישראל. מתרגם לעברית ... מאת ב"צ הלפר, הוצ' שטיבל. לפסיה תרפ"ד. עמ' סד.

[2] См. нашу статью: *Ленинградские фрагменты «Китāб-Ал-Кāфū» Абӯ-л-Фараджа Харӯна ибн-Фараджа (XI в.)*, — сб. «Семитские языки», М., 1963 (далее — Ленинградские фрагменты).

[3] В тексте — עלאמה. Буквально означает «знак». Из содержания всей главы можно заключить, что речь идет о грамматической формуле. В переводе текста нами дается буквальный перевод.

какое-то еврейское слово из двух слогов. Первый гласный такого «знака» совпадает с первым гласным формы повелительного наклонения, а второй — с первым гласным формы прошедшего времени. Общее количество «знаков» — семь, и каждый охватывает определенное количество спряжений. «Знак» הָבֵא включает четыре спряжения, גָּנִי — семь, פָּרַת — три, שׁוֹעַל и כּוֹנַן — по одному, שִׁירָה — четыре и последний שִׁירוּ — тоже одно спряжение.

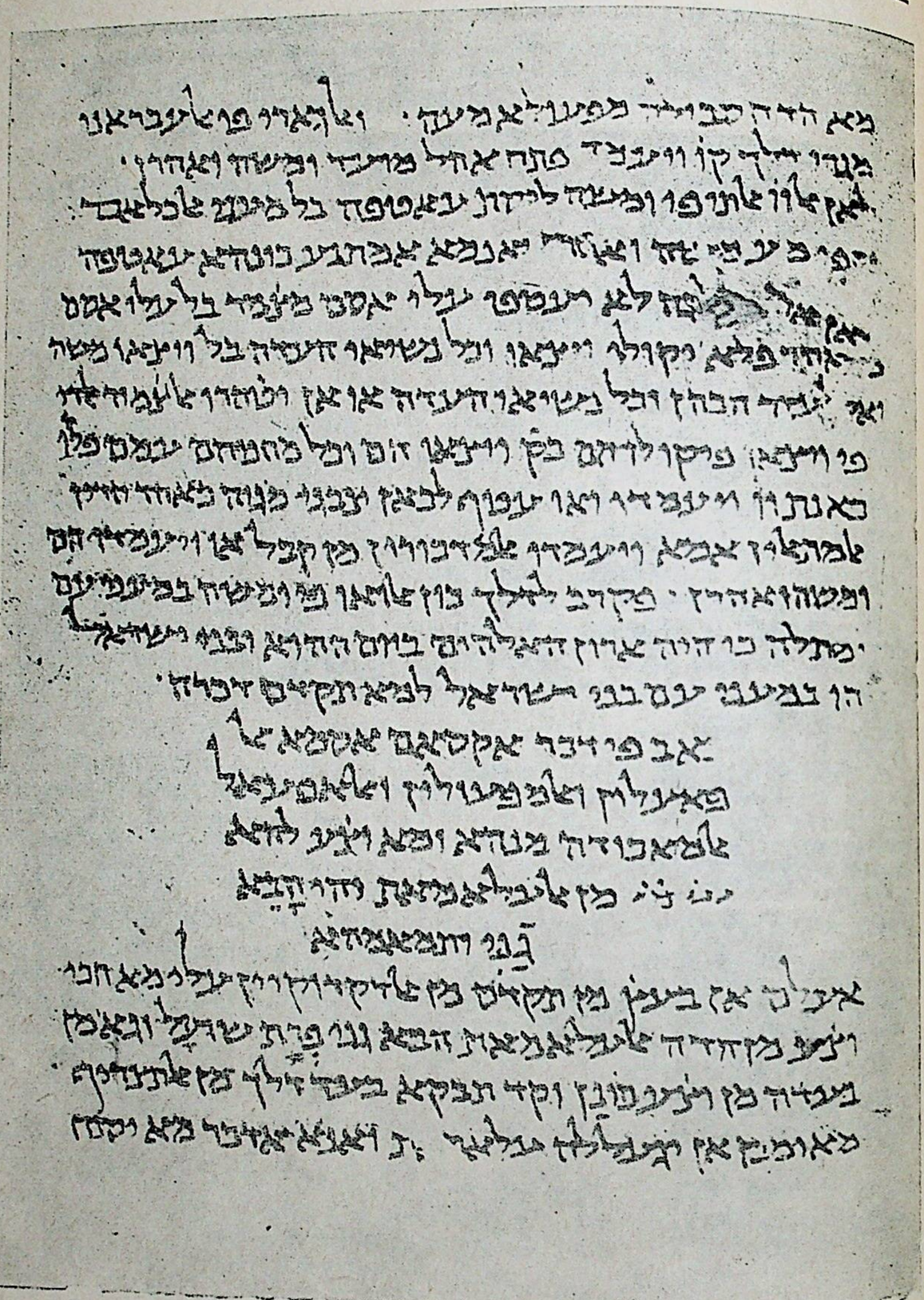
Первый «знак», как указано выше, — это הָבֵא. Первое его спряжение состоит из глаголов с двумя корневыми согласными, автор их не перечисляет, но, по-видимому, считает таковыми согласные שב. Парадигма состоит из четырех форм. Повелительное наклонение — הָשֵׁב. Первый гласный этой формы будет «қāмēц», он идентичен с первым гласным «знака» הָבֵא. Вторая форма этой парадигмы — прошедшее время הֵשִׁיב. Первый ее гласный «цērê» совпадает со вторым гласным знака. Затем следует форма причастия действительного залога מֵשִׁיב и страдательного залога מושב. По этому принципу строятся у Абӯ-л-Фараджа Харӯна все остальные парадигмы.

Ниже мы приводим сводный текст [4] вводной части и два раздела этой главы с переводом и примечаниями. Что касается остальных разделов, то они даны нами лишь в кратком изложении без текста.

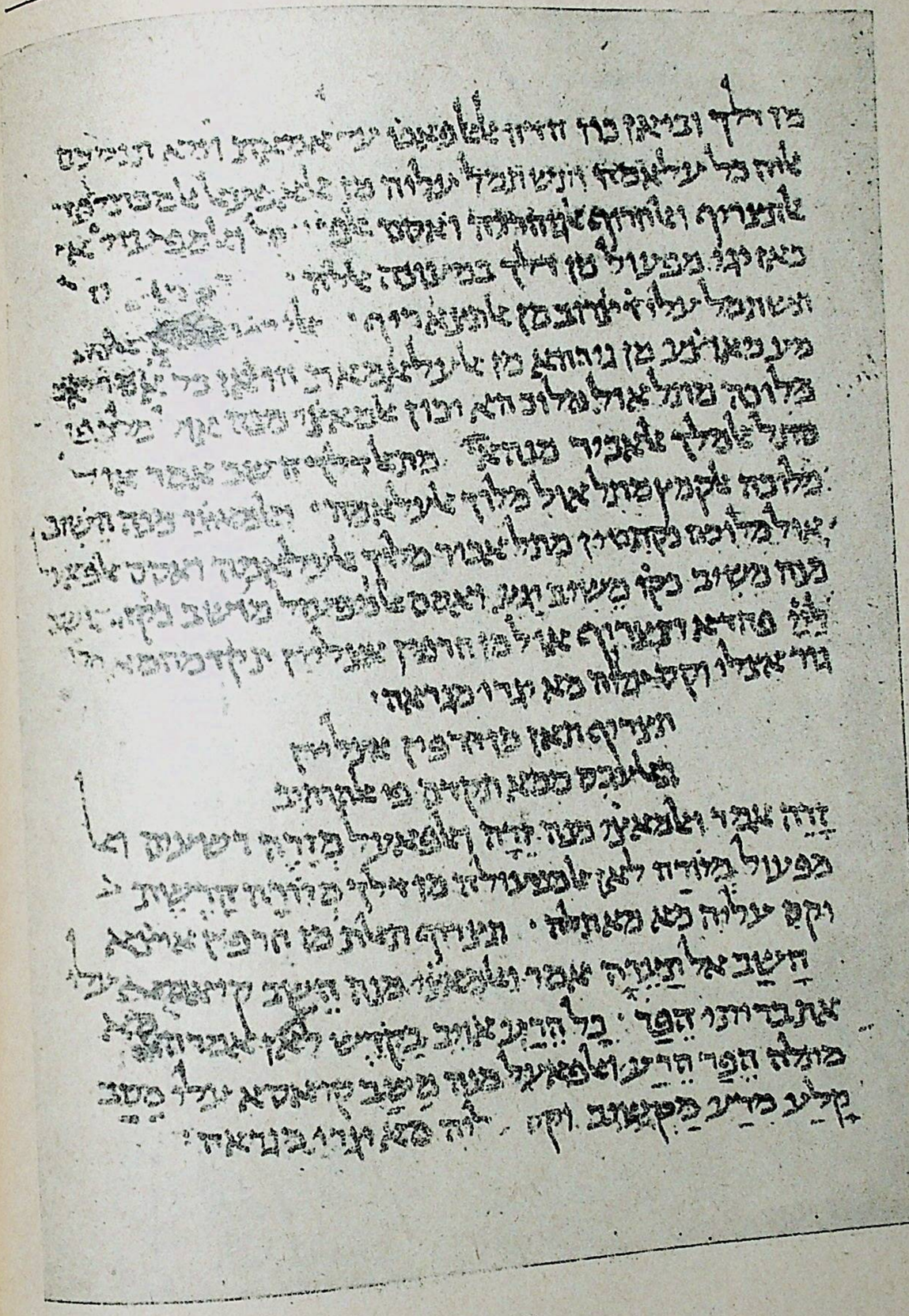
Мы даем также факсимиле лл. 4а—5б № 2475 рукописи из II Собрания Фирковича.

---

[4] Полного текста этой главы в многочисленных фрагментах «ал-Кāфū» найти не удалось. Отдельные части найдены нами в пачках № 2437, 2475 и в пачке № 2441. Лучше всего сохранились фрагменты № 2437 и 2475. Фрагменты из пачки 2441 пострадали от сырости и местами читаются с трудом. При составлении сводного текста использованы все фрагменты. Лакуны отмечены скобками: 2437 — квадратными [ ], 2475 — двойными квадратными скобками [ ], а 2441 — фигурными { }. Имеющиеся разночтения текста отмечены в примечаниях за исключением слова כקולה, встречающегося в сокращениях ככן, כך и в полном написании, разночтения которого не отмечены. Во всех трех фрагментах местами имеется тивериадская пунктуация, но не при одних и тех же еврейских словах. Разночтения в библейских цитатах отмечены в примечаниях. В тексте нами дается вариант рукописи, совпадающий с масоретским текстом,



л. 4а



л. 4б

תעריף ג׳ אבעמו׳ בחרוף אצלה

ידך אכר ושמאני מנה בזה וטרך נקו ברך נבות ברך
נאן ו׳ ואפעל תצר ברך נקו מברך ויעהו ושמפעל
יהוה ב׳ ירד ברוך וקטעליה פאבדי הדא
עניי ל׳ ג׳ נמנו וחי ותשתחל עלי ז׳
עדובמן אתעניף׳

תעריף אל בי יחיד ואחד אצלה׳ הפה אבר אול
עליכה אפאתחה׳ מתל אול מלוך שעלאמה ושמאני
ר׳ יהוה ובקמה מתל אבי מלוכהא ואסם שפאעל
יו׳ כ׳ ה׳ נלחמה את מדין׳ ושמפעל מטה נקי המפה
אשר הבה את המזונות׳ וקס עלוח מא שבחה׳

תעריף תאן מן חרפין אצלין
ידי אמר ושמאני צוח ושפאעל מצדי נקו מצל
יריחון׳ אשפעול מצל כן מצל משרפחו וקס׳
הנטאורה׳ תעריף תשתמן חרפין
אצלין אחדא עבס תורתיב

מא׳ תקדים
וה אמר ושמאני עזה ושפאעל ועזה כן מעזרי
אתם ושמפעל מעזה׳ מתל נקפה על חד ש׳ וקס
עלוה אבתצה׳ תעריף ד׳ מן חרפין אחדא
ותקדימהמא הא ויתבעהמא
חו׳ הדיאז אמר ושמאני הדאה ואבדא לם יגי בנקטה

לאגל ג׳ רא ואסם שפאעל נדאה כל שעלה
אתך׳ ושמפעל פרחה מתל
נבלה וקס עלי ראוחני׳

תעריף באסם מן זרוף אצלי׳ה
דבר אמר ושמאני דבר ודבו ושפאעל כדבר
מדבר עמם ושמפעל מדבו בן וקס עלי׳ו אשבא
תעריף סאדס מן תלתה ווי׳ן אחדא
ותק׳ מהא׳

השלך אמר ושמאני השליך ושפאעל משליך נקולה
משליך חבל בישוע׳ ושמפעל משליך נקו לחי׳ שלך
וקס עלוה סא מאתלה׳ תעריף ז׳ מן אבדא
נחדוך׳ כלכל אמר ושמאני גלגל ושפאעל
נקומו מגלגל׳ ושמפעל כגלגל מתל ודוד מנ׳
וקס עלוה מאגרי מגרא׳

פרת והי תשתחל עלו׳ן ערוב
מן אחתאריף׳

תעריף אל מחרפין אצלין עשוה אבדר אולה שוא מתל
אול שעלאמה ושמאני עשה אולה קניין מתל אנדהא
ושפאעל עשה בלא עשוה ושמפעל עשוה בן
ועשוה כרובים׳ וקס עלוה מא אגרי מגרא׳

תעריף תאז מן מחרפין אצלוה שמור
אמור ושעלי שמר ואסם שפאעל שומר נקו שומי
פתארה ו׳ ושמפעל יזור נקו שומור לקו לאמרי

באב פי דכר אקסאם אסמא אלפאעלין ואלמפעולין
ואלאפעאל אל || מאכודה מנהא ומא וצע להא מן אלעלאמאת 2437 л. 493б
והי הֲבֵא גַּנִי ותמאמהא, אעלם אן בעץ מן תקדם מן אלדכדוכיין
עלי מא חכי וצע מן הדה אלעלאמאת הבא גני פְּרֹת שׁוּעָל [1]
ונא מן בעדה מן וצע כוֹנַן וקד תבקא בעד [2] דלך מן אלתצריף [3]
מא ימכן אן יגעל לה עלא[מא]ת ואנא אדכר מא יסנח || מן דלך 2475 л. 46
וביאן כון הדה אלאלפאט עלאמאת ומא תנקסם אליה כל
עלאמה ותשתמל עליה מן אלאפעאל אלמכתלפה אלתצריף
ואלחרוף אלגוהריה ואסם אלפ[אע]ל ואלמפעול א[ן] כאן יגי
מפעול מן דלך במעונה אללה תעאלי [4] || [הֲבֵא והי] תשתמל 2437 л. 394а
עלי ד [5] צרוב מן [5] אלתצריף [6] [בהדה אלעלאמה] מע מא וצע מן
גירהא מן (אל)עלאמאת הו אן כל א[מ][ך אול] מלוכה מתל || אול 2441 л. 3Ча
מלוכהא יכון אלמאצי מנה א[ול] מלך פי[ה] מתל אלמלך
אלאכיר מנהא, מתאל דלך הֵשֵׁב אמר אול מלוכה {אלקמץ
מתל) אול [7] [מ]לוך אלעלאמה, [8] ואלמאצי מנה הֵשִׁיב אול מלוכה
נק[ט]תין [9] מתל אכר [10] מלוך אלעלאמה [8] ואסם אלפאעל מנה
מֵשִׁיב כקו מֵשִׁיב יגע [a] ואסם אלמפעול [11] מוּשָׁב כקו הָאָשָׁם [12]
הַמּוּשָׁב ליי [b] פהדא תצריף אול מן חרפין אצליין תקדמהמא [13]
הד[ף] גיר אצלי וקם עליה מא יגרי מגראה, || תצריף תאן מן 2437 л. 394б
חרפין אצליין באלעכס ממא תקדם פי אלתרתיב זֶרַה [14] אמר
ואלמאצי מנה זָרָה ואלפאעל מְזָרֶה רְשָׁעִים [c] [15] ואלמפעול מזורה [16]
לאן אלמפעולה מן דלך מְזוֹרָה [הָ]רֶשֶׁת [d] וקם עליה מא מאתלה,
תצריף תאלת [17] מן חרפין איצא הָשֵׁב [18] השב אל תע[רה] [e] אמ[ר]
ואלמאצי מנה הֵשַׁב קיא[ם]א [19] עלי את בריתי הַפַּר [f] כל הֶרַע
אויב בקֹדֶשׁ [20, g] לאן אמרהמא מתלה הָפַר [21] הָרַע [22] ואלפאעל מנה 2441 л. 31б
מַשׁב קיאסא עלי מַסַּב קָלַע [h] מֵרַע [23] || מַקְשִׁיב [i] וקם [ע]ליה מא 2437 л. 285а
יגרי מגראה || .תצר[יף ר]אבע [24] מן ג [25] חרוף אצליה בָּרַךְ אמר 2475 л. 5а

[1] 2441 — приписано сверху другими чернилами. [2] То же, что [1]. [3] 2441 — אלתצאריף. [4] 2475, 2441 — . [5–5] 2441 — написано теми же чернилами и почерком на полях. [6] 2441 — תצאריף אלגרץ. 2475 — ...אלתצאריף אל. [7] 2441 — приписано сверху. [8–8] 2441 — дважды написано, первый — вычеркнут. [9] 2475 — נקתטין. [10] 2475 — אכיר. [11] 2441 — אל приписан сверху. [12] 2475, 2441 — . [13] 2441 — вторая буква מ приписана сверху. [14] 2437 — זרה. [15] 2437 — . [16] 2475 — מזרה. (?). [17] 2441 — ג. [18] 2475, 2441 — . [19] 2437 — для второго 'элифа места нет. [20] 2437, 2441 — . [21] 2475 — הפר. [22] 2475 — הרע. [23] 2437 + מן (?!). [24] 2441 — ד. [25] 2437 — תלתה.

[a] Job. 20,18. [b] Num. 5,8. [c] Prv. 20,26. [d] Prv. 1,17. [e] Ez. 21,35. Gn, 17,14. [f] Ps. 74,3. [h] IR. 6,29. [i] Prv. 17,4.

ואלמאצי מנה בָּרַךְ [ובֹרַךְ] כקו בֵּרַךְ נְבוֹת [1, a] בֵּרַךְ נֹאֵץ יי [b]
[ואלפאעל [מנה] מברך] כקו מברך [רעהו] [2, c] ואלמפעול [מבורך] [3]
כ[ק]ו יהי שם יי] מבורך [d] וקם עליה מא [גרי הדא [אלמגרי]]
[גַּ]נּ[י] והי תשתמל עלי ז [4] צ[רו]ב מן אלת[צ]ריף [5] ת[צרי]ף אול
מ[ן] חרף ואחד [6] אצלי הֻכַּה אמר אול מלוכה אלפ[אתחה],
מתל אול מלו[ך] אלעלאמה ואלמאצי [[מנה]] הֻכָּה בנקטה [7]
מתל אכר מלוכהא [8] ואסם [אלפ]אעל [מנה מכֻּה] כקו הַמַּכֶּה
את דין [9] ואלמפעול מֻכֶּה [9] כקו הַמֻּכֶּה אשר הֻכָּה [10] את המדינית [10, f]
וקם עליה מא || שבהה [11] תצריף [ת]אן מן חרפין אצליין [12] [ה][צ][ל] 2437 л. 285б
אמר ואלמאצי הציל ואלפאעל מַצִּיל כקו מַצִּיל עני מחָזָק [13, g]
ואלמפעול מָצָל כקו מָצָל מש[רפ]ה [h] וקם [[ע]לי]ה נטֹא{ירה}
[תצריף תאלת] [14] מן [חר]פין א[צ]ליין [15] {איצא} עכם תר[תי]ב [מ]א
תקדם צַוֵּה אמ[ר] ואלמאצ[י צָוָה] ואלפאעל [מ{צוה} כקו] [16] מצוה
את[כם] [16, i] ואלמפ]עול || מצָוה] מתל [מ]צָפֶּה ע[ל] חָרַשׁ [k] וקם 2441 л. 32а
ע]ליה אמתאלה .תצריף דאבע [17] מן חרפין איצא [18] י[ת]קדמהמא,
הא [19] ויתבע[המ]א [18] הא [20] בָּרֵאה אמר ואלמאצ[י] הָרָאָה ו[אנמ]א
לם יגי בנקטה || לאגל אלרֹא ואסם אלפאעל מ[ר]אה כקו אשר 2475 л. 56
[אני מַרְאֶה] אתך [21, l] ואלמפעול מָרְאֶה || מת[ל אלואח]ד מן 2437 л. 286а
ה[מגלים] בבלה [m] וקם עליה אוזאנה .תצריף כאמס [22] מן ג [23] חרוף
אצליה דבר אמר ואלמאצי דָּבֶר ודִבֶּר ואלפאעל מ[דבר כקו]
מְדַבֵּר עמם [n] ואלמפעול מְדֻבָּר בך [o] וקם עליה אשבא[הה] .תצריף
סאדם [24] מן תלתה [25] חרוף איצא יתק[ד]מהא הא הַשְׁלֵך אמר
ואלמאצי השליך ואלפאעל משליך כקו משליך חבל בגורל [26, p]
ואלמפעול מָשְׁלָך [27] כק [28] והנה ראשו [28] [מ]שלך [q] וקם עליה מא
מאתלה [29] .תצריף סאבע [30] מן ארב[ע] [31] חרוף גוהריה [32] כַּלֵּל אמר

[1] 2437 + ובוצע. [2] 2475 — . [3] 2441 — буква «вав» приписана сверху не на должном месте. [4] 2437 — סבע. [5] 2441 אלתצאריף. [6] 2475 + ואחד. [7] 2441 — בעקטה. [8] 2441 — מלוך אלעלאמה. [9] 2441 — מוכה. [10–10] 2437, 2441 — . [11] 2437 — שאבהה. [12] 2475 — אצלין. [13] 2437 — . [14] 2441 — ג. [15] 2475 — אצלין [16–16] 2441 — на полях тем же почерком. [17] 2475, 2441 — ד. [18–18] 2441 יתקדמהא הא ויתבעהמא; последняя буква приписана сверху тем же почерком. [19] 2437 — . [20] 2475 — הו. [21] 2437, 2441 — אותך. [22] 2441 — ה. [23] 2437 — תלת. [24] 2441 — ו. [25] 2441 — ג. [26] 2475 — ברוגל. [27] 2441 — מושלך. [28–28] 2475 — . [29] 2437 — מתאלהמא. [30] 2475 — ו. [31] 2441 — ד. [32] 2441 — אצליה.

[a] IR. 21,13. [b] Ps. 10,3. [c] Prv. 27,14. [d] Job. 1,21. [e] Gn. 36,35. [f] Num. 25,14. [g] Ps. 35,10. [h] Am. 4,11. [i] Dt. 4,2. [k] Prv. 26,23. [l] Ez. 40,4. [m] Er. 40,1. [n] IS. 17,23. [o] Ps. 87,3. [p] Mich. 2,5. [q] II S. 20, 21.

ואלמאצי כְּלַכֵּל ואלפאעל מכֵּלכֵּל כך ומי מכלכל[a] ואלמפעול
מְכֻלְכָּל[1] מתל ודוד מכ[רבל][2, b] || וקם עליה מא || גרי מגראה[3] ,

2437 л. 2866
2441 л. 326

Перевод текста

Глава [двадцать вторая][1]. Описание разрядов причастия действительного и страдательного залогов, глаголов, от которых они произведены, а также установленных для этих глаголов «знаков», а именно הבא, גני и другие. Знай, что некоторые из предшествующих грамматиков, как рассказывают, установили только «знаки» שועל, פרת, גני, הבא. После них пришел тот, который установил [«знак»] כונן. После этого еще оставались спряжения, для которых можно создать «знаки». Я упомяну то, что является «знаком», разъясню суть слова «знак». [Укажу], на что делится каждый «знак» и какие глаголы, различающиеся по спряжению и коренным буквам[2], они охватывают. [Укажу] на причастие действительного залога и на причастие страдательного залога, если причастие страдательного залога образуется отсюда с помощью господа Всевышнего.

[«Знак»] הָבֵא охватывает четыре типа спряжений. В этом и в других установленных знаках спряжение осуществляется следующим образом: во всякой [форме] повелительного наклонения первая полная гласная[3] подобна первой полной гласной «знака», а в [форме] прошедшего времени первая полная гласная подобна последней полной гласной «знака».

Примером этого является [слово] הָשֵׁב — [форма] повелительного наклонения. Первая полная гласная «қāмĕц» подобна первой полной гласной «знака». Прошедшее время [этого слова] — הֵשִׁיב. Первая полная гласная — «цērê»[4] — подобна последней гласной «знака». Причастие действительного залога от этого [слова] — מֵשִׁיב, как, например, מֵשִׁיב יְגֵה (Job. 20, 18) ‘возвращающий нажитое трудом’, а причастие страдательного залога — מוּשָׁב, как, например, הַמּוּשָׁב לוֹ (Nu, 5, 8) ‘возвращаемое принадлежит богу’. Этот первый [тип] спряжения состоит из двух корневых букв, которым предшествует одна некорневая буква[5]; следуй этому в подобных случаях.

Второе спряжение [состоит] из двух корневых букв с противоположным порядком [по отношению к некорневой *и*] по сравнению с предшествующим. [Слово] זָרֵה — повелительное наклонение, а прошедшее время от него זֵרָה, причастие действительного залога מְזָרֶה רְשָׁעִים (Prv. 20, 26) ‘рассеивающий нечестивых’, причастие страдательного залога מְזוֹרָה. Действительно, [примером] причастия страдательного залога от этого [слова будет] מְזוֹרָה הרשת (Prv. 1, 17) ‘расставляется сеть’; и следуй этому в подобных случаях[6].

Третье спряжение [состоит] также из двух [корневых] букв: הָשֵׁב אל תעזה (EZ. 21, 35) ‘вложи в ножны его’: הָשֵׁב — [форма] повелительного наклонения, а прошедшее время от него [будет] הֵשִׁיב по аналогии с את בריתי הֵפַר (Gn. 17, 14) ‘завет мой нарушил он’; כל הֵרַע אויב בקדש (Ps. 74, 3) ‘все разрушил враг во святилище’, потому что форма повелительного наклонения подобна этим двум словам: הָרַע, הָפַר. Причастие действительного залога от него [будет] מֵשִׁב по аналогии с מֵסֵב קלע (I R. 6, 29); מֵרַע מקשיב (Prv. 17, 4) ‘злодействующий внимает’; и следуй этому в подобных случаях[7].

Четвертое спряжение [состоит] из трех корневых букв. בָּרֵךְ — повелительное наклонение, прошедшее время от этого [слова будет] בֵּרַךְ и בֵּרֵךְ, как, например, בֵּרַךְ נבות (I R. 21, 13) ‘Навуфей хулил’; בֵּרַךְ נאץ ,, (Ps. 10, 3) ‘[грабителя] одобряет; пренебрегает господом’. При-

---

[1] 2437 מכולכל. [2] 2441 במעיל כוץ. [3] 2437 יגרי. [a] Mal. 3,2. [b] I Ch. 15,27.

[1] Порядковый номер главы установлен по фрагменту 2946 л. Ia (сб. Ленинградские фрагменты, стр. 163).

[2] אלחרוף אלגוהריה буквально означает «существенные буквы». В дальнейшем речь, однако, идет о корневых буквах, которые Абӯ-л-Фарадж Харӯн называет חרוף אצליה, חרפין, אצליין, ואחד אצלי. Лишь в одном случае, в седьмом спряжении «знака» גני, характеризуя структуру слова כלכל, автор пишет, что слово состоит из מן ארבע חרוף גוהריה, т. е. «из четырех существенных букв» (см. текст). Абӯ-л-Фарадж Харӯн, возможно, сомневался в наличии четырех коренных букв в этом слове, поэтому он назвал эти буквы не корневыми, а существенными. Но в рукописи 2441 на этом месте написано слово אצליה (см. текст), т. е. переписчик считал эти слова синонимами.

[3] מלך (евр. מלכים) означает «полные гласные еврейского языка», букв. «цари». Этот специфический термин еврейской и еврейско-арабской грамматической литературы встречается у предшественников Абӯ-л-Фараджа Харӯна, в том числе у Дӯнаша бен Лабрата (X в.) и у Давӣда бен Абрахама ал-Фāсӣ (X в.), см. W. Bacher, *Die grammatische Terminologie des Jehûda b. Dawîd Hajjûg*, S. 1118.

[4] נקטאן (евр. שתי נקודות) означает гласную ‘цērê’, букв. «две точки». В еврейском оригинале термин применялся Бен-Ашером (X в.), а в еврейско-арабской литературе — Давӣдом бен Абрахамом ал-Фāсӣ (см. там же).

[5] В первом спряжении речь идет о трехсогласном глаголе שוב — פ"ו. Первые три формы парадигмы — это формы породы *Hiph'il*, а четвертая — *hoph'al*. У Мĕнаҳема бен Сарӯка имеется двухсогласный корень שב, но нет указанных в парадигме Абӯ-л-Фараджа форм. См. «The first Hebrew and Chaldaic lexicon», comp. by Menachem ben Saruk, ed. by H. Filipowski, London — Leipzig, 1854, p. 169 (далее — *The first Hebrew lexicon*). У Хаййӯджа из четырех форм этой парадигмы приводится лишь форма הֵשִׁיב. По его мнению, корень этого слова — трехсогласный שוב (см. «Two treatises on verbs containing feeble and double letters by R. Jehuda Hayug of Fez», ed. by John W. Nutt, London — Berlin, 1870, p. 57 (далее — *Two treatises, Hayug*).

[6] В данном случае речь идет о трехсогласном глаголе זרה — ל"ה и о породах *Pi'el* и *Pu'al*. У Мĕнаҳема бен Сарӯка нет данных форм парадигмы, но имеются другие формы этого корня, например זֵרָה (Ruth. 3,2). Корневыми он также считает זר (см. *The first Hebrew lexicon*, p. 83). Хаййӯдж приводит пример מזורה הרשת, полагая, однако, что корень здесь трехбуквенный זרה (см. *Two treatises, Hayug*, p. 75).

[7] Сопоставление форм הָשַׁב с הָרַע и הָפַר неверно, ибо корни этих слов совершенно разные. Корень слова הָשַׁב будет שוב, т. е. פ"ו, в то время как корни слов הרע будут רעע, а הפר — פרר, т. е. корня ע"ע. По той же причине неправильны сопоставления форм מֵשַׁב и מֵסֵב. В словаре Мĕнаҳема бен Сарӯка корней שוב, רעע, פרר нет и не может быть, но их нет и у Хаййӯджа.

частие действительного залога от него [будет] מְבָרֵךְ, как, например, מְבָרֵךְ רֵעֵהוּ (Prv. 27, 14) ‘благословляющий ближнего своего’. Причастие страдательного залога — מְבֹרָךְ, как, например, יהי שם יי מְבֹרָךְ (Job. 1, 21) ‘да будет имя господа благословенно!’ И следуй этому в подобных случаях[8].

[«Знак»] גַּנִּי включает семь типов спряжений. Первое спряжение [состоит из слов] с одной корневой буквой. הַכֵּה — [форма] повелительного наклонения. Первая полная гласная «патăх», [она] подобна первой полной гласной «знака». А прошедшее время от него — הִכָּה с «ẋûреком»[9], [которая] подобна последней полной гласной [„знака“]. Причастие действительного залога от этого слова будет מַכֶּה, как, например, הַמַּכֶּה את מדין (Gn. 36, 35) ‘поразивший Мадианитян’.

Причастие страдательного залога מֻכֶּה, как, например, הַמֻּכֶּה אשר הֻכָּה את המדינית (Nu. 25, 14) ‘убитого, который убит с мадианитянкою’, и следуй этому в подобных случаях[10].

Второе спряжение [состоит] из двух корневых букв, [например], הצל—форма повелительного наклонения. Прошедшее время—הציל. Причастие действительного залога — מַצִּיל, как, например, מַצִּיל עני מחזק (Ps. 35, 10) ‘избавляющий страдальца от сильного’. Причастие страдательного залога — מָצָל, как, например, מָצָל משרפה (Am. 4, 11) ‘спасенный из пожара’; и следуй этому в подобных случаях[11].

Третье спряжение также [состоит] из двух корневых букв, но устройство (структура) [слова] противоположна предшествующему, [например], צַוֵּה — повелительное наклонение, а прошедшее время — צִוָּה. Причастие действительного залога — מְצַוֶּה, как, например, מְצַוֶּה אתכם (Dt. 4, 2) ‘повелевающий вам’. Причастие страдательного залога — מְצֻוֶּה, подобно [слову во фразе] מְצֻפֶּה על חרש (Prv. 26, 23) ‘покрывающий глиняный сосуд’, и следуй этому в подобных случаях[12].

[8] В этом спряжении количество корневых согласных у Абӯ-л-Фараджа Харӯна правильное. В парадигму включены 4 формы *Pi'ēl* и одна форма *Pu'al*. У Мёнаҳема бен Сарӯка корневых также три (см. *The first Hebrew lexicon*, p. 46). Хаййӯдж, как известно, правильные глаголы не рассматривал.

[9] נקט = евр. נקודה обозначает гласную «ẋûрёк», букв. ‘точка’.

[10] Корень слов, приводимый Абӯ-л-Фараджем, имеет двойное ослабление: פ"נ и נכה—ל"ה. Первые три формы парадигмы — это формы породы *Hiph'il*, а четвертая—*Hoph'il*. Мёнаҳем бен Сарӯк также считал этот корень однобуквенным, но в его словаре указаны лишь формы הכות, מכה, יך, הך, הכות (см. *The first Hebrew lexicon*, p. 103). Хаййӯдж считал этот корень трехсогласным נכה (см. *Two treatises, Hayuġ*, pp. 86, 87).

[11] Абӯ-л-Фарадж Харӯн приводит здесь трехсогласный корень פ"נ, а именно נצל. Первые три формы породы *Hiph'il*, а последняя *Hoph'al*. Мёнаҳем бен Сарӯк считал этот корень двухсогласным צל (см. *The first Hebrew lexicon*, p. 149). У Хаййӯджа этот корень отсутствует.

[12] В этой парадигме приведены три формы породы *Pi'ēl* от глагола צוה — ל"ה. Четвертую форму породы *Pu'al* Абӯ-л-Фарадж образует по правильной аналогии. Мёнаҳем бен Сарӯк считал этот корень двухсогласным (см. *The first Hebrew lexicon*, p. 149). Хаййӯдж полагал, что этот корень трехсогласный (см. *Two treatises, Hayuġ*, p. 21).

Четвертое спряжение также [состоит] из двух [корневых] букв, которым предшествует ה и за которым следует буква ה, [а именно] הַרְאֵה — [форма] повелительного наклонения. Прошедшее время הָרְאָה не имеет «ẋирёқа» [в первом слоге] из-за буквы ר. Причастие действительного залога מַרְאֶה, как, например, אשר אני מראה אתך (Ez. 40, 4) ‘что я показываю тебе’. Причастие страдательного залога — מָרְאֶה — подобно [форме] единственного числа [слова] הַמֻּגְלִים בבלה (Jer. 40, 1) ‘переселенные в Вавилон’; и следуй этому при подобных формах[13].

Пятое спряжение [состоит] из трех корневых букв, [например], דַּבֵּר—[форма] повелительного наклонения. Прошедшее время — דִּבֵּר и הִדַּבֵּר. Причастие действительного залога — מְדַבֵּר, как, например, מְדַבֵּר עִמָּם (I S. 17, 23) ‘разговаривающий с ним’. Причастие страдательного залога — מְדֻבָּר בך (Ps. 87, 3) ‘говорится о тебе’; и следуй этому в аналогичных случаях[14].

Шестое спряжение [состоит] из трех корневых букв, которым также предшествует [буква] ה, например, הַשְׁלֵךְ — повелительное наклонение, а прошедшее время — הִשְׁלִיךְ, причастие действительного залога — מַשְׁלִיךְ, как, например, מַשְׁלִיךְ חבל בגורל (Mich. 2, 5) ‘веревкою, размеряющей [землю] по жребию’ (букв. ‘бросающий веревку в жребий’). Причастие страдательного залога — מָשְׁלָךְ, как, например, ראשו מָשְׁלָךְ (II S 20, 21) ‘голова его выброшена’; и следуй этому в подобных случаях[15].

Седьмое спряжение [состоит из] четырех корневых букв, [как, например], כַּלְכֵּל — повелительное наклонение, а прошедшее время — כִּלְכֵּל, причастие действительного залога — מְכַלְכֵּל, как, например, ומי מכלכל (Mal. 3, 2) причастие страдательного залога—מְכֻלְכָּל подобно ודוד מכרכל (I Ch. 15, 27); и следуй этому в аналогичных случаях[16].

* * *

Третий «знак»[17] פִּרְתִּי объединяет глагол עשה—ל"ה (двухсогласный, по мнению Абӯ-л-Фараджа), твердый глагол и глагол tertia guttu-

[13] Автор приводит здесь три формы породы *Hiph'il* от трехсогласного слабого корня ראה. Мёнаҳем бен Сарӯк считал этот корень двухсогласным (см. *The first Hebrew lexicon*, p. 160). Хаййӯдж полагал, что корень этих слов трехсогласный ראה (см. *Two treatises, Hayuġ*, p. 23).

[14] В этой парадигме количество корневых согласных у Абӯ-л-Фараджа Харӯна правильное, первые три формы — *Pi'el*, а четвертая — *Pu'al*. Мёнаҳем бен Сарӯк также считал, что в этом слове три корневые согласные (см. *Two treatises, Hayuġ*, p. 61).

[15] В этой парадигме количество корневых согласных у Абӯ-л-Фараджа Харӯна же правильное. Приведены три формы породы *Hiph'il* и одна форма *Hoph'al*. Мёнаҳем бен Сарӯк тоже считал этот корень трехсогласным (см. *The first Hebew lexicon*, p. 175).

[16] В данном случае Абӯ-л-Фарадж Харӯн приводит глагол כול—ע"ו в редкой породе. Мёнаҳем бен Сарӯк полагает, что корень этого слова כל, т. е. двухсогласный (см. *The first Hebrew lexicon*, p. 104). У Хаййӯджа корня этого слова нет.

[17] Начиная с этого «знака» содержание текста дается не в переводе, а в кратком изложении.

ralis שלה. Последние два глагола автор правильно считает трехсогласными. В отличие от спряжений двух предшествующих знаков все парадигмы знака פרת составлены только из форм породы קל. Четвертый знак — שׁוּעַל, имеющий одно спряжение, включает вторично глагол שׁוּב — ע״ו, но в породе קל. Из четырех спряжений «знака» שִׁירָה парадигмы трех глаголов составлены из форм породы *Niph'al* глаголов ע״ע и ע״ו. В конце XXII главы первой части «ал-Кāфӣ», где изложены указанные спряжения, Абӯ-л-Фарадж Харӯн перечисляет значительное количество глагольных форм, главным образом формы *Hoph'al* и *Hithpa'el*, к которым перечисленные выше „знаки“ не подходят. Автор полагает, что для них должны быть образованы какие-то новые «знаки».

Хотя грамматические взгляды иерусалимского грамматика Абӯ-л-Фараджа Харӯна смогут быть выяснены лишь по публикации всего текста «ал-Кāфӣ», тем не менее изложенный выше материал позволяет уже теперь сделать некоторые выводы.

1. Иерусалимский грамматик действительно не понял или не принял теорию своего старшего современника Хайӣӯджа (конец X — начало XI в.) о трехбуквенности слабых еврейских корней. Глагол с двойным ослаблением פ״נ и ל״ה (נכה) он поэтому считает односогласным корнем, глаголы ע״ע (סבב, מקק), ע״ו (שוב, כון, בוך), פ״נ (נצל) ל״ה (זרה, צוה, ראה) — двухсогласными, а глагол כלכל — четырехсогласным.

2. Эта принципиально неверная трактовка вопроса о морфологической структуре слабого глагола не дала ему возможности заметить важнейшее различие между согласными, имеющими корневое значение, и согласными, выражающими грамматическую категорию породы. В «ал-Кāфӣ» перечислены формы основных пород в еврейском языке, но категорий породы там нет. Это очевидно из сопоставленных Абӯ-л-Фараджем Харӯном формы глаголов זָרָה, הָשַׁב и צוה, הצל, которые автор считает двухсогласными, различающимися лишь тем, что в одном случае приставочная буква ה находится впереди корня, а во втором случае — после корня. Это также видно из главы XXIII первой части «ал-Кāфӣ», носящей название «Об условиях, соблюдаемых при последовательном сопоставлении парадигм» [18], в которой автор также не упоминает о категории породы.

Возникает, однако, вопрос, чем же объяснить наличие во второй части «ал-Кāфӣ» специальной главы [19] о значении „тешдида“ в глаголе, т. е. о породе Pi'el. На наш взгляд, это объясняется синкретическим характером грамматических воззрений Абӯ-л-Фараджа Харӯна. Зная арабскую грамматическую систему и не будучи в состоянии творчески перенести принцип трехбуквенности глагола на всю морфологическую структуру еврейского языка, караимский грамматик объединил отдельные наиболее схожие с еврейским языком положения арабской грамматики со старыми грамматическими традициями евреев и караимов. Pi'el поэтому имеется, но этой породе не противопоставлены другие породы.

[18] См. нашу статью «К вопросу о значении грамматического сочинения Абӯ-л-Фарадж Харӯна „ал-Кафи“», — «Проблемы востоковедения», 1960, № 3, стр. 210.
[19] См. нашу статью: Глава из второй части «ал-Кāфӣ», — «Краткие сообщения ИНА», № 68.

3. Неправильное понимание структуры слабого корня обусловило ошибки в образовании незафиксированных грамматических форм.

4. Оригинальная система спряжения еврейского глагола в «ал-Кāфӣ» в определенном смысле оправдана, ибо внутри каждого ряда в большинстве случаев правильно сопоставлены зафиксированные формы. Эта система, по свидетельству самого автора, существовала до Абӯ-л-Фараджа Харӯна и, по-видимому, имела длительную историю. Но следов грамматической системы «знаков» в опубликованных лингвистических сочинениях X в. у Са'адии Га'ӧна, Мӗнаҳема бен Сарӯка, Дӯнаша бен Лабрата и у Йехӯды Хайӣӯджа не обнаружено. Возможно, что такая система спряжения была распространена лишь среди караимов, но не была принята их противниками-раббанитами.

В. В. Лебедев

НЕИЗВЕСТНАЯ РУКОПИСЬ РОМАНА ОБ 'АНТАРЕ

Среди еврейско-арабской коллекции II собрания Фирковича имеется рукопись № 2510(569), содержащая отрывки из романа об 'Антаре. Рукопись до настоящего времени никем не исследована. А. Я. Гаркави, занимавшийся инвентаризацией собраний Фирковича, оставил следующую запись на вкладной карточке:

„№ 2510(569). 35 л., из романа 'Антара, ч. поврежд., м.б. из 2х рукоп."

Эта статья ставит себе задачей дать описание рукописи № 2510(569).

Рукопись находится в Государственной Публичной библиотеке им. М. Е. Салтыкова-Щедрина. Размер 20×14,5 (текст 16×10); 35 листов. В среднем 25 строк на странице. Пагинация полистовая, произведена в 1961 г. Имеются кустоды, что значительно облегчает работу над рукописью.

Бумага европейская, вощеная, с водяным знаком, который отчетливо виден на листе 20б: шестиконечная звезда, правый верхний конец которой соединен стержнем с центром круга. Филигрань характерна для французской бумаги конца XVI — начала XVII в.

Рукопись написана черными чернилами, которые местами выцвели под действием света.

Почерк — магрибинский вариант сефардийского полукурсива. Лл. 5, 6, 7, 8, 9, 34, 35 написаны более крупным почерком (21 строка на странице); начертание букв существенно не отличается от почерка остальных листов. Особенности почерка рукописи характерны для XVI в.[1].

Таким образом, на основании анализа бумаги и почерка можно датировать рукопись концом XVI в.

Текст рукописи не огласован.

Имеются диакритические знаки для обозначения на письме звуков арабского языка, для которых отсутствуют отдельные графемы в древнееврейском алфавите:

ג̇=ج ג̣=غ ד̈=ذ ט̈=ظ ח̈=خ צ̈=ض ת=ث

Удвоение никак не обозначается; только один раз в рукописи встречается знак ¯ для обозначения удвоения в слове רבّ=الرَّبّ (л. 6б, стк. 16).

[1] E. N. Adler, *Catalogue of Hebrew manuscripts*, Cambridge, 1921, tabl. 21—23, A. Neubauer, *Facsimiles of Hebrew manuscripts in the Bodleian library*, Oxford, 1886, tabl. VII.

На листах 7б и 8а имеются приписки на арабском языке еврейскими буквами (египетский почерк). Содержание приписок — хозяйственные заметки (упоминаются различные продукты, в частности רֻטַב=رُطَب 'свежие финики'; בֵּיעַ=بَيْض 'яйца' и др.).

Рукопись сохранилась лишь во фрагментах: на 35 листов рукописи приходится 23 отрывка. Начало и конец списка отсутствуют. Отсутствует также переплет.

Край л. 1 пострадал от сырости; некоторые слова трудно разобрать; на л. 2, между строчками 9—13, большое пятно, с края листа потеки от сырости; на л. 3 также темное пятно; лл. 5а и 5б сильно повреждены сыростью; на лл. 6 — 8 — водяные потеки; лл. 10—11 сильно пострадали от сырости (особенно 10а и 11б; многие слова невозможно прочесть); на лл. 12—18 — небольшие водяные потеки; на лл. 19—20 — водяные потеки с края листа; на лл. 21 — 22 — расплылись чернила в середине листов; на л. 23 — расплылись чернила, верхняя часть листа 24а повреждена сыростью; на л. 24б — значительный водяной потек; на лл. 25—27 — водяные потеки; у л. 29 — верхний край поврежден сыростью; у л. 30 — край поврежден сыростью; на лл. 31—32 — незначительные водяные потеки. Большинство листов рукописи сильно потрепано.

Безусловно рукопись представляет собой лишь незначительную часть какого-то большого, не дошедшего до нас списка.

Для подтверждения предположения Гаркави о том, что мы имеем дело с остатками двух различных рукописей, у нас недостаточно данных. Анализ текста не дает доказательств в пользу этого предположения. Скорее всего, различные части большого списка были переписаны двумя различными лицами. Отсюда — отличие почерка лл. 5—9 и 34—35 от почерка остальных листов.

Большинство отрывков рукописи удалось отождествить с соответствующими местами романа об 'Антаре в каирском издании 1306—1311 гг. хиджры[2]. Во многих местах обнаружилось почти дословное совпадение текстов рукописи и упомянутого издания, передающего хиджазскую версию романа.

На основании анализа текста можно сделать вывод, что данный список также передает хиджазскую версию.

Вместе с тем следует отметить, что еврейский переписчик опускал некоторые места романа, оскорблявшие, как ему казалось, религиозные чувства. Так, в рукописи отсутствует упоминание о родстве известного корейшитского деятеля 'Абд ал-Мутталиба с пророком Моҳаммедом, имеющееся в соответствующем месте каирского издания[3]:

وبعد ذلك ساروا كلهم الى خدمة السيد عبد المطلب جد النبى المنتخب

'И после этого отправились они все на службу к господину 'Абд ал-Мутталибу, деду избранного пророка'.

[2] سيرة ابى الفوارس الجواد الامير عنترين شداد فارس بنى عبس الاجواد. القاهرة ١٣٠٦—١٣١١ هـ (ام — ٣٢) (далее — Каирское издание).

[3] Каирское издание, т. XVII, стр. 157.

В рукописи же просто: וסאר אלגמיע אלא כרמת עבר אלמוטלב

وساروا الجميع الى خدمة عبد المطلب 'И отправились они все на службу к 'Абд ал-Мутталибу'.

Большое место в рукописи (лл. 26—33) занимает эпизод с иудеями Хайбара. Соответствующий рассказ находится в т. XVIII каирского издания (стр. 70—151) [4].

В каирском издании (т. XVIII, стр. 75) имеется упоминание об изгнании евреев из Аравии:

و ما خمدت صناديدهم و بطلت ملتهم الابظهور نبينا صلى الله عليه و سلم حتى انه كان آخر كلامه من الدنيا الاواخرجوا اليهود من جزيرة العرب

«И успокоились их витязи, и прекратилась их община только с появлением нашего пророка (да благословит его Аллах и да приветствует!); и были последние слова его в этой жизни: „Изгоните иудеев с Аравийского полуострова!“».

В рукописи эта фраза отсутствует.

С точки зрения содержания, рукопись нам ничего нового не дает. Большинство отрывков относится к середине романа (тома XVII—XVIII каирского издания). В этих отрывках 'Антара предстает перед нами как признанный поэт и герой. Его му'аллаку вывешивают на стене храма Ка'бы. Он сражается с йеменитами и персами и неизменно выходит победителем.

В нашей рукописи сохранилось десять стихотворений и стихотворных отрывков, из которых восемь стихотворений принадлежат или приписываются 'Антаре, а два стихотворения приписываются вымышленным героям романа — Зейду ибн Кыта́му и ал-'Утба́ну ибн ас-Сама'ма'.

Определенный интерес представляет отрывок из му'аллаки 'Антары (л. 14б, бейты 1—20).

Текст большинства стихотворений не обнаруживает существенных расхождений с каирским изданием романа. Исключение составляет стихотворение, приписываемое 'Антаре, начинающееся со слов: ضحكت عبيلة (л. 4б, см. также табл. 1). Это стихотворение находится в конце второго фрагмента рукописи (лл. 3—4). В целом этот фрагмент передает рассказ, соответствующий хиджазской версии [5].

Однако в томе XVII каирского издания стихотворение ضحكت عبيلة отсутствует. В томе II имеется стихотворение с таким же началом, размером и рифмой, однако текст рукописного варианта коренным образом отличается от него [6].

Этого стихотворения нет ни в диване 'Антары, ни в „Китаб ал-Агани“. Поэтому мы сочли необходимым дать здесь полный текст рукописного варианта, перевести его на русский язык и прокомментировать.

В стихотворении четыре бейта. Размер — ка́мил. Жанр — фахр.

[4] Этому эпизоду посвящены статьи: B. Heller, *Yoûscha' al-Akbar et les Juifs de Kheybar dans le Roman d''Antar*, — REJ, 84, (1927), pp. 113—134; R. Paret, B. Heller, *Encore deux mots sur l'épisode des Juifs de Kheybar dans le Roman d''Antar*, — REJ, 85 (1928), pp. 56—63.

[5] Каирское издание, т. XVII, стр. 164—167.

[6] Там же, т. II, стр. 134, 8 бейтов.

Текст стихотворения в оригинале:

צחכת עבילת אד ראתנ׳ סאחבן כנק אלמ׳ס וסאעד׳ מכרושו
מן מוקבל אלכלק אלמוכאלף שגרתו ועלאגה׳ כצאן אקב קמ׳ישו
ומוקתרע׳ ראס אלכומאת בצארמ׳ לכרון יהר להאמה׳ אלרעשישו
לא תצחכ׳ מני עבילת אננ׳ לי כף ענר אלנאיב אתנהושו

Этот же текст в арабской транскрипции:

ضحكت عبيلة إذ رأتنى ساحباً خلق الميس و ساعدى مخدوشِ
من مقبل الخلق المضاعف شجة و علاج ذى خصل أقب قميشِ
و مقترعى رأس الكماة بصارمى ذكر يهد لهامه الرعشيشِ
لاتضحكى منى عبيلة إننى لى كفّ عند النائبات نهوشِ

ПЕРЕВОД

1. Засмеялась 'Убейла, когда увидела, как я влачу рубище, [бывшее] мишенью(?), а моя рука оцарапана.
2. Над залатанным рубищем из двойной ткани. А лекарство для обладателя локонов — поджарый, тощий!
3. Мой отсекающий [меч] выбирает головы витязей; [он] твердый; [с его помощью] сокрушаются черепа дрожащих [трусов].
4. Не смейся надо мной, 'Убейла! Ведь у несчастий для меня цепкая ладонь!

Примечания [7]

1. В первом бейте и первом полустишии второго бейта поэт описывает свою одежду.
Для одежды здесь употребляется термин خَلَق 'рубище'. خلق الميس не совсем понятно.
Чтение مَيْس не дает никакого смысла (مَيْس 'род дерева', 'верблюжье седло' [8]).
Читаем خَلَقَ المِيسِ 'рубище мишени', т. е. 'рубище, являющееся (являвшееся) мишенью'.
Конечно, и такое понимание текста весьма условно. Скорее всего, здесь ошибка переписчика.
سَوَاعِد ساعِد 'предплечье' (т. е. часть руки от кисти до локтя).

[7] В процессе комментирования стихотворения автор статьи консультировался с профессором Багдадского университета Хусейн 'Али Махфузом, которому приносит искреннюю благодарность.

[8] Лисан ал-'Араб, т. VIII, стр. 109.

2. Первое полустишие, по-видимому, связано с предыдущим бейтом, так как предлог مِنْ должен относиться к глаголу ضَحِكَ [9].

مُقَبَّل — причастие II породы √قبل, здесь в значении 'залатанный', 'неоднократно бывший в починке' [10].

شَجَّة 'рана на голове' не подходит по контексту; по мнению проф. Маҳфӯза, здесь ошибка переписчика; следует читать: نَسْجه 'его ткань'.

Второе полустишие, по-видимому, содержит описание коня поэта. Эпитеты أَقَبّ 'поджарый', 'худой' и قَمِيش относятся к коню. قميش — диалектизм, отсутствующий в литературном арабском языке. Перевод этого слова ('тощий', 'худой') дан на основании однокоренных слов: قَمَش 'хлам' [11] и قُمَيْش 'бедный', 'несчастный' [12].

ذو خُصَيل 'обладатель локонов' — скорее всего, сам 'Антара.

По-видимому, смысл второго полустишия следующий:

„Когда поэт едет верхом на коне, он как бы излечивается от всех своих ран".

3. Третий бейт заключает в себе описание меча поэта (эпитеты صارم 'отсекающий', 'острый' и ذَكَر 'твердый' характерны для меча).

مُقْتَرَع — форма имени места (اسم المكان) VIII породы √قرع; اِقْتَرَعَ 'выбирать': والاقتراع الاختيار . . . واقترع الشيء اجتباره [13].

В соответствии с этим значением буквальный перевод первого полустишия: „Место выбора моим отсекающим — голова витязей", т. е. „Мой отсекающий выбирает головы витязей". ذَكَر يُهَدّ لِهامِه الرِّعْشيش — по-видимому, сокращенный вариант предложения: هُوَ ذَكَر يُهَدّ به لِهامه الرِّعْشيش „Он твердый; им сокрушаются черепа дрожащих". (رِعْشيش — здесь, по-видимому, в собирательном значении, так как употреблено множественное число هام вместо единственного هامَة). رِعْشيش — прилагательное по типу fi'lil от رعش; это слово характерно для классического языка (эпитет для труса) [14].

[9] Глагол ضحك в классическом арабском языке управляет предлогом من (см., например, Lane, book I, pt 5, p. 1771).

[10] Лисан ал-'Араб, т. XIV, стр. 63: إِذا رُقِعَ الثوب فهو المُقَبَّل.

[11] Лисан ал-'Араб, т. VIII, стр. 229: القمش الردىء من كل شيء.

[12] Dozy, t. II, p. 405: قميش — pauvre, misérable.

[13] Лисан ал-'Араб, т. X, стр. 139.

[14] Тадж ал-'Арус, т. IV, стр. 313: والرِعشيش بالكسر الجبان.

Смысл третьего бейта: „Поэт наносит своим мечом удар в голову врага" (удар в голову — смертельный удар).

4. Смысл четвертого бейта: «Такая уж судьба у поэта, что его преследуют всяческие беды (النائبات)». نَهوش — прилагательное по типу fa'ul от √نهش 'кусать'. Слово نهوش — диалектизм, не характерный для литературного языка.

Как видим, лексика этого стихотворения весьма своеобразна. Малоупотребительные слова классического языка соседствуют здесь с диалектальными формами. Лексика стихотворения, а также тот факт, что оно отсутствует в антологиях арабской поэзии, должны свидетельствовать против авторства 'Антары. С другой стороны, следует отметить, что тема самовосхваления (фахр), как известно, является любимой темой в творчестве 'Антары. С этой точки зрения, данное стихотворение вполне могло быть сочинено 'Антарой. Так или иначе оно представляет большой интерес.

Для языка рукописи характерно наличие некоторых арабских диалектизмов. Вопрос об этих диалектизмах заслуживает специального исследования. По-видимому, в рукописи нашел свое отражение египетский диалект.

Данные почерка свидетельствуют о том, что рукопись была переписана в Египте.

Некоторые особенности орфографии показывают, что текст был переписан с арабской рукописи, составленной в арабской среде. Следует отметить, в частности, написание слова mi'a(tun) 'сто' по правилам арабской орфографии [15]: مائه = מאיה (3а, 19; Га, 13; 20а, 17; 35б, 2).

Убедительно свидетельствует об этом и характер ошибок переписчика. В случае, если бы писец записывал текст на слух, неизбежны были бы ошибки в прозаическом тексте. Однако в данной рукописи таких примеров нет.

Анализ же разночтений поэтического текста позволяет выявить ошибки, которые могут быть объяснены только перепиской с арабской рукописи. В самом деле, невозможно, например, иначе объяснить شجة вместо نَسْجه в стихотворении ضحكت عبيلة (см. выше). Множество подобных ошибок имеется в рукописном варианте му'аллаки, например, в бейте 12 рукописи فوقها вместо قومها; в бейте 18 مزاكلة вместо مراكلة и др. [16].

Очевидно, переписчик пользовался рукописью без диакритических знаков или просто неправильно разбирал зачастую малопонятные ему слова классического арабского языка.

[15] В еврейско-арабской литературе встречается другое написание этого слова — מ"ה, согласно его разговорному произношению — miyye (см., например, Adler, *Catalogue*..., tabl. 21).

[16] Текст рукописного варианта му'аллаки сравнивался с текстом в издании Альвардта: W. Ahlwardt, *The divans of the six ancient Arabic poets*, London, 1870, pp. 44—49.

Таким образом, можно считать установленным, что данная рукопись переписана в Египте в конце XVI в. с рукописи, написанной арабскими буквами. Копия возникла под влиянием интереса к роману в еврейской среде, что несомненно подтверждает широкую популярность романа в то время.

Нам неизвестна история рукописи с момента ее переписки до того момента, как она попала в руки А. С. Фирковича. Приходится только сожалеть, что она сильно пострадала и от первоначального ее состава до нас дошла лишь незначительная часть.

Рукопись имеет известное значение для критики текста романа об ʿАнтаре. Особого внимания заслуживает язык рукописи, который сохранил следы средневековых арабских диалектов. Рукопись ценна как уникальный памятник, показывающий взаимосвязь арабской и еврейской культур в средние века[17].

[17] В конце 1962 г. автору удалось найти другие еврейско-арабские фрагменты романа, часть которых, по-видимому, восходит к тому же списку, что и рукопись Евр.-араб. I 2510, а часть — к другому списку, ранее неизвестному. Был найден также фрагмент, написанный по-арабски арабскими же буквами (шифр — Фирк. Араб. II, 8). Таким образом, II собрание Фирковича дает значительный материал для исследования романа об ʿАнтаре. В свете новых находок изучение еврейско-арабских рукописей романа будет продолжено, и результаты его будут опубликованы.

С. Б. Певзнер

ДВА СРЕДНЕВЕКОВЫХ ПРЕДМЕТА ИЗ БРОНЗЫ В СОБРАНИИ ГОСУДАРСТВЕННОГО МУЗЕЯ ИСКУССТВА НАРОДОВ ВОСТОКА

В собрании Государственного Музея искусства народов Востока хранится небольшая коллекция средневековых бронзовых изделий, выполненных мастерами Ирана, Ирака, Сирии, Египта. В ее составе содержатся весьма ценные предметы, представляющие большой научный и художественный интерес. К сожалению, до сих пор ни один из этих предметов не издан и не введен в научный обиход. В настоящей статье предлагается публикация двух предметов из собрания этого Музея.

I

Полусферическая чаша светлой бронзы (рис. 6) стоит на расширяющейся книзу ножке[1]. По ее верхнему краю идет пояс надписи насхом:

العز و البقاء و الحمد و الثناء و الإيثار و العطاء و العلم و العلاء و القدر و الغناء و النماء (؟)[2] و الدوام و الإبركة و التاييد و النصر و العافية و الزياد و القناعة و النعمة و البقاء لصاحبه

'Слава, и долголетие, и хвала, и прославление, и благочестие, и дар, и знание, и высокий сан, и могущество, и богатство, и прибавление, и вечность, и благословение, и усиление, и победа, и здоровье, и добавление, и довольство, и благоденствие, и долголетие владельцу сего'.

Ниже под поясом надписи по окружности расположены шесть шестилепестковых цветов с вытянутым средним верхним лепестком. Между двумя из них под словом العطاء расположена надпись, состоящая из одного слова سديد — Садӣд (или شديد — Шадӣд), которое может являться именем владельца чаши или мастера, ее изготовившего[3]. Как кажется, второе предположение более основательно. Дело в том, что пояс с надписью и цветы под ним инкрустированы серебром. Точно так же инкрустирована маленькая надпись, содержащая имя. Судя по надписи в поясе, чаша была сделана для рыночной продажи, о чем говорит ее заклю-

[1] Инв. № 2469 III. Диаметр — 19 *см*, высота — 12,5 *см*.

[2] В надписи стоит الناصا или النام. Однако ни одно из обычно встречающихся в такого рода надписях р ечений не имеет такого написания. Как кажется, можно, предположив здесь ошибку мастера, дать предложен ное чтение, так как это выражение встречается довольно часто.

[3] Трудно отдать предпочтение какому-нибудь из этих чтений, так как и то и другое имя употребляются, хотя, как кажется, Садид встречается чаще.

чение — لصاحبه. Поэтому маловероятно, чтобы мастер стал дополнять ее именем покупателя. К тому же если имя покупателя дополняется на уже готовой вещи, то при этом обычно оно вводится формулой — بوسم 'для'[4]. Правда, точно так же имя мастера в надписях такого рода обычно вводится словом عمل 'сделал'[5].

Следует теперь попытаться выяснить место и время изготовления чаши. Внимательное рассмотрение формы весьма схожей чаши с привлечением многочисленных аналогий произведено Д. С. Райсом и Р. Эттинхаузеном[6]. Оно привело обоих исследователей к признанию этой формы, характерной для иранских изделий.

Расположенные под поясом надписи цветы также встречаются на бронзовых изделиях иранского производства[7].

Для определения датировки чаши необходимо рассмотреть и ее орнаментацию и технику ее украшения.

Шрифт надписи характерен для XIII—XIV вв., скорее даже для XIV в. На ту же дату указывают цветы под поясом надписи.

Фон под надписью в поясе заполнен спиралевидными завитками с острыми изогнутыми листьями на конце и небольшими отросточками, видимо, имитирующими мелкие листочки, вдоль спирали. Такое заполнение фона весьма характерно для бронзовых изделий конца XIII—XIV в.

Обращает на себя внимание одна подробность техники обработки фона, встречающаяся, по-видимому, только на предметах, относящихся к второй половине XIII—XIV в. Поверхность изделия на фоне под надписью между витками спирали и буквами покрыта мелкими гравированными штрихами, идущими в разных направлениях на различных участках пояса надписи. Такой прием обработки фона встречается на небольшом тазике Британского Музея[8], ларчике из коллекции Харари[9], основании подсвечника из коллекции Стора, датированном 1308 г.[10], упомянутом тазе из коллекции Эрмитажа, основании подсвечника в том же собрании[11], чаше, очень близкой по форме рассматриваемой, но более богато орнаментированной (в частности, среди ее узоров есть шестилепестковые цветы вроде рассмотренных выше), которая хранится в Государственном Эрмитаже[12].

Таким образом, как кажется, чаша Музея искусства народов Востока должна рассматриваться как произведение иранского мастера XIV в., причем, если правильно предположение о том, что маленькая надпись вне пояса содержит имя не покупателя, а изготовителя чаши, нам становится известно имя еще одного ремесленника — медника.

---

[4] Примером этого может служить чаша аналогичной формы в Неаполитанском музее. См. D. S. Rice, *The Wade-Cup in the Cleveland Museum of Art*, Paris, 1955, tabl. XII.

[5] Ср. хотя бы пенал Гос. Музея искусства народов Востока и многие другие предметы.

[6] D. S. Rice, *The Wade-Cup*...; R. Ettinghausen, *The „Wade Cup" in the Cleveland Museum of Art, its origin and decoration*, — „Ars Orientalis", 1957, t. II.

[7] Ср. таз (ИР 1515) в собрании Эрмитажа (серед. XIV в.), кувшин (Ир 1480) в том же музее (конец XIII в.), верхнюю часть подсвечника (Ир 1498), хранящегося там же (XIV в.).

[8] SPA, VI, табл. 1370 A (в медальоне).

[9] SPA, IV, табл. 1360 A.

[10] SPA, VI, табл. 1355.

[11] Инв. № ИР 1459.

[12] Инв. № СА 14897.

II

Основание подсвечника светлой бронзы[13] (рис. 7) украшено узорами, инкрустированными серебром, на фоне из спиралей с точками и завитков с листьями. По тулову идет широкий пояс надписи насхом, разделенный четырьмя круглыми медальонами, в которых сложная многолепестковая розетка окружена кольцом куфической надписи.

На ребрах, ограничивающих этот пояс, находится растительный узор. Выше и ниже этих ребер располагаются полоски, в которых ромбы с растительным плетением и геометрическим узором разделены овалами, заполненными растительным орнаментом. На самом верху на переходе к горизонтальной части сохранились остатки растительных узоров и надписей.

Куфические надписи в круглых медальонах имеют благопожелательный характер. Написаны они с большим количеством ошибок, так что предлагаемое чтение имеет условный характер.

В первом медальоне (перед полем, где начинается надпись насхом) читается:

العز و النجاء[14] و الشكر و السخاء و البر و [الا]قبال و الند (؟) و [ال]قدر

'Слава и спасение, и благодарность, и щедрость, и милосердие, и успех, и....., и мощь'.

В следующем медальоне:

العز و النصر و النجاء و الشكر و النجاء و السخاء و النجاء و الك (؟)

'Слава, и победа, и спасение, и благодарность, и спасение, и щедрость, и спасение и.....'.

В третьем медальоне:

العز و النصر و [الا]قبال و النجاء و الك(؟) و النجاء و السخاء و السلامة

'Слава, и победа, и успех, и спасение, и....., и спасение, и щедрость, и здоровье'.

В последнем:

العز و [ا]لاقبال النجاء و الشكر الد (؟) الشفاء الك (؟) ونكاالد(؟)

'Счастье, и успех, спасение, и благодарность... (?), здоровье ..... (?)'

Обращает на себя внимание многократное повторение одного и того же слова, которое здесь прочитано как النجاء 'спасение', необычного в надписях такого рода.

Надпись в поясе по тулову (рис. 9, 10, 11, 12) читается следующим образом:

عز لمولا نا السلطان الاعظم مالك رقاب الامم ملاذ [و] ملجأ بنى ادم وارث ملك سليمان امان اهل ايمان قهرمان الا (sic!) ماء وطين العالم

'Слава господину нашему султану величайшему, царю вый народов, убежищу [и] прибежищу человечества[15], наследнику царства Сулаймана[16], защите верующих[17], господину воды и земли мира'.

Стиль узоров и шрифт надписи позволяют датировать основание подсвечника XIV в. Еще более точные данные дает надпись благодаря весьма специфичным речениям, содержащимся в ней.

---

[13] Гос. Музей искусства народов Востока, инв. № 1812 II. Высота — 16 *см*, диаметр — 24,5 *см*. Верхняя горизонтальная часть и гнездо для свечи утрачены. Инкрустация выпала, в нескольких местах сохранились следы серебра.

[14] Можно предположить также чтение النظام с пропущенной последней буквой.

[15] Букв. 'сынов Адама'.

[16] Библейского царя Соломона.

[17] Букв. 'людей веры'.

Выражение وارث ملك سليمان 'наследник царства Сулаймана' встречается на бронзовом ведре Эрмитажа с датой 733/1332-33 г.[18], а также на тазике из того же собрания, датированном 744—758/1343—1357 гг., в надписи которого содержится и вторая часть речения, помещенная в этом поле пояса на основании подсвечника: امان اهل ايمان 'защита верующих'[19].

Среди представленных на „Выставке памятников мусульманского искусства" в Мюнхене в 1910 г. образцов письма был документ, датированный 777/1376 г.[20], в котором содержалось выражение: قهرمان الماء والطين 'господин воды и земли'[21], весьма близкое к речению в четвертом поле пояса на рассматриваемом основании подсвечника — قهرمان ماء وطين العالم 'господин воды и земли мира'.

Все указанные предметы произведены в юго-западном Иране во время правления там династий Инджуидов и Музаффаридов. Как кажется, это позволяет утверждать, что и основание подсвечника было выполнено в середине XIV в. в юго-западном Иране.

Следует обратить внимание еще на одно выражение, помещенное во втором поле пояса надписи: ملاذ و ملجأ بنى ادم 'убежище и прибежище человечества'. Насколько мне известно, это весьма выспреннее речение пока не встречалось в надписях на бронзовых изделиях.

Поскольку это выражение находится в составе надписи, которая хорошо датируется и локализуется, кажется, что в случае если оно будет встречено еще в какой-нибудь надписи на предмете, не имеющем четко выраженных признаков места и времени исполнения, то оно само по себе может явиться основой для датировки этого предмета.

---

[18] Л. Т. Гюзальян, *Три инджуидских бронзовых сосуда (К вопросу о локализации юго-западной группы средневековой художественной бронзы Ирана)*, М., 960 (XXV Международный конгресс востоковедов. Доклады делегации СССР), стр. 1.

[19] Там же, стр. 5.

[20] F. Sarre und F. R. Martin, *Die Ausstellung der Meisterwerken islamischer Kunst in München, 1910*, München, 1912, T. I, S. 14.

[21] Это выражение содержится также в одной из надписей османского султана Селима II. См. J. Strzigowski et M. van Berchem, *Amida*, Heidelberg et Paris, 1910, p. 117.

Л. В. Строева

ВЫСТУПЛЕНИЯ ИСМАИЛИТОВ В СИРИИ НА ГРАНИ XI—XII вв. (1090—1113 гг.)

Исмаилиты Сирии в XII—XIII вв. уже более столетия привлекают исследователей[1].

Настоящая статья, не претендуя на исчерпывающее разрешение вопросов, ставит своей задачей осветить начальный период деятельности исмаилитов в Сирии (конец XI — начало XII в.), выявить классовый характер исмаилитского движения и его политические цели.

В обстановке вторжения крестоносцев в Сирию Хасан Саббах, глава исмаилитов Ирана и вождь успешно развивавшегося народного восстания, поставил своей целью втянуть в движение народные массы Сирии. „Вскоре после захвата Хасаном ибн Саббахом Аламута крестоносцы вошли в Иерусалим. Момент был подходящий, чтобы попытаться обосноваться в Сирии. Хасан использовал возможность, которая открывалась перед ним"[2]. Как известно, Хасан Саббах был в Сирии в 473/1081 г. Он прошел путь от побережья Средиземного моря до Алеппо и далее до Багдада, Хузистана и Исфахана[3]. Уже тогда в Сирии соперничали друг с другом сельджукские феодалы и широкое распростране-

---

[1] M. C. Defrémery, *Nouvelles recherches sur les Ismaéliens ou Bathiniens de Syrie*, — JA, 5 sér., 1854, vol. III, pp. 373—421; St. Guyard, *Un grand maître des assassins au temps de Saladin*, — JA, 7 sér., 1877, vol. IX, pp. 324—489; Van Berchem, *Epigraphie des assassins de Syrie*, — JA, 9 sér., 1897, vol. IX, pp. 453—498; Nowell, *The old Man of the Mountain*, — „Speculum", vol. XXII, 1947, № 4; B. Lewis, *The sources for the history of the Syrian assassins*, — „Speculum", vol. XXVII, 1952, № 4; B. Lewis, *The Ismā'īlites and the assassins*, — „A History of the crusades", editor-in-chief Kenneth M. Setton, vol. I, Philadelphia, 1958, ch. IV, pp. 99—131; Л. В. Строева, *Последний Хорезмшах и исмаилиты*, — сб. в честь акад. И. А. Орбели, М. —Л., 1960; *День „Воскресения из мертвых" и его социальная сущность*, — КСИНА, 1960, т. XXXVIII; *Движение исмаилитов в Исфахане в 1100—1107 гг.*, — „Вестник ЛГУ", 1962, № 14; *Исмаилиты Ирана и Сирии в зарубежной и советской историографии*, — „Межвузовская научная конференция по историографии и источниковедению истории стран Азии и Африки (22—25 января 1963 г.)", Л., 1963 (тезисы доклада); *Восстание исмаилитов в Иране в конце XI — начале XII вв.*, — сб. „Исследования по истории стран Востока", Л., 1964, стр. 41—59; *К вопросу о социальной природе исмаилитского движения в Иране в XI—XIII вв.*, — „Вестник ЛГУ", 1963, № 20, стр. 46—51. Источники: Ed. Dulaurier, *Récit de la première croisade*, Paris, 1850, Mathieu d'Edesse. *The Tarikh-i-Jahangusha*, ed. by Mirza Muhammad ibn 'Abdul-Wahhab-i Qazwini, London — Léyden, 1937 (далее — Джувейни); «Recueil des Historiens des croisades, Historiens orientaux", t. I, Paris, 1872: „Résumé de l'Histoire des croisades, tiré des annales d'Abou l-Feda" (далее — Абу-л-Фида); «Extrait de la Chronique, intitulée Kamel-altevaryh par Ibn-Alatyr» (далее — Ибн ал-Асир); Vol. III, 1884 «Extraits du Mirât ez-semân (Ibn el Djeuzi)» (далее — Ибн ал-Джаузи); «Extraits de la Chronique d'Alep par Kemal ed-din» (далее — Кемаль ад-Дин) (араб. текст, фр. перевод).

[2] St. Guyard, *Un grand maître des assassins...*, стр. 348.

[3] Джувейни, стр. 191.

ние имел шиизм (в результате длительной власти Фатимидов). Значительным было ремесленное население городов. Через два десятилетия обстановка в Сирии еще более осложнилась, недовольство народа росло, и это создавало благоприятные условия для успеха исмаилитской пропаганды. Вместе с тем наличие в Сирии значительных феодальных армий (франков и местных феодалов), одинаково враждебных исмаилитам, заставляло последних быть осторожными, бдительными и умело использовать любые благоприятные для них возможности. Деятельность исмаилитов началась в Алеппо.

Здесь исмаилиты могли рассчитывать на поддержку ремесленного населения города; кроме того, владетель Алеппо сельджукид Ридван ибн Тутуш ибн Алп-Арслан (1095—1113) открыто покровительствовал им и оказывал помощь. Такую политику сельджукского феодала можно объяснить его политической изоляцией в среде местных феодалов и даже в собственной семье. Ридван был смертельным врагом своего брата Дукака, владетеля Дамаска. В 1096-97 г. Ридван в союзе с ал-Ягисйани (владевшим тогда Антиохией) задумал захватить Дамаск. Ал-Ягисйани изменил Ридвану и подстрекал Дукака захватить Алеппо. В битве между Ридваном и Дукаком последний был разбит [4]. С Атабеком Тук-тегином, фактически владевшим Дамаском (1104—1128), у Ридвана были враждебные отношения. Видимо, Ридван не принял участия в помощи осажденной Антиохии (1098 г.) из мести ал-Ягисйани. Другим врагом Ридвана был владетель Эмессы Джанах ад-Даула. В 1100 г. он подошел к Сермину, разграбил лагерь Ридвана, обратил его в бегство, пленил его людей [5].

В 1101 г. франки безрезультатно осаждали Алеппо. Они захватили часть территории алеппского владения и уничтожили все посевы. Ридван воевал с ними много и безуспешно. В ходе военных действий он был разбит Танкредом и принужден платить ему дань в 27 000 динаров и 10 коней [6]. Ридван яростно ненавидел своих двоюродных братьев — султанов Ирана Баркиярука и Мухаммеда. В 1108-09 г. Ридван закрыл ворота Алеппо перед войском султана Мухаммеда. Вражда Ридвана с местными феодалами и султанами Ирана, затяжные войны с франками, боязнь соперничества в своей семье (Ридван убил двух своих братьев) явились причиной того, что „Ридван, предвидя преимущества от союза с ассассинами, благоприятствовал их обоснованию в Алеппо“ [7]. Он не мог не знать, что в это время исмаилиты, кроме Аламута и других крепостей, завладели крепостью Дежкух под Исфаханом, убили Низам ал-Мулька, становились грозной силой в Иране [8].

Дефремери считает, что исмаилиты появились в Сирии вскоре после 1090 г. (т. е. после захвата Аламута) [9]. Источники лаконично сообщают о первых исмаилитских да'и и называют их имена. Ибн ал-Джаузи упоминает астронома, который был первым, кто провозгласил в Сирии учение батынитов [10]. Он был убит или умер в Алеппо в 1102 г. Одновременно с ними в Алеппо действовал присланный из Ирана Хасаном Саббахом перс Абу Тахир, ювелир, который с 1102 по 1113 г. был

[4] Абу-л-Фида, стр. 3.
[5] Кемаль ад-Дин, стр. 590.
[6] Там же, стр. 591.
[7] St. Guyard, *Un grand maître des assassins*..., p. 348.
[8] Л. В. Строева, *Движение исмаилитов в Исфахане в 1101—1107 гг.*, стр. 60—73.
[9] M. C. Defrémery, *Nouvelles recherches sur les Ismaéliens*..., p. 376.
[10] Ибн ал-Джаузи, стр. 530; Кемаль ад-Дин, стр. 591.

крупнейшей фигурой в исмаилитской среде, организатором и вдохновителем всех выступлений исмаилитов. Назван также брат астронома Исмаил, убитый во время резни исмаилитов в 1113 г. Кемаль ад-Дин упоминает еще Хусам ад-Дина ибн Думладжа, приехавшего в Алеппо из Ирана, авторитет которого признали все исмаилиты. Он назначил перса Ибрахима, позднее бежавшего в Шейзар, действовать от своего имени в крепости Колейях около Бали. Сам Ибн Думладж после 1113 г. ушел в Ракку, где и умер.

В числе других исмаилитских да'и упомянут Абу-л-Фатх, которого Кемаль ад-Дин ошибочно назвал сыном Абу Тахира. Это — Абу-л-Фатх Сермини, игравший важную роль в Апамее.

Гюйяр считает, что „пока исмаилиты, разбросанные по Сирии, искали свой путь, они подчинялись нескольким руководителям, зависимым от главы Аламута“ [11], т. е. Хасана Саббаха. Исмаилиты воспользовались возможностью свободной деятельности, которую им предоставил Ридван. „Ридван построил для них дом проповеди, и он был первым, кто сделал это“ [12]. Пропаганда исмаилитов получила широкий отклик, и число их сторонников быстро росло. Они развернули деятельность и за пределами Алеппо, в Апамее, Сермине, Шейзаре. Их главной целью, как и в Иране, являлся захват крепостей, владея которыми они могли бы подчинить себе окружающие территории и стать политически независимыми.

Как и в Иране, исмаилиты Сирии стали практиковать убийства своих классовых врагов — представителей феодальной знати. 12 мая 1102 г. три перса-батынита убили в Эмессе, в мечети, владетеля города Дженах ад-Даула [13]. Молва приписала Ридвану, покровителю исмаилитов, инспирацию убийства. За этим убийством последовали и другие. Жертвами исмаилитов были представители феодального мира — как мусульмане, так и христиане. Убийства, совершаемые всегда публично, терроризировали феодалов и усиливали их ненависть к исмаилитам. Знать Алеппо и соседние владетели упрекали Ридвана в покровительстве исмаилитам. Сразу после его смерти (1113 г.) при молодом и слабом сыне его Алп-Арслане алеппская знать обрушилась на исмаилитов. В это время султан Мухаммед (сельджукский султан Ирана) и раис Алеппо Ибн Бади стали требовать от молодого Алп-Арслана уничтожения исмаилитов. Ибн Бади и Хашхаш собрали группу из глав города и добились от Алп-Арслана согласия. Абу Тахира и его важнейших сторонников предали смерти [14]. „На улицах объявили, что каждый, кто встретит батынита, может убить его. Три сотни из них, как мужчин, так и детей, были убиты в Алеппо, двести из них были арестованы. Абу-л-Фатх был казнен около ворот Ирака, тело его было сожжено, голова провезена по всем городам Сирии. Убили да'и Исмаила, брата астронома, о котором сказано выше. Другие были заключены в тюрьму, и о них просили. Одни из них были освобождены, другие — сброшены вниз с вершины крепости“ [15]. Многие упомянутые выше исмаилиты были убиты или принуждены бежать. С исмаилитами беспощадно расправлялась алеппская знать. Расправы с ними требовал и сельджукский султан Мухаммед. Он давно и упорно боролся с исмаилитами в Иране.

В 1106 г. исмаилиты сделали попытку завладеть Апамеей. Рассказ

[11] St. Guyard, *Un grand maître des assassins*..., p. 352.
[12] Ибн ал-Джаузи, стр. 530.
[13] Кемаль ад-Дин, стр. 591.
[14] Ибн ал-Асир, стр. 291.
[15] Кемаль ад-Дин, стр. 604.

Ибн ал-Асира, наиболее подробный, существенно отличается от сообщений Ибн ал-Джаузи и Кемаль ад-Дина. По свидетельству Ибн ал-Асира, в 1106 г. Апамея находилась под властью Халафа ибн Мулаиба, который за несколько лет до этого завладел ею. Жители города Сермина, расположенного недалеко от Алеппо, глубоко преданные шиизму, при приходе франков разбежались. Кади Сермина явился к Халафу, был им принят и обласкан. Но вскоре он стал злоумышлять против Халафа. Кади «написал Абу Тахиру, известному [под прозванием] „ювелир", — а он из знатных лиц государства Ридвана, — и обратился к батынитам и их да'и, и согласились они погубить Халафа».

Сыновья Халафа заподозрили кади в предательстве, но он сумел от всего отпереться, поклявшись на Коране в своей невиновности, и сохранить расположение Халафа. Абу Тахир уговорил Ридвана послать в Апамею 300 человек из числа бывших жителей Сермина с лошадьми, оружием и головами франков, якобы взятых серминцами в сражении с франками. Халаф поверил рассказу серминцев и разрешил им поселиться в Апамее. Вскоре кади и серминцы, пробравшись в цитадель, сбросили своим людям веревки, по которым те поднялись в крепость. Нападение их было внезапным. Военачальники и сыновья Халафа были перебиты. Кади своей рукой убил Халафа в спальне его жены. Абу Тахир прибыл в Апамею, уверенный в том, что кади отдаст ему город. Но кади предложил Абу Тахиру остаться у него и пользоваться почетом и уважением или убираться вон. Один из сыновей Халафа, которому удалось спастись, явился к франкам и уговорил их завладеть Апамеей. Когда войска франков подошли к Апамее, город сдался. „Франки убили кади, схватили ювелира и убили его. А он — тот, кто возвестил учение батынитов в Сирии. Одни говорят, что Абу Тахир, ювелир, был убит франками в Апамее. Другие говорят, что Ибн Бади, раис Алеппо, убил его в 507/1113-44 г., и, как мы уже упоминали, он погиб после [смерти Ридвана]" [16].

Ибн ал-Асир, отмечая, что серминцы были ревностными шиитами, не считал их батынитами. Как же тогда объяснить их связи с Абу Тахиром и другими батынитами Алеппо? Что могло привлечь Абу Тахира в Апамею, если бы в ней не было его сторонников, с помощью которых он мог бы захватить город? Ложная клятва на Коране, произнесенная кади, отнюдь не считавшаяся преступлением с точки зрения батынитов, не признававших суннитского ислама, обман Халафа с целью поселения в Апамее, проникновение в крепость и внезапное нападение на ближайшее окружение Халафа, убийство Халафа — все это заставляет предполагать, что в Апамее имело место выступление батынитов, которым руководил Абу Тахир, ювелир. Подтверждение этого предположения мы находим у двух других историков, которые излагают те же события более лаконично, но дают им иное освещение. По словам Ибн ал-Джаузи, «и усилилось дело батынитов в Алеппо, и был [там] хаким-астроном и Абу Тахир, ювелир, а он первый, кто возвестил это учение в Сирии. И последовало за ними много народа с гор Суммака и из Сермина и ал-Маарры и тех областей. Захватили исмаилиты крепость Фамиях (Апамею) и убили Халафа ибн Мулаиба, владетеля ее, по наущению Абу Тахира перса-ювелира, живущего в Алеппо, заместителя астронома. Был в Апамее человек из их да'и, звали его Абу-л-Фатх ас-Сермини, и он договорился с жителями ее (Апамеи), и они пробили стену, набросились

[16] Ибн ал-Асир, стр. 252. Мы ограничились сокращенным пересказом событий, опустив некоторые незначительные подробности.

на Ибн Мулаиба, пронзили его копьем, и он умер. И они провозгласили Ридвана, владетеля Алеппо. А он [некоторое время тому назад] построил для них в Алеппо дом молитвы, и он первый, кто это сделал, и оставалась крепость в их руках, пока не взяли ее франки в 500/1106-07 г.» [17].

Ибн ал-Джаузи говорит, что захват Апамеи был произведен батынитами, во главе которых стоял батынитский да'и Абу-л-Фатх ас-Сермини (очевидно, то же лицо, что и кади серминский у Ибн ал-Асира). Организатором и вдохновителем событий назван Абу Тахир.

С еще большей определенностью излагает эти события Кемаль ад-Дин: „И послал Абу Тахир, ювелир-батынит, группу батынитов из жителей Сермина против Халафа, возглавляемую человеком, известным как Абу-л-Фатх Сермини из исмаилитских да'и, чтобы они убили Халафа. И согласилась с ними группа жителей Апамеи. Они пробили стену крепости и вошли в нее, и поднялись некоторые из них в цитадель и ударили Халафа копьем, и он упал. И ударили его еще раз, и он умер. Потом пришел Танкред и взял [с Апамеи] дань, но вскоре возвратился и захватил ее (Апамею). Он убил Абу-л-Фатха Сермини и пленил Абу Тахира, но он (Абу Тахир) заплатил за себя выкуп и вернулся в Алеппо" [18]. В этом кратком рассказе Абу Тахир выступает организатором событий и, вероятно, участником, поскольку он попал в руки франков после взятия ими Апамеи. Батынитским да'и назван Абу-л-Фатх Сермини, руководивший отрядом батынитов-серминцев. Кроме того, часть жителей Апамеи „согласилась с ними", иными словами, поддержала батынитов. Сообщение Кемаль ад-Дина о том, что Абу Тахиру удалось купить себе свободу у франков, снимает имеющееся у Ибн ал-Асира противоречие о дате смерти Абу Тахира.

Исмаилитам удалось отнять Апамею у Халафа силами серминцев при поддержке жителей Апамеи. Сколько времени она была в их руках, установить трудно — видимо, недолго. Если исмаилиты сумели одолеть Халафа, то противостоять феодальному войску франков в то время они не могли.

После потери Апамеи исмаилиты направили свое внимание на городок Шейзар, расположенный в 20 *км* к югу от Апамеи. С конца XI в. он был под властью арабского рода мункызитов. Шейзар находился у подножия холма, на котором возвышалась недоступная крепость. Исмаилиты делали попытки завладеть крепостью. О борьбе мункызитов с исмаилитами сообщают Ибн ал-Асир и Ибн ал-Джаузи и, что особенно ценно, Усама ибн Мункыз, являвшийся непосредственным участником событий.

Нападение исмаилитов на Шейзар Ибн ал-Асир относит к 502/1108-09 г. «[В день] христианской пасхи группа батынитов в числе ста человек напала на Шейзар неожиданно для его жителей и завладела им. Они выгнали тех жителей, которые были в городе, заперли ворота [города], поднялись в крепость и захватили ее. А владевшие [в то время] крепостью сыны Мункыза спустились из нее, чтобы посмотреть на праздник христиан. И они (мункызиты) делали добро этим, которые портили всякое благодеяние (т. е. батынитам. — *Л. С.*). Жители города побежали к бастиону, и женщины, [оставшиеся в городе], подняли их на веревках в окна. К ним присоединились и возглавили их эмиры сынов Мункыза. Они сразились с батынитами и взяли их в мечи со всех сто-

[17] Ибн ал-Джаузи, стр. 530.
[18] Кемаль ад-Дин, стр. 594.

рон; батыниты отступили, и не спасся из них ни один. И убили в городе тех, кто был подобен им (батынитам) по своим взглядам»[19].

О нападении батынитов на Шейзар то же самое рассказывает Ибн ал-Джаузи. Но он относит ссбытие к 507/1113-14 г. и делает существенное добавление: „Группа батынитов, проживавших в Апамее, в Маарат-ан-Номан и Мааррат Несрин, решила захватить Шейзар в день пасхи“[20].

Это свидетельствует, во-первых, о том, что после захвата Апамеи франками (1106 г.) батыниты продолжали в ней жить и действовать активно; во-вторых, что в Мааррат-ан-Номан и Мааррат Несрин также были батыниты.

Яркий и интересный рассказ о борьбе с батынитами оставил Усама ибн Мункыз[21]. Когда батыниты напали на Шейзар[22], мункызитские феодалы напрягли все силы для оказания сопротивления. Не только мужчины, но и женщины вступили в сражение. Усама упоминает свою двоюродную тетку, которая в „кольчуге и шлеме с мечом и щитом в руке“ участвовала в сражении. Он рассказывает, что даже старуха, невольница его деда, „закрылась покрывалом, взяла меч и бросилась в бой. Она не переставала сражаться до тех пор, пока мы не одержали верх и не превзошли числом своих противников“. Предводитель исмаилитов Алван ибн Харрар предложил одному из мункызитов по имени Синан дать за себя выкуп и получить свободный выход из крепости. Синан согласился и, вернувшись в дом, стал собирать ценности у женщин семьи мункызитов. Его тетка остановила его, сказав: „Скверно ты поступаешь. Ты оставишь своих двоюродных сестер и жен этим чесальщикам шерсти, а сам уйдешь“, — и приказала ему идти сражаться с батынитами. В то же время мать Усамы посадила его сестру на балкон, возвышающийся над долиной, и была готова сбросить ее вниз. Когда опасность уже миновала, она сказала: „Если бы я увидала, что батыниты добрались до нас, я бы толкнула ее и сбросила в долину, — лучше мне видеть ее мертвой, чем в плену у этих мужиков и шерсточесов“.

Усама дважды упоминает о вооружении батынитов. В их распоряжении были простые ножи и кинжалы, с которыми они бились против феодалов и их воинов, имевших обычно кольчуги, мечи, щиты и шлемы.

Эти сообщения источников говорят о том, что, как и в других городах Сирии, батыниты обосновались в Шейзаре и даже некоторое время не подвергались преследованиям. Они были достаточно многочисленны, если смогли выставить отряд в сто боеспособных мужчин. Почти столько же собрали мункызиты, когда в крепости взялись за оружие не только мужчины, но и женщины семьи мункызитов и их невольницы. Так как батыниты владели лишь ножами и кинжалами, то захватить крепость они пытались врасплох, когда все ее защитники ушли.

Неудачная попытка захвата крепости вызвала разгром исмаилитов в Шейзаре, т. е. среди его городского населения. Этой крепостью исмаилитам не удалось овладеть и в более поздний период.

---

[19] Ибн ал-Асир, стр. 272.

[20] Ибн ал-Джаузи, стр. 548.

[21] Усама ибн Мункыз, *Книга назидания*, перевод М. А. Салье, Под ред. и с прим. И. Ю. Крачковского. Вступительные статьи И. Ю. Крачковского и Е. А. Беляева, М., 1958, стр. 200, 201.

[22] Усама не указывает года. Акад. И. Ю. Крачковский относит это нападение к 1113 г. Так как Ибн ал-Джаузи и Ибн ал-Асир говорят о дне пасхи, вероятно, они имеют в виду одно и то же событие.

Мы рассмотрели сообщения источников о выступлениях исмаилитов Сирии только в трех городах: Алеппо, Апамее и Шейзаре в 1090—1113 гг. Даже на основании этого ограниченного материала можно сделать некоторые выводы.

Вторжение крестоносцев и политическая раздробленность Сирии создали благоприятные условия для активности исмаилитов. Движением исмаилитов в Сирии руководили да'и, посылаемые из Аламута, ставшего в 1090 г. политическим центром независимого исмаилитского государства в Иране.

Пользуясь покровительством султана Ридвана, исмаилиты создали в Алеппо „Дом проповеди“ — политический центр, из которого они рассылали своих да'и для привлечения сторонников, а также для подготовки и руководства активными выступлениями.

Исмаилитское движение распространилось в ряде городов Сирии (Алеппо, Апамея, Шейзар, Сермин, Мааррат-ан-Номан, Мааррат Несрин, ал-Колейях) и в горах Суммака.

Ремесленники, городская беднота и крестьяне явились главной движущей силой в выступлениях исмаилитов[23] (источники называют ювелира, сапожника[24], шерсточесов и мужиков). О принадлежности исмаилитов к социальным низам и антифеодальном характере их борьбы свидетельствует ненависть к ним мусульманских и франкских феодалов, которые стремились их уничтожить (знать Алеппо, мункызиты, султан Мухаммед, Танкред).

Политической целью исмаилитов являлась борьба с феодалами и создание независимого от них владения. Для этого они хотели овладеть неприступными крепостями, которые господствовали над городом и соседней округой. Для овладения крепостью исмаилиты применяли различную тактику: хитрость, скрытое проникновение, тайную вербовку сторонников, внезапное нападение, вооруженный захват. В сравнении с многотысячными войсками мусульманских и франкских феодалов боевые отряды исмаилитов были малочисленны (100 человек в Шейзаре, 300—в Апамее) и плохо вооружены (они имели лишь ножи, кинжалы, редко — копья).

К 1113 г. вооруженные выступления были подавлены, многие из исмаилитов казнены. Однако их борьба продолжалась, и к 40-м годам XII в. исмаилиты достигли цели: захватили ряд крепостей, подчинили своей власти значительную территорию, ставшую исмаилитским владением, совершенно независимым от мусульманских и христианских феодалов, и продолжали борьбу с ними.

Выступления сирийских исмаилитов: ремесленников, городской бедноты, крестьян, против местных и франкских феодалов следует рассматривать как одно из звеньев антифеодального народного восстания, которое в это время под руководством Хасана Саббаха охватило Иран[25].

---

[23] Л. В. Строева, *К вопросу о социальной природе исмаилитского движения в Иране в XI—XIII вв.*

[24] В 1126 г. владетель Мосула и Алеппо — Касим ад-Дауле — был убит исмаилитами, которые несколько лет скрывались у сапожника, ожидая удобного случая для осуществления убийства.

[25] Л. В. Строева, *Восстание исмаилитов в Иране в конце XI — начале XII в.*

М. Б. Карасс

АРХИВ ТОЛЕДСКИХ МОСАРАБОВ XII—XIII вв. И ИЗУЧЕНИЕ КУЛЬТУРНЫХ СВЯЗЕЙ МЕЖДУ ВОСТОКОМ И ЗАПАДОМ

Архив толедских мосарабов XII—XIII вв. — источник, весьма мало исследованный, хотя его научное значение трудно переоценить. Это — собрание частноправовых актов, регистрирующих различного рода имущественные сделки между отдельными лицами, а также между ними и церковными организациями. Собрание состоит из 1175 документов, написанных по-арабски (кроме того, около 30 документов — арабские в еврейской транскрипции). Хронологические рамки архива — 1083—1314 гг.; наиболее ранний документ составлен за два года до реконкисты Толедо, еще в период мусульманского владычества, наиболее поздний относится уже к XIV в. Документы локализованы главным образом городом Толедо и его округой — территорией бывшего Толедского эмирата, после реконкисты получившей название Новой Кастилии.

Большая часть документов (785) имеет прямое или косвенное отношение к важнейшей церковной организации средневековой Испании — толедскому кафедральному собору св. Марии. Другая часть документов — 285 — из толедского женского монастыря св. Климента. В 1870 г. все эти документы перешли во вновь образованный в Мадриде Национальный архив и с тех пор хранятся там.

Уже в начале XVIII в. было известно о существовании документов, написанных мосарабами по-арабски и хранившихся в Толедо. Однако в это время в Испании уже не было людей, способных прочесть и перевести их[1]. В дальнейшем возможность перевода документов все уменьшалась.

Лишь в XX в. с возникновением испанской школы арабистов было положено начало изучению архива. В 1913 г. испанский арабист Анхель Гонсалес Паленсия приступил к подготовке публикации документов. В 1930 г. архив был издан[2].

Архив мосарабов выделяет Толедо как область Испании, имеющую особое значение для изучения вопросов взаимодействия двух культур. Древняя столица Испании, а затем центр и важнейший этап реконкисты — Толедо — одна из тех пограничных (между двумя культурами) областей, где восточное на протяжении веков тесно переплеталось с западным, европейским.

---

[1] См. историю поисков бельгийцем Н. Кленардом учителя арабского языка в Испании в ст. А. Крымского „Очерки из истории ориенталистики в XVI—XVII вв.", — „Древности восточные", т. II, вып. III, М., 1903, стр. 9—12.

[2] A. G. Palencia, *Los mozarabes de Toledo en los siglos XII y XIII*, vol. I—IV, Madrid, 1926—1930. — Описание архива см. М. Б. Карасс, *Материалы Архива толедских мосарабов XII—XIII вв.*, — „Вопросы истории", 1950, № 10.

Толедо всегда был известен как один из интеллектуальных центров мусульманской Испании, однако в эпоху Омейядов он не играл той выдающейся роли, которая выпала на его долю после реконкисты. Этот пограничный город (к северу от Толедского эмирата была расположена «ничья земля», пограничная полоса, а затем владения христианских королей) в течение длительного времени был центром постоянных восстаний против власти кордовских халифов. Только в 932 г. Толедо был окончательно замирен.

С момента разрушения Кордовы берберами (1013 г.) Толедо начинает играть роль важнейшего культурного центра мусульманской Испании. Сюда бегут мосарабы с юга, спасаясь от религиозных преследований альморавидов и альмохадов, они несут на север мусульманскую культуру. Переселяются на север и многие мусульмане. Толедо становится центром мусульманской культуры и образования.

Но только после реконкисты Толедо становится культурным центром мирового значения. Именно теперь мусульманская культура из Толедо начинает свой поход на север: «Путь к мусульманскому образованию открылся перед всей Европой с момента взятия Толедо христианами»[3].

В этот интереснейший момент и появляется Толедо в наших документах, из которых наиболее ранний, как уже отмечалось, составлен в 1083 г., т. е. за два года до реконкисты. Мы видим город в момент его завоевания кастильским королем Альфонсо VI, который делает его своей столицей. Толедо при Альфонсо лишь номинально христианский: при дворе говорят по-арабски, господствует арабский этикет, чеканится арабская монета. Король женат на мусульманке и сам называет себя «император двух религий»[4].

После реконкисты мусульманская культура не ослабевает, наоборот, она сохраняется и развивается на испанской почве. Влияние мусульманской культуры шло прежде всего книжным путем, через переводы различных, преимущественно научных произведений с арабского на западные языки. Центром, из которого шло это влияние, был Толедо после реконкисты.

Известно, что уже Альфонсо VI, завоеватель Толедо, содержал при дворе мусульман и евреев, знавших арабский язык и занимавшихся специально переводами с арабского[5]. В дальнейшем в течение более чем двух веков эта культурная деятельность все расширялась. В 1130 г. архиепископ толедский, примас Испании дон Раймундо (1126—1151) создает при толедском соборе св. Марии коллегию переводчиков. Главными деятелями коллегии были мосарабы и евреи. Одним из крупнейших переводчиков был Доминго Гонсальво[6], или Гундисальво, архидиакон Сеговии — титул, который носили важнейшие члены толедского капитула[7]. Он работал вместе с другим известным переводчиком и фи-

---

[3] J. Trend, *Spain and Portugal, The Legacy of Islam*, Oxford, 1931, pp. 10, 11, 28, 30; A. G. Palencia, *Historia de la literatura arábigo-española*, Madrid, 1925.

[4] И. Ю. Крачковский, *Арабская культура в Испании*, М. — Л., 1937, стр. 24, 25; J. Trend, *Spain and Portugal...*, p. 28.

[5] См., например, Р. Альтамира, *История Испании*, т. 1, М., 1950, стр. 231.

[6] О Gundisalvo см. M. Alonso Alonso, *Traduccion del arabian Domingo Gundisalvo*, — „Al-Andalus" 1947; XII, 1955, XV.

[7] Domingo Gundisalvo, как и архиепископ дон Раймундо, встречаются в наших документах. Они жили в Толедо, имели земельные владения в окрестных деревнях, приобретали земельную собственность и сдавали земли в аренду.

лософом Хуаном из Севильи (он же Abendā'ūd) в период с 1135 по 1153 г.[8].

Наряду с мосарабами и евреями в толедской коллегии работали ученые из разных стран Европы. Можно напомнить имена известнейших из них — Герарда Кремонского, Германа Далматинца, Михаила Скотта, Роберта Англичанина, переводчика Корана, и многих других[9]. Переводились произведения греческих и арабских ученых — Аристотеля, Аверроэса, Авиценны, Птолемея и т. д. Известность толедской школы выходит далеко за пределы Испании. Заказы на переводы поступают из разных стран Европы.

В течение многих лет руководителем и активным сотрудником коллегии был известный средневековый ученый архиепископ толедский дон Родриго Хименес де Рада (1170—1247), автор нескольких исторических трудов — «Истории готов», «Истории арабов» и других, написанных на латинском языке. Дон Родриго был знатоком арабского языка и восточной философии[10].

Наибольшего расцвета толедская коллегия переводчиков достигла при Альфонсо X Ученом (1252—1284), правившем почти через два века после реконкисты. Кастильский король, чрезвычайно яркая фигура в истории арабо-испанской культуры, — «величайший апостол мусульманского образования»[11]. Под его руководством и при его непосредственном участии был создан свод законов Las Siete Partidas («Семь частей»), его астрономические таблицы в течение нескольких веков служили руководством для всей Европы. В этих произведениях, так же как и в своем большом историческом труде Cronica general, Альфонсо X пользовался арабскими источниками; в их языке много арабизмов[12]. Судя по миниатюрам, двор короля носил скорее восточный характер: восточная одежда, мусульманские певцы, музыкальные инструменты, в ходу был и арабский язык. Через два века после реконкисты кастильский король чеканил монету арабского образца.

Таким образом, Толедо в течение двух веков после реконкисты оставался научным и переводческим центром Испании. Это было вполне естественно: древняя вестготская столица, прежде чем снова вернуться в руки христиан, в течение нескольких веков оставалась мусульманской, что не могло не наложить на нее глубокого отпечатка. Население Толедо включало христиан, евреев и мусульман, употреблявших арабский язык. Это благоприятное обстоятельство было использовано для созда-

[8] См. о нем M. Alonso Alonso, *Juan Sevillano: sus obras propias y sus traducciones*, — „Al-Andalus", 1953, VIII.

[9] Описание переводческой и оригинальной деятельности ученых, работавших в Толедо, см. Sarton, *Introduction in the history of science*, t. II, Baltimora, 1947. См. также A. G. Palencia, *Historia de la literatura arábigo-española*, Barcelona, 1925.

[10] См. о нем Р. Альтамира, *История Испании*. В документах архива дон Родриго встречается постоянно. Это крупнейший земельный собственник, известный своей приобретательской деятельностью.

[11] J. Trend, *Spain and Portugal...*, p. 31.

[12] В „Cronica general" включен перевод элегии толедского законоведа ал-Вакаши, посвященной осаде Сидом Валенсии в 1094 г. (см.: И. Ю. Крачковский, *Арабская поэзия в Испании*,—Избранные сочинения, т. II, стр. 501; R. Menéndez Pidal, *Sobre Aluacasi y la elegia arabe de Valencia. Homenaje a Codera*, Zarágoza, 1904); „Primera crónica general de España", publ. por R. Menéndez Pidal, [Madrid], 1955. С именем Альфонсо X связано и создание сборника средневековой поэзии "Cantigas de Santa Maria", большинство песен которого написано в форме „заджал", а музыку его Рибера ведет от андалусской мусульманского происхождения. См.: J. Ribera, *La musica de las Cantigas de Santa Maria*, Madrid, 1922, idem, *Historia de la musica árabe medieval y su influencia en la española*, Madrid, 1927; idem, *La musica andalusą medieval en las canciones de trovadores, troveros y minnesinger*; Madrid, 1925.

ния коллегии переводчиков. Этому же способствовало и то, что Толедо был городом крупных библиотек и известных библиофилов[13]. Здесь же были построены и первые в Европе бумажные фабрики[14]. Благодаря толедской коллегии Запад получил переводы основной научной литературы по математике, астрономии, философии, естественным наукам. Как известно, переводы эти потрясли всю Европу: они составили целую эпоху, разделив историю науки в средние века на два периода — до и после переводов толедской школы[15].

Лица, упоминаемые в наших документах, — в основном толедские мосарабы. Христиане, оставшиеся в завоеванных мусульманами областях Испании, составляли большинство как по отношению к христианам, бежавшим на север, так и по отношению к победителям. Мосарабские общины Кордовы, Севильи, Толедо и других городов сохраняли в мусльманские времена внутреннее самоуправление, имели собственных графов и сборщиков налогов, судились по вестготским законам (Fuero Juzgo), имели свою церковно-монастырскую организацию, свободно отправляли свой культ (особый rito mozarabe), имели церкви и монастыри (нередко одно и то же здание служило поочередно церковью и мечетью), служили в армии, их романский язык не преследовался и т. д.[16].

И тем не менее арабизация у мосарабов (*мосарабы* — 'арабизированные') пошла очень быстро. Мосарабы говорили и писали по-арабски (хотя сохраняли и знание романского языка), их быт, одежда, обычаи и т. д. были во многом восточными, они носили нередко арабские имена (или двойные), арабский язык вытеснил латынь даже там, где она еще недавно казалась единственно возможным языком. Евангелие было переведено для мосарабов на арабский язык, их духовенство носило арабские имена и т. д. Все это показывает степень арабизации мосарабов[17].

Особенно многочисленной и влиятельной была толедская община. После реконкисты она еще усилилась блатодаря эмиграции мосарабов с юга. Тысячи мосарабов со своим духовенством переселились из Андалусии на север — в Толедо и другие области реконкисты[18]. И после реконкисты Толедо мосарабы сохраняли собственное самоуправление, фактически именно они управляли городом, все высшие должности были в их руках. Толедо был резиденцией архиепископа Испании, мосарабы имели еще с мусульманских времен шесть приходов, сохраняли в борьбе с римской церковью свой rito mozarabe, чеканили монету по типу арабской даже в XIII в., пользовались арабским языком даже в XIV в.,

[13] См. J. Ribera, *Bibliotecas y bibliofilas en la España Musulmana*. Disertaciones y opúsculos, Madrid, 1928.

[14] И. Ю. Крачковский, *Арабская культура в Испании*, стр. 19. Бумага, на которой написаны документы архива толедских мосарабов, — местного производства (см. C. Dubler, *Über das Wirtschaftsleben in der Iberischen Halbinsel vom XI zum XIII Jahrhundert*, Genewa — Zürich, 1943.

[15] Р. М. Пидаль, *Поэзия арабская и европейская*, — Избранные сочинения, М., 1962, стр. 483.

[16] F. Simonet, *Historia de los mozárabes de España*, Madrid, 1903; R. Menéndez Pidal, *Origenes del español*, Madrid, 1929; E. Levi-Provençal, *l'Espagne musulmane au X siècle*, Paris, 1937; В. Ф. Шишмарев, *Очерки по истории языков в Испании*, М. — Л., 1941.

[17] См. документы архива; см. также: И. Ю. Крачковский, *Арабская культура в Испании*; В. Ф. Шишмарев, *Очерки по истории языков в Испании*, и др.

[18] R. M. Pidal, *Origenes...*, p. 457; Fr. Simonet, *Glosario de voces latinos y ibericos usados por los mozarabes españoles*, Madrid, 1888, p. 118; М. Б. Карасс, *Реконкиста и колонизация в истории кастильского крестьянства*, — сб. „Средние века", вып. XXII, М., 1962. В документах архива упоминаются мосарабы из самых различных мест, вплоть до Марокко.

строили дома в мавританском стиле, украшая их на восточный лад с арабскими изречениями и надписями в стихах, продолжали давать своим детям арабские имена [19].

В течение нескольких веков после реконкисты мосарабы выделялись как особая группа, они не смешивались с кастильцами и жили обособленно. Это признавали и кастильские короли, которые заключали с ними особые соглашения, давали им особые fueros. Во всех королевских указах и постановлениях мосарабы фигурируют как особая группа [20].

Альфонсо VI оставил в руках мосарабов высшую власть над городом и провинцией. Мосарабский alguacil-alcalde был верховным судьей и правителем, он же был судьей для мусульман и евреев. Из мосарабов был и zalmedina (safalmedina — сахиб ал-медина) [21]. В concejo Толедо входили и мосарабы и кастильцы (المستعربين و القشتيلين) [22]. История толедских мосарабов показывает «un mecanismo de incorporacion de un centro mozarabe a un reino del Norte» [23].

Значение мосарабов не только в том, что они были проводниками мусульманской культуры, которую они сохраняли и после реконкисты. Они являлись в то же время и носителями романской культуры, развитие которой, как теперь доказано, не прерывалось в течение всего периода арабского владычества в Испании.

Таким образом, мосарабы — важное звено в изучении арабо-испанских связей, взаимодействий западной и восточной культур.

Теперь ясно вырисовывается значение архива толедских мосарабов XII—XIII вв. На основании его материалов мы имеем редкую возможность изучения конкретной действительности в узловом пункте соприкосновения двух культур, можем наблюдать внутреннюю жизнь толедской общины мосарабов и судить о степени ее арабизации, следы которой ясно видны и в социально-экономических институтах и даже в религиозном ритуале.

Материалы архива позволяют поставить целый ряд тем первостепенного значения, для многих из которых они являются почти единственным источником. Архив позволяет также приступить к комплексному историко-этнографическому исследованию общины толедских мосарабов (хозяйственная жизнь, быт, обычаи, право, образование, культурная жизнь), на конкретном примере которой мы можем судить о связях и взаимодействии двух культур [24].

Особого внимания и специального исследования заслуживает язык

[19] См. М. Б. Карасс, *Материалы Архива толедских мосарабов XII—XIII вв.* См. также: Fr. Simonet, *Historia de los mozárabes de España*; R. M. Pidal, *Origenes*; И. Ю. Крачковский, *Арабская культура в Испании.*

[20] См. fuero 1101 г.: «„Лучшие люди" из мосарабов и кастильцев, в фуэро 1137 г. сказано: „...facio cartam donationis et confirmationis omnibus christianis qui hodie in Toleto populati sunt, vel populare veniunt — mozarabes castellanos, francos...» («Coleccion de privilegios... de la corona de Castilla», Madrid, 1833, p. 89).

[21] Fr. Simonet, *Historia...*, p. 677. См. также М. Б. Карасс, *Материалы Архива толедских мосарабов XII—XIII вв.*

[22] Документ № 1012; транскрипция источника.

[23] R. M. Pidal, *Origenes...*, p. 456.

[24] Благодаря архиву толедских мосарабов, говоря словами И. Ю. Крачковского, „наука располагает исключительным по ценности материалом", изучение которого „позволяет предвидеть широкие перспективы, открывающиеся перед нашими историками Западной Европы и арабского мира", ибо „значение архива как для истории Испании и арабов, так и для средневековой Европы вообще едва ли можно переоценить" (из неопубликованного отзыва И. Ю. Крачковского на мою статью „Материалы Архива толедских мосарабов XII—XIII вв.").

архива. Документы архива двуязычные, в чем, по-видимому, кроется главная причина их неразработанности. Для изучения культурных взаимодействий это обстоятельство имеет первостепенное значение: двуязычие Испании — один из важнейших показателей культурных связей между Востоком и Западом.

Язык архива свидетельствует о сильнейшем арабском влиянии в Испании. Хозяйственная, социальная, административная и прочая терминология в значительной мере арабская. Анализ терминологии, изучение конкретного языкового материала дают представление об отношениях между двумя народами, о влиянии арабской цивилизации, ибо вместе со словами в Испанию пришли предметы, которые эти слова обозначали. Вся терминология, связанная, например, с искусственным орошением, принесенным с Востока, — арабская (и она до сих пор сохранилась в испанском языке), так же как арабскими были названия, например, сельскохозяйственных культур, завезенных с Востока, и т. д. фигурирующие в архиве географические названия, названия улиц, кварталов Толедо — нередко арабские, так же как имена и прозвища упоминаемых в документах лиц и т. д.

Мосарабы оказали влияние на формирование кастильского языка, в который внесли элементы арабской речи, и не только отдельные слова, но и целые обороты и идиоматические выражения.

Довольно распространенное до последнего времени мнение о том, что арабский язык у мосарабов полностью вытеснил романский, лишено оснований, это доказано исследованиями испанских и других ученых. Материалы архива толедских мосарабов также опровергают это мнение: в наших документах встречается много романских слов в арабской транскрипции. Эти слова употреблялись прежде всего для обозначения вещей и понятий местных, испанских, а не заимствованных с Востока: названий местных растений, терминологии сельскохозяйственного календаря, ритуальной, названий придворных должностей и т. п., аналогии которым не было на Востоке. Большое количество романских слов в арабском разговорном языке мусульманской Испании объясняет, почему восточные путешественники, приезжавшие в Испанию, не понимали местной арабской речи [25].

Среди свидетельских подписей в документах архива немало романских в арабской транскрипции; внизу и на обороте почти каждого документа — романские слова и целые фразы. Все это — доказательство того, что толедские мосарабы знали и сохраняли романский язык [26].

Не только мосарабы, но и испанские мусульмане знали романский язык и говорили на нем. В настоящее время признано всеми, что в мусульманской Испании существовали два языка, которыми пользовались без различия одни и те же лица.

Арабская культура в Испании — почти восьмивековое плодотворное взаимодействие двух культур — арабской и романской, восточной и западной. Эта культура связана не только с жизнью арабских стран, она выросла и развилась на почве европейской страны [27].

Очень скоро после завоевания Испании между завоевателями и за-

[25] J. Ribera, *El cancionero de Abencuzmán*, Disertaciones y opúsculos, t. I, Madrid, 1928; H. Pérès, *La poèsie andalouse en arabe classique au XI siècle*, Paris, 1937.

[26] М. Б. Карасс, *Материалы Архива толедских мосарабов XII—XIII вв.*; см. также Fr. Simonet, *Closario...*; R. Dozy — W. Engelmann, *Clossaire de mots espagnoles et portugais dérivès de l'arabe*, Leyde — Paris, 1869.

[27] И. Ю. Крачковский, *Арабская поэзия в Испании*, стр. 470.

воеванными установился контакт, превратившийся в систематическое общение. Поэтому понять историю и культуру Испании как арабской, так и противостоящей ей христианской, постоянно с ней соприкасавшейся, можно только учитывая эту ее особенность [28]. Связующим звеном между двумя культурами были мосарабы (cristianos algaraviados) и романизованные мавры (moros latinados). Эта культура развивалась, пока длилось общение между христианами и мусульманами, пока cristianos algaraviados были таким же обычным явлением, как и moros latinados. Испано-арабская культура проникла не только на Запад, но и на Восток, с которым шел постоянный культурный обмен.

Восточная и западная культуры не были отгорожены друг от друга глухой стеной. Особенный интерес для науки представляют «пограничные» области, где эти культуры соприкасались. Испания арабского периода — именно такая «пограничная» область. Говоря словами И. Ю. Крачковского, «здесь прошлое дает нам яркий пример шаткости границ между Западом и Востоком, когда речь идет о развитии мировой культуры» [29].

Вопрос о связях и взаимодействии двух культур представляет интерес и для востоковедов и для медиевистов в широком смысле. Теперь уже устарел спор о том, кому какая область ближе. Изучение испано-арабской культуры должно вестись совместными усилиями как востоковедов, так и медиевистов-западников.

---

[28] По словам Пидаля, „ложное убеждение, что между христианами и мусульманами не было никакого взаимодействия,—весьма укоренившийся предрассудок" (Р. М. Пидаль, *Поэзия арабская и европейская*, стр. 482).

[29] И. Ю. Крачковский, *Арабская поэзия в Испании*, стр. 470.

Т. А. Шумовский

ИЗУЧЕНИЕ В СОВЕТСКОМ СОЮЗЕ АРАБСКОГО МОРЕПЛАВАНИЯ XV ВЕКА

(к 50-летию открытия рукописных документов)

В 1912 г. французские ориенталисты Г. Ферран и М. Годфруа-Демомбин обнаружили в Парижской Национальной библиотеке две рукописи с произведениями арабских лоцманов Ахмада ибн Маджида (XV в.) и Сулаймана ал-Махри (XVI в.). Работы первого представляют стихотворные путеводители по Индийскому океану, располагающиеся вокруг монументального энциклопедического труда в прозе — «Книги польз в рассуждении основ и правил морской науки», написанного в 1475—1490 гг. Творческое наследие второго автора состоит из пяти прозаических трактатов по навигации следующего столетия. Аналогичные рукописи оказались в Дамаске и Джедде. Значение открытия состоит в том, что это были первые свершения арабской мысли в области техники мореходства, попавшие в поле зрения науки. До тех пор все суждения на эту тему основывались не на подлинниках, а на вторичном документе — турецкой морской энциклопедии XVI в. адмирала Сиди Али Челеби, составленной по арабским источникам, которые считались утерянными. Естественно, что их обнаружение не только позволило критически оценить данные Челеби, но и открыло дверь в новый и для науки XX в. мир арабской морской культуры. В 1921—1925 гг. Ферран выпустил фототипическое издание текста обоих парижских списков. К этому времени относится открытие И. Ю. Крачковским в Ленинграде рукописи с тремя лоциями Ахмада ибн Маджида, отсутствующими в коллекциях Парижа и арабского Востока. Ферран намеревался их издать, однако смерть помешала ему осуществить это предприятие, равно как не успел он дойти и до критического издания рукописей, хранящихся в Национальной библиотеке Парижа. Все его труды последнего периода содержат в большей или меньшей степени исследование лишь немногих фрагментов из арабских сочинений по мореходству, однако выполненное на широкой основе, с привлечением большого разноязычного материала разных эпох это исследование продолжает сохранять неоспоримую ценность для дальнейшего изучения творчества арабских мореходов.

В полном объеме, углубленно и систематически образцы средневековой арабской литературы по навигации начали впервые изучаться в Ленинграде под руководством И. Ю. Крачковского. Результаты историко-филологического исследования лоций ленинградской рукописи изложены в книге, изданной Академией наук СССР в 1957 г. [1]. Они вызва-

---

[1] Т. А. Шумовский, *Три неизвестные лоции Ахмада ибн Маджида, арабского лоцмана Васко да Гамы, в уникальной рукописи Института востоковедения АН СССР*, М. — Л., 1957.

ли широкий интерес в разных странах, где советская инициатива была оценена положительно, а сведения, вошедшие благодаря ей в обиход науки, стали привлекаться разнообразными специалистами. Одновременно появился т. IV «Избранных сочинений» И. Ю. Крачковского, где в особой главе впервые на русском языке (до этого опубликована в 1954 г.[2]) дан систематический обзор деятельности арабов и турок в области морской географии в XV—XVI вв. В этом же 1957 г. Институт востоковедения в Ленинграде начал изучение крупнейшего памятника арабской морской литературы XV в. — «Книги польз» Ахмада ибн Маджида по обеим рукописям — парижской и дамасской. Итоги предварительного ознакомления с этой уникальной энциклопедией сообщены в докладах на XXV Международном конгрессе востоковедов в августе 1960 г. и на Международном конгрессе по истории географических открытий в сентябре того же года[3]. Сейчас готовится критическое издание памятника, вводящее в науку весьма значительное количество свежего материала и меняющее традиционные представления о составе элементов и о значении арабской культуры в истории человечества. Разбор текстов Ахмада ибн Маджида позволил также по-новому осветить ряд вопросов арабской географической деятельности, в частности выяснить взаимоотношение теории и практики в этой области науки и внести существенную поправку в принятую оценку Синдбада. На очереди стоит изучение главного произведения другого мастера арабской талассографии, Сулаймана ал-Махри, — «Махрийской опоры в рассуждении точного познания морской науки» тоже по двум сохранившимся рукописям.

Таким образом, проводимое в Советском Союзе постепенное введение в научный обиход забытых памятников арабского мореплавания средневековья кладет основание новой отрасли востоковедения, учитывающей данные уже не одной какой-то языковой группы, а всех языков и литератур, возникавших и развивавшихся на древних берегах Индийского океана. Можно надеяться, что те некоторые успехи, которые имеет советское востоковедение в указанном направлении, вызовут серию аналогичных изысканий в других странах и этим будет достойно отмечена полувековая дата открытия, давшего первый толчок новой струе арабистических исследований.

[2] И. Ю. Крачковский, *Морская география в XV—XVI веках у арабов и турок*, — „Географический сборник", III, [б. м.], 1954, стр. 13—44.

[3] Т. А. Шумовский, *Арабская морская энциклопедия XV века*, — «Труды двадцать пятого Международного конгресса востоковедов», т. II, М., 1963.

Г. М. Бауэр

ТЕРМИН GWLM В ЮЖНОАРАВИЙСКОЙ ЭПИГРАФИКЕ

Выяснение значения термина gwlm очень важно для понимания поземельных отношений в древней Южной Аравии. Достаточно сказать, что такой крупнейший исследователь этих отношений, каким был Н. Родоканакис, связывал указанный термин с понятиями: „государственная собственность (на землю)"[1], „ограниченная (частная) собственность"[2], „право пользования (оросительными сооружениями)»[3], „нерушимое право на осуществление владения путем орошения"[4].

Для рассмотрения того, как употребляется термин gwlm в надписях, удобнее было бы разделить их на три группы:

1) RES 3945 и 3946, где этот термин определяет судьбу земель, городов и пр., отвоеванных и приобретенных мукаррибом Сабы Кариб'илем Ватаром;

2) надписи, где gwlm упомянут в связи с приобретением и постройкой различных объектов (дома, могилы, оросительные сооружения);

3) прочие употребления термина.

RES 3945 и 3946 — большие надписи. Одна из них, 3945, повествует о походах и завоеваниях Кариб'иля Ватара, мукарриба Сабы, а также перечисляет покоренные и отвоеванные земли, переданные этим правителем Сабе. Другая надпись, 3946, в основном перечисляет земли, приобретенные Кариб'илем Ватаром и также переданные Сабе. Факт передачи земель Сабе устанавливается из формулы l'lmqh wl sb', которая со времени Родоканакиса понимается как общее выражение понятия „сабейское государство"[5]. Обе надписи вводятся предложениями с этой формулой, различающимися в частностях, однако затем, если в RES 3945 она повторяется особо в каждом отдельном случае, в RES 3946 она больше не упоминается[6]. Изучение контекстов надписей показывает, что это обстоятельство не имеет значения для понимания RES 3946 и лишь доказывает, что последняя отнюдь не является продолжением RES 3945, как полагают некоторые. С другой стороны, отсутствие формулы l'lmqh wl sb' в ряде случаев внутри надписи RES

[1] RhSt II, S. 28, 29; RhAST I, S. 98; Rhodokanakis, *Dingliche Rechte*, S. 121 (см. список сокращений в конце статьи).

[2] Rhodokanakis, *Dingliche Rechte*, S. 160—162.

[3] Ibid., S. 152, 153.

[4] Ibid., S. 157.

[5] „(Богу) 'Альмақаху и Сабе". См., например, RhAST I, S. 5, 6; ср. IMAM, pp. 69, 87, 88, 99.

[6] Здесь правитель в отличие от RES 3945 ограничивается просто заявлением: 'lt 'hgrm w'bḍ'm gn' whftn krb'l wtr bn dmr'ly mkrb sb' l'lmqh wl sb' ...'вот города и округа, которые обнес стеной и определил Кариба'иль Ватар, сын Замар'алая мукарриб Сабы, 'Альмақаху и Сабе'. Относительно всего выражения см. Лундин, *О титуле mlk*, стр. 208—210.

3945 важно для понимания мест из этой надписи, ибо здесь мы имеем дело с отступлением от общей схемы. Постараемся, однако, показать, что и в RES 3945 это отсутствие — или кажущееся или имеет специальное значение, и в данном случае передача земель и т. д. государству вообще не имела места. Формула l'lmqh wl sb', между прочим, лишь показывает (в RES 3945 и в начале RES 3946), что перечисляемые в надписях объекты переходили государству, однако конкретная участь этих объектов в составе Сабы определялась особыми терминами, связанными или не связанными с термином gwlm.

Рассмотрим соответствующие места текстов.

Термин gwlm не употребляется

1. С глаголом ḥtb. С другой стороны, здесь во всех случаях стоит формула l'lmqh wl sb'[7]. Как уже указывалось, глагол ḥtb в надписи RES 3945 всегда употребляется в значении 'вернул', 'возвратил' (некогда отторгнутые у Сабы территории и т. д.)[8].

Таким образом, возвращение в состав Сабы земель, некогда являвшихся сабейскими, не сопровождается применением термина gwlm.

2. С глаголом stmḫḍ 'конфисковал'. Здесь также в некоторых случаях употребляется формула l'lmqh wl sb' (стк. 4, 15). Отметим следующую особенность: выше отмечалось, что формула l'lmqh wl sb' не определяет конкретной участи земель. То же, очевидно, можно сказать и об употреблении глагола stmḫḍ — процесс введения земель в оборот здесь, по-видимому, разделяется на два акта: вначале конфискация в пользу Сабы[9], и здесь термин gwlm не употребляется; затем передача конфискованных земель Сабе, которая устанавливается благодаря употреблению помимо глагола stmḫḍ еще особого глагола ḥmḫḍ того же корня со значением 'отделил', 'выделил' *и здесь уже термин gwlm — на месте рядом с l'lmqh wl sb'*[10].

Таким образом, в данном случае термин gwlm связан не с глаголом stmḫḍ, а с глаголом ḥmḫḍ 'отделил', 'выделил'.

3. С глаголами ḥb'l и ḥbkl. В обоих случаях употребляется формула l'lmqh wl sb'.

В надписи RES 3945,14 мы читаем: 'и он завладел (городом) Нашқ и его округом для 'Альмақаха и Сабы'[11]. Однако и здесь глагол ḥb'l сам по себе не определяет в действительности судьбы города. Она становится ясной из последующего. На стк. 17 той же надписи стоит: „И он обнес Нашқ стеной, передал его для заселения (на известных условиях) сабейцам для 'Альмақаха и Сабы"[12]. Сопоставление этих двух фраз приводит к мысли, что в первом случае l'lmqh wl sb' следует

---

[7] RES 3945, 6, 7, 8, 11, 14—15. См., например, стк. 7: whṯb dhsm ẉtbny wdṯnt l'lmqh wl sb' (dhsm, tbny, dṯnt — названия областей и соответствующих племен).

[8] См. Бауэр, *„Мукарриб" и „царь"*, стр. 27.

[9] Стк. 4, 15: wstmḫḍ... l'lmqh wl sb'. Кстати на стк. 15 термин stmḫḍ употреблен еще раз и без всякой формулы — просто 'конфисковал'.

[10] wstmḫḍ... [wyhmḫ]ḍ... gwlm l'lmqh wl sb' (восстановление по стк. 17). Последовательность действий, т. е. разделение процесса на два отдельных акта, прекрасно отражена в употреблении различных времен глагола. Другим отличным подтверждением нашего положения является текст стк. 17: wstmḫḍ... wyhmḫḍ... (l)mlk kmnhw 'и конфисковал... и отделил... царю Каминаху'. Здесь объект конфискации передается зависимому от Сабы царьку, и нет ни формулы (на ее месте стоит mlk kmnhw), ни gwlm — судьбой переданного объекта уже будет распоряжаться этот царь.

[11] whb'l nšqm wbḏ'hw l'lmqh wl sb'. К bḏ' см. ниже.

[12] wgn' nšqm whbklh sb' l'lmqh wl sb'.

скорее понимать 'в пользу 'Альмақаха и Сабы', т. е. с тем чтобы Саба тоже извлекала выгоды из факта овладения Нашқом. Есть некоторые основания полагать, что город стал собственностью правителей Сабы[13], отданной под известные условия переселенцам из Сабы. Так, по надписи CIH 634 другой мукарриб обносит стеной *свой* город Нашқ[14]. Этот же город является предметом особых забот правителей Сабы согласно CIH 637 и 610. Один из них расширяет границы города, а другой, его сын, предоставляет новую территорию сабейцам и запрещает использовать ее для земледелия. Город мог стать, таким образом, собственностью правителя в результате завоевания или присоединения (ср. судьбу города Кутля RES 3946, 1; 3948; инвокации в CIH 493, 7—10; 498; RES 4847) или основания города правителем и создания в районе его оросительной системы, как это, быть может, имело место в отношении Мариба и Сырваха[15].

4. В особых случаях — с глаголами купли-продажи 'sy, qny, š'm[16]. Во всех этих случаях речь идет о приобретениях, которые правитель сделал лично для себя — здесь отсутствует также формула l'lmqh wl sb'. Мы называем эти случаи „особыми", ибо предложения вводятся глаголами 'sy (RES 3945, 2; 3946, 7), qny (RES 3946,6), š'm (RES 3946, 3—4), т. е. теми самыми глаголами, из которых первые два во всех прочих случаях, т. е. тогда, когда земли передаются сабейскому государству (l'lmqh wl sb'), сопровождаются термином gwlm. Родоканакис даже считал, что упоминание факта приобретения земли и т. д. без употребления термина gwlm служит надежным критерием для утверждения, будто приобретение было сделано pro domo suo или как личный домен правителя[17]. Нужно отметить, что положение это верно только для указанных двух надписей, ибо — и Родоканакис, конечно, этого знать не мог — в недавно открытой надписи J. 541, являющейся полной параллелью (вплоть до названий) RES 3945, 2—3 и специально посвященной постройке оросительных сооружений и вступлению (на этом основании?) во владение территорией, орошаемой водой от них, Кариб'-иль Ватар упоминает термин gwlm[18]. Это позволяет сделать вывод, что автор RES 3945 и 3946, где речь в основном идет о том, что получила в результате его завоеваний и приобретений Саба и ее народ, просто не останавливался на статуте земель, приобретенных им лично для себя (ср. также ḥb'l, выше).

Термин gwlm употребляется

1. С глаголом qny 'приобретать' (людей) и пр. (RES 3945, 12) в том случае, если приобретение сделано в пользу Сабы[19].

---

[13] Само употребление глагола ḥb'l настораживает. Известно, что термином b'l обозначались в Сабе частные собственники земли, как показал еще Родоканакис. См. RhKTB II, S. 10 sq.; также см. MMS, S. 95, 96; ср. mb'l в RES 4176, 5 „Eigentum" и 3892, 4 „propriété". В древней Сабе города ḥgr могли быть и в собственности отдельных родов и большесемейных групп, см., например, CIH 42; 43; 242(?); 630.

[14] yd''l byn bn yṯ''mr wtr mkrb sb' gn' ḥgrhw nšqm.

[15] По этому вопросу см. Бауэр, *„Мукарриб" и „царь"*, стр. 25.

[16] Подробнее об этих глаголах см. ниже, стр. 210.

[17] RhAST I, S. 88, 89, 98.

[18] См. J. 541, 1—5. Характерно, что он выступает здесь не как суверен, а как частный владелец.

[19] qny kl qsṯ khḍ ḫrhw w'bdhw wwldhw ...gwlm l'lmqh wl sb'.

2. С сочетанием stmḫḍ — yhmḫḍ в том случае, если конфискованные земли передавались Сабе[20].

3. С глаголом ʿsy ʿсделать своим', ʿприобрести' (RES 3946, 2, 3, 4, 5, 7, 8), за исключением тех случаев, когда приобретение или постройка становились собственностью правителя.

4. С неизвестным глаголом и как будто без формулы l'lmqh wl sb' (RES 3945, стк. 8÷11). К сожалению, в том месте, где должен был стоять глагол, вводящий весьма длинное предложение с перечислением многочисленных земель, городов и т. д., как правило, по схеме: (область N) w'bḍʿhw w'ḍhbhw w'ʿrrhw w'srrhw wmrʿyhw gwlm[21],— лакуна. Этим глаголом не может быть ḥtb, ибо, как удалось установить, он везде связан с формулой l'lmqh wl sb' и нигде — с gwlm. Вызывает удивление и сам факт неупотребления формулы l'lmqh wl sb', которая в RES 3945 (в отличие от RES 3946) сопровождает все приобретения, сделанные правителем в пользу государства; с другой стороны, земли и т. д., приобретенные правителем лично для себя, приводятся без gwlm. Выход из создавшегося тупика — в предположении, что в лакуне должен стоять глагол qny (ср. RES 3945, 12) или 'sy (RES 3946 passim с gwlm); во всем же выражении стк. 8—11 предполагаем измененный по сравнению с обычным порядок слов [...wqny (ʿsy) l'lmqh wl sb'...], наподобие того как это имеет место в той же надписи с выражением, вводимым глаголом ḥtb[22].

[20] См. выше.

[21] 8... w'nfm w'hgrhw w'ḍhbhw w'ʿrrhw w'srrhw wmrʿyhw...
9... wbḍʿ'bdn w'hgrhw wsrhw w'ʿrhw wmrʿythw
9—10...wdṯnt ḍt ṯbrm whṛṯw [wkl] 'hgrhmy w'srrhmy w'[b]ḍ[ʿ]hmy w'ḍ[hb]hmy w'ʿrrhmy wmrʿythmy
'hgr, ед. ч., hgr ʿгород', ʿпоселение'
'ḍhb, ед. ч., ḍhb ʿдолина вади'.
bḍ ʿобласть поселения', ʿрайон (города)' (RhKTB II, S. 42, 43, 87, 88; M. Хефнер в WZKM, 42, S. 59, Anm. 3); ʿтерритория, где расположено несколько городов' (RES I, p. 255), ʿтерритория' (Beeston, *Two*, p. 64); см. RES 2950, 3, 3858, 2 passim; 4176, 2. Сравнение 8—9 строк надписи позволяет предположить, что в основе деления на bḍʿ лежала территория, занимаемая группой поселений, обладающих одним земледельческим районом и оросительным сооружением более или менее крупного масштаба.
'srr, ед. ч. sr. В ряде случаев используется для обозначения сельских районов в отличие от городов — так, RES 3566, 3 (кат.): wḍbn šʿbn qṭbn ḍtmnʿ wḍ'srrn ʿи те, кто из племени Катабан — будь то из (города) Тимна или из сельских областей (равнин, долин)'. CIH 603, 1 и сл.: wkl myrm b... ḫlfn wmn lyhmrn nqr... bsrn... ʿИ все продажи (зерна) (должны происходить) у... ворот (города Нашқ). Если же кто-либо продает зерно в сельской местности...' (см. Бистон в «Le Muséon», LXVII, p. 317 sq.); srn здесь к $\sqrt{srr}$, а не syr; ср. RES 3945, 8, 9; sr=ḥql (?)—ср. CIH 37, 3 bḥqlmwhgrm.
ʿr, мн. ч. 'ʿrr ʿгора' (см. особо N. Rhodokanakis, *Siedlungwesen*, S. 107). Перевод Родоканакиса, по-видимому, неудовлетворителен, в противном случае нам пришлось бы предположить, что, например, на каждую отдельную территорию (см., например, стк. 9) приходилась одна гора. Лучше будет видеть в этом термине какой-либо комплекс оросительных сооружений; ср., например, аккад. irritu ʿводочерпалка', ʿсооружение для подъема воды'. Возможно также значение ʿгород', ʿкрепость', ср. евр. ʿyr mrʿyt ʿпастбище' (ср. Glaser 1142, 8; см. RhAST I, S. 25, 40, Бистон в BSOAS, 1955, p. 156).

Благодаря надписи RES 3945, 8—10 и др. и 3946 passim хорошо воссоздается общая картина используемых в сельскохозяйственных целях земель отдельных оазисов, областей или небольших государств. Согласно этой надписи территории отдельных государств или племенных образований ('NF, ʿАбадан, племя дасинат, состоящее из двух колен ṮBRM и ḤRṮW) включали города и прилегающие к ним сельские районы, долины дождевых потоков ḍhb (в одном случае на стк. 9 отсутствует упоминание ḍhb; в то же время все населенные пункты этой территории обладают всего лишь одним сельским районом) с плотинами для орошения земледельческих районов и пастбища. Интересно, что две области, занимаемые племенем дасинат, имеют всего одно пастбище.

[22] Общая схема whṭb + перечисление + l'lmqh wl sb' (стк. 7, 8, 11, 14—15); однако в одном случае мы находим: whṭb l'lmqh wl sb' + перечисление (стк. 6).

Изучение первой группы текстов позволяет нам сделать несколько выводов.

1) Употребление термина gwlm зависит от целого ряда определенных глаголов: qny ʿприобрел', ʿкупил', ʿsy ʿприобрел', ʿприсвоил', hmḫḍ ʿотделил', ʿвыделил'.

2) В данной группе текстов термин gwlm связан также с формулой l'lmqh wl sb', и это, повторяем, имеет значение только для данной группы.

3) Перечисление объектов, отошедших в собственность самому правителю, не сопровождается ни термином gwlm, ни формулой l'lmqh wl sb', что вытекает из особого характера надписей (ср. J. 541, упомянутую выше).

4) Употребление термина gwlm не зависит от характера передаваемых l'lmqh wl sb' объектов, ибо они в общем ничем не отличаются от тех объектов, перечисление которых не сопровождается термином gwlm (см., например, примеры с ḥtb). С другой стороны, термин gwlm сопровождает лишь определенный круг объектов, среди которых упоминаются оросительные сооружения, города и относящиеся к ним территории, пальмовые сады, прочие земли, различного рода имущество (qny), люди.

5) Употребление термина gwlm не зависит от количества передаваемых объектов. Этот вывод важен для нас потому, что ряд исследователей на основе некоторых надписей предлагает перевод термина ʿполностью', ʿцеликом'[23].

* * *

Ко второй группе текстов относятся различные надписи, где термин gwlm упомянут в связи с приобретением и постройкой различных объектов (дома, могилы). Приводим наиболее типичные надписи такого рода:

а) **дома**[24]

J. 121, 1 и сл. (катаб.): br' wswṯr (далее перечисление деталей дома) klsm glm bḥg 'nby

J. 119, 2 и сл. (катаб.): š'm wẓrb byts yfš wkl (перечисление деталей) klsm glm bḥg 'nby

RES 3882 (катаб.): ...qny wẓrb byts y'd w(перечисление деталей) klsm bḥg 'nby w'l t'ly klsm glm

RES 3963 (катаб.): ...ẓrbw wbr' wswṯr bytsm y'd w(перечисление деталей) klsm glm bḥg 'nby

RES 3962, 2 и сл. (катаб.): ...š'm wqny wbr' wẓrb byts mrd'm w(перечисление деталей) klsm glm bḥg 'nby

J. 118, 1 и сл. (катаб.): ...š'm wqny w'sy wẓrb wbny wshdṯ bythw yfš (перечисление деталей) klhmw glm bḥg 'nby

б) **могилы**

J. 867: ...ʿsyw ẓrbw wbny [q]b[rs]m... wmśwds wnfshyw k[l]sm <glm>bḥg 'nby w'l t'ly

[23] См., например, Jamme, *Mâreb*, pp. 271, 273; idem, *House Yafaš*, p. 184; при этом ср.:
RES 3945, 11 whṭb...wbḍʿhw w'ʿrrhw w'srrhw wmrʿythw l'lmqh wl sb' (без gwlm);
RES 3946, 2 wʿsy] ...[hgr]n tyb gwlm
—„„— 3 wʿsy ṣyḫw gwlm

[24] Относительно списка надписей см. Ghul, *Inscriptions*, II, p. 421.

Van Lessen 9,2 и сл. (катаб.): ...bnyw w'ly... qbrhmw ẓrbn bn šrsm 'd fr'm glm bḫg 'nby w'l t'ly

RES 4231 (саб.): 'sy wbny ḫdrhw ḫrf gwlm bt'lb wkwn ḫdrn lbkrm wkl b'ḫbb wmdr ḫdrn gwlm[25].

В представленной нами подгруппе а) и находятся как раз те самые надписи, которые побудили Жамма интерпретировать gwlm как 'полностью', 'целиком'. Схема надписей почти неизменна (незначительный, на первый взгляд, вариант предлагает RES 3882): вначале идет группа глаголов (от 2 до 6!), затем дополнение (byt), затем перечисление деталей и частей дома и пристроек и далее klsm glm[26] bḫg 'nby(w'l t'ly)[27].

Прежде чем перейти к рассмотрению значений глаголов в наших надписях, отметим два текста, несколько отличающихся от общей схемы. Это, во-первых, RES 3882 (подгруппа а) и RES 4231 (подгруппа б). Первая из этих надписей дает вариант klsm bḫg 'nby... klsm glm 'вся совокупность их согласно (решению бога) 'nby..., вся совокупность их glm'[28]. В данном случае выражение klsm связано непосредственно не с glm, а с формулой bḫg 'nby, т. е. имеет самостоятельное значение. Вторая надпись дает еще более интересный и единственный в своем роде вариант. Здесь gwlm повторяется дважды в следующем контексте: „приобрел (?) и построил могилу своей (семьи) HRḲ gwlm. Во имя (бога) Та'лаба. И предназначена могила для BKRm. И все, (что находится) в шахтах и (на) земле могилы gwlm"[29], причем gwlm употреб-

[25] Возможно, также CIH 371 (mbḫr), где в конце мы находим и dqny 'm'[mr g] wlm b'lmqh.

[26] glm — катабанский вариант (script. defect.) сабейского gwlm.

[27] w'l t'ly. Встречается, как правило, в катабанских надписях в сочетании g(w)lm bḫg 'nby w'l t'ly (см., например, RES 3882; J. 118; Van Lessen 9; Van Lessen 10 и др.) и обычно переводится 'и бог 'IL велик' на основе известной мусульманской формулы الله تعالى (см. RES к № 3882; Jamme, *Mâreb*, p. 270; Ghul, *Inscriptions II*, pp. 419—423. Выражение само по себе, действительно, необычно для духа южноаравийских надписей). При этом учитывается, разумеется, соседство bḫg 'nby 'согласно решению' или 'в согласии с (богом) 'NBY'. Вместе с тем следовало бы отметить, что бог 'IL скорее характерен для древнего культа Сабы, нежели Катабана, однако и здесь его упоминания единичны (автор RES 3943 сооружает byt 'l 'храм (бога) 'IL' (стк. 4); ср. также имя бога 'lmqh (см. Boneschi, *Variazioni*).

Заметим также, что в ряде катабанских надписей, составленных по приведенной нами схеме и касающихся той же материи (приобретение и постройка домов), выражение w'l t'ly выпало [RES 3962, 3693; J. 118, 119 (glm bḫg 'nby)].

В сабейских надписях J. 540 и 541, наоборот, отсутствует упоминание bḫg 'nby, поскольку культ этого божества не был распространен в Сабе.

Зато во всех случаях (за исключением Van Lessen 10) 'l t'ly связано с gwlm. Что касается надписи J. 540, то мы хотели бы видеть здесь подобие схемы катабанских надписей, но с инверсией, т. е. выражение gwlm w'l t'ly...wbḫg str ḏmrwqh= gwlm bḫg str ḏmrwqh w'l t'ly. Если это верно, то здесь рядом с 'l t'ly стоит вообще имя не божества.

Иногда слышатся голоса, что выражение w'l t'ly следует понимать как обычную запретительную формулу (особенно на основании текста J. 540): 'и (никто да) не приблизится' (см. A. G. Loundine, *'IL Très-Haut dans les inscriptions sud-arabes*, — „Le Muséon", LXXVI, 1963, pp. 207—209). Однако, думается, довольно устойчивый характер сочетания, отсутствие объекта глагола и ряд других признаков не дают пока оснований для такого понимания. Очевидно, нерушимость сделки подкрепляется авторитетом бога, и сама сделка или документ на право владения и т. д. заключаются и составляются в храме.

Божество 'nby засвидетельствовано по целому ряду катабанских надписей. Возможно, что храм этого бога утверждал документы на владение недвижимостью.

[28] Относительно значения klhmw(klsm) 'вся совокупность (целостность) их', ср. араб. اليوم كلها 'весь день', يحبهم كلهم 'он любит их всех'.

[29] К значению 'ḫbb и mdr см. N. Rhodokanakis, *Sieben Inschriften*, S. 47, Anm. 1, 2.

ляется и для могилы в целом и для ее отдельных частей. Оба указанных примера, на наш взгляд, показывают, что и здесь gwlm не связано с перечислением объектов; более того, понятие 'совокупность', 'целостность' этих объектов, как составляющих единое целое, заложено как раз в выражении klsm[30].

Рассмотрим теперь глаголы, с которыми связано употребление термина gwlm.

br'. swṯr. Встречаются в наших надписях в сочетаниях: br' wswṯr (J. 121; RES 3963); ẓrbw wbr' (RES 3963); ...wqny wbr' wẓrb (RES 3962); оба глагола встречаются также в строительных надписях со значением 'сделать в камне', 'облицевать камнем' (br'), 'заложить фундамент' (swṯr); br', по-видимому, семантически приближается к 'sy; как и этот последний, он имеет два значения, из которых одно 'создавать', 'творить'[31]; что касается другого — как юридического термина при куплепродаже, то он надежно засвидетельствован в таких надписях, как CIH 290, 5 и RES 3910, 6, в значениях 'быть свободным от обязательств', 'освобождаться от долга (путем его выкупа)'[32], и в этих значениях сближается с евр. ḫrwr[33].

В нашем контексте глагол в двух случаях стоит „на стыке" между терминами купли-продажи и строительными терминами и один раз внутри первых терминов. Следующий за ним в двух случаях строительный термин swṯr, на наш взгляд, начинает сообщение о работах по возведению дома — во всяком случае, если понимать br' как 'облицевать камнем', последовательность работ была бы описана нелепо: 'облицевал камнем и заложил фундамент', тогда как обычно в надписях в описании строительства соблюдается логическая последовательность[34].

В этой связи мы предлагаем в данном контексте перевод глагола br' 'приобрести как свободное от обязательств (имущество)'.

š'm. qny. 'sy. Первые два глагола почти синонимы и имеют во всех подобных надписях значение 'покупать, приобретать'. По этому вопросу, насколько известно, среди сабеистов нет разногласий. Что касается третьего глагола 'sy, то в текстах, повествующих о сделках, он, очевидно, принимает наиболее общее значение — 'приобрести' или 'сделать своим', 'присвоить'[35].

ẓrb. Глагол встречается довольно часто. Кроме того, известны

[30] К вопросу о перечислении объектов в частных контрактах и договорах, ср., например, И. Д. Амусин, *Арамейский контракт 134 г. н. э. из окрестностей Мертвого моря*, — сб. „Древний мир", М., 1962, стр. 212.

[31] См. араб. برأ и др.-евр. br'.

[32] См., например, RES 3910, 6 fbr'm mhš'mn 'и свободен от обязательств продавец'.

[33] Ср. Амусин, *Арамейский контракт...*, стр. 208, 209; ср. араб. برء من الدين.

[34] Ср., например, при описании сооружения канала -ḫrt, 'и вырыл и строил: и выложил фундамент и завершил...', 'и вырыл и облицевал камнем' (br') (RES 3958, 2).

[35] Как в данном случае, так и в связи с интерпретацией глагола br' следует отметить, что тот или иной перевод не имеет для нас существенного значения. Например, в надписи Van Lessen 9 вообще нет речи о приобретении, глаголы b'y и 'ly со всей очевидностью указывают на то, что могила (qbr) просто строилась авторами надписи. Важно другое. Термин gwlm в любом случае или при любом варианте перевода связан или с фактом приобретения объектов, подпадающих под действие этого термина, или с фактом сооружения их авторами надписей (будь то дом или место для захоронения).

и имена того же корня, по-видимому, сходные по значению с глаголом. Последний богато представлен в приведенной нами подгруппе а) надписей, где он стоит в ряду глаголов, означающих 'покупать', 'приобретать'. Но его подлинное значение, при достаточно темной этимологии, из наших текстов не выявляется.

Имя ẓrb является названием могил в надписях Van Lessen 9, 2, 5 и Van Lessen 10, 1 и сл.[36]; в последней из этих надписей имеется и глагол ẓrb, который стоит асиндетически с другим глаголом, а именно 'sy[37]. В надписях, посвященных сооружению мест погребения, *встречается ẓrb, очевидно, в форме имени прилагательного*[38]. В RES 3960, 4 ẓrbm *стоит на том месте, где более всего можно было бы ожидать gwlt*[39].

Термин ẓrb упоминается и в связи с возделанными землями и в отношении людей, и это особенно интересно.

В RES 3958, где *вначале перечисляются мероприятия по оживлению и затем возделыванию* земли, в стк. 13 мы находим 'и должно считаться это поле ẓrb и приобретением рода M'HR'[40]. Таким образом, мы видим, что ẓrb(n) являются как места захоронения и дома (RES 3960, 4), так и земли, приведенные в пригодное для произрастания культур состояние авторами надписи. Указанные объекты, а также вытекающие из надписей основания для овладения ими всегда рассматривались на Востоке как наиболее веский довод в пользу самого прочного владения. Но продолжим дальше. В RES 3959 и Fakhry 3 (также Fakhry 76), очевидно, находится решающее для понимания ẓrb место; здесь, в стк. 3 RES 3959, читаем: 'и пусть считаются законными их земли (как) b'lm ẓrbm'[41]; Fakhry 3, 6: '(и пусть будут эти люди) для... дома ḏHBB ẓrbm brgm b'lm'[42].

В обоих случаях b'lm и ẓrbm соединены без союза[43], и это лишь доказывает близость понятий, заложенных в этих глаголах. Существовала также специальная категория земель ẓrbt, владельцы которых назывались b'l. Так, в RES 3854 (катаб.) 2, 6 упомянуты 'b'l ẓrwb (мн. ч.) и 'b'l... ẓrbtn (ед. ч.); в RES 3966 мы находим (стк. 4—5): ...byt ḏ'mrt w'b'lhw... (6—7) w'ẓrbhmw (мн. ч.) w'qnyhmw wkl ḏqny wb'l (=wqny ḏqny... w'ẓrb... ḏb'l!)[44].

Сопоставление b'l и ẓrb приводит к мысли об идентичности этих двух терминов по существу, а характер объектов подсказывает, что

[36] Van Lessen 9, 2: ...bnyw w'ly wshdṯ qbrhmw ẓrbn...; 5... tqdmw mhlk wmbny qbrn ẓrbn; Van Lessen 10, 1:... qbrsmy ẓrb...

[37] ...'syw ẓrbw qbrsmy ẓrb...

[38] RES 3961, 3: ...mqbrm ẓrbm lsm wl 'b'[... 'место захоронения — ẓrbm для них и для [...'; CIH 618, 2—3... lywfyn ḫms ḏn qbrn ẓrbm lh[mw... 'чтобы рассматривалась как законная одна пятая этой могилы, являющаяся ẓrbm для [них...'.

[39] ...wbthw (=bythw) tnwlb (nom. propr.) ẓrbm.

[40] ...wkwn ḏn srn ẓrb wmqny bny m'ḥr. Возможно, что с этим мы встречаемся также в сабейских надписях из Харама — CIH 652, 3: whṛt bẓrb 'rḍ qlẓn и CIH 518, 2: wẓrb wnqbhw... bqlḥ syr ḥgrn.

[41] ltwfyn 'rḍhmw b'lm ẓrbm.

[42] Речь идет о людях, подаренных царем роду ḎHBB (ср. стк. 1 надписи). К brg ср. RES 3016, 1; 4815; 4923, 3 и RhST II, S. 111, Anm. 5 ('покупать'); G. Ryckmans к RES 3016 (p. 298) 'приобрести на хороших условиях'; Beeston, *East and West*, p. 179 ('владеть, обладать'); FAJY II, p. 4 ('владение').

[43] Н. Родоканакис, который считал ẓrb формой 'гарантированного (неприкосновенного) владения' (см. RhKTB II, S. 16 sq.), лишил себя в своих доказательствах весьма важного аргумента, переведя фразу из RES 3959 '...считаются согласно документу (b + 'lm) владением ẓrb' (RhSt III, S. 13). Хотя в то время еще не была известна надпись Fakhry 3, но сам же Родоканакис исследовал RES 3966 и 3854.

[44] Ср. также RES 3540, 5 и 3880.

речь в данном случае может идти только о *земельной собственности*[45]. Как отметил уже Родоканакис, в основе права ẓrb лежит труд владельца — проведение работ по сооружению объекта права (дома, могилы). В соответствии со своей концепцией относительно права на землю в древней Южной Аравии Родоканакис отвергал „гарантированные права" владения *землей* и переводил термины ẓrbt (мн. ч. катаб. ẓrwb, саб. 'ẓrb) просто как 'обработанная земля, поле' (см. литературу в конце предыдущей сноски) или в крайнем случае допускал существование таких прав при условии, если считать их не слишком далеко идущими (RhSt III, S. 50). *В сущности понятие „гарантированное право" ничего не говорит нам о его объеме, это право может быть более чем мизерным, лишь бы оно было гарантировано.* Однако приведенные примеры достаточно убедительно доказывают, что категория земель ẓrbt характеризуется не их сельскохозяйственной пригодностью или специализацией[46] и отнюдь не их расположением по отношению к источникам водоснабжения[47], ибо это могли быть и sr (с другой стороны, согласно RES 3854, 4, участки ẓrbt могли располагаться и на самом берегу канала и назывались еще 'br)[48], а владельческими правами[49].

[45] Ср. также малопонятное место из RES 3946, 6 и сл., где речь идет об организации орошения и земледелия на землях в районе Мариба; здесь мы читаем: bʿly ẓrb wmlkn lysrn (nom. loc.). Особую трудность представляет отсутствие определенного состояния у ẓrb. Однако можно было бы предположить бессоюзное соединение двух глаголов, как это было выше (например, J. 867; Van Lessen 10; 'syw ẓrbw); с другой стороны, ничто не мешает нам понимать mlkn как 'собственность' (ср. Fakhry 71, 12, 18, где в отношении Мариба употребляется выражение mlk 'lmqh 'мульк (бога) 'Альмақаха', причем основанием для такого определения и здесь являются работы по оживлению и возделыванию земли). Тогда вся фраза приняла бы вид: 'создал (и) оборудовал как землю ẓrbt и мульк'. Если это так, то замыкается круг ẓrb → b'l → mlk. Употребление b'l в значении 'собственность' вообще необычно, однако в том, что касается лексики южноаравийской эпиграфики, очевидно, не должно вызывать сомнений, ср., например, Fakhry 3, 1—6: mlk sb'.. ḫmr wqnyn wbrgn wb'ln wẓrbn (глаголы) l'dmhmw... bny ḏhbb... ḫblm whynn (перечисление имен пожалованных групп людей)... lkwn 'ln 'sdn w'nṯn... lbyt... ḏhbb... ẓrbm brgm b'lm... (то же — Fakhry 76). В этом значении ср. также mb'l (RES 3892, 4 и 4176, 6). По-видимому, здесь происходит то же, что и с مَلَكَ и مُلْك.

Относительно понимания термина ẓrbm как 'неприкосновенное, гарантированное владение', 'гарантия права', ẓrb — 'гарантировать (при купле)' и т. д. см. RhKTB II, S. 16 sq.; RhSt III, S. 12—14; Kohlan, S. 40, 45; ср. также Höfner, *Einige Termini*. Там же и заметки касательно этимологии (ẓrb = لزب уже RhSt II, S. 119, 120).

[46] Ср. RES 3966, 9...hn't bn 'ẓrbhmw... 'наиболее плодородные среди их земель ẓrbt'. Там же, 9, 10: 'ẓrbhmw 'lyhmw wsflthmw 'их земли ẓrbt — те из них, которые расположены высоко, и те, что лежат в самой низменной части'.

[47] В RES 852, 6 (ср. RES 4815) в отношении производства земледельческих продуктов выделен m'br mṯ'd sṭrn 'береговой участок орошенной территории рода sṭrn'. CIH 37, 3 wmḫmyt w'brt w'byt w'rḍt twrṯy 'и земли, орошенные одетым в дамбы каналом, и береговые земли, и дома, и земли наследственные...'; ср. CIH 376: b'rḍt w'brt wḍwwdt... bsyrnhn 'земли и береговые участки и выгоны (?)... в орошенных дождевым потоком долинах'. Таким образом, помимо общего обозначения возделанных земель ('rḍ) авторы надписей считают необходимым особенно выделить участки, расположенные по берегам каналов; так же RES 3854, 4, где 'br = ẓrbt. CIH 24, 4 упоминает сооружение канала ḫrt на береговом участке 'br. По берегам каналов лежали лучшие земли — ср. RES 3911, 3 ḫrwr в связи с ḫrt (ḫrwr 'лучшие земли'), а также CIH 37, 7: ml'b 'brn ḍd'ḫ 'заливная [пойменная] земля канала 3' (здесь, как и на стк. 5 той же надписи: 'brhw ḍt smḥ'ly fnwt syr ḥdqn; там, где 'br имеют названия, под этими терминами следует понимать каналы). К значению 'br (t) 'береговая земля' — ср. араб. عبر 'берег'. См. также RhKTB II, S. 17, Anm. 3.

[48] RES 3966, 9...hn't bn 'ẓrbhmw... 'наиболее плодородные среди их земель ẓrbt'. Там же, 9, 10: 'ẓrbhmw 'lyhmw wsflthmw 'их земли ẓrbt — те из них, которые расположены высоко, и те, что лежат в самой низменной части'.

[49] Ср., например, земли m'tm (RhSt II, S. 76), 'rḍt twrṯy (CIH 37, 3); mlk (см. выше) и, наконец, ср. mb'l (RES 3892, 4; 4176, 5).

Поэтому мы переводим глагол ẓrb наших надписей: 'приобрести как собственность', 'взять в собственность'.

В итоге рассмотрения второй группы текстов мы можем сказать, что:

1) употребление термина gwlm (glm) и здесь связано с определенными глаголами š'm, qny, 'sy, ẓrb, br' со значением 'покупать', 'приобретать', 'взять в собственность';

2) в отличие от группы I употребление термина gwlm (glm) здесь связано также с постройкой объектов для себя;

3) объектом применения термина gwlm (glm) являются дома и могилы;

4) все эти объекты принадлежат отдельным лицам или родовым коллективам (в отдельных случаях это может быть и большая семья);

5) так же как и в группе I употребление термина gwlm (glm) не зависит от количества объектов;

6) употребление термина gwlm (glm) связано с формулой bḫg 'nby, что служит юридическим обоснованием применения термина.

Все изложенное выше относительно употребления и применения термина gwlm (glm) подводит нас к выводу, что посредством его обобщались права владельцев, вытекающие из особенностей определенных источников владения определенными объектами владения. В числе источников владения мы назовем захват на войне, приобретение, покупку, сооружение объекта автором надписи. В числе объектов — людей, земли, города, оросительные сооружения (захват); дома, могилы, а также земли, города, оросительные сооружения (RES 3946) (приобретение, постройка).

Как видим, единственными пока надписями, где термин связан с приобретением или захватом земли и постройкой оросительных сооружений, являются RES 3945 и 3946. Возникает вопрос, имеет ли место упоминание этого термина в частных документах, касающихся земли. Рассмотрим в связи с этим надпись CIH 372 (бустрофедон С 2 по таблице Ж. Пиренн), где указывается, что некто „сделал запретным (для других) и оживил 1/6 принадлежащего ему по исключительному праву участка, подлежащего оживлению, gwlm“ [50].

---

[50] 'ś]r wfqḥ sdṭ 'śrhw wfqḥ[hw]gwlm 'śr достоверно встречается в двух надписях (CIH 603b, 28 и CIH 372). Возможно также в форме имени 'śrm в RES 4176, 6 (если мы, конечно, не имеем здесь дела с мн. ч. от śrm или śwr, ср. ту же надпись, стк. 13 'śwr). Относительно значения 'запрещать' ср. RhAST II, S. 202, Anm. 10; CIH II, p. 20 (ligavit) и CIH III, pp. 21, 22 („obliget“, „obligetur curando“). Интересно отметить, что в CIH 603b, где речь идет, очевидно, об обложении плодовых деревьев и пальмовых плантаций, глагол встречается в следующем контексте: w'l y'śr bs'lhw. Мы понимаем это как запрещение пользоваться формулой, часто встречающейся в древних сабейских частно- и государственно-правовых документах (w'l s'l... 'и (никто) не может претендовать на...'), и предлагаем перевод: 'и он не может запретить посредством предъявления своих претензий (прав)'. Запрещение для других — полное право для себя. Хотелось бы также привести минейский текст RES 3318, 4 wwfym'y fṯḥ fṯḥ bṯwrh šlṯ ḫly, где, быть может, fṯḥ соответствует по значению нашему fqḥ (см. ниже), а ṯwr = 'śr; 'ḫly — часто 'имущество, владение' (ср. также RES 4907, 6).

fqḥ. Мы предлагаем для данного случая и ряда других контекстов перевод 'оживить землю путем орошения', 'оживленная путем орошения', 'орошаемая земля'. Со времени Родоканакиса этот термин обычно рассматривается в значениях 'снабдить водой', 'открыть район ирригации'; 'водосливное отверстие' (см. RhSt II, S. 22, Anm. 1; RhAST I, S. 29, 75; CIH II, p. 20; III, p. 75; RES VI, 1, p. 23); Жамм переводит глагол 'снабдить', 'напитать' («Rivista degli Studi Orientali», 1955, p. 122).

Обратимся к надписям. В CIH 516, 14—17 fqḥ упомянут в темном контексте среди земель, приобретенных царем Харама. CIH 613, 2 сообщает: wfqḥ... nḫly bn kbṯm rḍw bny ḳrb'ṯt bn myṯ'm, где nḫly является дополнением глагола fqḥ. Мы даем перевод: 'и оживил (напитал!) оба пальмовых сада от (водоисточника, ср. bn mwn mḍb в RES 3945, 15) KBṮM в соответствии с согласием, полученным родом KRB'ṮT от MYṮ'M'.

CIH 640: ...'sy wbny fqḥ ṛymn ṣb'm bn ṯmny 'ṣb'mbn[...]r kl ṯ'd whbn bn [... kl] m'sm gwlm 'создал (?) и оборудовал (как) орошенную (территорию) RYMN — одну восьмую [.....]R — всей земли Вахбана сына [...; все] созданное gwlm'.

bny fqḥ. В нашей надписи fqḥ не глагол, а имя; тогда следовало бы привести примеры, где приведение земли в пригодное для обработки состояние также выражено через глагол bny — RES 3946, 6 [wbny ẓrb wmlkn lysrn, см. выше, бессоюзная связь; создание орошенной области приводит к оборудованию здесь затем пальмовых плантаций ('sy — nḫlm стк. 6—7)], также RES 2814, 3: ...bny ṯ'dsm; оборудование участков земли, их оживление было, очевидно, связано со строительными работами. Ср. также немецкое Bauer и anbauen, ṯ'd 'оживить землю'; ṯ'd, mṯ'd 'оживленная земля'. Термин этот в различных формах встречается в оросительных текстах: CIH 518, 3; RES 852; 2814, 3; 3112; 3688, 4; 3945, 15; 3947; 4069, 7 (?); 4815. Выяснению его значения Родоканакис посвятил большое исследование (*Dingliche Rechte*, S. 162—169). Он пришел к выводу, что этот термин имеет: 1) техническое значение — 'область орошения', 2) юридическое — 'водное право' (большей частью в могильных надписях). RES обычно следует в своих переводах и комментариях Родоканакису.

Разберем некоторые надписи: CIH 518, в которой речь идет о сооружении целого ряда оросительных сооружений bsyr города Харам для орошения какой-то территории, имеет на стк. 3 ...wṯ' dhw bḍt [ḫrtn(?)] 'и превратил ее (территорию) в орошаемую посредством этого [канала ḫrt...] (или: [этих оросительных сооружений...])', ср. RES 3947, wlyṯṯ'd bḍt ḫrtn 'и чтобы (земля) стала орошаемой посредством этого канала -ḫrt'.

То же в надписях RES 852 и RES 4815 (wṯ'd), где и по контексту речь должна определенно идти об оживлении земли.

В некоторых случаях оживление земли ввиду, очевидно, трудоемкости работ производилось всем населением города или племенем; так, в RES 2814, 3: ...bny ṯ'dsm 'm m'n. Владение землей связано с ее оживлением — RES 3688, 4: wlyqny wṯ'd. К этимологии термина см. Rhodokanakis, *Dingliche Rechte*, S. 162: ثاد > ثرى ثعد 'сырая земля': ثئد نِدٌ = مكان الندى. В этой связи, по-видимому, следует привлечь аккад. nadû, nidîtu, nidûtu 'пустошь', 'целина', 'необработанная, заброшенная земля' (ср. араб. موات). Термин ṯ'd, mṯ'd мог бы, таким образом, в техническом отношении означать 'оживление земли'. Что касается юридического значения этого термина, то несколько странно было бы, принимая мнение Родоканакиса, находить этот термин в целом ряде могильных надписей (для которых Родоканакис и применяет термин 'водное право'). Скорее мы здесь имеем преемственность: 'оживление земли' — 'право владения данным участком, основанное на его оживлении' — 'право собственности на могилу, основанное на ее сооружении для себя' — 'бесспорное право собственности (владения)'.

В RES 3945, 15, как и в CIH 640, рядом стоят fqḥ и ṯ'd: wstmḫḍ 'db ẓlm ...wfqḥ ṯ'd mlk nšn wnšn bn mwy mḍb.

Родоканакис переводит: 'и он конфисковал плотину ẒLM... и снабдил ирригационную область царя и (народа) Нашан от вод MḌB'. Но, во-первых, здесь всюду речь идет о санкциях и репрессиях; во-вторых, 'орошенная область' уже существовала, как видно из контекста, до завоевания ее Кариб'илем Ватаром и, стало быть, снабжалась водой без его участия (к переводу Родоканакиса 'db ẓlm ср. также A. J. Drewes, *Inscriptions de l'Ethiopie antique*, Leiden, 1962, p. 98, n. 1). Мы полагаем, что глагол здесь не fqḥ, а ṯ'd, и переводим: 'и он конфисковал... оживленную землю, (которую) оросили... от вод MḌB'. Грамматические конструкции ср.: RES 3945, 14—15: whṯb 'bḍ' whbhw ('ему'!, а не 'их') mlk sb'; J. 540: w'syh 'ḫry 'dbn 'db..., CIH 610, 1—2: hgdd wgzz... hrwḥt hrwḥ 'wd hgrn 'bh(w).

К значению fqḥ 'оживить землю', ср. араб. فقح = نشر и انشر 'оживить землю'; ср. также فتح = إنفتح = نشر 'раскрываться, распускаться' (о цветах).

[51] Правда, не по схеме рассматривавшейся нами до сих пор формулы: стк. 7 ...] gwl šmsn nḫl nš'krb...

В другой надписи среди объектов gwlm названа ḍhb 'долина вади' (J. 541). Наконец в надписи CIH 615, также относящейся к древней эпохе, упомянут 'gwl Шамса, пальмовый сад Наш'акариба' [51].

В связи с текстами, повествующими об оживлении земли, мы бы хотели отметить, что земля в условиях Южной Аравии, за исключением

тех мест, где она орошается регулярными дождями, т. е. на склонах больших гор и на плоскогорьях, могла представлять интерес и служить объектом владения лишь при условии создания достаточно надежной системы орошения. Как и вообще на Востоке, в Южной Аравии основным условием оживления земли было проведение ирригационных работ, после чего участок мог использоваться под различные культуры и подходил под ту или иную категорию земель в связи с особенностями его орошения.

Такими землями являлись, например, ʻbr(t), mḥmy, mṯʻd, ṯʻd и msqy. Если mḥmy означало участок или территорию, орошаемую одетым в береговые дамбы каналом, то msqy могло бы означать участок или территорию с водораспределителями и оросительными канавами, отходящими от любого источника водоснабжения. Один и тот же участок, таким образом, мог бы быть одновременно mḥmy и msqy, поскольку, с одной стороны, он охарактеризован по источнику водоснабжения, а с другой — по его приведению в состояние, при котором он может производить сельскохозяйственные продукты (будь то nḫl, bql и т. д.). Одной из категорий земель, возможно, являлись земли mryt[52] и mṯr[53].

Не требуется особых доказательств для обоснования наличия многочисленных категорий земель, оценивающих эти земли по их связи с орошением, в Южной Аравии, где вопрос воды являлся главным в земледелии. Даже внутри отдельных участков земли имело место деление на низколежащие земли и высоколежащие, куда доставка воды была сопряжена с известными трудностями. Во всяком случае надо полагать, что лучшие орошаемые земли, а особенно такие, которые снабжались водой в течение всего сельскохозяйственного года, ценились значительно дороже земель скудно орошаемых. Ценность земли, очевидно, должна была повышаться также в зависимости от сложности и особенностей систем орошения, расположенных на участке.

Кроме того, указание на связь тех или иных земель с определенным источником водоснабжения могло бы диктоваться также фискальными соображениями. В частности, земли, расположенные на каналах [mḥmyt, ʻbr(t)] и пользующиеся от них водой, возможно, облагались особыми налогами в том случае, если сооружение канала было делом рук центральной власти или всей городской общины[54].

По-видимому, в ряде случаев мы имеем дело с надписями, повествующими об оросительных работах, связанных с оживлением земли путем использования (отвода, соединения через водораспределители и т. д.) тех или иных оросительных устройств[55].

Разумеется, утверждать, что во всех приведенных надписях (см. сноску 55) речь обязательно должна идти об оживлении земли, а не об усовершенствовании, например оросительной системы или ремон-

[52] RES 4513 (найденная на поле): ʻsy rbʻ mryt ʻприобрел (?) 1/4 орошенного поля'. Особенность термина mryt [к rwy ʻоросить, напоить' (ср. араб. رَوَى, رَوِىَ)], возможно, выявляется из RES 4194, 3: wmḥfdhmw yfʻn wmrwhmw tfd ʻих башня Y., и их оросительное устройство mrw под названием TFD', где mrw стоит рядом с tfd (ср. араб. فيض وفاض). Может быть, оросительное сооружение mrw представляло собой водоподъемное устройство (встречается еще в RES 4197; 4627, 2; 4781, 3).

[53] RES 852 (имя собственное участка); 2952, 3; 3913, 3. Источником водоснабжения этих земель, вероятно, являлись бассейны, собиравшие дождевую воду, или каналы, подводящие воду к участку в период дождей (ср. араб. مطر).

[54] Здесь мы специально на этих вопросах не останавливаемся.

[55] Ср., например, надписи CIH 584; 657; RES 852; 3902 бис № 130, 131; 3911 (?); 3913; 3958; 4069; 4626; 4627; 4814 и др.

те ее и т. д., было бы неосторожно. Однако важно, что все эти надписи (да и вообще подавляющее большинство надписей, повествующих о земельных владениях), как правило, упоминают их вскользь, а основным их содержанием является как раз орошение, постройка, ремонт и т. д. специальных ирригационных сооружений.

Мы приводим два важных для понимания этих отношений текста. Первая надпись, RES 3902 bis, № 130 (C 2 по Пиренн): „...построили и оборудовали ṯlf — канал-ḫrt двух пальмовых садов их... И никто да не предъявит претензию им обоим в отношении их канала-ḫrt и проводного канала, gwlm“[56].

Другая надпись, J. 541: „И никто не правомочен контролировать Кариб'иля в отношении его долины вади... и проводного канала ..., gwlm“[57], и лишь далее, в конце, вскользь упоминание nḫlhw (ʻего пальмовой плантации').

В связи с приведением этих надписей еще более проясняется и значение gwlm — укажем лишь на две надписи, также имеющие формулы 'l 's s'l (ṯbn), но с некоторыми вариантами.

CIH 570, 9 и сл.: „... и (никем) не будет предъявлена претензия на пальмовый сад NQBN и по приказу 'LʻZ 'LWNYN не будут передвинуты межевые камни, которые [находятся] между двумя садами — NʻWN и NQBN — *вечно*, согласно решению Сабы: собранию общин...“[58]; Ry 443,4: „...и никто да не посягнет на его участок D'RKM *ни под каким видом*“[59].

* * *

Подведем итоги всему вышесказанному относительно gwlm. Мы думаем, что есть основания считать gwlm специальным термином, *служащим для определения*: а) права владельцев на принадлежащее им имущество и *обозначающим именно неотъемлемые права частных владельцев распоряжаться этим имуществом в полном объеме* (в той, разумеется, мере, в какой они не ущемляют права других равноправных владельцев и государства) и б) государственной собственности.

Общепризнанная этимология термина восходит к gwl — جال с идеей ʻокружать', ʻобводить' и переходом к значению ʻовладеть' или ʻцеликом', ʻв совокупности'[60].

[56] [N и N] ...bnyy wkll ṯlf ḫrt nḫlhmy... w'l 's s'lhmy bḫrthmy wfnwthmy gwlm. ṯlf — см. араб. طلف ʻдобавление, дополнение' и ʻместо, которого вода не может достигнуть' (уже Jaussen, *Inscriptions*, p. 384), ср., однако, араб. ادلف ʻпротекать'. В отличие от других исследователей мы переводим ṯlf именем собственным, названием ḫrt, ср., например, CIH 657. Перевод Родоканакиса (*Dingliche Rechte*, S. 154): ʻта часть (сооружения), которая не может быть потребована ни для употребления другими, ни к обложению (натурой)' (ср. араб. سلف) — бесспорная спекуляция, особенно учитывая сильную склонность автора к подчас беспочвенным толкованиям в смысле вещного права и социологизмам.

Кроме того, перевод Родоканакиса приводит к тавтологии, поскольку авторы надписи отвергают притязания на все сооружение ḫrt.

[57] См. ниже.

[58] ... w'l h[s]'l nḫln nqbn w'l bf 'l'z 'lwnyn hʻdwn wṯnn 'ly byn nḫlnhn nʻwn wnqbn kl ʻfrm w'rkm bḥg mṯbt sb' gwy qhlm...

K 'rk (m) — также название участка в Ry 443—ср. CIH 555, 3; Glaser 1526, 3.

[59] W'l ḍbʻlhw ḍ'rkm hnm. Интересно, что сам участок здесь называется ḍ'rkm; ср. CIH 570, 9: kl ʻfrm w'rkm ʻнавечно, на все времена'.

[60] См., например, Rhodokanakis, *Dingliche Rechte*, S. 152 sq., особо S. 160—162; ср. Landberg, *Ḥaḍramoût*, pp. 223, 224; C. Rossini, *Chrestomatia*, s. v.; Boneschi, *Tituli*, p. 31, n. 5.

Мы полагаем, что здесь следует привлечь также др. евр. gô'êl, ge'ullah в их значении юридического термина[61] и переводить gwlm 'как полностью выкупленное, освобожденное от всяких обязательств владение'→'как собственность'.

Что же касается подлинного значения термина, то, очевидно, следует вспомнить о семантической близости корней gwl—dwr. Приведенные примеры из CIH 570 и Ry 443, быть может, в достаточной степени подтверждают эту близость и дают основание для перевода gwlm наречием 'навечно' — kl 'frm w'rkm = gwlm, ср. аккад. ana dûrum 'навечно'.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

Бауэр, *„Мукарриб" и „царь"* — Г. М. Бауэр, *„Мукарриб" и „царь" (К вопросу о государственном строе древней Сабы)*, —ВДИ, М., 1964, № 2.

Beeston, *East and West* — A. F. L. Beeston, *East and West in sabaean inscriptions*, — JRAS, 1948.

Beeston, *Two* — A. F. L. Beeston, *Two South-Arabian inscriptions: Some Suggestions*, — JRAS, 1937.

Boneschi, *Tituli* — P. Boneschi, *Tres tituli sabaei iterum interpretati*, — „Rivista degli Studi orientali", XXXIV, 1959, fasc. I—II.

Boneschi, *Variazioni* — P. Boneschi, *Variazioni etimologiche sul tema 'lmqh*, — «Atti della Accad. dei Lincei». Rendiconti. Classe di scienze morali, storiche e filologiche, vol. 13, Roma, 1958, fasc. 7—12.

FAJY II — A. Fakhry, *An Archaeological Journey to Yemen*, pt II, Cairo, 1952 (издание надписей Г. Рикмансом).

Fakhry —обозначение надписей, опубликованных в FAJY II.

Ghul, *Inscriptions II* — M. A. Ghul, *New Qatabani Inscriptions* —BSOAS, vol. 22, pt 3.

Höfner, *Einige Termini* — M. Höfner, *Über einige Termini in qatabanischen kaufurkunden*, — ZDMG, 105 (N. F. 30).

IMAM — J. Ryckmans, *L'institution monarchique en Arabie Méridionale avant l'Islam (Ma'in et Saba)*, Louvain, 1951.

J. — обозначение надписей, опубликованных в различных изданиях А. Жаммом. См. A. Jamme, *Sabaean inscriptions from the Maḥram Bilqis (Mâreb)*, Baltimore, 1962 (приложения).

Jamme, *Mâreb* —A. Jamme, *Inscriptions des alentours de Mâreb (Yemen)*, — „Cahiers de Byrsa", 1955, V.

Jamme, *House Yafaš* — A. Jamme, *The House Yafaš in Timna*, — в кн. R. L. Bowen and F. P. Albright, *Archaeological discoveries in South Arabia*, Baltimore, 1958.

Jaussen, *Inscriptions* — J. A. Jaussen, *Inscriptions himyarites*, — «Revue Biblique», 1926, 35.

Koehler—Baumgartner —„Lexicon in Veteris Testamenti libros", edidit L. Koehler, Leiden, 1958.

Kohlan — N. Rhodokanakis, *Die Inschriften an der Mauer von Kohlan* 'Timna', — *SWAW*, phil.-hist. Kl., Bd 200, 1924, Abh. 2.

Landberg, *Hadramout* — Le comte de Landberg, *Etudes sur les dialectes de l'Arabie Méridionale*, vol. I. *Ḥaḍramoût*, Leide, 1901.

Лундин, *О титуле mlk* — Лундин, *О титуле mlk „царь" в Южной Аравии середины I тысячелетия до н. э.*, — КСИНА, 1962, 46.

MMS — J. Mordtmann, E. Mittwoch, *Sabäische Inschriften in den Staatlichen Museen zu Berlin*, Berlin, 1931.

RhAST I — N. Rhodokanakis, *Altsabäische Texte, I*, — SWAW, Bd 206, 1927, Abh. 2.

[61] Ср. Koehler — Baumgartner, pp. 162, 163 и И. Н. Винников, *Опыт словаря и конкорданции палестинской традиционной литературы (буква ג)*, —ПС, вып. 5 (68), Л., 1960, стр. 156, 157.

Быть может, евр. g'l также относится к группе глаголов, восходящих к двухрадикальной основе gl(l) (ср. gwl, gyl, gll, glgl) и характеризующихся общим исходным значением 'окружать', 'делать (или быть) круглым', 'круг', 'окружность'; к предложенному нами значению ср. br' выше.

RhKTB I, II — N. Rhodokanakis, *Katabanische Texte zur Bodenwirtschaft*, I—II, — SWAW, Phil.-hist. Kl., Bd 194, 1919, Abh. 2; Bd 198, 1922, Abh. 2.

Rhodokanakis, *Dingliche Rechte* — N. Rhodokanakis, *Dingliche Rechte im alten Südarabien*, — WZKM, 37.

Rhodokanakis, *Sieben Inschriften* — N. Rhodokanakis, *Sieben Inschriften des III. Bandes des IV. Teil des Corpus inscriptionum semiticarum*, Anzeiger der Akad. d. Wissensch. in Wien, phil.-hist. Kl., 1933.

Rhodokanakis, *Siedlungswesen* — N. Rhodokanakis, *Zum Siedlungswesen im alten Südarabien*.

RhSt II, III — N. Rhodokanakis, *Studien zur Lexikographie und Grammatik des Altsüdarabischen*, II—III Heft, — SWAW, phil.-hist. Kl., Bd 185, 1917, Abh. 3; Bd 213, 1931, Abh. 3.

C. Rossini, *Chrestomathia* — C. Conti Rossini, *Chrestomathia Arabica meridionalis epigraphica*, edita ed glossario instructa, Roma, 1931.

Ry — обозначение надписей, изданных Г. Рикмансом в журнале „Le Muséon" в серии „Inscriptions sud-arabes", см. А. Г. Лундин, *Южная Аравия в VI веке*, — ПС, 8(71), 1961, стр. 141, 142.

Van Lessen — здесь обозначение надписей, изданных в статье Ghul, *Inscriptions II*.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ВДИ — Вестник древней истории.
ВЯ — Вопросы языкознания.
ИАН ТССР — Известия Академии наук Туркменской ССР.
ИОРЯС — Известия Отделения русского языка и словесности имп. Академии наук.
КСИНА — Краткие сообщения Института народов Азии АН СССР.
ЛГУ — Ленинградский государственный университет им. А. А. Жданова.
МКВ — Международный конгресс востоковедов.
НДВШ — Научные доклады Высшей школы.
ПС — Палестинский сборник.
РАИК — Русский археологический институт в Константинополе.
ТОВЭ — Труды отдела Востока Государственного Эрмитажа.
ADD — Assyrian Deeds and Documents.
BASOR — Bulletin of the American Schools of Oriental Research.
BGA — Bibliotheca Geographorum Arabicorum.
BSL — Bulletin de la Société linguistique.
BSOAS — Bulletin of the School of Oriental and African Studies.
CIH — Corpus Inscriptionum Semiticarum. Pars IV. Inscriptiones himyariticas et sabaeas continents.
CIS — Corpus Inscriptionum Semiticarum.
GrIPh — Grundriss der Iranischen Philologie.
IEJ — Israel Exploration Journal.
IGRR — Inscriptiones Graecae ad res Romanas pertinentes.
JA — Journal Asiatique.
JBL — Journal of Biblical Literature.
JCS — Journal of Cuneiform Studies.
JKF — Jahrbuch für kleinasiatische Forschung.
JNES — Journal of Near Eastern Studies.
JRAS — Journal of the Royal Asiatic Society.
JSS — Journal of Semitic Studies.
KUB — Keilschrifturkunden aus Boghazköi.
MSS — Münchener Studien zur Sprachwissenschaft.
NRT — Nouvelle Revue Théologique.
NTS — New Testament Studies.
OGIS — W. Dittenberger, Orientis Graeci Insriptiones selectae.
PWRE — Pauly's Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft, beg v. G. Wissowa... jetzt v. K. Ziegler, Stuttgart, 1893.
RA — Revue Assyrologique.
RB — Revue Biblique.

RdSO — Rivista degli Studi Orientali.
REI — Revue des études islamiques.
RES — Répertoire d'épigraphie sémitique, t. V—VII.
RHA — Revue Hittite et Asianique.
RQ — Revue de Qumrân.
SH — Scripta Hierosolymitana.
SWAW — Sitzungsberichte der Wiener Akademie der Wissenschaften.
WZKM — Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.
ZA — Zeitschrift für Assyriologie.
ZDMG — Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.
ZDPV — Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins.
ZfPhS — Zeitschrift für Philologische Studien.

СПИСОК ИЛЛЮСТРАЦИЙ

Рис. 1. Арамейская печать из собрания Государственного Эрмитажа (*выпуклая сторона*).
Рис. 2. Арамейская печать из собрания Государственного Эрмитажа (*плоская сторона*).
Рис. 3. Папирус-палимпсест из Вади Мурабба'ат.
Рис. 4. 4Q Florilegium.
Рис. 5. Рукопись романа об 'Антаре, л. 4б.
Рис. 6. Чаша.
Рис. 7. Основание подсвечника.
Рис. 8. Основание подсвечника. Деталь.
Рис. 9. Основание подсвечника. Деталь.
Рис. 10. Основание подсвечника. Деталь.
Рис. 11. Основание подсвечника. Деталь.
Рис. 12. Основание подсвечника. Деталь.

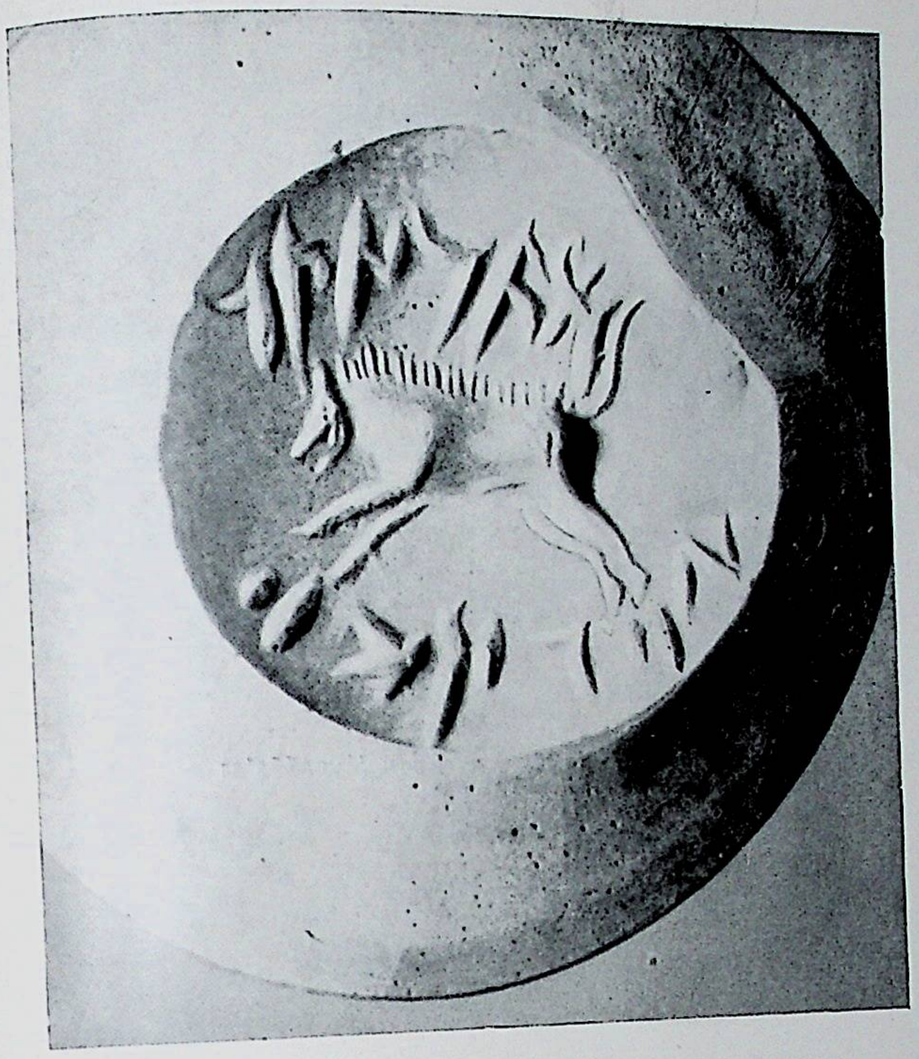


Рис. 1. Арамейская печать из собрания Государственного Эрмитажа (*выпуклая сторона*)
(к стр. 18–19)

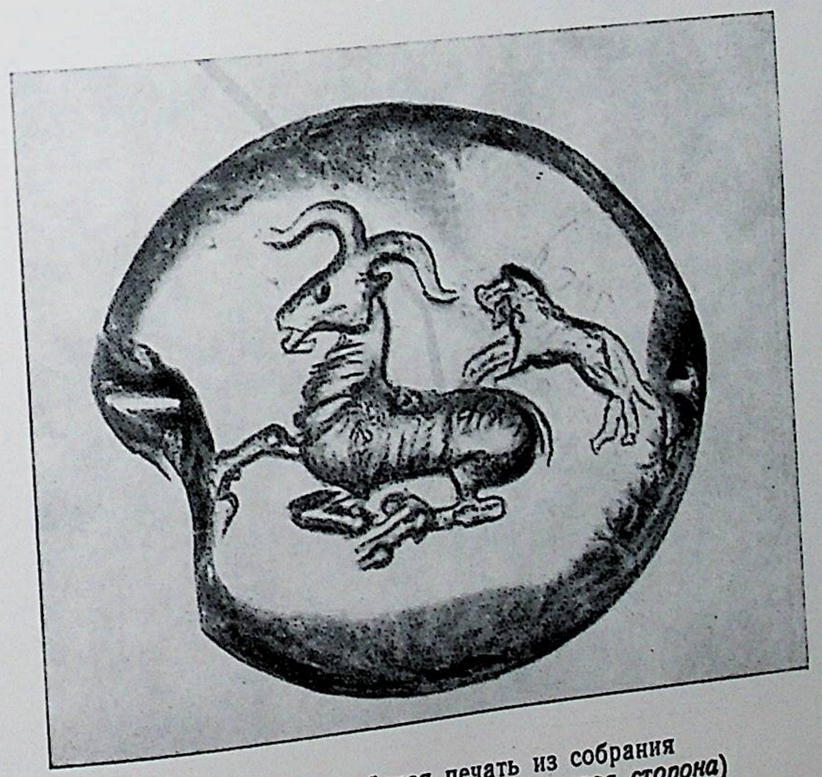


Рис. 2. Арамейская печать из собрания Государственного Эрмитажа (*плоская сторона*)
(к стр. 18–19)

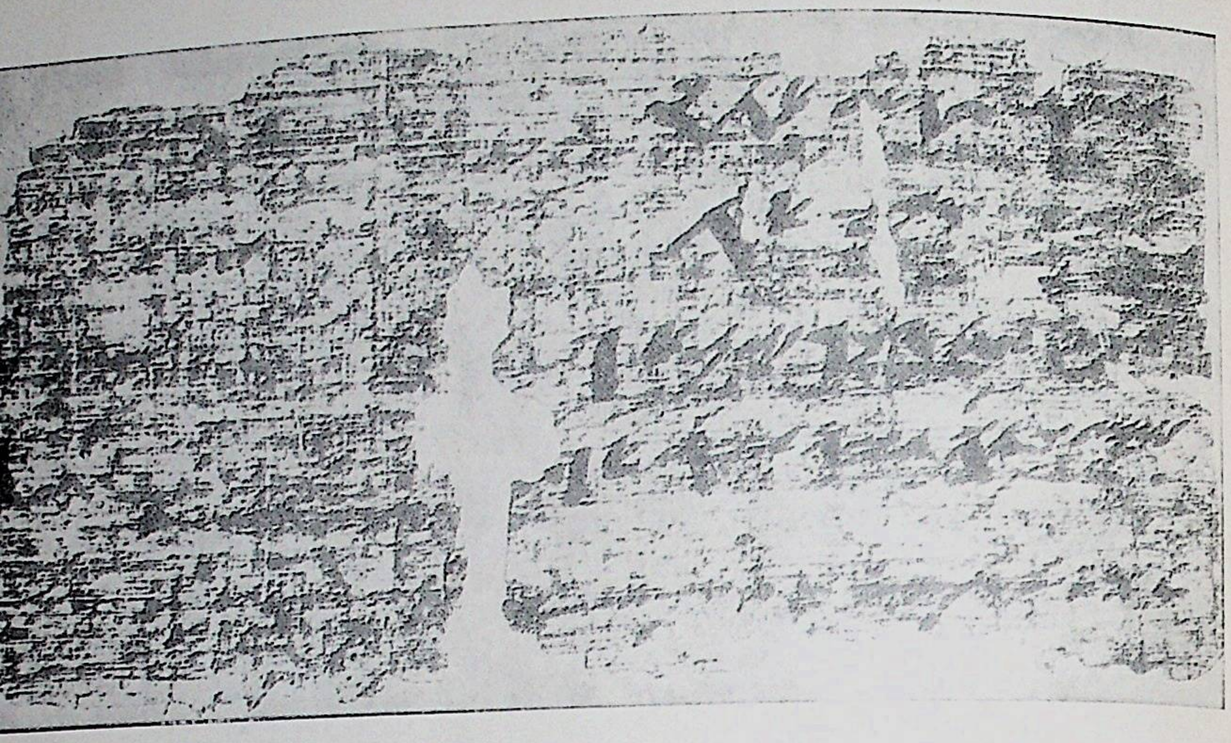


Рис. 3. Папирус-палимпсест из Вади Мураббаʿат
(к стр. 51—55)

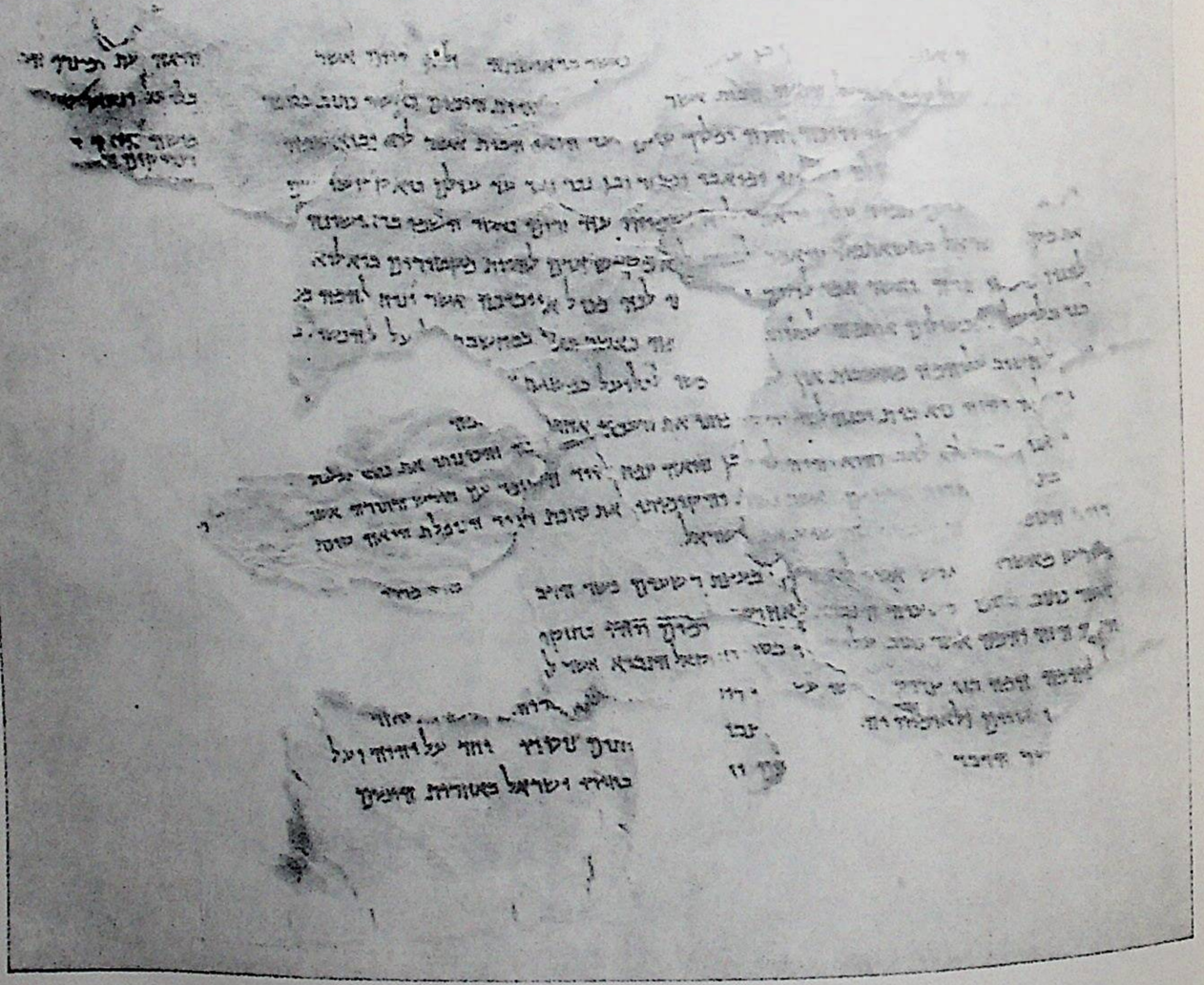


Рис. 4. 4Q Florilegium
(к стр. 56—66)

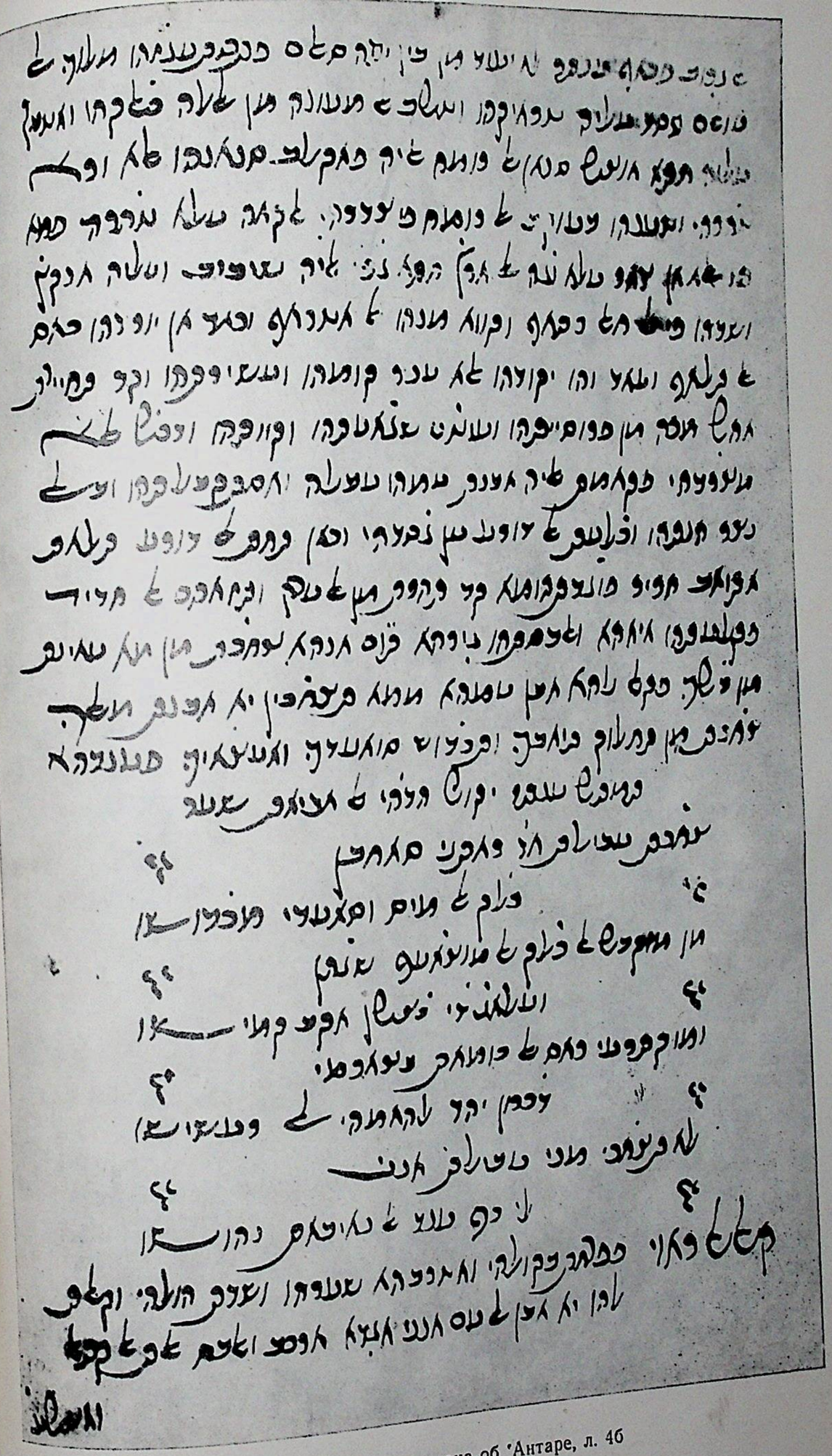


Рис. 5. Рукопись романа об ʿАнтаре, л. 4б
(к стр. 178—184)



Рис. 6. Чаша
(к стр. 185—186)



Рис. 7. Основание подсвечника
(к стр. 187—188)

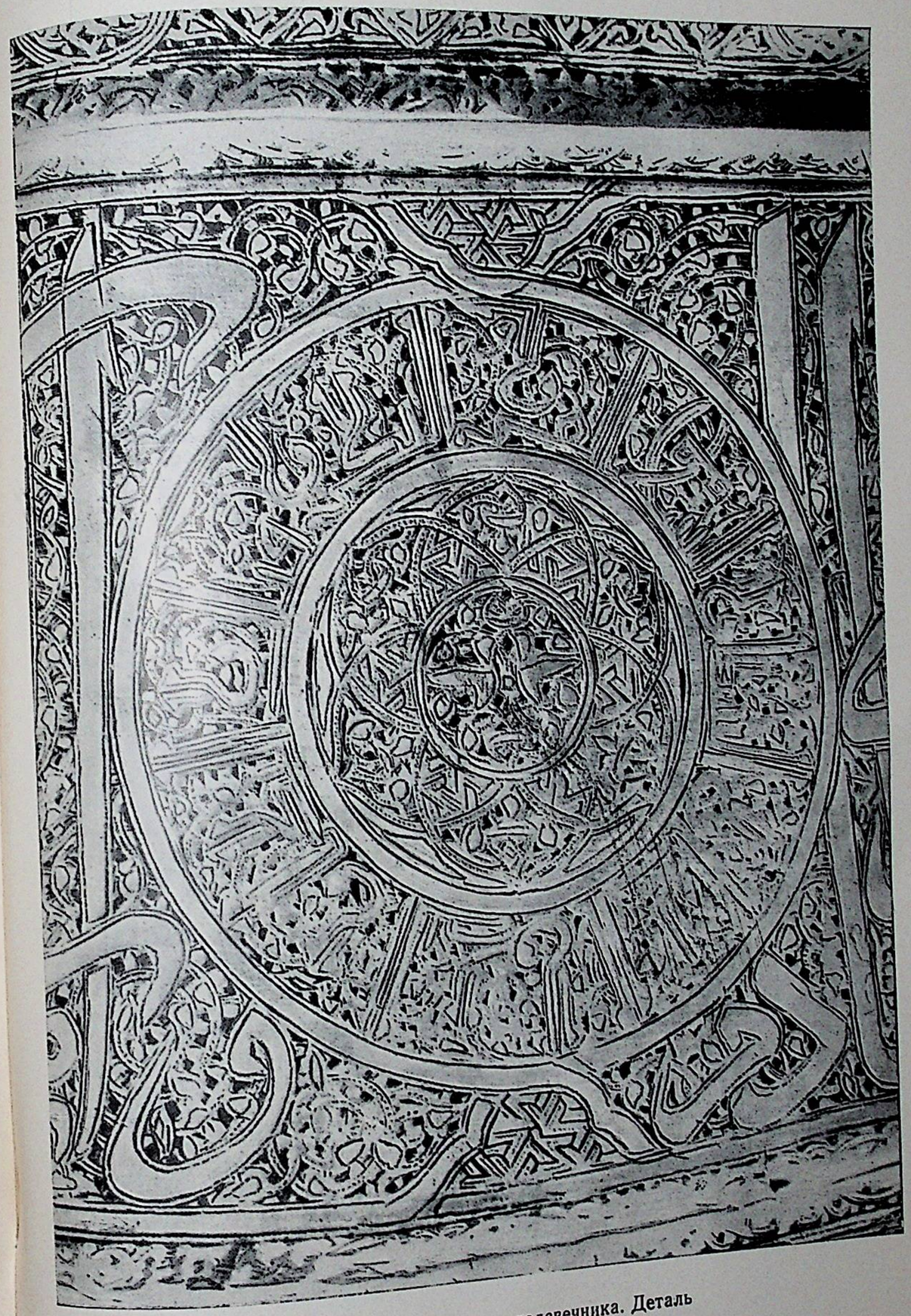


Рис. 8. Основание подсвечника. Деталь

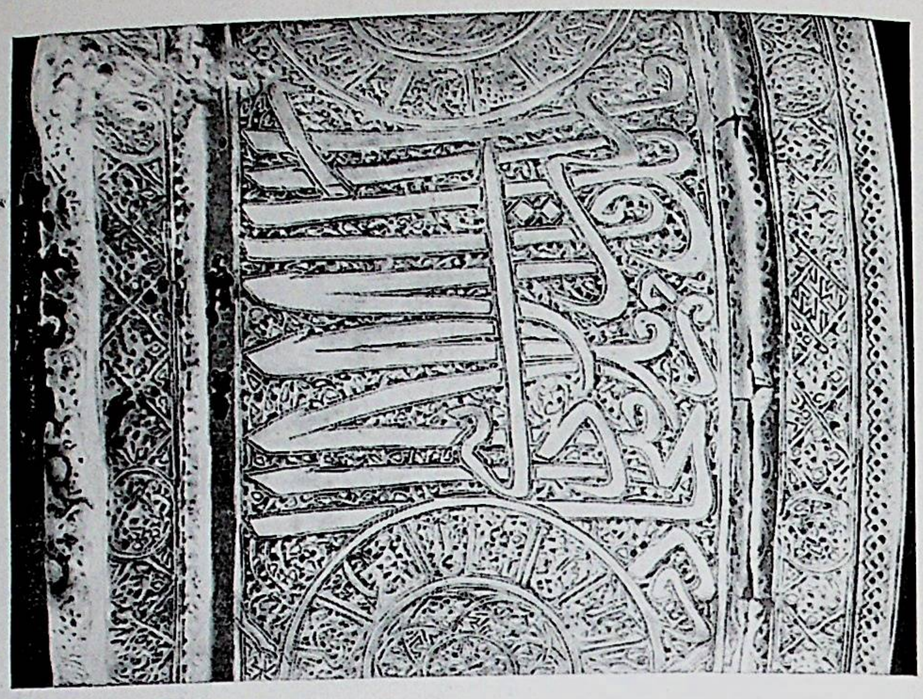


Рис. 10. Основание подсвечника. Деталь

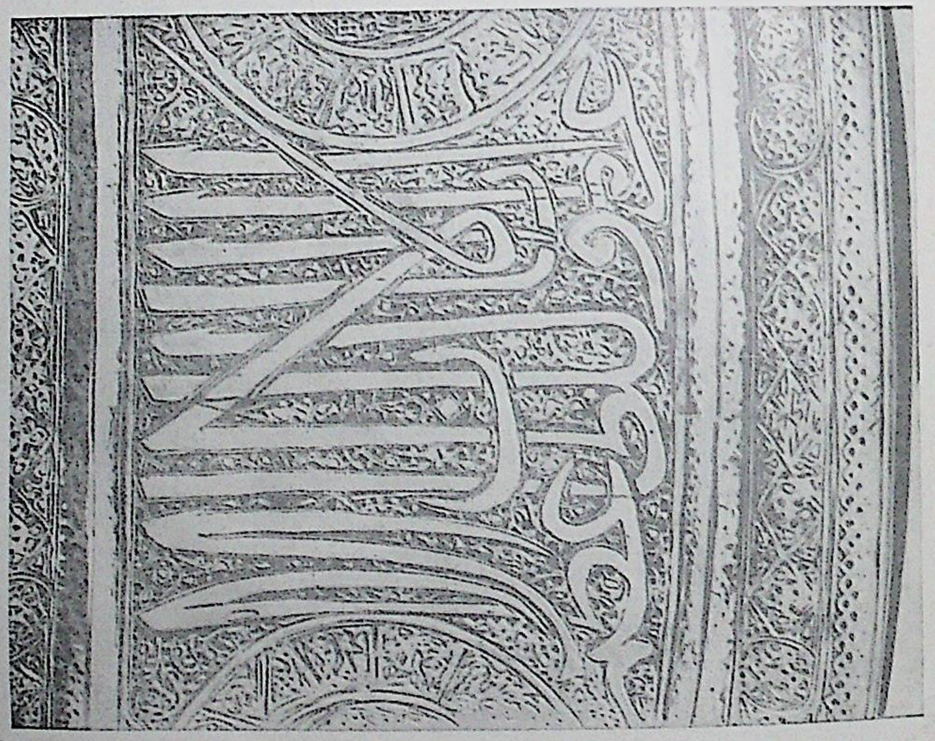


Рис. 9 Основание подсвечника. Деталь

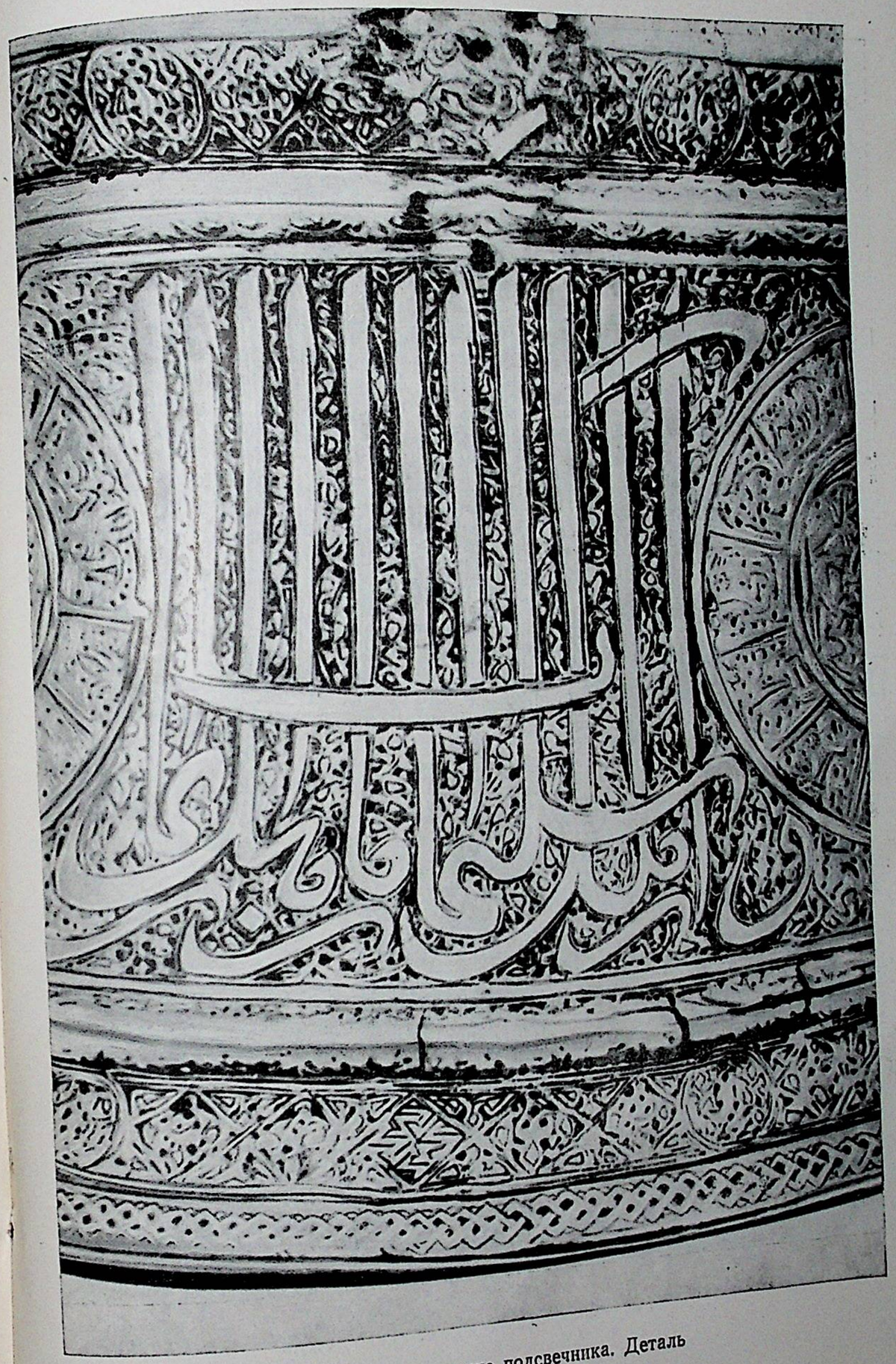


Рис. 11. Основание подсвечника. Деталь



Рис. 12. Основание подсвечника. Деталь

СОДЕРЖАНИЕ

Нина Викторовна Пигулевская 5
Список печатных работ члена-корреспондента АН СССР Н. В. Пигулевской . . . 10
И. М. Дьяконов. „Безбожники" в Ассирии 16
И. Н. Винников. Об одной арамейской печати в собраниях Государственного Эрмитажа в Ленинграде 18
Г. М. Глускина. О выражении логического субъекта при помощи предлога в страдательной конструкции в сирийском языке 20
Л. Х. Вильскер. Об утвердительном значении частицы *lā* в сирийском языке . . 25
Р. А. Гусейнов. Тюркское *goš* в сирийском источнике 31
А. В. Пайкова. О значении древнесирийской версии сборника „Калила и Димна" 35
Г. Г. Мелконян. Армянская версия сирийской легенды об Абгаре 45
М. Л. Гельцер. Новая попытка интерпретации западносемитского папируса из Вади Мурабба'ат 51
И. Д. Амусин. Из кумранской антологии эсхатологических текстов. 56
К. Б. Старкова. К вопросу о происхождении названия „сыны Садока" в кумранских текстах 67
Н. А. Мещерский. К вопросу об источниках славянской книги Еноха 72
Г. С. Александров. К вопросу о роли Акибы бен Иосифа в восстании Бар-Кохбы 79
А. М. Газов-Гинзберг. Следы моновокализма в семитских внеграмматических гласных 90
Г. М. Ляшко-Демидова. Глаголы primae yōd/wāw в языке «Targūm Onkẹlos» . 97
М. А. Дандамаев. Гарантии при продаже рабов в поздневавилонских документах 109
Ю. А. Солодухо. О некоторых персидских заимствованиях „вавилонской Гемары" 116
И. Ш. Шифман. Эпиграфические заметки 121
Я. Б. Грунтфест. Консекутивные конструкции в южноарабском языке 129
А. Г. Лундин. Некоторые вопросы земельных отношений в древней Южной Аравии 148
В. С. Храковский. О характере оппозиции форм *катаба/йактубу* в арабском языке 155
М. Н. Зислин. Абӯ-л-Фарадж Харӯн о спряжении еврейского глагола 164
В. В. Лебедев. Неизвестная рукопись романа об 'Антаре 178
С. Б. Певзнер. Два средневековых предмета из бронзы в собрании Государственного Музея искусства народов Востока 185
Л. В. Строева. Выступления исмаилитов в Сирии на грани XI—XII вв. (1090—1113 гг.) 189
М. Б. Карасс. Архив толедских мосарабов XII—XIII вв. и изучение культурных связей между Востоком и Западом 196
Т. А. Шумовский. Изучение в Советском Союзе арабского мореплавания XV века 203
Г. М. Бауэр. Термин gwlm в южноаравийской эпиграфике 205
Список сокращений 220
Список иллюстраций 222

КРАТКИЕ СООБЩЕНИЯ
ИНСТИТУТА НАРОДОВ АЗИИ
86

История и филология
Ближнего Востока
Семитология

Утверждено к печати
Институтом народов Азии
Академии наук СССР

*

Редакторы *В. Д. Артамошина, Н. А. Кукушкина*
Технический редактор *С. В. Цветкова*
Корректоры *А. В. Попкова* и *М. З. Шафранская*

*

Сдано в набор 18/VII 1964 г.
Подписано к печати 14/IV 1965 г. А-08634
Формат 70×108¹/₁₆ Печ. л. 14,5+1 вкл. 0,125 печ. л.
Усл. п. л. 20,03. Уч.-изд. л. 18,47 Тираж 1300 экз.
Темплан 1964 г. № 190. Изд. № 1230.
Заказ 1721. Цена 1 р. 08 к.

*

Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука»
Москва, Центр, Армянский пер., 2

3-я типография издательства «Наука»,
Москва К-45, Б. Кисельный пер., 4.

Список опечаток

Страница	Строка	Напечатано	Следует читать
13	25 снизу	1958	1956
25	9 снизу	ʾbrtdrʿ	ʾrtdrʿ
27	4 "	ʾr	ʾl
59	5 сверху	/hyw/	y/hyw/
64	35 снизу	M. Delsor	M. Delcor
64	17 снизу	Imšpt	lmšpṭ
64	1 снизу	Jer.	Jes.
80	7 снизу	68	68a
99	26 сверху	Paʿēl	Pāʿēl
116	13 снизу	Иране	Ираке
124	20 снизу	[Δημητρ]ίον	[Δημητρ]ίου
"	18 снизу	eus	...ευς
125	11 снизу	προτιμενοι	προτιμόμενοι
134	17 сверху	ḤḌ	MḤḌ
140	28 сверху	ʿsm/ğ	ʿsm/
153	10 сверху	9 73	973
170	1 снизу	Gn.	fGn.
171	8 сверху	e דין	e מדין
172	20 снизу	ברץ	ברץ
188	7 снизу	960	1960